

ISSN 0207-6918

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. И. КАНТА

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический
сборник научных трудов

Выпуск 26



Калининград

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
2006

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)я43
К198

Редакционная коллегия:

В.Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. Канта) — ответственный редактор; *Л.А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. Канта); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова); *В.А. Жучков*, д-р филос. наук, гл. науч. сотрудник (Институт философии РАН); *С.А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский электротехнический университет); *В. Штарк*, д-р философии, проф. (Марбургский университет); *А.Г. Пушкарский* (Российский государственный университет им. И. Канта) — ученый секретарь

К198 Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр.
Вып. 26. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта,
2006. — 265 с.

ISBN 5-88874-700-9

Очередной выпуск «Кантовского сборника» посвящен 70-летнему юбилею профессора кафедры философии и логики Российского государственного университета им. И. Канта Л.А. Калининкова, который посвятил большую часть своего творчества изучению кантовской философии и является бессменным редактором Кантовских сборников и президентом Кантовского общества России.

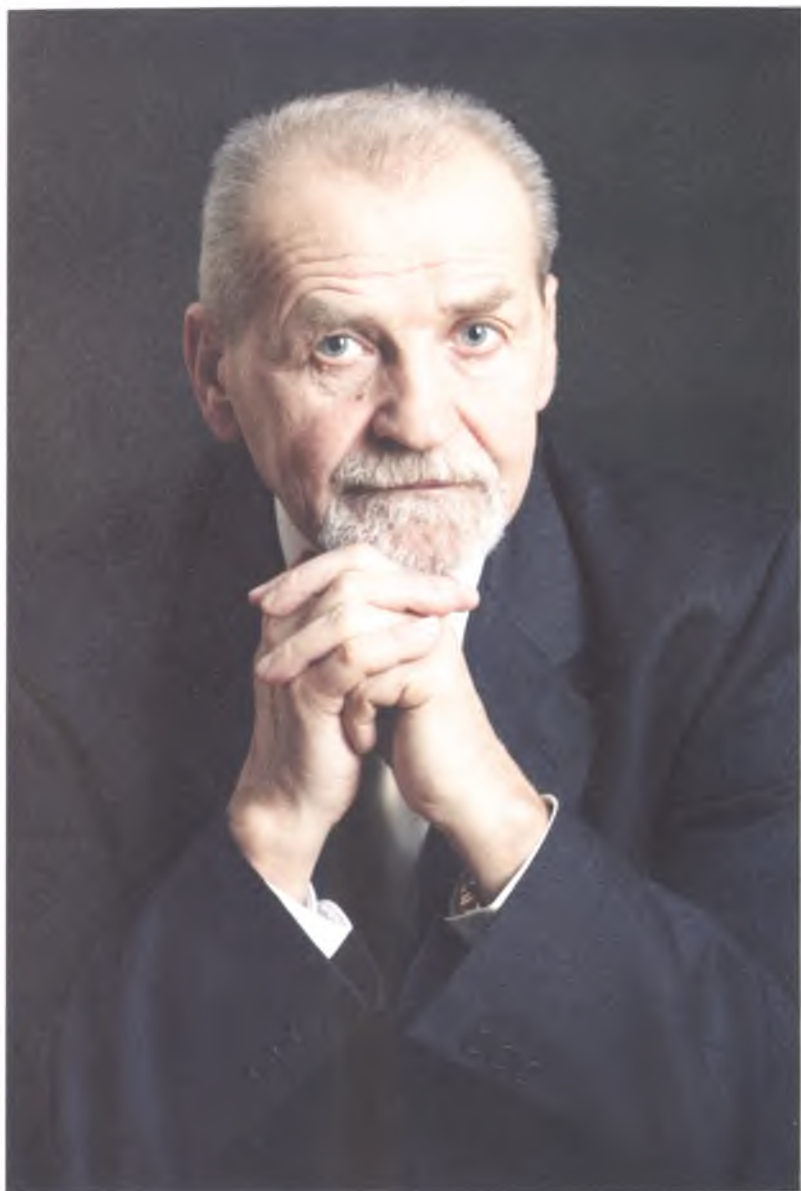
Сборник содержит очерк жизни и творчества проф. Л.А. Калининкова, а также специально написанные к юбилею статьи ведущих российских и зарубежных философов, посвященные различным аспектам философии И. Канта, включая и статью самого юбиляра.

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)я43

© Коллектив авторов, 2006

ISBN 5-88874-700-9

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2006



ПРЕДИСЛОВИЕ

Двадцать третьего апреля 2006 года ведущему философу Российского государственного университета им. И. Канта, профессору кафедры философии и логики исторического факультета, президенту Кантовского общества России Леонарду Александровичу Калининкову исполняется 70!

Факт сам по себе достаточно обычный, людям периодически исполняется 70 лет, и это бывает со многими. Однако не многие в свои 70 обладают такой бодростью духа и тела, которой обладает Леонард Александрович. В чем секрет, откуда у человека, всю жизнь занимающегося интеллектуальным трудом, такой высокий жизненный тонус? Думаю, что если бы спросить об этом самого проф. Калининкова, то он ответил бы — от Канта! Мне действительно трудно объяснить феномен Калининкова иначе, чем ежедневными занятиями кантовской философией и следованием советам великого философа даже и в обычной жизни. Известно, насколько всерьез Леонард Александрович относится к рекомендациям Канта по диететике. Правда, я в глубине души думаю, что есть еще один секрет, или еще один человек, который внес в это не меньший вклад, чем Кант. Но это — не тема для предисловия к сборнику научных статей.

«Кантовский сборник» неоднократно публиковал статьи, посвященные разным юбилеям. Но это всегда были юбилеи самого Канта или его произведений. Впервые на страницах сборника публикуются статьи известных российских и зарубежных философов, посвященные юбилею другого философа. Право это профессор Калининков заслужил всей своей исследовательской, образовательной и общественной деятельно-

стью. Тридцать лет тщательнейшего изучения философии Канта, результатом которого стали 25 «Кантовских сборников», изданных под редакцией проф. Калининкова, 2 монографии, множество статей и докладов о философии Канта и нем самом. Достигнуто многое: дана новая интерпретация кантовского понятия вещи в себе как совокупности возможного опыта; выявлено и детально обосновано центральное место телеологии в системе трансцендентальной философии; практическая философия Канта построена введением антиномий практического разума; выдвинут проект трансцендентальной антропологии; разработано понятие категорического императива права и многое другое, что сделал проф. Калининков для понимания, интерпретации и совершенствования системы Канта. Особое значение имеют исследования влияния кантовской философии на развитие русской философии и культуры, которые воплотились в его недавно изданной монографии «Кант в русской философской культуре».

Но место Леонарда Александровича в нашей духовной жизни нельзя понять, если не учесть его общественного поприща. Так или иначе, оно тоже связано с Кантом, его философией и жизнью. Уже много лет подряд 12 февраля и 22 апреля вы неизменно найдете Леонарда Александровича в лекционной аудитории — объясняющим гражданам Калининграда культурный смысл и тонкости философии Канта; и у могилы немецкого философа у Кафедрального собора — мечтающим о благополучной и красивой жизни Калининграда, России и мировой цивилизации, построенной по рекомендациям Канта. Десятки статей в местной, общероссийской и зарубежной прессе, сотни интервью калининградским, российским и зарубежным средствам массовой информации — все это вклад профессора в культурную жизнь России.

И еще одно поприще Леонарда Александровича я хотел бы здесь отметить — его педагогическая деятельность. Уже десять лет — именно столько лет в нашем университете обучаются студенты-философы — Л.А. Калининков является одним

из столпов калининградского профессионального философского образования. По моим наблюдениям, работа со студентами и аспирантами для него не только профессиональное занятие, но и деятельность, приносящая подлинную радость, если, конечно, студенты пытаются соответствовать той высокой планке, которую он задает.

Леонард Александрович очень русский по характеру человек. С русским максимализмом он верит в европейские перспективы нашей жизни. И если есть в современной России русские европейцы, то Леонард Александрович — один из лучших их образцов!

В этом выпуске «Кантовского сборника» публикуются статьи, специально написанные известными российскими и зарубежными философами к юбилею проф. Л.А. Калининкова. Философская общественность отдает дань человеку, который вот уже сорок лет неустанно трудится на ниве углубления, расширения и распространения философского познания мира.

В.Н. Брюшинкин,

д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии и логики исторического факультета РГУ им. И. Канта

МЫ О КАЛИННИКОВЕ, КАЛИННИКОВ О КАНТЕ

С.В. ЛУГОВОЙ, А.И. ТРОЦАК

(Российский государственный университет им. И. Канта)

Леонард Александрович Калининков: primum vivere, deinde philosophari

Некоторые биографические сведения

В этом году исполняется семьдесят лет доктору философских наук, профессору Леонарду Александровичу Калининкову и сорок лет его научной и педагогической деятельности в стенах Калининградского государственного педагогического института — Калининградского государственного университета — Российского государственного университета им. И. Канта, где он провел практически всю свою трудовую жизнь. Леонард Александрович родился 23 апреля 1936 года, на следующий за днем рождения Канта день. Это выглядит символично. С 1944 по 1954 год Л.А. Калининков учился в средней школе №30 г. Иваново. В то время эта школа была одной из лучших мужских гимназий, многие ее выпускники стали именитыми учеными. По окончании гимназии он собирался поступить на философский факультет Московского университета — пойти по стопам своего отца, который был философом. Однако в 1954 году эта попытка ему не удалась: из пяти экзаменов четыре Леонард Александрович сдал на «отлично», но четверка по английскому языку не позволила пройти

по конкурсу. С этими результатами он поступил в качестве кандидата на историко-филологический факультет Ивановского государственного педагогического института. С 1954 по 1959 год Леонард Александрович учился в ИГПИ. Там он не ограничивался учебной программой, а занимался философией и логикой под руководством А.И. Уёмова, посещал занятия на физико-математическом факультете, в частности лекции по математической логике академика А.И. Мальцева, курсы теоретической термодинамики и квантовой механики профессора В.С. Сорокина. По окончании института Л.А. Калинин некоторое время работал в школе (село Филипповское Киржачского района Владимирской области), где преподавал историю, русский язык и литературу.

В 1959 году Леонард Александрович женился на студентке физико-математического факультета Ивановского пединститута Наталии Ивановне Бычковой. Это оказалось выбором на всю жизнь: вот уже сорок семь лет они идут по жизни рука об руку. С 1967 года Наталия Ивановна Калининкова работает старшим преподавателем кафедры общей физики физического факультета РГУ им. И. Канта.

По тогдашним законам мужчины, окончившие высшие учебные заведения, служили в течение двух лет в армии, после чего им можно было сдать экзамен на младший офицерский чин и уйти в запас. И с конца 1960 по 1962 год Л.А. Калининков служит в железнодорожных войсках, строит железную дорогу Ивдель — Обь через тайгу к месторождениям нефти в Западной Сибири. Из армии Леонард Александрович был демобилизован в звании младшего лейтенанта.

Проработав с полгода старшим инспектором правительственной почты Верхневолжского совнархоза, Леонард Александрович поступил в аспирантуру ИГПИ по этике к доценту Г.Н. Гумницкому, где начал заниматься проблемой соотношения добра и красоты, нравственного и эстетического идеалов. К концу обучения в аспирантуре им была представлена диссертация «О соотношении нравственного и эстетического

идеалов», методологической основой которой служила философская система Канта. Так как Ивановский пединститут не имел в то время диссертационного совета, Леонарду Александровичу пришлось защищаться в другом вузе. Первым советом, куда он представил рукопись диссертации, был совет в Горьковском (ныне Нижегородском) государственном университете. Результат рассмотрения текста диссертации на кафедре философии этого университета оказался отрицательным. Была получена рецензия о том, что этическая часть диссертации вполне годна к защите, но эстетическая нуждается в доработке. Обдумав такой результат, Леонард Александрович принимает решение направить диссертацию в другой совет: ведь исследование базировалось на системе Канта, все части которой составляют строгое единство. Во второй раз текст был направлен в Свердловский (ныне Уральский) университет; на этот раз Л.А. Калининков получил прямо противоположный отзыв: эстетическая часть диссертации вполне добротна, а этическая нуждается в доработке.

Своими попытками защитить диссертацию, встречающую такие противоречивые оценки, автор ее приобрел известность среди специалистов по этике. Они и предложили соискателю обратиться в специализированный ученый совет Института философии АН СССР. Учеными сектора этики и эстетики был дан положительный отзыв о работе, и директор Института философии академик П.В. Копнин разрешил ее защиту. Однако и здесь потребовалось две попытки. В первый раз отдел науки ЦК КПСС запретил защиту, ссылаясь на то, что она не отвечает требованиям марксистско-ленинской теории. Пришлось изменять и «подгонять» под эти требования диссертацию. Во второй раз работа была наконец защищена, хотя тоже не без труда, так как голосование проходило в очень напряженной и дискуссионной обстановке; официальными оппонентами были доктора философских наук О.П. Целикова и В.А. Разумный. В 1969 году Л.А. Калининков все-таки получил заслуженную степень кандидата философских наук.

Все эти события происходили уже тогда, когда Л.А. Калинин (с 1 октября 1966 г.) работал старшим преподавателем кафедры философии Калининградского государственного университета. Это было время превращения пединститута в университет, менялись учебные планы, формы работы, характер научных исследований, и тридцатилетний преподаватель активно включился в этот процесс. Конечно, большой интерес вызывал у него город Канта, философа, с сочинениями которого он успел познакомиться за годы аспирантуры; представления о значимости Канта в истории философии у Л.А. Калининкова уже сложились. Практически сразу он стал принимать участие в общественной жизни города. Будучи членом Коммунистической партии, Л.А. Калининков получил задание от райкома КПСС — вести семинар по марксистско-ленинской эстетике в Калининградском отделении Союза художников, что способствовало его быстрому знакомству с художниками, писателями, музыкантами города.

Л.А. Калининков не мог пройти мимо судьбы Королевского замка, и не только его. Политика партийных, городских и областных властей, направленная на то, чтобы уничтожить все, что напоминало бы о кёнигсбергском прошлом города, — а эти акты вандализма он наблюдал воочию, — вызывала сопротивление. Когда над Королевским замком возникла угроза разрушения, а затем были осуществлены первые взрывные работы, окончившиеся неудачей, общественность города, студенты вышли на демонстрацию. Она не была многочисленной, но демонстранты выступили с плакатами, на которых было написано, что замок — это памятник Великой Победы в войне, он теперь стал достоянием нашего города, народа и необходимо помешать взрыву, дабы сохранить его для потомков. Кроме того, они пытались защитить замок с помощью советской печати, правда, письмо-протест в защиту руин Королевского замка осмелилась опубликовать только «Литературная газета». К сожалению, все эти действия не привели к желаемому результату, и в 1969 году замок полностью был стерт с лица

земли. Л.А. Калининкова, поскольку он принимал участие в демонстрации, привлекли к партийной ответственности и собрались исключить из рядов КПСС. Тем более что у него уже было партийное взыскание за доклад на городском теоретическом семинаре, который, с точки зрения слушателей, не совсем отвечал духу марксизма. Но, к счастью, партийное собрание согласилось с мнением Энергии Макаровны Колгановой, пользовавшейся большим авторитетом в партийной организации университета, и поддержавшим ее Виктором Федоровичем Овчинниковым, которые сочли, что товарищ Калининков еще недостаточно зрелый человек, по молодости лет заблуждается и можно его простить, поставив эту выходку ему на вид; кроме того, они рекомендовали прикрепить к Леонарду Александровичу шефа из ветеранов партии. Благодаря этому решению он смог продолжить преподавание философии в стенах университета.

Кант в судьбе Калининкова

Дальнейшая профессиональная деятельность Леонарда Александровича связана с изучением философского наследия Иммануила Канта. Кантоведом Л.А. Калининков стал в известной мере случайно. В конце 1972 года ЮНЕСКО объявило 1974 год годом Канта, в ответ Президиум АН СССР провел специальное совещание и принял постановление о праздновании кантовского юбилея. Одним из его пунктов был запрос в КГУ о том, как университет собирается отмечать 250-летие Канта. В связи с этим тогдашний ректор университета профессор А.А. Борисов пригласил к себе заведующего кафедрой философии и научного коммунизма КГУ Д.М. Гринишина и ознакомил его с постановлением Президиума Академии наук. Профессор Гринишин понимал значимость Канта, осознавал, что обращение к его творчеству — способ поднять авторитет кафедры и университета. Он сообщил о постановлении АН в отдел науки Калининградского обкома партии, но встретил

там прохладное отношение, вплоть до рекомендации «положить бумагу под сукно». Поняв, что поддержки обкома не получить, он резонно рассудил, что может опереться на ЦК партии. Представитель ЦК КПСС академик Т.И. Ойзерман, а вслед за ним профессор АОН при ЦК КПСС И.С. Нарский провели переговоры с местным обкомом партии и наметили программу юбилея. На совещании было решено провести Всесоюзную научную конференцию, посвященную 250-летию юбилею И. Канта, — I Кантовские чтения — и создать (по предложению профессора Д.М. Гринишина) музей философа. Научным руководителем музея был назначен Л. Калинин, им он и оставался до реорганизации музея в 1998 году.

Кантовские чтения состояли из двух этапов: конференции молодых философов — студентов и аспирантов философских факультетов и кафедр университетов СССР — и большой конференции специалистов. Представитель ЦК КПСС профессор И.С. Нарский, хорошо зная историков философии-кантоведов в стране, помог составить список участников конференции и принял решение, чтобы от КГУ выступал заведующий кафедрой профессор Гринишин с докладом, подготовленным в соавторстве с Л.А. Калининковым. Этот доклад посвящался кантовской философии истории и впоследствии был опубликован в «Философских науках» под двумя фамилиями [2, с. 137—140]. В дальнейшем Кантовские чтения регулярно проводились в университете, со временем их участниками стали и ведущие зарубежные исследователи кантовского философского наследия.

По итогам I Кантовских чтений был опубликован сборник «Вопросы теоретического наследия И. Канта», причем кафедра философии КГУ получила право издавать этот сборник в качестве ежегодника. Фактическим редактором сборника с первого выпуска был и остается по сей день Л.А. Калининков. Это издание сыграло организующую роль в развитии кантоведения в СССР, оказавшись уникальным специализированным периодическим изданием, предоставлявшим свои страницы исследователям философии Канта.

Леонард Александрович убежден, что для Канта проблемы антропологии и философии истории являются решающими, а традиционный акцент на изучении кантовской гносеологии и невнимание к другим моментам кантовского наследия не позволяет правильно интерпретировать даже тонкости самой гносеологии И. Канта. С 1976 по 1978 год Калининков занимает должность старшего научного сотрудника КГУ и работает над докторской диссертацией. В 1978 году по итогам этой работы была опубликована монография Л.А. Калининкова «Проблемы философии истории в системе Канта», а в 1981 году защищена докторская диссертация на ту же тему в Санкт-Петербургском (тогда еще Ленинградском) университете. Оппонентами на защите были доктора философских наук И.С. Андреева, Ю.А. Баскин, М.А. Киссель, К.Н. Любутин. Через год Л.А. Калининков получил аттестат профессора.

Не секрет, что в советское время занятие философией Канта было сопряжено с определенными трудностями. Любому специалисту-кантоведу нужно было строго следовать тем оценкам, которые были даны в работах классиков марксистской философии. А тщательный анализ трудов Канта показывал, что оценки эти неправомерны, во многих случаях ошибочны. Правда, советская философская общественность достаточно хорошо умела приспособливаться к такому идеологическому прессу. Она в совершенстве овладела приемами эзоповой речи, искусством проведения своих идей с помощью иронии. Тем не менее бдительная цензура препятствовала публикации любых исследований, расходящихся с официальной точкой зрения. Примером этого мог бы быть запрет, далеко не единственный, на публикацию в 8-м выпуске Кантовского сборника (1983) диссертации И.М. Скворцова «Критическое обозрение Кантовой “Религии в пределах одного разума”» (созданной в 1833 году) под тем предлогом, что теологические взгляды пропагандировать в советском обществе нельзя. Пришлось публикацию снять, и свет она увидела только спустя двадцать лет [3, с. 219—220].

Важной датой в профессиональной деятельности Леонарда Александровича стало 10 октября 1990 года, когда профессор Калининников был избран президентом только что основанного Кантовского общества России. Программа общества включает следующие цели: максимально полное издание произведений Канта, в том числе и в Калининграде; распространение в обществе кантовских идей гуманизма, нравственности и правосознания; установление и обозначение в той или иной форме всех объектов в Калининграде и области, связанных с жизнью и творчеством Канта; поощрение научных исследований в области кантоведения и определение лучших работ по философии Канта; изучение истории Кёнигсбергского университета, его научного и общекультурного наследия, увековечение памяти его выдающихся деятелей. Цели эти в той или иной мере за время существования общества реализуются.

После 1991 года были сняты цензурные препятствия к публикации научных работ, появилась возможность ездить на международные конференции и чаще приглашать зарубежных коллег-исследователей на научные семинары к себе. В 1992 году Л.А. Калининников участвовал в конференции «Кант и мир в Европе», проходившей в Любеке [4, S. 73—82]. В мае того же года он в составе группы калининградских ученых принял участие в международной конференции в Марбурге, которая была посвящена кантовскому учению о праве. Помимо калининградцев, российскую науку на ней представляли сотрудники Института философии АН Российской Федерации, известные историки философии Н.В. Мотрошилова, В.А. Жучков и другие. В 1995 году Л.А. Калининников вместе с В.Н. Брюшинкиным участвовали в VIII Международном Кантовском конгрессе, который проходил в Мемфисе, США, в качестве специально приглашенных докладчиков [5, p. 293—301]. Участие в международных кантовских конгрессах и конференциях стало постоянным.

Кантовское общество и его президент принимали активное участие в восстановлении памятника Канту работы скульптора

Рауха, копия которого была установлена 23 июня 1992 года возле здания университета на ул. Университетской. Как член международного кураториума профессор Калининков много сделал для празднования 450-летнего юбилея Кёнигсбергского университета. Он принимал организационное участие в проведении выставки, посвященной истории университета, в Историко-художественном музее, международной художественной выставки «Кёнигсбергские и калининградские художники чтят Канта» в Художественной галерее, концертов Калининградского симфонического оркестра. В процессе подготовки к юбилею в корпусе на ул. Университетской был создан мемориальный холл. Его украсили барельефы С. Даха, И.Г. Гамана, Э.Т.А. Гофмана, Т.Г. Гиппеля, а также картины известного калининградского художника А.М. Колобаева. Процесс превращения старого здания Альбертины в мемориальный университетский комплекс продолжается: за последнее время там были открыты мемориальные доски Ф.Э. Нейману, Г. Хагену.

На IX Кантовских чтениях, проводимых в КГУ 22—24 апреля 2004 года, президент Кантовского общества Берлина М. Баум в своем докладе отметил: «Кант обрусел». Фраза, сказанная несколько иронически, содержит в себе долю правды, если посмотреть на нее с позиций того, как распространялся философский дух Канта в Калининграде и в России. В конце 2005 года вышла в свет монография Л.А. Калининкова «Кант в русской философской культуре», где он анализирует процесс воздействия кантовских идей на русское самосознание: без философии Канта вряд ли возникла бы философия В. Соловьёва, ставящая задачу синтезировать традиционный для русской философии платонизм с кантианством. Несомненно, практическая часть философии Канта для русских публицистов и мыслителей являлась одним из главных источников развития собственных идей: категорический императив, самоценность человека и определяющая роль его активности в мире природы — вот что пытается популяризировать и Л.А. Калининков, выступая по телевиде-

нию, в своих публичных лекциях и статьях. Публикации в газетах («Калининградская правда», «Кёнигсбергский курьер») вызваны стремлением сделать идеи Канта понятными и необходимыми для сегодняшнего поколения; Кант и Калининград, по мнению Л.А. Калининкова, неразрывно связаны: *«Кант — это уникальнейшее явление культуры общечеловеческой, всемирной и в то же самое время дух 750-летнего города, его genius loci — гений места. До 1724 года дух Канта существовал как бы виртуально, он готовил рождение единого города, вызревал вместе с ним потенциально, а с этого года все более и более явно дух Канта формирует облик города и хранит его. Формирует и хранит в прямом и переносном смысле»* [1].

Значимым событием для истории города стала публикация сочинений Канта в трех томах. Пять лет это издание готовилось, и вышло к 275-летнему юбилею со дня рождения философа. В этих трех книгах содержатся работы, которые могут читать все — в том числе и не специалисты в философии. Второй том подготовил Л.А. Калининков; особенность этого тома — наличие в нем впервые переведенного на русский язык трактата «Предсказание близкого заключения мира в философии» (перевод сделан профессором кафедры немецкой филологии РГУ им. И. Канта И.Д. Копцевым). Программа переводческой работы начала осуществляться с первых же выпусков «Кантовского сборника» и продолжается до сих пор. Многие издания, которые редактировал Л.А. Калининков, были результатом совместной работы с калининградскими художниками В.Н. Широкиным, Н. и Ю. Смирнягиными — они представляли образ Канта в символах изобразительного искусства.

До сих пор Леонард Александрович горит идеей создания Международного Кантовского центра на острове Канта, для чего предлагает воссоздать здание старой Альбертины и разместить в нем библиотеку университета, философский факультет и Международный институт Канта.

Педагогическая деятельность

Л.А. Калининков много внимания уделяет преподаванию философии. Он считает, что как только ребенок начинает внимательно относиться к сказкам, он готов к занятиям философией. Одной из форм этой работы с середины 1990-х годов стали индивидуальные занятия со школьниками. Первым опытом здесь стал совместный анализ кантовского трактата «О педагогике», выполненный профессором, доктором философских наук и учеником 11-го класса. Работа заняла призовое место на городской научно-практической конференции школьников, и потом другие работы, выполненные под руководством Л.А. Калининкова, также практически всегда входили в число лучших.

В дальнейшем Леонард Александрович стал заниматься с одним из авторов этой статьи, Сергеем Луговым, тогда учившимся в 9-м классе. Из кантовского наследия были выбраны два небольших трактата — «Предполагаемое начало человеческой истории» и «Конец всего сущего», — в которых Кант использует фрагменты из Книги Бытия и Откровения Иоанна Богослова. Эта школьная работа послужила заделом будущих университетских курсовых и дипломных работ, а далее стала, по существу, определяющей при выборе темы кандидатской диссертации.

Леонард Александрович всегда стремился сделать индивидуальные занятия интересными. Он знакомил своих учеников с редкими книгами, в том числе с прижизненными изданиями Канта, памятными монетами и медалями, связанными с Кёнигсбергскими философом, также знакомил и с материалами по истории Кёнигсберга. В дальнейшем Леонард Александрович стал заниматься с совсем юными ребятами, семиклассниками, причем, поскольку они интересовались физикой, было решено начать с анализа «Всеобщей естественной истории и теории неба». Необходимо отметить, что профессор Калининков всегда стремился увлечь своих учеников мыслями Канта, не отказывая в своих консультациях по любым вопросам, свя-

занным с философией, историей и литературой. Ему удавалось и удается так построить диалог с учеником, что он не стесняется высказывать свои мысли. Причем Леонард Александрович следит, чтобы ошибки, неизбежные при этом, были исправлены самим учеником, у которого складывается впечатление, что он самостоятельно понял, где был не прав. Крупному ученому удается корректировать ход мыслей школьников, не подавляя их своим авторитетом и стремясь при этом расширить их увлеченность философией.

Леонард Александрович начал преподавательскую деятельность с 1966 года еще в Калининградском государственном педагогическом институте. Обладая культурой общения и эстетическим вкусом, он всегда вызывал уважение своих слушателей. Обаятельный, тактичный, он заходит в аудиторию и сразу спрашивает, кто что прочитал. Для Леонарда Александровича важно, чтобы студенты работали с первоисточниками, — это книги, которые следует читать, по его мнению, в первую очередь.

Одной из своих задач Л.А. Калининков всегда видел открытие в Калининградском государственном университете философской специальности, он проводил эту идею на протяжении всей своей деятельности. Когда удалось ее осуществить, а в этом году исполняется уже десять лет специальности «Философия», он все свои знания, которые к тому времени удалось накопить и получить, направил на обучение и воспитание молодых философов. Естественно, поскольку открываемая специальность требует большого числа кадров, поначалу каждому из преподавателей приходилось читать массу различных курсов. Леонард Александрович, будучи специалистом в области истории философии, начал этот предмет и, по сути, прочитал все ее разделы, начиная с философии Древнего Востока и заканчивая современной философией. Но постепенно главными курсами для него стали история философии Нового времени, т.е. европейской философии XVII, XVIII и XIX столетий. Конечно, особенно значимым для Леонарда Алек-

сандровича является курс немецкой классической философии. Помимо этого, им были прочитаны для студентов-философов курсы философской аксиологии, этики и истории этических учений (Л.А. Калининков занимался этикой и эстетикой, защитив в этой области первую свою диссертацию). Поскольку главная область научных интересов профессора Калининкова — это кантоведение, он читает спецкурсы «Философская система Канта» и «Немецкое и русское неокантианство», причем первый был им прочитан не только в стенах РГУ им. И. Канта, но и в МГУ, СПбГУ, Уральском государственном университете (г. Екатеринбург), в университетах Минска и Иваново.

Леонард Александрович надеется, что по мере становления, укрепления, развития философской специальности в университете он все больше и больше будет сосредоточивать свои усилия на философии Канта и сюжетах, связанных с кантовской философией, поскольку ему вместе с другими преподавателями удалось подготовить своих учеников, которые могут принять участие в совместной работе на кафедре по подготовке и воспитанию калининградских философов всё новых и новых поколений.

Начиная лекцию — к примеру, о философии эпохи Просвещения, — он описывает ее с различных сторон, используя исторические, общекультурные, научные факты, известные о том периоде времени. И только потом повествует о биографии мыслителя, его становлении, личной жизни и интересных событиях. Никогда Леонард Александрович не читал свои лекции «по бумажке» — он может позволить себе уточнять по своим записям только даты и языковые обороты на латыни; в таком способе ведения лекции проявляется огромный опыт преподавателя. Самое главное для него — это контакт со слушателями. Как сейчас помнится: Леонард Александрович ходит по аудитории, рассказывает и вдруг только что несомненную мысль он адресует к собравшимся в качестве вопроса, провоцируя их на диалог. Тишина... Молчание... «Я думаю,

что...» — реплика какого-нибудь студента. К одному подключаются и остальные.

Методом, которым пользуется профессор в процессе лекций, является постоянное сопоставление одной системы с другой, примеры из истории философии связываются с обращением к литературе, живописи — происходит дополнительное обучение, вырабатывается способность проследить взаимосвязи философских систем.

Любому студенту хочется знать биографию преподавателя. Леонард Александрович позволял себе немного рассказывать о себе — контекст всегда был поучительный. Если рассказ начинается, то неспроста, в нем обязательно заложен открытый смысл или намек, относящийся либо к теме (так, однажды он описывал ситуацию засилия марксизма в высшем образовании, невозможность преподавать, например, аутентичную философскую систему Канта, говорил о способах интерпретации, не приводящих к прямым выводам и т.д.), либо к слушателям (если он не был удовлетворен работой какого-либо студента, он мог косвенно сравнить его с исторической личностью в нужном контексте).

«Primum vivere, deinde philosophari», — говорит он, и в этом видна его роль не только как лектора, но и как наставника, помогающего студенту в философском самоопределении. Уместная афористичность («Не ошибается только Господь Бог»; «Монизм консервирует антиномии»; «Кант — последовательный непоследователь»), включающая синтез народной мудрости и собственных мыслей, философской лексики и тонкой иронии, всегда оживляли лекцию, настраивая на диалог.

Иногда мягкий нрав профессора сменялся молниями, сравнимыми с гневом самого Зевса, — когда кто-то либо спорил с очевидно истинными философскими утверждениями, либо не соглашался с выводами самого главного для Леонарда Александровича философа — И. Канта. Но грозный нрав профессора вскоре сменялся разумным спокойствием, словно мгновенная буря, качнувшая океан мыслей, но утихшая с появле-

нием солнца. Эти эмоциональные всплески вполне понятны по причине всежизненной преданности делу изучения и популяризации философии кёнигсбергского мыслителя, и Леонард Александрович никогда не переходит грань дипломатичности, обсуждая системы тех философов, которые спорили с Кантом. «Мы всегда должны думать, читая текст, — повторяет лектор, — что автор, написавший его, разбирается в предмете лучше нас». Такой должна быть установка любого читателя, желающего понимать читаемое. Как-то раз после своего выступления в день рождения И. Канта (это был 2002 год) он сказал одному студенту: «Заниматься философией можно только тогда, когда ты чувствуешь ее и живешь ею».

Леонард Александрович много лет участвует в подготовке аспирантов всех научных специальностей, существующих в РГУ им. И. Канта (ранее КГУ). Традиционно он читает им курс философии, проверяет рефераты, а также принимает вступительный и кандидатский экзамены по философии. С открытием на кафедре философии и логики исторического факультета аспирантуры по специальности 09.00.03 «История философии» Л.А. Калининков получил возможность руководить научными исследованиями собственных аспирантов. В 2001 году в Московском педагогическом государственном университете происходит защита диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук его ученика Е.Ю. Винокурова по теме «Современная проблема либерализма и коммунитаризма в свете философии И. Канта». А в 2004 году впервые со времен существования Альбертины в стенах университета Калининграда прошла защита кандидатской диссертации по философии — В.А. Чалый, чьим научным руководителем также был Л.А. Калининков, в присутствии большой аудитории защитил свой ученый труд «Критический анализ интерпретации П. Стросоном философской системы Канта». Л.А. Калининков принимает активное участие в работе диссертационного совета К 212.084.09 (исторические и философские науки), действующего на историческом факуль-

тете РГУ им. И. Канта, рецензирует присланные авторефераты кандидатских и докторских диссертаций; как правило, привлекается к оппонированию тех работ, что посвящены философии Канта.

Сейчас профессор Л.А. Калинин руководит научной работой четверых аспирантов, исследующих философию Канта. Он помогает молодым специалистам в формулировании научных гипотез и дает широкий простор для их реализации, консультирует начинающих преподавателей, предоставляя им возможности для самостоятельной педагогической деятельности.

Планы на будущее

«Самое главное дело для меня в настоящий момент — это завершение работы над монографией “Кант в русской поэзии”, которая в основном уже сделана, но надо закончить эту работу, придать ей целостный, законченный вид. Этой работой я хотел бы показать особую значимость Канта для русской культуры, показать, что Кант представляет собой интереснейшее философско-мировоззренческое явление, оказывающее воздействие на образ мыслей не только философов, но и поэтов.

Вслед за этим я намерен обратиться к работе, которая будет посвящена проблемам метафизики нравов у Канта. На мой взгляд, это один из самых важных вопросов для нашего общества: кантовское нравственное мировоззрение могло бы многое прояснить в попытках общества исправить нынешнее моральное состояние — сейчас каждому видно, что нравственность находится в полном небрежении, в разложении. Ближайший пример — случаи дедовщины в армии: молодые цветущие люди ни за что ни про что калечат один другого, потом получают в отместку пулю...

Конечно, самой главной моей задачей, которую я не решил и которая могла бы стать своего рода завершением моей деятельности, является написание большой монографической ра-

боты, в которой я выразил бы собственную интерпретацию системы Канта, над которой тружусь на протяжении сорока лет. Ее можно назвать калининградской интерпретацией системы Канта. Такая интерпретация сняла бы массу недоумений и противоречий, которые находит в трудах Канта не углубившийся в его наследие читатель. Я исходил и исхожу при интерпретации Канта из принципа презумпции разумности автора: мыслитель ранга Канта всеми силами стремится не допустить в своей системе противоречий. Поэтому, если интерпретатор такие противоречия находит, то, прежде всего, он должен думать о том, как прочесть текст без такого противоречия. Может быть, это противоречие лишь кажется самому интерпретатору. Эта большая работа будет касаться всех составляющих системы Канта. Многие мои предшественники такую работу выполняли, и она, как правило, осуществлялась в трех томах: критика опыта, критика нравов, критика искусства и религии. Я пока намерен сделать одну большую работу, в которой система Канта будет отображена как единое целое».

Список литературы

1. «Балтийский альманах»: <http://www.klgd.ru/ru/city/750/almanac>
2. Гринишин Д.М., Калининков Л.А. Проблема философии истории в системе Канта // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1974. №6.
3. Калининков Л.А. Философия религии Канта в свете православной теологии (Предисловие к публикации трактата И.М. Скворцова «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума») // Компаративистские исследования в истории философии: Сборник научных статей. Калининград, 2003.
4. Kalinnikov L. Kant in Königsberg — Kant in Kaliningrad // Kant und der Frieden in Europa. Baden-Baden, 1992.
5. Kalinnikov L. The Categorical Imperative of Law and International Law // Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis, 1995. Vol. 1. Part 1. Milwaukee, 1995.

Л.А. КАЛИННИКОВ

(Российский государственный университет им. И. Канта)

«Звездное небо» и «моральный закон» —
поэтическая тема с вариациями¹

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — *звездное небо над мной и моральный закон во мне.*

*И. Кант. Критика
практического разума*

Этот афоризм Канта, где приведены в связь беспредельный космос и душа человека, содержит в себе что-то такое, что запускает в движение поэтически настроенные разум и сердце. Зрелище пылающего мириадами звезд неба само по себе приводит в восторженный трепет даже лишенные впечатлительности души; когда же при этом в сознании оживают атавистические чувства и мысли о тайнодействии светил на судьбы, переплетающиеся нерасторжимо с идеей единства законов космоса и законов земных, с идеей универсальной целостности и тождественности мировых структур, тогда восторг эстетический сливается со страстным желанием упорядоченного и хорошо организованного мира, в центре которого, конечно же, оказывается идеально моральный человек.

Сама эта связь между звездами в небе и человеческими делами в сознании людей присутствует давным-давно и достаточно тривиальна. А потому кажется непонятно странным, что афоризм Канта нашел отклик в душах многих русских поэтов, послужив делу если не создания особого звездно-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант №05-03-03219а.

этического жанра русской философской лирики, то вполне определившейся в ней устойчивой темы, остающейся продуктивной до сих пор.

Явление это, на мой взгляд, уникально. Ничего аналогичного в других мировых литературах я не знаю и только рад был бы ошибиться. Факт этот, конечно, наводит на размышления, и я нахожу ему объяснение. Сказались исключительность личности Канта и необыкновенная глубина и смелость парадоксальной его философии. Ведь это Кант доказывает, что природа и мораль — совершенно различные вещи, более последовательного антинатуралиста в истории этики трудно себе и представить, не то что найти; и этот же Кант пишет о глубинной и таинственной связи законов неба и законов морали, на пределе рационального понимания требуя уметь усмотреть их родство, преодолевая явную антиномию. Но сказалось не только это, сказалось не менее исключительное положение философской системы Канта в духовной жизни и интеллектуальной борьбе в России на протяжении XIX и начала XX века. В России философия Канта не была в этот период уделом только профессионалов: на переломе столетий она стала злободневным фактом общественной жизни. Косность традиционного бытия стала уже жизненно опасна, и Кант привлекался как весомейший аргумент в обсуждении общественных перспектив. Действенно-прагматический смысл примата разума был уловлен русскими интеллектуалами и противопоставлялся ими обездушенному, как им казалось, союзу марксизма и позитивизма. Столкновение философских мнений выплеснулось на страницы газет и журналов, мировоззренческие дискуссии разгорались в салонах, обществах и кружках, по изданию специальных философских книг и переводов Россия вышла на первое место в мире. В течение первого десятилетия XX в. почти все основные сочинения Канта были переведены на русский язык; Россия опередила в этом отношении другие страны Европы; а «Критика чистого разума» к этому времени имела уже три варианта переводов. Мода на кантианство и неоканти-

анство распространилась во всех кругах общества, свидетельством чего могут служить «Симфонии» Андрея Белого или его роман «Петербург».

В русском обществе стоявшие перед ним задачи всегда находили выход в художественную литературу и самый чувствительный ее нерв — поэзию. Эту корреляцию социальных проблем и художественских идейных течений подметил Ф.А. Степун, назвав ее «явлением плеядности». «Мы знаем, — писал он, — плеяду пушкинских лириков, плеяду классиков, плеяду народников-разночинцев, плеяду символистов и т.д.» [8, с. 286]. Именно для «плеяды символистов» Кант и стал явлением их художественного мира. Если все это учесть, то в продуктивности такого странного поэтического явления, о котором идет речь, нет ничего исключительного. Да и из *плеядности* должно сделать все выводы. Ведь продуктивность того или иного жанра определяется еще и просто наличием образцов, присутствием таких творений, к которым нельзя остаться равнодушным, которым возникает желание и подражать, и превзойти их, как рождение венка сонетов заставило больших поэтов сплестать свои. Н.М. Языков в прекрасном стихотворении «Гений» как раз этой идеей и вдохновлялся:

Так гений радостно трепещет,
Свое величье познает,
Когда пред ним гремит и блещет
Иного гения полет;
Его воскреснувшая сила
Мгновенно зреет для чудес...
И миру новые светила —
Дела избранника небес! [11, с. 154]

Соревновательный дух при восторженном поклонении — стимул настолько сильный, что не дает покоя, пока не обеспечит вызревание ответа.

Интерес к Канту теперь, уже в начале XXI столетия, переживает очередной ренессанс. Поставив в центр мироздания человека как самоцель, который сам для себя оказывается все

более интригующе загадочным по мере того, как наука разгадывает и моделирует в технических системах одну за другой его казавшиеся сокровенными функции, а они оборачиваются лишь оболочкой, лишь покрывалом Майи, для еще более таинственных способностей, — Кант предстает перед нами современным вечно и все более и более современным. Необычным образом время, протекшее за два последних столетия, не отдалило нас от Канта, как и Канта от нас, а напротив, приблизило к нему.

* * *

Для Канта созданный им афоризм вовсе не был случайностью, выражением стремления образно и красиво завершить проведенное исследование практического разума, что само по себе никогда не было ему чуждо. Непосредственно развивая эту афористически выраженную идею, он отмечает, что оба связываемых им предмета — звездное небо и моральный закон — в душе нашей тяготеют друг к другу. *Звездное небо* «начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности» [4, т. 4(1), с. 499], и в связи этой я — точка случайная и эфемерная, так как «взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во Вселенной) ту материю, из которой она возникла»; а *моральный закон* говорит мне, что Я — личность и как таковая нахожусь с миром во *всеобщей и необходимой* связи, которая, напротив, «бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира...» [4, т. 4(1), с. 500]. Моральный закон, сам бу-

дучи дан только разуму, говорит нам о наличии таких свойств мира как целого, то есть мира как в нас, так и вне нас, которые «не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте», а обнаруживаются только при посредстве разума; и именно эти-то свойства, выражающие глубинную сущность мира, роднят нас с ним.

О связи законов звездного неба и морального закона, который, по убеждению Канта, тождествен человеческой природе и представляет собою человечность как таковую, философ размышляет неустанно. Силы тяготения, силы притяжения и отталкивания определяют движение небесных тел так же, как силы социальной целостности — и тут Кант по аналогии делит их на силу *общительности* и силу *необщительности* — направляют поведение людей. «Необщительная общительность» (*ungesellige Geselligkeit*) — превосходный оксюморон, созданный Кантом, напоминает непритягивающее притяжение механики Ньютона. Однако результат действия сил тяготения — а это строй планет и звезд — можно восхищенно созерцать, действие же сил социальной целостности для внешних чувств недоступно: они руководят движениями души и нашим поведением так, что дать себе отчет об их влиянии очень трудно. Вместе с тем вполне можно гармонический порядок звезд использовать в качестве символа законосообразных отношений людей как выражения общественной гармонии, поскольку между ними найдена глубокая аналогия. Непосредственного сходства нет никакого, но сходство есть между двумя рядами этих отношений. И когда Кант замечает, что «прекрасное есть символ нравственно доброго» [4, т. 5, с. 375], то горящий в ночи звездный строй для пламенеющих моральным законом человеческих сердец — образец символической связи.

Однако на связь эту должно смотреть много шире, ибо за нею прозревается угадываемое единство двух частей мироздания: мира природы и мира свободы, обрисованных кёнигсбергским мудрецом в великих его созданиях: «Критике чистого разума» и «Критике практического разума». Мир и наше в

нем место можно понять только как *систему*, как «идею целого», при умении выведения частей из этого целого и их отношении друг к другу. Возможность обнаружения и доказательства единства мира на основе единства сознания, которое лишь в разном применении, то есть в различных своих функциях, играет роли то разума теоретического, то разума практического, и составляет сущностный пафос философского критицизма; возможность же такая заключена в определяющем суть трансцендентального идеализма и восхищающем современньй ум принципе *примата практического разума* по отношению к теоретическому. Иными словами: надо *быть человеком*, чтобы уметь познавать природу, то есть надо иметь моральный закон в душе, чтобы получить возможность познания безграничного макро- и микрокосмоса и иметь способность любоваться звездным небом.

Сколь глубоки идеи о родстве неба и морали?

Совершенно очевидно отсюда, что не мгновенное наитие, не случайный экспромт — эти ставшие всемирно известным афоризмом слова; недаром Кант отмечает *частоту и продолжительность* размышлений над проблемой: сознание философа явно отметило и обращалось к ней не раз, видимо, с первых шагов самостоятельной мысли, фиксируя любое упоминание о неочевидном отношении *звездной славой горящего неба* и достойного этой красоты и славы человека, столь поэтически выраженной в «Псалтири». В пиетистском воспитании и образовании роль Библии трудно переоценить, и Кант знал «Псалтирь» почти наизусть. Еще в гимназии он должен был, помимо пяти книг Моисеевых, читать псалмы Давида под древнееврейски. Может быть, здесь проблема предстала перед ним впервые? В псалме восьмом звучала для него интересующая нас идея как вопрос: «Когда взираю я на небеса Твои, — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые ты поставил, то что *есть человек*, что Ты помнишь его, и сын человеческий,

что Ты посещаешь его?» (Пс. 8, 4—5) И тут же дается на него ответ: «Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его...» (Пс. 8, 4—7). И еще раз о том же говорится в псалме восемнадцатом, что природа — это символ красоты и совершенства Божьего Слова, освещающего человеческую душу, как Солнце освещает мир: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их» (Пс. 18, 2—4). И голос небес — это «закон Господа», что укрепляет благочестие; «повеления Господа праведны — веселят сердце, заповедь Господа светла — просвещает очи» (Пс. 18, 8—9).

Идея, без сомнения, обратила на себя внимание Канта, заставила задуматься, а расширение кругозора, чтение древних авторов внесли в нее новые нюансы. Хорошо известно, что Кант-гимназист был одним из лучших во «Фридрихсколлегииуме» в классических языках, особенно в латыни. Он даже собирался посвятить жизнь изучению классических древних языков и культуры и стать профессором классической филологии. Преподаватель латинского языка Хайденрайх всячески содействовал этому. Кант особенно его любил и был благодарен Хайденрайху всю свою жизнь. «Кантиус», как стал он себя величать на римский манер, читал латинских и греческих авторов и за пределами классов. На шестом году обучения в «Collegium Fridericianum» положено было цитировать речи Цицерона и знать, помимо других избранных сочинений, его этический трактат «De officiis» (Об обязанностях). Кант перечитал всего Цицерона и знал его творчество досконально, выделив его из большого числа латинских авторов. Даже горячо любимые Лукреций и Гораций уступали тускуланцу пальму первенства в его душе.

О длительности и глубине воздействия Марка Туллия Цицерона на кёнигсбергского философа мы можем судить по словам самого Канта — и тем вернее, что он обращается к

имени римского оратора и философа даже в ситуациях обыденных, не требующих ни малейшего внимания к каким-то метафизическим премудростям. Уже на склоне своих лет в трактате «Спор факультетов», содержащем и спор философского факультета с медицинским, где Кант дает советы, как жить долго и при этом быть здоровым и счастливым, он пишет о своем опыте избавляться от бессонницы, заключающемся в обращении к «своему стоическому средству, которое состоит в том, чтобы заставить свои мысли перейти на какой-либо по существу безразличный мне объект (например, на *содержащее множество ассоциативных представлений имя «Цицерон»*) (курсив мой. — Л.К.) и тем самым отклонить свое внимание от неприятного ощущения...» [6, с. 248]. Брошенная мимоходом характеристика говорит сама за себя.

В сочинениях Цицерона обсуждались вечно животрепещущие проблемы, занимающие любого думающего человека, в какие бы времена он ни жил. И для Канта эти проблемы стали определяющими. Цицерон привлек его также и складом своего, родственного самому Канту, ума, своей логичностью мышления, заключающейся в последовательности его, в движении от одних выводов к другим до их прослеживаемого естественного предела; умением столь же определенно обрисовывать разнствующие или даже противоречащие выводы и отсутствием боязни перед открывающейся антиномичностью ситуаций; стремлением находить решение противоречиям логическими же средствами, — то есть, роднит их доверие разуму, одинаковое понимание того, что разум составляет самую суть природы человека. С убежденной страстностью оба мыслителя отстаивают идею необходимости разумного управления страстями, обязательности контроля разума над аффектами души. Ситуацию, когда приходится сказать: «Об этом я не подумал!» — оба считают совершенно противоестественной.

Кант находил у Цицерона в качестве достоинств «совершенство схоластической основательности» и, казалось бы, противоречащую ей «популярность изложения» и ставил его в

этом отношении на первое место как среди древних, так и среди новых мыслителей. Единство того и другого образует «истинно популярное совершенство знания», которое есть «великое и редкое совершенство, знаменующее большое проникновение в науку», требующее «практического знания мира и людей, их понятий, вкуса и склонностей» [5, т. 8, с. 304], говорил он в курсе лекций по логике, обращаясь к истории развития стиля мышления.

Все эти сведения служат основанием утверждению, что Цицерон оказал большое влияние на формирование мировоззрения Канта еще с гимназических и студенческих лет. Идея Цицерона, многократно им выраженная, что природа сама в себе содержит принципы, которыми она руководствуется, что для этого ей вовсе не нужно ни множество богов, ни единственный Бог, оказала существенное воздействие на молодого Канта. Идея эта и нашла свое яркое проявление в космогонической гипотезе: мы, с помощью самую природой данного разума, не только в состоянии понять, по каким законам функционирует Вселенная (что утверждалось и Ньютоном), но законов этих вполне достаточно и для объяснения и понимания того, как эта Вселенная возникла (что Ньютоном решительно отвергалось). Последний исходил из убеждения, что акт Божественного Творения мира абсолютно не дано понять брэнному человеческому разуму.

Здесь же, во «Всеобщей естественной истории и теории неба», Кант предполагает, что свойства разума зависят от материального субстрата той части мира, где этот разум сформирован, и будь этот субстрат иным в какой-либо другой его части, иным был бы и разум, пребывающий там. В диалоге Цицерона «De legibus» («О законах») Кант с его ищущим и систематическим умом не мог не обратить внимание на такое утверждение автора: «... самому человеку та же природа не только даровала быстрый ум, но дала и чувства как бы в виде спутников и вестников, разъяснила ему многие темные и недостаточно [сложившиеся] представления, как бы основания

для знания; природа придала ему внешний вид, подходящий и вполне соответствующий человеческому уму. Ибо она, заставив все другие живые существа наклоняться к земле, чтобы принимать пищу, *одного только человека подняла и побудила его смотреть на небо, как бы на родное для него место и его прежнюю обитель...*» (курсив мой. — Л. К.) [9, с. 97].

Но Цицерон мог возбудить не только вопрос: как же связаны небо и человеческая душа — естественно или трансцендентною силою? У Цицерона Кант мог найти много таких идей, что составили самую сущность практической части в системе трансцендентального идеализма. Речь, разумеется, не идет о том, что у Цицерона Кант мог обнаружить в готовом виде те положения, что послужили основой философии нравов критицизма. Но по собственному опыту мы знаем, сколь эвристичным, будящим творческое продуктивное воображение может быть процесс чтения. Обдумывание какой-то проблемы при сопоставлении с точкой зрения на нее, представляющее со страниц читаемой книги, проливает на проблему новый свет, предмет размышлений начинает выглядеть несколько иначе. И появляется возможность разглядеть если не готовое решение проблемы, то контуры его, те ориентиры, двигаясь в направлении которых задача оказывается решенной.

Идея автономии морали — главное отличительное свойство Кантовой этики — вполне могла зародиться, когда Кант читал в трактате «О законах» многократно повторяющуюся мысль: «Если то, что заслуживает похвалы, есть добро, то в нем самом непременно должно и заключаться нечто такое, за что это хвалят; ибо добро само по себе существует не благодаря мнениям, а от природы» [9, с. 103]; «право само по себе требует, чтобы к нему стремились и его ценили» [9, с. 104] и т.п. Канту, конечно, потребовалось Цицероново понятие *природы* сузить до понятия *природы человека*, а в *природе человека* выделить мораль как ее сущность, противопоставленную натурализму знаменитого оратора, равно как и вообще всякому натурализму. Благодаря чтению Цицерона могла родиться

и идея закона — *категорического императива* как морали, так и права, ибо Цицерон много рассуждает о том, что «возникновение права следует выводить из понятия закона», но *закона высшего*, «который, будучи общим для всех веков, возник раньше, чем какой бы то ни было писанный закон, вернее, раньше, чем какое-либо государство вообще было основано» [9, с. 104].

Какова же суть этого *высшего закона*?

Ответ на этот вопрос римского ученика академиков и стоиков, без сомнения, подвинул Канта на поиски формул категорического императива. В трактате «Об обязанностях» Цицерон писал о том, что «люди рождены ради людей», что «общность всего рода людского» связывает всех естественными узами в единое «естественное общество», «широчайше открытое для людей в их взаимоотношениях, для всех в их отношениях со всеми». Именно потому, что *нет ничего более полезного для людей, чем другие люди* (правда, к людям осторожный Цицерон добавляет и богов), «на первом месте должен быть тот род обязанностей, который зиждется на общественных узах между людьми» [10, с. 132—133]. И формулу всеобщего закона, и формулу конечной цели в этих суждениях Цицерона можно было бы усмотреть, если, конечно, знать, что искать. А Кант, что очевидно, это знал. Первая формула категорического императива гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [4, т. 4(1), с. 347]; вторая же формула определяется Кантом следующим образом: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда не относился бы к нему как к средству*» [4, т. 4(1), с. 270].

Кант, таким образом, вполне соглашался с Цицероном, что моральный закон можно рассматривать в качестве неба в человеке, если человека сравнивать с природой. Но открытым для него оставался вопрос: а можно ли небо ставить на место морального закона относительно природы как таковой? Насколько правомерно антропоморфизировать природу?

Разумеется, мною намечены лишь самые вероятные истоки знаменитого изречения Канта, а логика, которой я пользовался, проста: какие спроектированные на жизнь философа аллюзии предполагает оно? Как оно стало возможно?

*Звездное небо ради морального закона
или моральный закон ради звездного неба?*

В чем тайна их связи? Или они образуют целое для того, чтобы разум и воля человека могли утверждать себя в мире? Именно это — Кантова точка зрения. Или это связь бессмысленного целого с еще более бессмысленной и эфемерной песчинкой во Вселенной? А может, сам человек существует лишь для того, чтобы вечно славить, неустанно петь хвалу Небу? Или красота Неба дана, чтобы мог человек примириться с бесцельностью собственного существования? Или чтобы указать ему на эту бесцельность?.. Кант поставил проблему, предложил ее решение. А может ли оно удовлетворить всех? — этот вопрос остался открытым. Для возможности даровать решение лучшее...

Кант как бы спровоцировал поэтическое состязание.

Может быть, высшим и лучшим следствием этого состязания стала книга стихов Вячеслава Иванова «Кормчие звезды». Она вышла из печати в 1903 г., когда приближающийся столетний юбилей со дня смерти Канта был злобою дня. Образованная Россия жила надвигающимся событием ничуть не менее напряженно, чем Европа, а пожалуй, даже и более. К обстоятельствам этого странного, на первый взгляд, явления можно возвращаться и искать его объяснения, но это так. Кант и его афоризм о звездном небе присутствуют в названии книги Вяч. Иванова; мало того, образуют ее движущий нерв. Книга эта полемически заострена против кантианского понимания связи морального закона и звездного неба. Если для Канта моральный закон представляет собой основание нашего грядущего владычества в мире звезд, то для Вяч. Иванова только звездное небо есть единственная опора человека на путях зем-

ной юдоли. О символичности названий книг и циклов стихов Вяч. Иванова сказано много, как и о решающей смысловой роли названий. Уже один только отлитый в названии замысел говорит о гениальности поэта.

Человек — пловец в море жизни, можно болтаться в нем по воле волн, а можно стремиться к цели и достичь желанного берега. Но в последнем случае без «кормчих звезд» не обойтись; если нет в тебе нравственного стержня, выплывешь далеко от намеченной цели, если вообще выплывешь. Кормчие книги для лоцмана всегда говорят о привязке ориентиров к звездам, как связал моральный закон и звезды Иммануил Кант. Вл. Соловьёв нисколько не ошибся, а разглядел самую суть дела, когда, ознакомившись со стихами «Кормчих звезд», заметил: «Номоканон. Скажут, что автор филолог, но это ничего. Это хорошо»². Вл. Соловьёв сразу же отметил, что Вяч. Иванов самим названием книги отсылает не просто и не только к лоциям, но и к собранию предписаний церковного права, получившего на Руси название «Кормчих книг». Звезды, предопределяя события, указывают верный путь в море жизни.

Вернее брега
Кормчие звезды!
(«Пробуждение»)

И эпиграфом к стихотворению «Дни недели» из цикла «Геспериды» служит изречение из Диона Кассия: «Обычай приурочивать дни к семи светилам, именуемым планетами (Солнцу, Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере и Сатурну), возник у египтян, но существует у всех людей».

В «пожаре миров» — звездах — таится суть человеческого духа («Дух»); «Утренняя звезда» сопровождает нас в треволнениях и терниях дня, а «Вселенной перезвон соборный!» («Ночь в пустыне») раскрывает душу навстречу этой зримой

² Я тут не согласен с А.Е. Барзахом [1, с. 6—7], который полагает, что Вяч. Иванов не имел в виду связи своих «Кормчих звезд» с «Номоканоном». Содержание книги доказывает обратное.

музыке; человечество сзывается слиться с *воинством эфирным* в «Missa solemnis, Бетховена».

Ясно пламенеются
Пламенники Божьи:
Станы златоверхие
Воинства небесного,
Града святокрестного
Главы огнезарные... —
(«Днепровье»)

Вот ориентиры безошибочные. «Звездное небо» над нами сопровождает каждый наш шаг.

В этой первой книге стихов Вяч. Иванова нет прямых упоминаний имени Канта, но есть смысл всей книги, есть стихотворение «Звездное небо». Кроме того, книга «Кормчие звезды» писалась практически одновременно со второй книгой стихов — «Прозрачность», вышедшей в свет в следующем, 1904 г., а в ней — несколько стихов о Канте и его философских идеях.

Пример первый

Стихотворение Вячеслава Иванова «Звездное небо» из книги «Кормчие звезды» избрал я в качестве первого примера. Что это прямая текстообразующая коннотация заключения к «Критике практического разума» — не возникает ни малейшего сомнения, стоит только прочитать и то и другое. И вообще в творчестве этого поэта надо снимать слой за слоем со-коннотирующие значения, из которых последнее и следует воспринимать в качестве денотата. Его поэзия вся в мире культуры, где выход к объективному миру, как правило, совершенно не значим. Ее можно назвать поэзией метакультуры, поэзией всемирного культурного синтеза. Термин Фридриха Шлегеля «поэзия поэзии» в данном случае явно недостаточен, так как мировая поэзия — только часть того безбрежного океана культуры, который поэтизируется Вячеславом Ивановым. Мифология, мировые религии, мировая философия, всемирная история сплавлены в поэтические сгустки.

Звездное небо

Во младенческом покое
Светит узкий лунный рог;
А вокруг — огонь и трепет
Чистых, сладостных тревог.
Духа пламенным дыханьем
Севы Божии полны,
И струи небес прозрачных
Вглубь до дна оживлены.

* * *

Око в радостном покое
Отдыхает, как Луна;
Сердце ж алчет части равной
В тайне звезд и в тайне дна:
Пламенеет, и пророчит,
И за вечною чертой
Новый мир увидеть хочет
С искупленной Красотой [3, с. 75].

Тема Канта задана самою композицией произведения: две строфы по восемь стихов в каждой. Первая строфа посвящена картине звездного неба, вторая же — душевным движениям, и обе сопоставлены, соотнесены друг с другом не только тематически, но и внутренней симметрией структуры двух этих строф. В каждой из них два первых стиха противопоставлены шести остальным. Умиротворенный покой луны контрастирует с вспыхивающим, мигающим, умеряющимся и возрастающим трепетом звезд — в первый строфе, а успокоенным картиною ночного неба чувствам противостоит напряженная внутренняя жизнь сердца, бьющегося страстями и желаниями — во второй. Но из всех этих страстей и хотений вырастает жажда увидеть «Новый мир», такой же младенчески чистый и радостно блаженный, как мир луны и звезд. Сердце стремится к нему — как к прекрасному видению, достигнутому искупительной жертвой Христа.

Этот общий смысл стихотворения углублен каждой строкой стиха, что начинает соответствовать бездонности смыслов исходной коннотации. Возьмем третий и четвертый стихи первой строфы:

...А вокруг — огонь и трепет
Чистых, сладостных тревог.

Трепет максимально естествен для листьев осины, для лоскута флага; трепещет пламя на ветру (поскольку *вокруг огонь и трепет*). Но трепетание пламени — это уже метафора, а *огонь и трепет* — звезды. Значит, мы имеем дело с метонимией, а в итоге с метафорической метонимией. Однако ведь *огонь и трепет* — это еще и эпитеты опорного субстантива — *тревог*, чистых и сладостных, и эти *чистые и сладостные тревоги* — звезды, а не непосредственно огонь и трепет. То есть мы имеем дело с перифразой, основанием которой, в свою очередь, является синекдоха. Типичное для Вячеслава Иванова нагромождение тропов, создающее синтетическую всеобъемлемость смысла, идущего в глубины культуры, каждой стихотворной строки и всего целого строфы и стихотворения, в конечном итоге. Именно здесь — бесконечность коннотаций его текста.

С Кантом, который ищет «*Нового мира*», мира гармонии природы и человека, без посредника — Бога, — Вячеслав Иванов спорит: для него как *севы Божьей*, то есть звезды, так и нравственная красота движений сердца человеческого даруются Богом. Софийная красота и Богочеловечество как идеал, вдохновленные Владимиром Соловьёвым, одушевляют это стихотворение Вячеслава Иванова, в котором Библия, Иммануил Кант и Владимир Соловьёв сплетены в нерасторжимый узел.

Да, Вселенная оживлена до дна, она исполнена Добром необыкновенной красоты, к которому жаждет приобщиться человеческое сердце, и пророчит неизбежное с ним единство. *Пророчит!* — в этом все дело, согласно Вяч. Иванову. Русский поэт никак не хочет согласиться с Кантом, который

вдохновлен пафосом познания, пафосом взаимодействия философа и ученого, а не пророка. Творчество, с точки зрения Канта, всегда граничит с мечтательностью и суеверием, однако мораль — действенное средство созидания комфортного мира прежде всего для самого себя, для каждого человека, но также и для всего мира в целом, поскольку мораль направлена на «бесконечную пользу» [4, т. 4 (2), с. 500]. Не ждать, сбудется ли пророчество, а действовать на основе знания. В звездном небе, как доказал Ньютон, действуют те же законы, что и на земле. «Падение камня и движение пращи и проявляющиеся при этом силы, разложенные на элементы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, — писал Кант в знаменитом своем “Заключении”, — который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать» [4, т. 4 (2), с. 501].

Мир человеческих отношений можно познавать, а затем строить его в соответствии с точным знанием аналогичным способом. Тут нельзя, к сожалению, приложить математику, но аналитические способности разума использовать можно. Можно расчленить моральное сознание на «первоначальные понятия» [4, т. 4 (2), с. 501] и «с достоверностью обозначить то, что каждое из них может выполнить само по себе...» [4, т. 4 (2), с. 501].

Пример второй

Его я возьму из мира прозы, но прозы опозитизированной. И стихи, и проза — в равной мере поэзия, когда это высокая литература, и всегда относительны. В данном случае это будет великий роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». В большой романной форме есть эпизоды высоко лирические, в которых герой и автор как бы сливаются хотя бы на момент, оставаясь в то же время сами собой. В диалоге автора с его ге-

роями есть положения, в которых сердца их бьются в унисон, чувства соприкасаются. Это, как правило, ситуации, в которых находит свое разрешение какой-то кризис, душевный перелом, связанный с некой катастрофой в судьбе героя. Ф.М. Достоевский, писал о нем М.М. Бахтин, любит сосредоточивать действие вокруг таких катастрофических точек и вести повествование от одной точки к другой, образуя своего рода узловую линию.

В судьбе Алексея Карамазова, героя максимально близкого автору, решающий духовный переворот связан со смертью учителя его старца Зосимы. Исстари бытовало в монастыре, монахом которого Алексей стремился стать, мнение, основанное на примерах давних, что останки святого отшельника неподвластны обычному тлению и не смертный смрад, а как бы некое благоуханье источают. Зосима же еще при жизни святостью своей прославлен был. И посему ожидалось всеми, что свершится сие благовоние на этот-то раз всенепременно; а Алеша, как новопослушник монастырский и любивший старца более, нежели отца, неколебимо уверен был, что свершится все по преданию. На деле же свершился «несомненный соблазн», т. е. покойник «провонял», как и положено покойнику. Автор замечает по этому поводу: «Вот почему и думаю я, что многие, заслышав тлетворный дух от тела его, да еще в такой скорости — ибо не прошло и дня со смерти его, были безмерно обрадованы; равно как из преданных старцу и доселе чтивших его нашлись тотчас же таковые, что были сим событием чуть не оскорблены и обижены лично»³.

«И почему бы сие могло случиться, — говорили некоторые из иноков, сначала как бы и сожалея, — тело имел невеликое, сухое, к костям приросшее, откуда бы тут духу быть?» — «Значит, нарочно хотел Бог указать», — поспешно прибавляли другие, и мнение их принималось бесспорно и тотчас же, ибо опять-таки указывали, что если б и быть духу естественно, как от всякого усопшего грешного, то все же изошел бы позднее,

³ Все цитирование осуществляется по изданию [2].

не с такою столь явною поспешностью, по крайности через сутки бы, а «этот естество предупредил», стало быть, тут никто как Бог и нарочитый перст его. Указать хотел».

Алёша был потрясен. Рушился мир. «Тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, — тот самый вместо славы, ему подобавшей, вдруг низвержен и опозорен!»

Но не прошли даром для Алексея поучения и беседы старца, что, так старательно благоговей, он записывал. А Зосима говорил о гордости сатанинской, к которой «если приобщишься, то на Бога возропщешь». Как бы заранее приготавливая его, старец говорил: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе».

Ф.М. Достоевский переосмысливает в этих словах учение Канта о мире вещей в себе и его непознаваемости в теологическом смысле, мистифицировав отмеченную автором «Критики практического разума» связь звездных миров с нашей душою. Садовник-Бог одаривает благодатью лишь тогда, когда прикасается душа наша к этим «мирам иным»; а не нужно нам это дуновение таинственного, непонятного, случайного и странного, заранее решили мы, как здесь в сем мире все должно быть в гордыне своей, — умирает душа для благодати.

Истрадавшись, измучившись, изверившись, оказался Алёша пред гробом старца, и зазвучали в нем слова, ранее лишь умом зафиксированные, а сердцем не понятые. Он быстро вышел из кельи. «Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опроки-

нулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, *тайна земная соприкасалась со звездною...*»

Обозрев открывшуюся ему ночную благодать мира, как подкошенный, Алёша упал на землю. «О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и не стыдился испуга сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». «Но с каждым мгновением, — резюмирует Достоевский, — он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и неизблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его». «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом...»

Этим одним из поэтичнейших мест в творчестве Ф.М. Достоевского мы обязаны изречению Канта. Воистину один гений воскрешает силы другого для чудесного творчества. Достоевский стремился своим романом опровергнуть результаты «Трансцендентальной диалектики» из «Критики чистого разума» — разрушение Кантом догматической теологии, а средства для этого черпал из самого Канта, лишь по-своему переосмысливая их. Тот факт, что Кант обходился без Бога в своей системе, называл Богом мирскую мораль, или, точнее, носителя ее — идеально нравственное Человечество, Достоевский считал тягчайшим грехом, дьявольской гордыней философа из Кёнигсберга.

Пример третий

Д.С. Мережковский начинает свой поэтический путь в 80-е годы XIX века, характеристику которым дал в нескольких строках А. Блок:

В те годы дальние, глухие,
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простер совиные крыла,
И не было ни дня, ни ночи,
А только — тень огромных крыл...

Многоразличные обстоятельства личной жизни и окружения, общественные настроения и литературная мода, переплетаясь в душе его, выливались в стихи, в которых господствует расположенность к пессимизму, унынию, безверию, душевной тревоге и растерянности... Однако подобное состояние души встречало в нем и внутреннее сопротивление. Процесс становления личности, поиск собственного места в мире, испытание пригодности предлагаемых с разных сторон *ключей* к решению *мировых вопросов* ощутили себя обнаруживает в раннем творчестве Мережковского противоречием настроений.

Конфликтная семейная обстановка и знакомство с С.Я. Надсоном оказывали на поэта такое же неоднозначное воздействие, как и непрерывное пытлиное чтение. Сам факт знакомства и дружбы с С.Я. Надсоном, человеком более зрелым и известным, который к тому же ввел Мережковского в круг полезных литературных знакомств, поэта явно вдохновлял, а подражание творчеству модного Надсона склоняло лиру его в минорную тональность. Большое влияние А. Шопенгауэра, книгу которого «Мир как воля и представление», только что появившуюся в русском переводе, выполненном к тому же А.А. Фетом, Д.С. Мережковский с увлечением изучил, содействовало тому же.

Читая Шопенгауэра, нельзя было не обратить внимание на Канта; с Кантом *философ мировой скорби* спорил постоянно, и с тем же постоянством он признавался ему в нераздельной любви, противопоставляя творца трансцендентального идеализма любым самым известным и прославленным философам. Воздействие на Мережковского Шопенгауэра, а

значит и Канта, дополнено было, как уже отмечалось мною ранее, М.И. Владиславлевым, для которого Кант также был чуть ли не единственным заслуживающим внимания философом. Явно Кант повинен в том, что тема неба и звезд, с одной стороны, и состояния нашего духа — с другой, стала определяющей темой ранних стихотворений Мережковского. Правда, в полную противоположность Канту, убежденному в единстве мира космического и мира нашей души, будущий провозвестник церкви третьего завета возглашает об их безразличии и чуждости:

Нет, сердце, замолчи... ни звука, ни движенья...
Никто нам из небес не может отвечать,
И отнято у нас святое право мшенья:
Нам даже некого за муки — проклинать! [7, с. 127]

Мысль эта стала темой целого цикла стихотворений. И это говорит, с одной стороны, о естественности, удобстве своего рода антикантианского прочтения кантовского афоризма для выражения пессимистических чувств, а с другой — о книжности и привязанности к литературному источнику, особенно характерным для первых шагов на поэтическом поприще Д.С. Мережковского, и не для одного его.

В сиянье бледных звезд, как в мертвенных очах, —
Неумолимое, холодное бесстрастье... [7, с. 149]

Или еще:

И порой в безжизненном молчанье,
Как из гроба, веет с высоты
Мне в лицо холодное дыханье
Безграничной, мертвой пустоты... [7, с. 149]

И новое риторическое упражнение на ту же тему:

Синее небо — глубоко и странно;
Но не смотри ты в него так пытливо,
Но не ищи в нем разгадки желанной, —
Синее небо, как гроб, молчаливо [7, с. 148].

Ход рассуждений во всех этих стихах строится так, что душою своей мы и готовы, кажется, к бодрой и деятельной жизни, но это невозможно, мир ей враждебен.

Рассуждение может развиваться и прямо противоположным образом, примером чего готово служить стихотворение «Природа»:

Ни злом, ни враждою кровавой
Доныне затмить не могли
Мы неба чертог величавый
И прелесть цветущей земли.

Нас прежнюю лаской встречают
Долины, цветы и ручьи,
И звезды все так же сияют,
О том же поют соловьи.

Не ведает нашей кручины
Могучий таинственный лес,
И нет ни единой морщины
На ясной лазури небес [7, с. 143].

Мир прекрасен, создан для добра, а мы — злы и отвратительны своей ненавистью друг к другу. Гармония между миром природы и нами только грезится.

Однако есть среди прочих и такое прекрасное произведение, в котором Вселенная и душа автора находятся в полном согласии: мир — мертвый саркофаг, но и нас не ждет ничего, кроме гроба.

Когда безмолвные светила над землей
Медлительно плывут в таинственной лазури,
То умолкает скорбь в душе моей больной,
Как утихающий раскат далекой бури...

Плывут безмолвные светила над землей,
И небо — саркофаг с потухшими мирами,
Сиянье тихих звезд и голубая даль —
Печалью дышит все... Могучими волнами
И у меня в груди встает твоя печаль,

Огромный саркофаг с потухшими мирами!

Одним мучительным вопросом: для чего?
Вселенная полна, как роковым сознанием
Глубокой пустоты, бесцельности всего,
И кажется, мы с ней больны одним страданьем.

Вселенная полна вопросом: для чего?

И тонут каплею в безбрежном океане
Земные горести с их мелкой суетой
Там где-то далеко, в лазуревом тумане
И в необъятности печали мировой, —

Ничтожной каплею — в безбрежном океане [7, с. 130].

Хотя небо и звезды с душою в этом стихотворении и не спорят, но само оно спорит с Кантом на новый лад: у последнего в его афоризме мы ощущаем оптимистическое предвещание гармонии, того состояния мира, что он назвал «царством целей»; здесь же, у Мережковского, налицо тоже консонанс, но консонанс безнадежно пессимистический, неизлечимо болезненный. Видимо, проявилось в этом прекрасном стихотворении знакомство с идеей тепловой смерти Вселенной Томсона Клаузиуса, широко обсуждаемой не только в научных кругах, но и в средствах массовой коммуникации того времени, побудив Мережковского к созданию великолепного поэтического творения. Тему позднее подхватили Николай Гумилев, и Максимилиан Волошин, и Андрей Белый, и Александр Блок с его шедевром: «Миры летят. Года летят. Пустая Вселенная глядит в нас мраком глаз...»

Вместе с тем, вопреки всякому пессимизму, звучат в ранних стихах Мережковского и ноты бодрости, жажды борьбы, уверенности в себе. Вот одно из лучших стихотворений такого рода:

Мы идем по цветущей дороге,
И над нами сияет весна...
Мы блаженны, мы сильны, как боги,
Наша жизнь — глубока и полна.

Прочь, боязнь!.. Упивайся мечтою,
И не думай о завтрашнем дне,
И живи, и люби всей душою,
И отдайся могучей весне!

Нам не страшны ни муки, ни беды,
Наша молодость чудо свершит
И рыдания — в песни победы,
И печаль в красоту превратит!

Да! Над миром мы властны, как боги,
Вся природа для нас создана...
Так вперед же, вперед — без тревоги
По широкой, цветущей дороге!
Здравствуй, жизнь, и любовь, и весна! [7, с. 157]

Оба эти приведенные мною последними стиха созданы в одно и то же время — 1886 год. Влияние оптимизма, свойственного Канту, было, как видно, несколько не слабее влияния «Мира как воли и представления» Шопенгауэра.

*Пример четвертый,
которому могло бы предшествовать много других*

Это уже современная русская поэзия, которую продолжает волновать грандиозность Кантовых философских построений, смелость его космогонической гипотезы, проникновенный взгляд в глубины антиномий души человеческой. Кант — все еще не достояние истории, а живое явление духовной жизни российского интеллигентного общества. Намечился даже определенный хронологический ритм, когда обостряется интерес к великому философу из Кёнигсберга. Это происходило первый раз в 1904 году, когда отмечалось 100-летие со дня смерти философа, то же самое произошло в 2004 году, ровно через сто лет. Дню рождения Канта повезло меньше, так как 1824 год был еще слишком близок к его жизни и общество не успело осознать величия и значимости свершенного казавшимся странным и чудаковатым профессором «Альбер-

тины); а 1924 год в России проходил в условиях, когда было явно не до Канта с его универсальным персонализмом и абсолютным либерализмом.

Поэты в России к 1904 году начали готовиться заблаговременно, был собран в итоге большой урожай «кантоведческих» стихов. То было время взлета духовной культуры, когда казалось, что искусству по силам переделать мир. Как оказалось, традиция хоть и ослабла за протекшее трагическое столетие, но не исчезла вовсе, и это обнадеживает и обещает в грядущем зрелое цветение поэзии, а она в таком возрасте всегда имеет склонность к философии.

«Звездное небо» и «моральный закон» не покидают поэтического воображения, и в февральском номере журнала «Знамя» за 2004 год я с удовольствием прочитал стихотворение Фазиля Искандера, с поэзией которого ранее не встречался и принимал которого за прекрасного прозаика с комическим диапазоном от диккенсовского печально-веселого юмора до свифтовской сатиры. Стихотворение это носит название «Философ»:

Он занят загадкой грозной,
Она не смущает его:
Зачем мирозданию звезды
И сам человек для чего?

Как связанность соли и хлеба,
Души человеческой суть —
Вместившая звездное небо
И совесть в единую грудь.

Да, сущностное родство человечества со звездным миром, всекосмическая сущность человека, провозглашенная философским гением, вечно будет будоражить поэтическое сознание. Уходящее в глубины — в глубинное ядро — мироздания его единение с Добром — Эдипова загадка и для философа, и для поэта.

Список литературы

1. Барзах А.Е. Материя смысла // Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Кн. 1. СПб., 1995.
2. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Соб. соч.: В 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991.
3. Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Кн. 1. СПб., 1995.
4. Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963—1966.
5. Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994.
6. Кант И. Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.
7. Мережковский Д.С. Стихотворения и поэмы. СПб., 2000.
8. Степун Ф.А. Мысли о России // Ф.А. Степун. Сочинения. М.:РОССПЭН, 2000.
9. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Наука, 1966.
10. Цицерон. Об обязанностях. М.: АСТ, 2003.
11. Языков Н.М. Стихотворения и поэмы. Л.: Советский писатель, 1988.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В.А. ЖУЧКОВ
(Институт философии РАН)

Вещь в себе у Канта как «явление» для философии

Сборник научных статей — не самое подходящее место для выражения дружеских, как и любых иных личных чувств и впечатлений. Считаю, однако, вполне уместным и даже необходимым выразить мою глубокую симпатию и искренние дружеские чувства к профессору Российского государственного университета имени И. Канта Леонарду Александровичу Калининкову в данном «Кантовском сборнике», выходящем в юбилейный для него год. Именно Леонард Александрович был основателем этого издания и вот уже более 30 лет является его бессменным научным руководителем и редактором. Именно столько лет «Кантовский сборник» регулярно выходит в свет и столько же лет я имел и имею радость и счастье общения с этим добрым и умным человеком, добавившим в мою жизнь немало света и тепла, за что я могу только благодарить судьбу...

Впрочем, роль судьбы в нашем случае сыграл не кто иной, как Иммануил Кант и его философия. Именно ему мы обязаны нашей дружбой, а если быть еще более точным, она возникла, выросла и окрепла благодаря нашей совместной с Леонардом (позволю себе называть его по имени) увлеченности, преклонению и любви к кантовской мысли. Пишу об этом, не сгова-

риваясь с Леонардом заранее и не спрося у него об этом, но знаю а priori и твердо уверен, что он полностью со мной согласен и знает, что я имею в виду. Кант подружил меня не только с Леонардом, но и с другими хорошими людьми; и, более того, исходя из некоторых наблюдений, могу смело утверждать, что такое случилось и случалось не только с нами...

Вспоминая и размышляя обо всем этом, я заметил, что дружба между «поклонниками Канта» не имеет ничего общего с сентиментальным романтизмом известного пушкинского персонажа, но весьма далека и от какого-либо сектантского единодушия «знатоков» либо идейных единомышленников: их объединяет одна лишь идея, или «пламенная страсть», — бесконечное уважение к Канту и преклонение перед его мыслью. В данном случае я опять же могу сослаться на личный опыт, в том числе и на нашу дружбу с Леонардом, которая, как говорится, навеки скреплена верностью и уважением к Канту, но при этом как у меня, так и у него есть «свой» Кант, в чем-то не всегда и не во всем похожий (а порой даже и совсем не похожий) на «Канта» каждого из нас в отдельности. Я знаю, что и Леонард хорошо это понимает, но еще лучше знаем мы оба и то, что это обстоятельство ни в коей мере не угрожает нашей дружбе и совместной любви к Канту...

Более того, размышляя об этом обстоятельстве и уже отвлекаясь от моих личных отношений с Леонардом, да и темы дружбы вообще, я заметил два любопытных момента. Многие не только поклонники или знатоки, но и сколько-нибудь серьезные читатели Канта всегда были на редкость единодушны в своем отношении к нему как мыслителю, как Философу с большой буквы. Но что при этом удивительно: все они крайне редко были единодушны в своем конкретном к нему отношении, в своих трактовках его философии, в своем понимании и истолковании его основных идей, принципов и т.п. Каждый читает *своего* Канта — остроумно как-то заметил Г. Коген, и это было, наверное, одно из немногих высказываний знамени-

того основателя неокантианства, с которым согласятся все поклонники Канта.

И именно это обстоятельство, которое хотя и не стало для меня неожиданным открытием, но в связи с моими размышлениями о нашей дружбе с юбиляром лишь как-то более живо и наглядно обнаружилось, заставило меня еще раз задуматься о некоторой удивительности и даже загадочности феномена по имени «Кант».

Я не берусь обсуждать вопрос о связи между учением философа, его теоретическими воззрениями и убеждениями и его личностью, его человеческими качествами и т. п., которая, видимо, все-таки существует, хотя и в весьма косвенной и неоднозначной форме. Впрочем, что касается Канта, то реальным историческим фактом, подтвержденным многочисленными свидетельствами его современников и друзей, является редкостное совпадение высокого гуманистического духа и моральной чистоты его учения и его личности, удивительного человеческого благородства и душевности. И это при том, что саму кантовскую философию отличает весьма абстрактная и даже сухая манера рассуждений, довольно тяжеловесный и лишенный всяких стилистических прикрас или поэтически-романтической «задушевности» язык.

Я уже не говорю о проблемно-содержательной глубине и насыщенности кантовских текстов, которые невероятно трудны для освоения, понимания, да и просто чтения. Сам Кант, как известно, хорошо об этом знал и затратил немало сил и времени (хотя и довольно безуспешно), чтобы выразить свои мысли более понятным и доступным языком. Но куда более существенным моментом является то, что у Канта трудно, точнее просто невозможно, найти какой-либо основополагающий, а главное, содержательный и позитивный философский принцип, который можно было бы считать базисным или единственным выражением сущности его философского учения и который позволял бы однозначно причислить его к определенной философской школе, направлению или традиции.

Тем более трудно найти у него и такую идею, которая могла бы сплотить не только мыслителей, но и «простых» людей или «массы», т.е. стать идеологией. По этому поводу весьма красноречиво высказался и сам Кант, заявив, что от «одобрения толпы... философ краснеет», и решительно выступив против «дерзких притязаний» и «монополий школ», стремящихся слыть «единственными знатоками и хранителями таких истин», которые они сообщают широкой публике «только для применения, но ключ к которым они хранят у себя» [1, т. 3, с. 97; 1, т. 4(1), с. 73].

В этом смысле кантовская философия как-то выпадает из общего хода или развития историко-философского процесса: у Канта можно обнаружить черты, следы или элементы весьма разных, а то и противоположных, философских направлений, но ни к одному из них она не принадлежит по своей внутренней сущности и ни к одному из них ее невозможно причислить в целом, т.е. не удалив из нее какие-то идеи или понятия, не нарушив при этом, а точнее, не исказив ее общую логику и структуру. Попыток такого рода, как и обвинений Канта в непоследовательности, противоречивости и прочих недостатках, послекантовская история философия содержит множество, правда, я не знаю ни одного исследователя, который считал бы его философию всего лишь противоречивой эклектикой или набором разнородных принципов и понятий.

Исходя из этого можно вполне определенно утверждать, что у Канта, по сути дела, не было, нет, да и вряд ли могут быть однозначные сторонники или, прошу простить меня за невольный каламбур, последовательные последователи. Я уже не говорю о том, что и среди тех, кто считает себя таковыми, весьма трудно найти сколько-нибудь полное и однозначное единодушие или единомыслие.

За минувшие два столетия после смерти философа возникло, существовало и существует множество школ, направлений и отдельных мыслителей, дававших совершенно различные, а зачастую прямо противоположные интерпретации и трактовки

кантовской философии, между которыми велась и ведется острая борьба. Каждая из трактовок, разумеется, ревностно претендовала на аутентичность своего понимания Канта и вела острую полемику с другими его интерпретациями, но каждый раз обнаруживалась тщетность как первого, так и второго. Строго говоря, в послекантовской философии не было ни одной философской школы, все участники которой строго придерживались бы какого-либо одного кантовского принципа или идеи, и даже в составе неокантианства существовали две весьма разные школы, а большинство их представителей придерживались вполне оригинальных и самостоятельных трактовок Канта.

Вся история послекантовской философии наглядно показывает, что Канта никто не мог «не заметить», пройти мимо и т.п., но при этом у всех них Кант оказывался разным, т.е. именно «своим». Коген не был первым, кто обратил на это внимание, а после него вообще вряд ли найдется кантовед, который не сделал бы подобного признания. Все они говорили, что Канта невозможно «обойти», призывали «вернуться к Канту», пытались идти с ним «вперед» и т.п., но все эти попытки показали, что «возвратиться» к нему, «войти» в его систему, т.е. адекватно понять ее «подлинную» сущность, принять ее без оговорок, целиком и полностью — невозможно.

Иначе говоря, сам факт существования множества школ или направлений, называющих себя кантианскими, равно как и мыслителей, считающих себя кантианцами, свидетельствует о том, что «кантианцев» в строгом и точном смысле слова, «чистых», или «аутентичных», не было, нет, да и вряд ли они возможны вообще. Не случайно некоторые кантоведы задаются вопросом, а был ли кантианцем сам Кант, хотя вернее было бы сказать, что сама кантовская философия представляет собой непознаваемую «вещь в себе», т.е. некую загадку, или тайну, которая вряд ли будет когда-либо до конца и полностью разгадана.

Очевидно, что именно поэтому философия Канта всегда была и будет оставаться предметом пристального внимания и

постоянного интереса исследователей, источником их бесконечных споров и т. д. Однако, как мне кажется, куда важнее понять, почему она обладает не только проблемно-теоретической или идейной, но и какой-то редкостной духовной притягательностью, способностью оказывать облагораживающее, человеческое воздействие на своих не только почитателей, но и просто читателей. У большинства из них она неизменно вызывала и вызывает не только чувство уважения и даже преклонения перед его мыслью, но и какое-то особое к ней отношение, чем-то напоминающее то «удивление и благоговение», которое испытывал сам Кант, размышляя о звездном небе и моральном законе. Более того, подобное отношение к его философии каким-то странным, но вполне определенным и заметным образом сказывалось и на отношении этих людей друг к другу.

Оно не обязательно проявлялось в виде дружбы или личных отношений, как у нас с Леонардом (что, однако, тоже вряд ли случайно), но нередко порождало и порождает чувство или осознание некоей сопричастности к чему-то великому и высокому, делая людей участниками или «соучастниками» какого-то довольно устойчивого духовно-философского единства или сообщества. И уже одно это, как мне кажется, дает основание считать их всех кантианцами в самом широком, но, пожалуй, самом верном смысле этого слова, т. е. независимо от различия их трактовок Канта, а порой и принципиального противостояния и даже борьбы по поводу своего «кантианства».

Для описания этого феномена можно, наверное, воспользоваться кантовским же выражением «необщительная общительность». У каждого из кантианцев есть «свой» Кант, своя индивидуальная и самостоятельная его трактовка, отличающаяся и противостоящая другим, но вместе с тем у всех них, как мне кажется, присутствует чувство совместной сопричастности к миру его идей и определенной общности и даже близости в своей устремленности, неустранимой потребности к постижению этих идей, а возможно, и подспудном ощущении их непостижимости...

Мне трудно подобрать слова для описания этого явления, а поэтому позволю себе еще раз воспользоваться кантовской терминологией для объяснения указанной особенности его же философии, которая, как мне кажется, в каком-то смысле сама есть и всегда будет оставаться загадочной «вещью в себе», но вместе с тем она никогда и не была и не станет «вещью самой по себе», а тем более «для себя». Точнее говоря, она всегда была и будет «вещью для нас», Явлением в истории философии, которое никогда не перестанет манить и притягивать к себе любого философа, будить его философское любопытство и интерес, вызывать в нем потребность и желание постичь ее глубинную тайну, в этой потребности спланивая и объединяя его с другими себе подобными...

И уж поскольку я взял на вооружение этот плагиаторский прием для характеристики кантовской же философии и отношения кантианцев к ней и друг к другу, то позволю себе сравнить их неустанные попытки к постижению философии Канта с той формулировкой, какую сам он использовал для определения «самой существенной задачи метафизики».

Этой задачей, согласно Канту, оказывается не что иное, как естественное и неизбежное стремление разума выйти за пределы возможного опыта, т.е. познать безусловное, или вещь в себе [1, т. 3, с. 89]. Как мне представляется, в этом определении ему удалось выразить специфику, а точнее, даже сущность философии вообще как «любви к мудрости», как потребности в познании безусловного, абсолютного, высшего и т.п. Стремление к удовлетворению этой потребности в разной форме, но всегда неизбежно, присуще всем философам прошлого и настоящего, и именно оно, в конечном итоге, служит основанием их духовного сродства или сообщества.

Думается, что нечто подобное имеет место в попытках кантианцев или кантоведов «понять Канта», познать и понять непостижимую тайну его философии, этой неуловимой «вещи в себе», что и является источником их особой, далеко не всегда «антагонистической» или «недоброжелательной», а скорее

«общительной» «общительности». И, как мне кажется, такого рода потребность или желание вряд ли когда-нибудь исчезнут, во всяком случае до тех пор, пока существует история философии, да и философская мысль вообще. Кантовская философия в этом отношении не является, разумеется, исключением, но тем не менее некоторой уникальностью она все-таки обладает, и заключается она именно в том, что, определяя метафизику как естественную и неизбежную потребность человеческого разума познать безусловное, т.е. вещь в себе, Кант сумел весьма точно сформулировать специфику философского познания вообще, его предмета, или основного вопроса.

Говоря об этом, я предвижу не только некоторое недоумение на лице читателя, но и его вполне резонное возражение. В самом деле, Кант четко сформулировал вопросы о возможности математики, естествознания и метафизики и дал на них довольно однозначные ответы, с которыми можно соглашаться или не соглашаться, но которые с точки зрения определенности своего конкретного содержания, состава и смысла сомнений или споров не вызывают. Однако с его пониманием метафизики как науки и ее предмета дело обстоит не вполне ясно хотя бы потому, что таковой у него оказывается то ли сама его критика разума, учение об априорных формах и условиях возможности научного познания, чистой нравственности и т.д., то ли всего лишь стремление человеческого разума к безусловному, потребность выйти за границы всякого опыта [1, т. 3, с. 89—90, 95 и др].

Причем и в последнем случае у Канта имеет место известная двойственность, поскольку согласно его утверждениям, стремление разума выйти за пределы опыта и познать безусловное, с одной стороны, приводит всего лишь к иллюзорным идеям разума о душе, мире в целом и Боге, а потому оказывается источником паралогизма, антиномии и ошибочных доказательств бытия Бога. Однако, с другой стороны, именно благодаря этим попыткам разума выйти за границы опыта становится возможным и разрешение антиномии между свободой и

необходимыми законами природы, т. е. само обоснование возможности самой идеи свободы как необходимого основания или предпосылки практического применения разума.

Такого рода обоснование, или, по выражению самого Канта, «спасение» идеи свободы, в свою очередь оказывается возможным только при предположении о существовании за пределами опыта, его чувственно данных и обусловленных явлений сверхчувственной и непознаваемой вещи в себе («...если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» — утверждает он [1, т. 3, с. 480 и др.]). Все это хорошо известно любому кантоведо, но все это продолжает привлекать их интерес и вызывает бесконечные споры по поводу того, каким содержанием или значением обладает понятие вещи в себе, каковы его функции, а главное, насколько правомерным и обоснованным является само его допущение в системе кантовской философии и т. п.

Здесь не место вдаваться в дискуссии по этому поводу и нет возможности дать сколько-нибудь подробный анализ этого понятия, поскольку для этого необходимо тщательное и последовательно рассмотрение всей системы кантовской философии как целого. Напомню лишь остроумное и ставшее «притчей во языцех» для последующего кантоведения высказывание одного из первых критиков Канта Фр. Якоби. Он заметил, что без вещи в себе в систему Канта «нельзя войти», но в этой системе с ней «нельзя и оставаться». На мой взгляд, у Канта дело обстоит точно наоборот: с вещью в себе в кантовскую систему не то что «нельзя», но довольно трудно «войти», однако без вещи в себе в ней нельзя не только «оставаться», но и невозможно понять ее главный предмет и основную задачу.

На мой взгляд, понятие вещи в себе у Канта имеет, наряду с другими, два основных, или основополагающих, значения: объективное и субъективное, т. е. служат для обозначения мира и человека, объекта и субъекта, бытия и сознания, природы и человеческой души, или, в наиболее доступной и красивой формулировке самого Канта, — «звездного неба надо мной и

морального закона во мне» [1, т. 4(1), с. 500]. Иначе говоря, оба эти значения вещи в себе имеют своим содержанием именно то, что во всей мировой философской традиции использовалось в качестве определения предмета философского познания или содержания его основного вопроса.

Кант, однако, считает, что содержание, или сущность, этих понятий остается непознаваемой, т.е. вещью в себе, которая всегда находится за пределами опыта, за границами всякого знания, чувственного и обусловленного познания и т.п. Иначе говоря, предметом философского познания оказывается, согласно Канту, нечто сверхчувственное, безусловное и непознаваемое, причем само его существование невозможно доказать логически, а тем более обнаружить в опыте. Собственно говоря, именно это обстоятельство и послужило поводом для высказывания Якоби: в самом деле, во-первых, на каком основании Кант допускает и вводит в свою систему понятие вещи в себе? А во-вторых, каким образом с этим понятием можно «оставаться» не только в кантовской философии, но и в философии вообще, если вещь в себе непознаваема?

И действительно, объявляя мир в целом и человека, т.е. объект и субъект познания, непознаваемыми, Кант выступает как своего рода «антифилософ», во всяком случае идет поперек или наперекор едва ли не всей предшествующей философской традиции. Ведь согласно этой традиции (впервые, впрочем, подвергнутой сомнению уже Сократом, за что он и поплатился) философы, или «любомудры», должны именно расширять человеческое познание, пытаться открыть для человечества самые важные истины, дать ответы на самые главные вопросы его бытия и т.п. «Агностик» же Кант, напротив, человеческое познание именно ограничил (а согласно некоторым версиям русскоязычных переводов немецкого глагола «aufheben» — даже «устранил», а то и «уничтожил» — см. [1, т. 3, с. 95]), а предмет философского познания объявил непознаваемым.

Я уже не говорю о том, что в кантовской трактовке объекта и субъекта как вещей в себе нет даже намека на формулировку вопроса об их «первичности» или «вторичности». У него нет и не может быть речи о выведении одной «вещи» из другой, т. е. о материалистическом или идеалистическом решении основного вопроса философии, что, как помнится, доставляло немало хлопот преподавателям диамата и адептам борьбы «двух партий в философии», поскольку ни в одну из них он, как известно, не вступал, а главное, не очень-то для них и подходил. Скорее, он обнаружил и показал принципиальную невозможность какого-либо однозначного, а тем более окончательного решения этого вопроса, его «бездонность» или, как любят иногда говорить философы, «безнадежность нашего дела».

И тем не менее я все-таки продолжаю настаивать, что именно посредством двух указанных понятий вещи в себе, одинаково самостоятельных и равноправных, но и одинаково недоказуемых и непознаваемых, Кант сумел найти и дать наиболее верную и глубокую постановку основного вопроса философии. И более того — уяснить предпосылки, основания и источники возможности и даже неизбежности его возникновения, самой его постановки.

Кантовский тезис о непознаваемости и недоказуемости вещи в себе означает признание того, что реальный мир, или мир в целом, как и человек в качестве разумного и свободного существа, — бесконечны и неисчерпаемы, а потому не могут быть даны ни в каком опыте, ни в каком научном или обыденном знании, которое может быть только конкретным, т. е. конечным, ограниченным, обусловленным, относительным и т. п. Но как раз поэтому они могут и должны составлять предмет, или содержание, основного вопроса именно *философского* познания, которое по своей сущности и назначению и есть не что иное, как стремление к постижению бесконечного, высшего, безусловно исходного и первоначального, т. е. того, что не может быть предметом эмпирического или теоретиче-

ского познания и научного знания вообще. В этом-то и состоит, по Канту, специфика, внутренняя противоречивость или парадоксальность философского мышления и познания, которое необходимым образом должно иметь своим предметом или включать в свое содержание нечто бесконечное и безусловное.

Но на каком основании мы можем говорить о существовании этого бесконечного и безусловного вообще, каким образом можно доказать его наличие, «реальное бытие» в мире или в человеке? На каком основании Кант допускает их существование и вводит их в свою философскую систему, называемую им «критической»? Не есть ли это выражение того же самого критикуемого Кантом догматизма и той самой метафизической, но всего лишь субъективной потребности в познании безусловного и абсолютного, которая, согласно самому же Канту, ведет всего лишь к иллюзиям и заблуждениям, ошибочным и внутренне противоречивым идеям чистого разума?

Кант, как уже говорилось, не считает иллюзией идею свободы, а точнее, особую способность ноуменального субъекта или человека как вещи в себе к не обусловленной, не зависящей от природной необходимости свободной причинности. К такому выводу, т. е. к необходимости ее допущения, как и к выводу о необходимости допущения аффицирующей душу «объективной» вещи в себе, он приходит отнюдь не произвольно и вводит в свою систему вовсе не в качестве догматического постулата или по причине своих «догматических» предрассудков. Он делает это на основе тщательного и глубокого анализа структуры, формы и содержания научного знания, уяснения внутренней логики и состава всякого предметного знания или опыта.

Благодаря своему критическому исследованию научного знания, решению вопроса о возможности математики и естествознания, уяснению их источников, условий и границ Кант показывает, что само их существование имплицитно требует необходимости допущения сверхчувственной, непознаваемой и

трансцендентной, т. е. лежащей за пределами всякого опыта, вещи в себе. Именно она позволяет понять и объяснить источник эмпирического содержания всякого знания о мире и о человеке, чувственного материала или предметного состава как внешнего, так и внутреннего опыта. В свою очередь анализ необходимой и всеобщей, чувственно-образной или понятийно-логической, но именно субъективной формы знания имплицитно подразумевает необходимость признания человека как разумного существа, или трансцендентального субъекта познания, и его особой сверхчувственной природы и его способности к особой необусловленной, или свободной, причинности в качестве нумерального субъекта, или вещи в себе.

Иначе говоря, к понятию вещи в себе в обоих его значениях Кант приходит отнюдь не произвольно, а тем более не догматически, а на основе тщательного критического анализа и рефлексивного осмысления структуры научного знания (в «Критике чистого разума»), морального сознания (в «Критике практического разума»), а также эстетического вкуса (в «Критике способности суждения»). Впрочем, в последней «Критике...» Кант показал, что фактически его учение о вещи в себе возникло на основе анализа человеческой культуры во всем многообразии форм ее исторического существования. Именно поэтому Канту и удалось не только наиболее точно сформулировать предмет и основной вопрос философского познания, но и показать необходимость его возникновения, неизбежность постановки, а также выявить специфику, основные цели, функции и мировоззренческую значимость философии вообще.

Что же касается «безнадежности», а следовательно, «бессмысленности» философских проблем и существования самой философии, то у Канта дело обстоит с точностью до наоборот: невозможность окончательного решения основного вопроса философии, или философского познания своего предмета, равнозначна для него невозможности завершения человеческого познания вообще. Собственно говоря, Кант хочет всего лишь

сказать следующее: мы не можем знать, да и, наверное, узнать когда-либо — что такое мир в целом и какова сущность человека как разумного, свободного и морального существа, откуда они взялись, что (или кто) из них первично, а что вторично, наконец — есть ли Бог, способный к их созданию, и т. п.

Узнать или познать это, решить эти основные философские, теологические и мировоззренческие проблемы равносильно познанию абсолютной истины, достижению божественной мудрости, т. е. превращению философа в Бога. Возможно, так оно когда-нибудь и с кем-нибудь и будет, что безуспешно пытались сделать, например, немецкие классические идеалисты, Маркс и марксисты, многие русские религиозные мыслители и т. п., но вполне может быть, что человечество исчезнет с лица земли, погибнет, так никогда об этом ничего и не узнав... Кант же, однако, на этот вопрос ответа не дает, скромно признавая, что «это превосходит мои силы» [1, т. 3, с. 77].

Своей критикой он пытался ограничить не разум и человеческое познание, а всего лишь «дерзкие притязания», деспотизм или «монополии школ», претендующих на обладание абсолютной истиной, стремился «подрезать корни» догматическим, мечтательным и фанатичным, т. е. идеологизированным, формам материализма и идеализма, атеизма, анархии и произволу или «неверию свободомыслия» [1, т. 3, с. 96—98] и т. п. Его агностицизм и критицизм был и остается отрицательным ответом, четким «нет» по отношению только к разного рода проявлениям претенциозного догматизма и фарисейского скептицизма (причем не обязательно в их «чисто философском» выражении и облики, каковыми, к примеру, являются современные разновидности религиозного фундаментализма или постмодернистского релятивизма).

Кант утверждает, что мир в целом и человек суть вещи в себе, т. е. нечто бесконечное, а всякие попытки познать и доказать их существование есть не что иное, как догматическая подмена философского мышления как стремления к истине или любви к мудрости иллюзорным и спекулятивным псевдо-

знанием и претенциозным владением мудростью. Именно на этом основываются и все попытки спекулятивного построения универсальной картины мира и человека, их отношения друг к другу или к Богу, т. е. для объяснения «всего сущего» и попыток дать окончательные, абсолютно правильные, единственно верные и т. п. ответы на все высшие вопросы и запросы человеческого бытия, смысла жизни, истории и т. д.

В отличие от такого рода метафизического системотворчества или попыток построения единственно верного, всеобъясняющего и всеильного учения о сущем и т. п., Кант строит свою систему как модель философского мировоззрения вообще, пытаюсь с ее помощью понять и объяснить истоки и основания возникновения, предпосылки и условия возможности самого существования философии как особого феномена человеческого сознания и истории духовной культуры человечества.

Я не буду здесь останавливаться на кантовских определениях негативной и позитивной пользы своей критической философии, последнюю он излишне скромно и, на мой взгляд, не вполне справедливо сравнивал всего лишь с пользой полиции, предупреждающей насилие [1, т. 3, с. 92—93]. Хочу лишь еще раз повторить, что своим тезисом о недоказуемости и непознаваемости вещи в себе основной вопрос философии Кант не только не закрывает и не делает бессмысленным, и даже не только наиболее точным образом формулирует, но и показывает его фундаментальную общечеловеческую значимость, мировоззренческую ценность и важность.

Сущность, или философский смысл, кантовского понимания мира и человека как вещей в себе вовсе не сводится к обнаружению их непознаваемости в силу их бесконечности. Напротив, признание реально существующей и непознаваемой вещи в себе, или самой по себе, означает либо равносильно для него признанию реального существования мира как бесконечного и неисчерпаемого объекта, источника и цели его бесконечного познания и овладения, теоретического освоения и практического преобразования посредством целеполагаю-

щей и творчески продуктивной деятельности человека как разумного и свободного существа.

Возможность же такого рода целеполагающей и творчески продуктивной деятельности предполагает способность человека ставить любые проблемы, выдвигать любые идеи и цели, причем такие, которые не предопределены какой-либо неизбежной необходимостью природы и не возникают из нее по закону «естественной» причинно-следственной зависимости и т.п. Они ставятся и формулируются человеком относительно независимо от известных ему необходимых свойств, закономерных связей или отношений природы как нечто принципиально новое, а нередко как невозможное и даже вступающее с ними в противоречие, т.е. свободно.

Трактовка человека как непознаваемой вещи в себе и означает допущение или признание за ним такой способности к потенциально бесконечному и свободному целеполаганию как основы его творческой и продуктивной деятельности, направленной на познание и преобразование бесконечного мира. И только благодаря такому пониманию мира и человека, признанию их существования как таких бесконечных и потому непознаваемых вещей в себе и становится возможным, согласно Канту, объяснить возникновение и существование не только научного знания, но и всей духовной и материальной культуры. Именно поэтому понятие свободы и оказывается у Канта определением сущности человека, или его «души», как бесконечной, а потому и непознаваемой вещи в себе.

Специфика кантовской философии в том и состоит, что она вовсе не претендовала на решение высших вопросов философского познания. Во всяком случае, Кант ответы на эти вопросы не знал и за их решение не брался, но он хотел осмыслить то, что имело и имеет место быть, а именно культуру, т.е. продукт некоторой человеческой деятельности, направленной на освоение природы и мира, т.е. построение знания о них, на их преобразование и подчинение своим целям и даже на создание всего того, чего сама природа создать не может,

но что ее «превосходит» или является «второй природой», т. е. созданиями или достижениями материальной культуры человечества [1, т. 5, с. 265—267].

И именно поэтому система Канта оказывается не произвольно выдуманной конструкцией мира и человека, претендующей на вечное и неизменное, абсолютно истинное о них знание, а способом рефлексивного осмысления человеческой культуры, результатом ее критического анализа, уясняющего и указывающего на ее необходимые предпосылки и условия возможности. Таковыми, в конечном итоге, у Канта оказываются не только и не столько пресловутые «вечные и неизменные» априорные формы познания, чистые законы нравственности или принципы вкуса (они-то как раз и относятся к исторически преходящей форме кантовской философии), а признание или допущение существования бесконечного мира и столь же бесконечной в своих потенциальных творческих проявлениях человеческой свободы.

Именно в этом состоит критическое решение основного вопроса философии и вместе с тем ответ Канта на главный вопрос его философии — что такое человек? Не вдаваясь здесь в анализ общей кантовской концепции человека, отмечу лишь ее эвристически значимый принципиально открытый характер: ее открытость обращена, во-первых, к философам, для которых бесконечная, неисчерпаемая сущность человека всегда была и будет оставаться данной, или заданной, но бездонной, бесконечной и неисчерпаемой проблемой, явленной и озадачивающей тайной, загадкой или чудом, а потому и вечно актуальным и главным предметом исследования. Следовательно, и сама философия всегда была и будет «нужной» и «полезной», «важной» и «актуальной».

Главное же, однако, заключается в том, что философия Канта открыта прежде всего для самого человека и обращена именно к нему: она позволяет ему быть открытым к себе и миру, не замыкаться в границах уже имеющегося знания, а также жестких, а то и жестоких рамках и условиях его жизни, непо-

средственного наличного бытия, конкретного способа его чувственного и исторического существования. Она открывает ему не только принципиальную возможность для дальнейшего познания мира и самого себя, но и его потенциальную способность к свободному и творческому изменению мира, да и самого себя, а в этом смысле и надежду на лучшее будущее (не запрещая ему в том числе и веры в будущую жизнь, бессмертие души и т. д.).

И в этом состоит глубоко гуманистический пафос кантовской концепции, ее трезвый и осторожный, или умеренный, оптимизм, который весьма далек от радужных и прекраснодушных упований и в котором моральное долженствование образует главную, основополагающую, но отнюдь не исчерпывающую составляющую. Именно такое понимание человека лежит и в основе кантовского учения о моральном законе, или категорическом императиве, одна из главных формулировок которого как раз и гласит, что человек должен рассматриваться не как только средство, но прежде всего как цель сама по себе [1, т. 4(1), с. 271, 303—309 и др].

В этом, если угодно, можно усмотреть и «практическую значимость», жизненную полезность или актуальность его философии, которая состоит в том, что она открывает человеку его абсолютную всеобщность, или универсальность. Однако эта универсальная сущность человека заключается не в чем ином, как в его способности осознавать себя в качестве бесконечно свободного существа, а потому и в его принципиальной возможности жить и действовать в соответствии с этим знанием и подчиняясь требованию «морального закона во мне».

В данном случае у Канта нет речи о стремлении «морализовать» культуру, подменить реальную познавательную и преобразующую деятельность человека неким безрезультатным формально-нравственным долженствованием или ригористическими установками. Речь идет лишь о том, что только человек как разумное и свободное существо может выступать в качестве конечной цели и высшей ценности всего культурно-ис-

торического процесса. Все достижения культуры и цивилизации, все успехи социального и технического прогресса — суть только проявления и достижения человеческого разума и свободы и могут иметь всего лишь относительную, но никак не высшую ценность, каковой может быть только сам человек [1, т. 5, с. 477].

Именно в этом состоит величайший, но в то же весьма трезвый гуманизм кантовской философии, и именно в этом, видимо, следует искать причину того уникального ее воздействия, о котором я говорил в начале статьи, отмечая ее удивительное, человеческое, облагораживающее и возвышающее воздействие на всех, кому посчастливилось с ней соприкоснуться... Уж в этом-то мы с Леонардом Александровичем солидарны полностью.

Список литературы

1. Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1965.

С.А. ЧЕРНОВ

(Санкт-Петербургский электротехнический университет)

Мир в ореховой скорлупе, или Кант и пустота

В *Opus postumum* я нашел четыре места, где Кант использует выражение „das Universum“ (один раз — *Weltgebäude*) in der Nußschale» [13, S. 338; 14, S. 427—428]. Буквально это означает «универсум (мироздание) в ореховой скорлупе» — в точности название нового научно-популярного бестселлера знаменитого физика-теоретика Стивена Хокинга. Смысл этого выражения был мне непонятен, и я стал размышлять о том, что бы это могло означать у Канта, можно ли перевести эти слова буквально, нет ли здесь тайного или переносного значения и т. д. Всем известно, что переводить надо «по смыслу» и «в контексте». Скажем, в контексте кантовских рассуждений о

механике „*schiefe Fläche*“, разумеется, не «кривая поверхность», а «наклонная плоскость» (Галилея); точно так же, сравнивая разум со «сферой, радиус которой можно вычислить из кривизны дуги на ее поверхности (из природы априорных синтетических положений)», следует противополжить этой *сфере* разума не «равнину» [3, с. 568], а неопределенно далеко простирающуюся *плоскость* (*Ebene*, В 790). Между тем смысл «ореха» был неясен. В контексте речь шла о тех же проблемах, которые постоянно повторяются на страницах последней кантовской рукописи — о жидком и твердом состоянии материи, о причине связности тел, о вездесущем мировом эфире как необходимом априорном условии возможности опыта, о всемирном ньютоновском тяготении, действующем как бы через пустоту на любом расстоянии, и бесконечной совокупности связанных им небесных тел, о системе движущих сил, набрасываемых разумом а priori для возможности опыта, о пространстве и времени как субъективных формах явлений, а не самостоятельной реальности и т. д. При чем тут орехи и их скорлупа?

Некоторую подсказку давало то, что во всех этих местах Кант упоминает имя: *de Luc* (или *de Lüc*). Узнать о нем удалось немного. Швейцарский ученый Жан-Андре Делюк (*Jean-Andre de Luc*, 8.02.1727—7.11.1817) родился в Женеве, занимался политикой (был членом Совета двухсот в Женеве), физикой, геологией. Именно он первым ввел в науку сам термин «геология» (в 1778 г.). С 1798 г. Делюк был профессором философии и геологии в Гёттингене, где практически не жил, — работал в Лондоне, Берлине, Ганновере, Брауншвейге. Главные его научные достижения, судя по упоминаниям в различных трудах по истории естествознания, связаны с уточнением формулы Галлея для определения высоты над уровнем моря по показаниям барометра, а также с термометрическими опытами: именно Делюк предложил заменить разбавленный спирт в термометрах ртутью, поскольку она расширяется более равномерно. Известно также, что швейцарский физик признавал существование теплового вещества (теплорода), занимающего

столь важное место в размышлениях позднего Канта, и критиковал динамически-точечную теорию материи Босковича с позиций континуальной картезианской физики.

Кант упоминал Делюка и раньше — в заключительном абзаце своей статьи «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791), а именно — его антропологические и моральные наблюдения в «Письмах физических и моральных о горах и об истории Земли и человека» (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre*, 1778—1780). Видимо, не без влияния Руссо швейцарский ученый, исходя из предположения изначально доброй природы человека, искал подтверждение этой гипотезы среди людей, не испорченных цивилизацией, — в горах «от Швейцарии до Гарца; и поскольку с самого же начала собственный опыт заставил пошатнуться его веру в бескорыстие и отзывчивость человеческой природы, то в конце концов он приходит к такому выводу: человек — существо благожелательное и был бы совсем хорош... если бы не его дурная склонность к мелкому мошенничеству...» [5, с. 78].

Второе упоминание о Делюке было найдено в переписке Канта. Гамбургский врач J.A.H. Reimarus (Иоганн Альберт Генрих Реймарус) переслал Канту 10 августа 1802 г. свою книгу «Об образовании земного шара и в особенности об учении г-на Делюка» (Гамбург, 1802), в которой Реймарус опирается и на взгляды Канта относительно формирования и строения мироздания. В сопроводительном письме Реймарус пишет, что это «небольшое сочинение» может несколько умерить те похвалы, которые расточаются по адресу «причудливого» (*wunderlich*) учения Делюка [12, S. 343]. Поводом для Реймаруса послужила рецензия в «Гёттингенских ученых записках» (№ 135 за 1799 г.), в которой это учение и вытекающее из него «доказательство непосредственного божественного назидания в мозаичной истории Творения» признается достаточно обоснованным (видимо, речь идет о работе Делюка «*Lettre à Blumenbach sur l'histoire physique de la terre*» (1798);

Кант мог иметь в виду в *Opus postumum* и эту работу, поскольку *Convolut XI* написана в августе 1799 — апреле 1800 г.).

Еще одной подсказкой могло послужить примечание немецкого академического издания к загадочному «ореховому» месту, в котором сообщается, что Э. Адикес в своей капитальной работе о последних рукописях Канта возводит идею «*Universum in der Nußschale*» к Галилею [10, S. 100 f.]. К сожалению, ни эта работа Адикеса, ни трактаты Делюка, ни сочинения Реймаруса не были мне доступны.

Учитывая, что известное латинское выражение „*in nucē*“ (букв. — «в орехе») со времен Цицерона и Плиния Старшего используется для обозначения самого сжатого изложения сути дела, что Лессинг и Гёте называли Лейпциг, знаменитый своими книжными ярмарками, «целый мир в ореховой скорлупе», что философия вообще действительно в каком-то смысле — весь мир *in nucē*, и тем более кантовская философия, в которой рассудок предписывает законы природе и истории, а разум содержит в себе самом мир в целом, бессмертие души и Бога как свои собственные идеи; учитывая, наконец, что древнегреческое слово, обозначающее ум, разум, мысль, — *vóos* или *voús* — звучит практически так же, как немецкое *Nuß*, — учитывая все это, как и ранее сказанное, я подумал, что Кант мог обыграть созвучие (за обедом в легкой беседе он любил иногда играть словами) и решил рискнуть: перевел „*das Universum in der Nußschale*“ как «мир в оболочке разума» [6, с. 471—472]. Звучало красиво, и какой-то смысл появился, но сомнения остались, поскольку решение принималось в условиях недостатка информации и достаточно большой неопределенности.

К сожалению, риск не оправдался, и заманчивый (хотя и очень вольный) перевод, как я должен признаться, оказался ошибочным. Решающую подсказку дала статья Мартина Каррира, в которой он указывает на идею космического «ореха» в одной из работ Джозефа Пристли [11, S. 225]. В «Исследованиях о материи и духе» (1774) проповедник-диссидент и знаменитый естествоиспытатель, первооткрыватель кислорода

пишет: «Как только принципы ньютоновской философии стали известны, то выяснилось, что сравнительно очень мало явлений природы обязаны *плотной* материи и очень много явлений обязаны силам, которые, как тогда предполагалось, только сопровождают и окружают плотные части материи. Утверждали — и это утверждение никогда не было опровергнуто, — что (как бы мы ни противились этому) вся плотная материя в Солнечной системе может поместиться в ореховой скорлупе, — так велика пропорция пустого пространства в субстанции самых плотных тел» [8, с. 18].

Ньютон, как известно, считал атомистику общим основанием всей физики и рассматривал массу и вес тела как «количество вещества», или количество частиц в нем. «Бог — писал он, — вначале дал материи форму твердых, массивных, непроницаемых, подвижных частиц... Природа их должна быть постоянной, изменения телесных вещей должны проявляться только в различных разделениях и новых сочетаниях и движениях таких постоянных частиц» [7, с. 250]. Идея атома логически предполагает и идею пустоты. Чем больше в теле плотной материи (атомов) и чем меньше в нем пустоты, разделяющей частицы, тем оно массивнее и тяжелее. Необходимым коррелятом атомов выступает абсолютное пустое пространство, в котором атомы и составленные из них частицы материи движутся по инерции или под действием сил притяжения и отталкивания. Но каково отношение «плотного» и «пустого» в мире? Может быть, они «перемешаны» равномерно, или преобладает материя, в которой бесконечно много бесконечно малых пустот (как думал Галилей), или мир в основном пуст? Надо учесть, что ньютоновское понимание материи иерархично: на самом фундаментальном уровне существуют мельчайшие, далее неделимые частицы материи (атомы), которые соединяются друг с другом какими-то силами в частицы второго уровня (молекулы), а они, в свою очередь, связываются друг с другом в частицы материи третьего уровня и т. д. Понятно, что чем выше уровень, тем меньше в теле собственно материи и

тем больше пустоты, ведь к пустоте внутри частей (отсутствующей в первичном атоме) постоянно прибавляется внешняя пустота между частями. Всякое воспринимаемое человеческими чувствами «макроскопическое» тело есть «частица» материи очень высокого уровня, следовательно, практически пустая.

Возможно, Кант увязывал эту идею и с «Системой мира» Лапласа, которая, по его убеждению, имплицитно подразумевает понятие «материальной точки», то есть бессмыслицы (Uding) [13, S. 404—406]. Лаплас стремился распространить ньютоновскую теорию тяготения и на другие явления природы, например объяснить с ее помощью сцепление, плотность, кристаллизацию, химическое сродство. Поскольку сила сцепления в твердых телах велика, а сила гравитации очень слаба, то для объяснения значительной силы тяготения на очень малом расстоянии требуется признать очень большую массу очень малых частиц вещества. Следовательно, плотность атомов должна быть несравненно больше средней плотности чувственно воспринимаемых тел, для чего необходимо, в свою очередь, предположить, «что тела содержат в себе гораздо больше пустого пространства, чем заполненного...» [7, с. 379]. Окружающий нас телесный мир, кажущийся столь вещественным, плотным и непрерывным, «состоит» для ньютоновского глаза в основном из пустоты, и лишь в совершенно ничтожной части — из собственно материи (вещества). Он похож на дом, который днем кажется чем-то единым и монолитным, но вечером, когда зажжется свет в его комнатах, вы видите: он почти пуст и заполнен в основном воздухом, как верно заметил древнекитайский мудрец: «Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность имеющегося зависит от пустоты...».

Как это ни покажется странным, но такой взгляд на мир отнюдь не чужд современной квантово-релятивистской физике, очень далеко ушедшей от Демокрита, Гассенди и Ньютона. Более того, именно при помощи современной физики элементарных частиц эта идея может быть изложена и более нагляд-

но, и более точно. «По своему устройству, — пишет один из ее создателей, — атом подобен крошечной Солнечной системе с поперечником несколько больше 10^{-8} см (1 ангстрем): вокруг ядра (имеющего около 10^{-12} см в диаметре), расположенного в центре и состоящего из протонов и нейтронов, обращаются электроны... Поскольку нам известно, что электроны являются точечными зарядами, а атом имеет размеры порядка 10^{-8} см, следовательно, ядро занимает лишь около 10^{-12} объема атома; таким образом, *атом почти пуст*» (выделено мною. — С. Ч.) [9, с. 42, 45—46]. Если увеличить атом до размеров комнаты, то его ядро (в котором сосредоточена практически вся его масса) будет едва различимой точечкой на листе бумаги: собственно «материя» как таковая занимает лишь одну триллионную часть его общего пустого объема. Но что такое это ядро? Протон и нейтрон, из которых составлено ядро, имеют размер порядка одной десятой от размера ядра. Но и они также имеют внутреннюю структуру: «С той же уверенностью, с какой мы судим о наличии в атоме крошечных твердых сердцевин, мы можем сказать, что подобные частицы существуют и внутри протонов... протон состоит из частиц с размерами, не превышающими 10^{-15} см... Поскольку сам протон имеет в поперечнике около 10^{-13} см, то столь малые размеры составляющих протон частиц означают, что *сам протон* (а также нейтрон), подобно атому, *в основном пуст*» (выделено мною. — С. Ч.) [9, с. 52—53]. Если в атоме, отвлекаясь от внутреннего строения ядра, пустоты в триллион раз больше, чем материи, то, учитывая внутреннюю пустоту и ядра, пустота получает преимущество в тысячу триллионов раз. И даже если существуют кварки всех «цветов» и «ароматов», составляющие частицы ядра, и сами они уже не столь «пусты», то все равно все они, составляющие планеты и межпланетное вещество Солнечной системы, вместе взятые и мысленно сложенные «вплотную» друг к другу, вполне уместятся, может быть, все в той же скорлупе ореха...

Заметим, что сам Пристли не был сторонником приведенного им утверждения. Он продолжает: «Теперь, когда плотность занимает, по-видимому, так мало места в системе, действительно нужно удивляться, что философы раньше не задумались над тем, что, быть может, этому свойству совсем нечего делать и что вообще такой вещи не может быть в природе» [8, S. 225]. Пристли согласен с Р. Босковичем, сводя бывшую демокритовскую «непроницаемость» (абсолютную твердость) к действию силы отталкивания между непротяженными, а потому и неделимыми силовыми «центрами» (физическими точками). «Материя», в сущности, и есть сила — эта мысль нужна Пристли для того, чтобы устранить непреходимую границу между телом и душой. Как хорошо известно, Кант также был сторонником чисто динамического понимания материи, не принимая ни атомов, ни пустоты: «Абсолютная непроницаемость... есть не что иное, как *qualitas occulta*» [4, с. 97; AA, IV, S. 502]. Материя, непрерывно наполняющая пространство, делима у Канта до бесконечности (как и само пространство) на части, каждая из которых есть в свою очередь материя, и каждая из которых обладает силой отталкивания, имеющей конечную величину (упругость, или степень наполнения, «напряжения» пространства) — «тем самым так называемое *solidum*, или абсолютная непроницаемость, изгоняется из естествознания...» [4, с. 98—99, 125; AA, IV, S. 503—504, 524]. Атомистика, или «механическая (корпускулярная) натурфилософия», решительно утверждает Кант, — «ложное учение о природе» [14, S. 212]. Существование «твердокаменных» атомов Кант не признавал никогда, даже в «докритический» период творчества, когда он еще соглашался с существованием определенного (конечного) количества простых, далее неделимых, первичных частей всякого тела, т.е. физических монад, наполняющих пространство упругой силой отталкивания [1, с. 325—326; 2, с. 258—260]. Позднее он отказался и от таких «простых физических субстанций», сочтя точку зрения «физических монадистов» (в том числе Босковича и Пристли) «нелепой» [3, с. 375; В 467]. Кант ука-

зал также, что физическое объяснение посредством атомов и пустот в телах в действительности имеет своим основанием упрощенную метафизику, категориальную ограниченность физического мышления, сводящую качественные различия к количественным, интенсивное — к экстенсивному. Необходимо дать «свободу рассудку»: он вполне может и должен применить другие понятия для выражения физических различий [3, с. 199—200; В 215—216].

Изгоняя ньютоновскую атомистику, и Пристли, и Кант заимствуют у Ньютона представление о силах, к которым они и хотели свести так называемую «материю». Существенны, однако, и различия в понимании силы, ведь, согласно Ньютону, сила не присуща материи внутренне и, по сути, имеет нематериальный, духовный характер. Идея активного силового воздействия, передаваемого через *ничто* от одного *инертного* тела к другому, для него совершенно абсурдна. Непосредственное воздействие одного тела на другое через пустоту означает, пояснял мысль Ньютона С. Кларк, что безжизненное тело может, мгновенно «перескочив» через любое расстояние в пустоте, *присутствовать* там, где его *нет!* Кант переворачивает тезис Кларка, исходя из того, что одно тело в пространстве может действовать на другое тело именно там, где само действующее тело отсутствует, ведь если бы оно действовало на том же самом месте, где оно находится, то тело, на которое оно действует, не находилось бы *вне* него [4, с. 112; AA, IV, S. 513]. Совершенно не приемля пустоты, Кант полностью принимает физическую реальность всемирного дальнего действующего тяготения и определяет его, в противовес Ньютону, как имманентное, существенное, первичное, всеобщее свойство материи: «Изначальная сила притяжения... простирается в мировом пространстве от каждой части этой материи на любую другую часть непосредственно до бесконечности» [4, с. 116; AA, IV, S. 516]. Кант считает эту идею необходимым следствием из ньютоновской теории, которое сам Ньютон побоялся сделать, опасаясь осуждения современников.

Правда, идея непосредственного действия на расстоянии предполагает наличие пустоты (чтобы одно тело могло непосредственно воздействовать на другое, между ними ничего не должно быть), и Кант это понимает: «Притяжение, присущее всей материи, есть непосредственное действие одной материи на другую через пустое пространство» [4, с. 110; АА, IV, S. 512]. Однако эта «пустота» не означает ничего, кроме непосредственности воздействия, на которое «промежуточные материи» не имеют никакого влияния. В другом месте Кант поэтому выражается точнее: непосредственность гравитационного воздействия состоит в том, что одно тело действует на другое как через пустое пространство [4, с. 116; АА, IV, S. 517]. Эта мысль еще определеннее поясняется Кантом в истолковании ньютоновского понятия абсолютного пространства, которое «означает лишь всякое другое относительное пространство, в любой момент мыслимое мною за пределами данного и отодвигаемое мною до бесконечности...», и коль скоро «такое расширенное, хотя все еще материальное пространство я имею лишь в мыслях, и мне ничего неизвестно о материи, заполняющей его, я отвлекаюсь от этой материи и оттого представляю его как чистое, не эмпирическое, абсолютное пространство...» [4, с. 71; АА, IV, S. 481—482], поэтому «пространство можно мыслить пустым даже там, где материя действует», однако «нельзя допустить пустые пространства как действительные», ведь любой опыт дает нам познание лишь относительно пустого пространства [4, с. 140—141; АА, IV, S. 534—535].

Отрицание пустоты у Канта определяется его общефилософскими принципами, увязыванием понятия «трансцендентальной материи всех предметов» и «реальности» вообще с ощущением, учением о единстве и непрерывности пространства, времени и явлений (опыта), а также с определением пространства как априорной формы чувственного восприятия. Существование пустоты несовместимо с самой природой вещей, или, что одно и то же, с единством рассудка [3, с. 240; В 281]. Принцип непрерывности запрещает всякий «скачок» в ряду

явлений или всякий «пробел» между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических наглядных представлений в пространстве. Пустота не может быть частью или элементом эмпирического синтеза, поскольку не может быть предметом чувственного восприятия. Можно не воспринимать существующее, но невозможно воспринимать несуществующее. Поскольку пустота как таковая не может быть воспринята, то при наличии пустот в природе были бы «разрывы» в восприятии ее явлений, т.е. «пустоты» в самом опыте, и предыдущий опыт не мог бы находиться ни в какой связи с последующим, в том числе и ни в каком отношении к другим явлениям во времени. Правда, Кант с присущей ему осторожностью оговаривается: «Я не собираюсь опровергать таким образом [существование] пустого пространства: оно может быть повсюду там, куда вовсе не проникает восприятие, и где, следовательно, нет никакого эмпирического знания о существовании; но в таком случае оно вовсе не может быть объектом для нашего опыта» [3, с. 228; В 261]. Поскольку пространство определяется как *форма* самих внешних явлений, постольку оно не является каким-либо предметом, отличным от них, и не может быть их коррелятом (как «пустота» вне мира или внутри него): «Эмпирическое наглядное представление не сложено из явлений и пространства (из восприятия и пустого наглядного представления)» [3, с. 369; В 457], поэтому невозможно восприятие «границы» между «заполненным» и «пустым» пространством. Абсолютное, или «пустое», пространство есть лишь *возможность* внешних явлений — либо уже воспринятых, но мысленно представляемых без своего содержания, либо могущих быть добавленными в продвижении опыта к уже имеющимся.

Таким образом, мимоходом брошенную фразу Канта о «мире в скорлупе ореха» нужно, очевидно, понимать в контексте той критики идеи пустоты и атомистики, которая была развернута в «критический» период его творчества и получила продолжение в *Opus postumum*. Как показывает вся эта история, переводить, конечно, нужно по смыслу, но важ-

но и не перемудрить: бесхитростный буквальный перевод был бы в данном случае вернее всех «умных» интерпретаций.

Список литературы

1. *Кант И.* Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы // Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1.
2. *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2.
3. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1998.
4. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.
5. *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
6. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума, Opus postumum»). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
7. *Кудрявцев П.С.* История физики. Т. 1. М.: Учпедгиз, 1956.
8. *Пристли Д.* Избранные сочинения. М.: ОГИЗ, 1934.
9. *Уилкинсон Д.* Как устроена Вселенная // Фундаментальная структура материи. М.: Мир, 1984.
10. *Adickes E.* Kant's Opus Postumum dargestellt und beurteilt. Berlin: Topos-Verlag, Vaduz, 1920.
11. *Carrier M.* Kraft und Wirklichkeit. Kants späte Theorie der Materie // Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants / hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. S. 208—230.
12. *Kant's gesammelte Schriften* / herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 7. Zweite Abtheilung: Briefwechsel. Dritter Band. 1795—1803. Anhang. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1902.
13. *Kant's gesammelte Schriften* / herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21. Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß. Achter Band. Opus postumum. Erste Hälfte (Convolut I bis VI). Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
14. *Kant's gesammelte Schriften* / herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 22. Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß. Neunter Band. Opus postumum. Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII). Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1938.

В. В. ВАСИЛЬЕВ

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

Маятник иллюзий: ускользнувшее Я (к вопросу о статусе субъекта в философии Канта)

Великая заслуга Канта состоит в том, что он привил философской Европе способность критической рефлексии. Но плоды его реформы проявились не сразу. Они очевидны скорее в наши дни. Кант очень современный философ, отчасти потому, что он — «идеолог глобализации», которая возможна в бесконфликтном варианте лишь при опоре на ту самую критическую рефлексию, которую он так высоко ценил.

В конце же XVIII века реформы Канта вызвали резкую ответную реакцию, Германию захлестнула догматическая философия нового образца, но тем не менее догматическая. В чем причины этого феномена? С одной стороны, можно говорить об общефилософских тенденциях, о том, что Кант был слишком радикален в своем критицизме и именно поэтому вызвал ответную волну. Однако не исключено, что истоки послекантовской спекулятивной реставрации следует искать в его собственной философии. Впрочем, высказанные тезисы не противоречат друг другу. Это я и покажу. Главная идея состоит в том, что здесь имело место нечто подобное эффекту маятника. Отказываясь от прежних догматических положений, Кант как бы проскочил среднюю «критическую» позицию и впал в новую крайность. Фихте заметил это обстоятельство и качнул маятник, по сути, на прежнюю позицию, пусть и опосредованную Кантом.

Основные новации Канта связаны с его критикой традиционной метафизики как науки о сверхчувственном бытии, в том числе одной из ее основных частей — рациональной психологии как учении о Я как субстанции, а также с проектом «коперниканской революции». Первое — негативная часть его

системы, второе — позитивная. Позитивная часть, т.е. коперниканский проект, связана с учением Канта о том, что мыслящее Я, рассудок является источником законов природы и поэтому может познавать ее априори.

И здесь вопрос: насколько эта теория соответствует кантовским же «критическим» критериям? Для ответа надо обратиться к истокам коперниканского проекта. Как известно, этот проект Канта оформился в середине 70-х гг. [1; 3]. Но в то время он был связан с «некритическим» учением о Я как субстанции и ноуменальном предмете интеллектуального созерцания. В самом деле, в лекциях второй половины 70-х гг. Кант сообщает, что «Я есть абсолютный субъект» [2, Bd. 28, S. 225—226], непосредственно созерцаемый самим собой [2, Bd. 28, S. 226], причем не чувственно, как он уточнял в других лекциях, а «originaliter» [2, Bd. 29, S. 15], т.е. интеллектуально. Кант без колебаний признает Я ноуменом в «Reflexion 5109», черновом наброске, созданном, по Э. Адикесу, в промежутке между 1776 и 1778 г. Отмечая здесь, что «Душа не есть явление», он утверждает, что «как ноумен в нас» она вместе с тем «действительно содержит в себе условие всех возможных явлений» [2, Bd. 18, S. 91].

Иную картину мы видим в «Критике чистого разума» (1781). Здесь Кант решительно выступает против «подмены гипостазированного сознания», т.е. того, чтобы «единство синтеза мыслей принималось за воспринятое единство в субъекте этих мыслей» [A 402], подчеркивая, что у нас нет никакого созерцания Я: «Единство сознания ... есть лишь единство в мышлении» [B 422], или: «Хотя Я имеется во всех мыслях, с этим представлением, однако, не связано никакого созерцания, которое отличало бы его от других предметов созерцания. Поэтому хотя и можно воспринимать присутствие этого представления во всяком мышлении, но не то, что оно есть некое устойчивое и постоянное созерцание» [A 350].

Таким образом, в «Критике чистого разума» Кант занимает прямо противоположную позицию относительно 70-х гг. Он не говорит, что не знает, является ли Я единством мышле-

ния или мыслящей субстанцией, данной самой себе в интеллектуальном созерцании, а выбирает одну из альтернатив, заявляя, что Я есть лишь единство мышления. Перед нами явный эффект маятника. Кант словно проскочил среднюю позицию, которая, как представляется, гораздо лучше отражала бы критический дух его философии.

Отметим, правда, что при такой нейтральной позиции Кант не смог бы полностью реализовать свой коперниканский проект. Но он неисполним и при той трактовке Я, которая представлена в «Критике чистого разума». Если Я не субстанция, то оно не может быть источником синтетической деятельности, объединяющей и упорядочивающей явления природы и придающей им законосообразную форму.

Так или иначе, но если бы Кант занял нейтральную позицию в вопросе о статусе Я, т. е. если бы он не стал решать, что это такое — субстанция или одна лишь форма мышления, а принял бы это Я как некую неартикулируемую данность, то Фихте было бы труднее качнуть маятник назад, восстанавливая учение об интеллектуальном самосозерцании Я. А если бы он не восстановил это учение, дальнейшие гиперболизации идеи Я были бы затруднены. Мы имели бы совершенно другую историю субъективности. Оставаясь аксиологическим Абсолютом, Я не превратилось бы в Абсолютное Я, прозрачное для человеческого познания, и чуть позже, после утраты веры в сверхчувственное, трансформированное в Я Сверхчеловека со всеми разрушительными последствиями такой трансформации. Некритичность всегда питает иллюзии, удел которых — полная аннигиляция.

Список литературы

1. *Carl W.* Der schweigende Kant: Die Entwuerfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Goettingen, 1989.
2. *Kant I.* Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin: de Gruyter Verlag, 1900ff.
3. *Werkmeister W.H.* Kant's Silent Decade. Tallahassee, 1979.

А.Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ

(Российский государственный университет им. И. Канта)

**О познавательном статусе
кантовской метафизики чувственного**

История философии показывает, что абсолютный результат стихийного развития этой науки проявляется не столько в однозначном решении глубоких философских проблем выдающимися учеными, сколько в постановке новых проблем. Как правило, предложенные решения философских проблем со временем обнаруживаются как преходящие, относительные, а в «сухом непреходящем остатке» остается постоянно расширяющееся множество нетривиальных философских проблем, сформулированных гениями философской мысли. Эта закономерность проявилась и в творчестве великого Канта.

Кант был далеко не первым философом, который занимался проблемами метафизики, а его критическую философию вряд ли можно отнести к философским системам классического типа¹. Однако вряд ли кто-то станет оспаривать, что его взгляды на предмет, концептуальный аппарат, задачи и цели этой дисциплины оказались более основательными, чем у его предшественников, и являются актуальными для современных исследователей данной области философии.

В свете описанной закономерности мы покажем, что нетривиальным результатом критической философии Канта является постановка им проблемы различения метафизики чувственного и метафизики сверхчувственного, а ее преходящим

¹ Известно, что Канту докритического периода принадлежит высказывание: «Дайте мне материю, и я покажу, как из нее возник мир». Поэтому философию докритического Канта, на наш взгляд, можно рассматривать в качестве философии классического типа. Однако этого нельзя сказать о его философии критического периода, где проблемы метафизики возникновения мира им не рассматриваются.

результатом — решение Кантом проблемы познавательного статуса метафизики чувственного.

Кант делит метафизику на метафизику природы (метафизику чувственного². — *А. Т.*) и метафизику нравов (метафизику сверхчувственного. — *А. Т.*): «Априорное познание, рассмотрение которого служит лишь средством, а не составляет цель этой науки, а именно то познание, которое, хотя оно утверждено *a priori*, может найти для своих понятий предметы опыта, мы можем отличить от того познания, которое составляет ее цель, объект которого находится за пределами всякого опыта и к которому метафизика, начиная с первого рода познания, не столько переходит, сколько пытается перескочить, так как оно отделено от первого неизмеримой пропастью. Аристотель со своими категориями держался почти исключительно первого рода познания (то есть метафизики чувственного. — *А. Т.*), Платон со своими идеями стремился ко второму роду познания» (то есть к метафизике сверхчувственного. — *А. Т.*)» [2, с. 242—243]. Метафизику чувственного Кант по-другому называет онтологией, а ее соотношение с метафизикой сверхчувственного, роль и значение характеризует следующим образом: «Онтология — это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам и, следовательно, могут быть удостоверены опытом. Она не касается сверхчувственного, а ведь именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике только как пропедевтика, как преддверие подлинной метафизики». Поскольку онтология, по замыслу Канта, содержит в себе «условия и первое начало

² Выражение «метафизика чувственного» следует понимать здесь как указание на метафизику, необходимую для познания чувственного, то есть природы, так как Кант утверждает, что «метафизика — это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного» [2, с. 180].

всякого нашего априорного познания», то Кант называет ее также «трансцендентальной философией» [1, с. 180—181].

Основные положения метафизики природы (метафизики чувственного) сформулированы Кантом в критический период его творчества и нашли свое выражение в «Критике чистого разума» (1781), в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783), в «Метафизических началах естествознания» (1786), в работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?», которая, как известно, была издана уже после смерти Канта, а также в труде «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (1798—1803).

Поставим вопрос: научна ли кантовская онтология? Для четкого ответа на этот вопрос необходимо выяснить, имеется ли в ней твердое ядро, то есть необходимые истинные высказывания, репрезентирующие в себе знание. Но для этого сначала нужно провести границу между знанием и верой и описать признаки научного знания.

Для прояснения ситуации обратимся к истории вопроса. Как известно, уже античные философы различали знание в статусе эпистемы и знание в статусе доксы. Знание в статусе эпистемы представляется в языке в виде аподиктических, то есть необходимо истинных, суждений, истинность которых признается всеми здравомыслящими людьми, в то время как знание в статусе доксы, то есть мнения, выражается в виде необходимых, необщезначимых суждений, то есть в виде таких суждений, которые одними людьми признаются истинными, а другими — ложными. Кант также анализировал это различие. «Мнение, — пишет он, — есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно назы-

вается верой. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание» [1, с. 673].

В дальнейшем под научным знанием везде будет пониматься информация, полученная на основе эффективных и общезначимых методов, а под верой — информация, полученная без применения этих методов. Научное знание принято делить на априорное и апостериорное. Последнее представляет эмпирическую составляющую научного знания. Однако метафизическое знание не имеет эмпирической составляющей и является исключительно теоретическим.

Из разъяснений понятия «вера» следует, что одно и то же высказывание, для которого отсутствует эффективная и общезначимая процедура установления его истинности, для одного человека может считаться истинным, а для другого — ложным. Отсюда следует, что высказывания, в которых объективируется вера, обладают познавательным значением, поскольку мы оцениваем их в терминах «истинно» и «ложно». Данные разъяснения полностью распространяются и на сингулярные экзистенциальные метафизические высказывания, в которых утверждается либо отрицается внешнее, то есть онтологическое, существование отдельных метафизических сущностей. Например, очевидно, что для экзистенциального метафизического высказывания «Бог-Отец существует» отсутствует эффективная и общезначимая процедура установления как его необходимой истинности, так и его необходимой ложности. Следовательно, для одних людей оно может быть истинным, а для других — ложным, но для тех и других будет иметь познавательное значение. Аналогичным образом обстоит дело с тезисом Б. Спинозы «субстанция *causa sui* существует» и т. п. Во всех этих случаях суждения следует рассматривать как имеющие познавательное значение.

Отсутствие эффективной, общезначимой процедуры обоснования необходимой истинности некоторого высказывания не делает его автоматически репрезентатором веры. Это полностью относится к высказываниям о существовании метафи-

зических сущностей-первоначал (Бога, абсолютной идеи, субстанции *causa sui* и т.д.). Чтобы высказывание о существовании метафизической сущности-первоначала стало репрезентатором веры, необходимо, чтобы ситуация, которая описывается в высказывании, входила в ценностное поле человека и побуждала его волю приписать определенное истинностное значение данному высказыванию на основе его ценностных установок не только в границах практического разума для укрепления моральных максим, как это имеет место у Канта, но и в границах теоретического разума в ориентации на использование в теоретической философии возможности признания онтологического существования метафизической сущности при ее непротиворечивой мыслимости.

При отсутствии у познающего субъекта теоретической или практической мотивации приписывания истинностного значения сингулярному метафизическому высказыванию данное высказывание может просто выражать феномен незнания, или, как выражается Р. Карнап, «чувство жизни человека» [5, с. 87—89].

Представленное выше уточнение понятий «научное знание» и «вера» является адекватным для анализа познавательного статуса метафизики чувственного и метафизики сверхчувственного у Канта, так как, согласно Канту, «критика чистого разума... делением законодательствующей метафизики на два отдела (метафизику чувственного и метафизику сверхчувственного. — *А.Т.*) преодолела и деспотию эмпиризма, и анархическое бесчинство неограниченной филодоксии»; здесь Кант под филодоксией в философии понимает «любовь к мнимому знанию, к видимости знания вместо любви к знанию истинному» [1, с. 255], а под деспотией эмпиризма — ограничение познания знанием, полученным лишь на основе опыта.

В данном случае Кант имеет в виду, что философы-эмпирики считают научным знанием лишь информацию в статусе эпистемы, полученную опытным путем, а философы-филодоксы согласны довольствоваться информацией в статусе док-

сы. Поскольку Кант считает, что опыт сам по себе сообщает знанию лишь сравнительную всеобщность и необходимость, то подлинно научное знание, по Канту, должно быть априорным знанием, так как лишь априорное знание является абсолютно необходимо истинным знанием. Такое понятие знания следует иметь в виду при решении фундаментального вопроса о возможности конституирования метафизики в статусе науки.

Теперь оценим научность метафизики чувственного в критической философии Канта. Согласно Канту, онтология есть наука об априорных понятиях и основоположениях разума, которые корректно применять лишь к чувственным предметам и которые при таком применении показывают субъекту познания, как возможен сам опыт, как возможна сама природа в формальном смысле и, следовательно, как возможно чистое естествознание. К числу таких априорных принципов познания Кант относит, например, понятия причины и действия и связанное с ними априорное основоположение чистого естествознания: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия» [1, с. 258]. Понятие причины не может возникнуть у субъекта познания посредством обобщения опытных данных; человек усваивает это понятие до всякого опыта по мере овладения языком, а затем в практике взаимодействия с природным предметным миром подводит под него природные чувственные предметы, в результате чего у познающего субъекта возникают строго необходимые суждения о чувственных предметах природного мира. С этой целью Кант в своих «Прологоменах...» проводит различие между суждениями восприятия и суждениями опыта: «Прежде всего мы должны заметить, что хотя все суждения опыта эмпирические, то есть имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, однако нельзя сказать обратное, что все эмпирические суждения тем самым суть и суждения опыта; чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия, совершенно *a priori* берущие свое начало в

чистом рассудке; каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; если же они имеют лишь субъективную значимость, я называю их суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают суждению опыта объективную значимость.

Все наши суждения сперва только суждения восприятия: они значимы только для нас, то есть для нашего субъекта, и лишь после мы им даем новое отношение, а именно отношение к объекту, и хотим, чтобы они были постоянно значимы и для нас и для всех других; ведь если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективная значимость суждения опыта есть не что иное, как его необходимая общезначимость. Но и наоборот, если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признать его и объективным, то есть выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и свойство предмета» [3, с. 115—116]. Далее Кант продолжает: «Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия, и хотя мы не знаем объекта самого по себе, но когда мы рассматриваем суждение как общезначимое и, стало быть, необходимое, то под этим мы разумеем объективную значимость... суждения опыта заимствуют свою объективную значимость не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от условия общезначимости

эмпирических суждений: общезначимость же их, как было сказано, зависит не от эмпирических и вообще не от чувственных условий, а всегда от чистого рассудочного понятия. Объект сам по себе всегда остается неизвестным; но когда связь представлений, полученных от этого объекта нашей чувственностью, определяется рассудочным понятием как общезначимое, то предмет определяется этим отношением и суждение объективно» [3, с. 116—117].

Для иллюстрации применения рассудочных понятий причины и действия и различения суждений восприятия и опыта Кант приводит следующий «более легкий» пример. Суждение «Когда солнце освещает камень, он становится теплым» является, по Канту, «не более как суждением восприятия и не содержит никакой необходимости: как бы часто я и другие это ни воспринимали... Если же я говорю: солнце *нагревает* камень, то здесь мы кроме восприятия имеем еще рассудочное понятие причины, *необходимо* связывающее с понятием солнечного света понятие теплоты, и синтетическое суждение становится необходимо общезначимым, следовательно, объективным и из восприятия превращается в опыт» [3, с. 119].

Проанализируем познавательное значение кантовской онтологии как метафизики чувственного. Выше мы видели, что в самом определении онтологии Кант называет ее наукой.

Изложим принципы научности, сформулированные Кантом в его «Пролегоменах...» и примененные им к анализу научности метафизики сверхчувственного, на современном методологическом уровне следующим образом:

1) научное знание должно оперировать непустыми понятиями;

2) оно не должно быть изложено противоречиво;

3) необходимая истинность синтетических суждений научной теории должна быть обоснована в результате применения к ним некоторой общезначимой и эффективной процедуры.

В связи с задачей выявления научного статуса кантовской онтологии применим эти принципы к ней.

Согласно первому принципу, онтология Канта должна содержать исключительно непустые рассудочные понятия. По Канту, трансцендентальная таблица рассудочных понятий содержит 12 таких понятий, объединенных по признакам количества, качества, отношения и модальности в 4 группы по 3 понятия в каждой группе. Эти понятия должны применяться исключительно к предметам возможного опыта. Поскольку в возможном опыте имеются предметы, соответствующие данным понятиям, то объемы этих понятий в таком своем применении не пусты. Отсюда следует, что и рассмотренное нами понятие «причина», входящее в группу понятий, выделенных Кантом по принципу «отношение», также не является пустым в своем применении.

Согласно второму принципу в онтологии Канта не должно содержаться противоречий. И действительно, можно утверждать, что по крайней мере в явном виде они в этом учении не содержатся. Правда, выделенные Кантом рассудочные понятия, в том числе и понятие «причина», как априорные понятия до применения к предметам опыта являются пустыми, а после применения к предметам опыта становятся непустыми. Однако в данном случае речь идет о пустоте и непустоте одних и тех же понятий в разное время и в разном отношении, что подчиняется закону непротиворечия. Тем не менее получается, что Кант в основу своей теории кладет априорные и, как подчеркивает сам философ, пустые понятия, что свидетельствует о невыполнении первого принципа научности. Поэтому для выполнения первого требования научности Канту необходимо было бы сначала показать, что априорные рассудочные понятия не пусты; например, показав, что в их объемах мыслятся сверхчувственные, нефизические сущности; ведь в противном случае априорное основоположение «Все изменения происходят по закону связи причины и действия» не будет иметь истинностной оценки и, следовательно, никакого познавательного значения.

Наконец, согласно третьему принципу научности необходимая истинность синтетических суждений онтологии, в том

числе и ее основоположений, должна обосновываться существованием в ней эффективной и общезначимой процедуры, позволяющей *a priori* устанавливать истинность этих суждений.

Здесь возникает интересная ситуация. Согласно Канту, роль таких эффективных и общезначимых процедур в его онтологии выполняют процедуры подведения чувственных восприятий под чистое априорное понятие «причина», а также дедукция чистых рассудочных категорий и основоположений, которые инвариантны для всех людей. Это означает, что под понятия «причина» и «действие», между которыми существует необходимая связь, подводятся соответствующие чувственные восприятия, в результате чего исходное ненужное суждение восприятия получает статус необходимого эмпирического суждения, то есть становится суждением опыта.

В связи с этим рассмотрим следующий пример. Пусть в солнечный день мы воспринимаем теплый камень, лежащий на льду. Очевидно, что в данном случае мы можем сформулировать следующие суждения восприятия:

(1) Когда солнце освещает камень, камень становится теплым.

(2) Когда камень лежит на льду, камень становится теплым.

Если, согласно Канту, подвести восприятия, фиксируемые в суждениях (1) и (2), под понятия «причины» и «действия», то очевидно, что мы получим два суждения опыта:

(1') Солнце нагревает камень.

(2') Лед нагревает камень.

Для анализа данного примера приведем следующее высказывание Канта: «В одной из своих частей (онтологии) метафизика содержит элементы человеческого априорного познания в понятиях и основоположениях и в соответствии со своей целью должна заключать их в себе; однако подавляющая часть их находит себе применение к предметам возможного опыта, например понятие причины и основоположение об отношении к ней всех изменений. Однако ради познания таких предметов опыта никто нигде не обращался к такой метафизике, в которой эти принципы старательно разбираются и тем не менее

часто доказываются столь неудачно, что убеждение в этих принципах, опирающееся на доказательства разума, было бы очень слабым, если бы ему не способствовали неизбежно соответствующая им деятельность рассудка во всяком опыте и постоянное подтверждение их опытом» [3, с. 240—241].

В данном высказывании Кант неявно дает оценку познавательного (научного) статуса своей метафизики природы. Действительно, посмотрим на суждения (1') и (2') сквозь «призму» этого высказывания. Согласно Канту, процедура подведения восприятий под понятия причины и действия придает суждениям о них статус необходимых высказываний. Однако не трудно понять, что хотя суждения «Солнце нагревает камень» и «Лед нагревает камень» и можно признать необходимыми, тем не менее следует констатировать, что в соответствии с вышеприведенным уточнением научного знания в науке о природе нас интересуют не просто физически необходимые суждения, а физически необходимо истинные либо физически необходимо ложные суждения. А для этого, как очевидно, необходимо подвергнуть опытной или экспериментальной проверке как суждение (1'), так и суждение (2'), в результате чего мы придем к заключению, что суждение «Солнце нагревает камень» является необходимо истинным, а суждение «Лед нагревает камень» является необходимо ложным. Но обращение в данном случае к опыту или к эксперименту свидетельствует о том, что мы покинули область метафизики и перешли в область физики, где опыт или эксперимент является той эффективной процедурой, которая, в конечном счете, и обосновывает физически необходимую истинность или ложность выше-рассмотренных синтетических суждений. Отсюда следует, что для того, чтобы оставаться в онтологии как в научной метафизике, а не в физике, нам нужно априорно обосновать необходимую истинность суждений онтологии, выступающих метафизическими основоположениями физики, то есть установить необходимую истинность следующих суждений:

(3) Понятие «причина» является априорным.

(4) Причина необходимо определяет свое следствие.

(5) Понятие «причина» применимо только к предметам возможного опыта.

Хотя Кант утверждает, что «Все чистые рассудочные познания имеют в себе то (общее), что их понятия могут быть даны в опыте и их основоположения подтверждены опытом» [3, с. 150], однако непонятно, что в данном случае Кант имеет в виду под «основоположениями». Ведь очевидно, что в полном соответствии с духом кантовской метафизики чувственного основоположениями необходимости эмпирических суждений (1') «Солнце нагревает камень» или (2') «Лед нагревает камень» выступают априорные суждения (3), (4), (5), относительно которых, в силу их априорности, некорректно рассматривать опыт в качестве процедуры установления их истинности. Процедура опыта является корректной лишь по отношению к эмпирическим суждениям (1') и (2'), а для суждений (3), (4), (5) следует искать априорную процедуру установления их истинности. Но априорной процедурой установления истинности суждения, по Канту, может быть либо логическая процедура анализа содержания субъекта суждения, в результате чего устанавливается его аналитическая истинность либо внелогическая процедура конструирования понятий, входящих в суждение.

Согласно Канту, «некоторые априорные синтетические познания действительно имеются и даны нам, а именно чистая математика и чистое естествознание, потому что оба содержат положения, частью аподиктически достоверные на основе одного только разума, частью же на основе общего согласия из опыта и тем не менее повсеместно признанные независимыми от опыта. Мы имеем, таким образом, — заключает Кант, — некоторое, по крайней мере неоспоримое, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, как оно возможно...» [3, с. 89—90].

Для современной реконструкции этих мыслей Канта относительно метафизики приведем комментарий к ним, данный

В.Ф. Асмусом: «Вопрос об априорных синтетических суждениях — основной вопрос своей философии — Кант ставит по-разному: в зависимости от того, идет ли речь о науке (математике и естествознании) или о метафизике. В первом случае само существование таких суждений Кант считает бесспорно установленным: речь идет не о том, существуют они в науке или нет, а о том, каким образом они возможны, то есть об их познавательных источниках... Во втором случае существование в метафизике априорных синтетических суждений вовсе не очевидно, оно еще должно быть доказано. Здесь подлежащий решению вопрос есть вопрос о том, существуют ли вообще в метафизике такие суждения...»³.

Данный комментарий, на мой взгляд, не совсем точен. Чистое естествознание у Канта — это и есть метафизика природы (метафизика чувственного), или, проще говоря, метафизика в естествознании. Следовательно, у Канта не ставится вопрос о доказательстве существования априорных синтетических суждений в метафизике; это доказательство — тривиально и заключается в том, что при анализе субъекта суждения метафизики мы легко можем убедиться в том, что среди признаков содержания субъекта анализируемого суждения отсутствует признак, мыслимый в предикате данного суждения. Поэтому мне представляется, что в анализируемой цитате Канта речь не идет о необходимости доказательства существования априорных синтетических суждений в метафизике естествознания, как и в метафизике вообще, а об их самоочевидной аподиктической достоверности на основе только разума либо на основе их согласования с опытом.

Но самоочевидность аподиктической достоверности этих суждений как раз и вызывает сомнения. Проиллюстрируем сказанное на примере метафизических суждений (3), (4), (5). Очевидно, что обоснование аподиктической истинности этих суждений на путях анализа содержания их субъектов недос-

³ См. примечание 13 к «Пролегоменам...» [3, с. 511].

тижимо, так как они являются синтетическими, а не аналитическими суждениями. Так, очевидно, что в содержании понятия «причина», представленного описанием «отношение между двумя явлениями, характеризующееся тем, что первое явление предшествует во времени второму и порождает его», не содержится признак «априорности», так что суждение (3) «Понятие “причина” является априорным», несомненно, является синтетическим. Равным образом очевидно, что в содержании понятия «причина» нет признака «необходимо всегда вызывать какое-то одно и то же действие», так что суждение (4) «Причина необходимо вызывает действие» также является синтетическим.

Наконец, в содержании понятия «причина» мы не находим признака «иметь применение только к предметам возможного опыта», поэтому суждение (5) «Понятие “причина” применимо только к предметам возможного опыта» равным образом является синтетическим.

Как известно, аподиктическая достоверность синтетических априорных суждений может обосновываться, по Канту, процедурой конструирования понятий, входящих в эти суждения. В частности, так обстоит дело, по его мнению, в математике. Однако эта процедура в данном случае неприменима, так как понятия «причина» и «действие» не поддаются конструированию; ведь конструировать понятие, по Канту, значит «показать *a priori* соответствующее ему созерцание» [1, с. 600]. Характеризуя понятие «причинности», Кант пишет, что «даже употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой, существование которой необходимо с ней связано; для этого я должен обратиться к опыту; и хотя мой рассудок дает мне *a priori* (но все же всегда лишь по отношению к возможному опыту) понятие о такой связи (понятие причинности), однако я его в отличие от математических понятий не могу представить *a priori* в созерцании и, следовательно, *a priori* показать его возможность; для того чтобы иметь априорную значимость, как это и требуется в ме-

тафизике, понятие (причинности) и основоположения его применения нуждаются в обобщении и дедукции своей возможности...» [3, с. 196].

Таким образом, становится очевидным, что Кант, в конечном счете, в качестве одной из возможных общезначимых и эффективных процедур априорного обоснования аподиктической достоверности синтетических суждений своей метафизики чувственного рассматривает процедуру дедукции ее чисто рассудочных понятий и основоположений.

В связи с этим он считает, что его дедукция чистых рассудочных понятий, в том числе и понятия «причинности», есть «действительно то систематическое, что необходимо для формы науки» [3, с. 124], а ее результаты имеются полностью в его логической таблице суждений, трансцендентальной таблице рассудочных понятий и в чистой физиологической таблице общих основоположений естествознания. В итоге Кант приходит к выводу, что на этом пути им полностью разрешена задача: как возможно чистое естествознание, то есть метафизика чувственного в статусе науки.

Однако именно эта часть учения Канта о метафизике чувственного, подробно изложенная в его «Критике чистого разума», то есть учение о дедукции рассудочных понятий, является недостаточно ясной, в чем в приложениях к «Прологоменам...» признается и сам Кант в следующих словах: «...но изложением своим (в «Критике чистого разума». — *А.Т.*) в некоторых разделах учения о началах, например в разделе о дедукции рассудочных понятий... я не совсем доволен, так как некоторая пространность мешает здесь ясности» [3, с. 208].

Несмотря на это, Кант считает, что его «Критика» по меньшей мере содержит «весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна» [3, с. 190]. А этот план содержит «весь состав априорных понятий, разделение их по различным источ-

никам: чувственности, рассудку и разуму; далее представление исчерпывающей таблицы этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе» [3, с. 190]. В данном случае речь идет о метафизике в полном объеме, то есть о метафизике чувственного и сверхчувственного. Специфика этого утверждения состоит в том, что Кант говорит о научности метафизики чувственного и ненаучности метафизики сверхчувственного.

Однако вряд ли можно согласиться и с научностью метафизики чувственного, так как нет никаких оснований рассматривать трансцендентальную дедукцию в качестве эффективной и общезначимой процедуры, которая конечным числом общезначимых и ясных шагов позволяет обосновать необходимую истинность основополагающих априорных синтетических суждений его онтологии. Напомним, что под трансцендентальной дедукцией Кант имеет в виду «объяснение того, каким образом (чистые рассудочные. — А.Т.) понятия могут *a priori* относиться к предметам» [1, с. 182]. Однако любая дедукция предполагает вывод одних высказываний из других по корректным правилам логического вывода. Вместе с тем в изложении Канта трансцендентальная дедукция вообще не имеет пошаговой структуры, основанной на четко осознаваемых правилах. Эта дедукция чистых рассудочных понятий занимает в «Критике» 35 страниц сплошного текста, разбитого лишь на разделы и параграфы, и читателю остается только фантазировать, по каким правилам эти понятия в каком-то смысле дедуцируются из чего-то предшествующего.

В итоге можно заключить, что аподиктическая достоверность основоположений метафизики чувственного в системе Канта на основе разума не достигнута, что дает основание квалифицировать ее в статусе теории, репрезентирующей веру.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1965.

2. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.

3. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. 1783 // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4(1). М.: Мысль, 1965.

4. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. М.: Прогресс-Традиция, 1998.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Т.И. ОЙЗЕРМАН
(Институт философии РАН)

К характеристике социально-политических воззрений Канта и Гегеля*

Анализ философских (не говоря уже о философско-исторических) воззрений любого философа позволяет выявить его социально-политические взгляды даже в том случае, если он не высказывает их сколько-нибудь ясно, отчетливо, откровенно. Это относится, в частности, к Канту и Гегелю — философам, которые предпочитали мыслить хоть и не *sub specie aeternitatis*, подобно Спинозе, но, конечно, во всемирно-историческом масштабе.

Молодой Гегель предпочитал заниматься политическими вопросами наряду с религиозными. Молодой Кант отдавал предпочтение естественнонаучным исследованиям, некоторые из которых стали событием в истории естествознания. В дальнейшем оба мыслителя сосредоточились на разработке собственной философской системы. Кант касался политических вопросов главным образом в философии права, Гегель в отличие от него нередко непосредственно занимался политическими

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 05-03-03452а.

вопросами. Его последняя работа посвящена английскому биллю и реформе законодательства.

Отношение Гегеля к политике ярко выражено в следующем высказывании: «Из всего человечески великого господство над волею людей, обладающих волей, представляет собой самое великое, ибо эта господствующая индивидуальность должна быть как наиболее всеобщей, так и наиболее живой, а это такой идеал смертных, выше которого стоят лишь немногие или даже никто» [2, с. 323]. Эта оценка политики не может не поразить. Ведь, по учению Гегеля, высшим, единственно адекватным, аутентичным выражением абсолютного духа является только философия. Даже государство, которое Гегель обожествляет (следует, конечно, иметь в виду, что в гегелевской системе обожествляется все), воплощает лишь *объективный дух*, т.е. не возвышается до *абсолютного духа*. Однако стоит напомнить, что в годы, когда была создана «Феноменология духа», Наполеон Бонапарт, покоривший Западную Европу, не только восхищал Гегеля как полководец, но и представлялся ему абсолютным духом на белом коне. Едва ли удобное седалище для абсолютного духа.

Приведенное высказывание Гегеля о политике свидетельствует о том, что он буквально был влюблен в нее. Стоит напомнить в этой связи, что первые работы Гегеля посвящены вопросам политического переустройства его родины, Вюртембурга, одному из многочисленных немецких государств начала XIX в. Смею предположить, что если бы Гегелю после окончания Тюбингенского университета предложили значительный государственный пост, он был бы вполне удовлетворен. А если бы через несколько лет он стал министром в своем крошечном государстве, Гегеля, великого немецкого философа, не было бы.

Кант — абсолютная, если можно так выразиться, противоположность Гегелю, который прежде чем стать профессором Берлинского университета преподавал в университете Иены, затем стал редактором газеты в г. Бамберге, а через два года директором гимназии в Нюрнберге, затем профессором Гейдель-

бергского университета, а с 1816 г. профессором Берлинского университета. Кант всю свою жизнь прожил в Кёнигсберге. И даже когда стал знаменитым философом, он отказался от почетных предложений перейти в другие, более известные, престижные университеты, где и профессорский оклад был раза в два выше. Он предпочитал тихий в те годы Кёнигсбергский университет, привычную обстановку, привычный уклад жизни, немногочисленных старых друзей. В одной из работ так называемого «докритического» периода Кант говорит о себе: «Если бы я был богат, то в мои удовольствия включил бы главным образом независимость от вещей и людей» [7, т. 2, с. 198]. Политик, естественно, не может быть независим от вещей и людей. И едва ли эта зависимость его тяготит; он использует ее в своих интересах, превращает вещи и людей в зависимые от него самого. Он господствует над людьми. Так думает Гегель. Кант же считает господство над самим собой подлинной свободой и поэтому высшей ценностью в человеческой жизни. «Было время, — пишет он, — когда... я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества» [7, т. 2, с. 205].

Кант — сын ремесленника, он гордится своими родителями, их честностью, добросовестностью, религиозностью. Он благодарно вспоминает о них на склоне своих дней. Гегель — сын ответственного вюртембургского чиновника. Чиновничество он именует *всеобщим* сословием — очевидно, потому что оно вездесуще, хотя далеко не всеведуще. Как же Кант, в отличие от Гегеля, относится к политике? Он пишет об этом со всей присущей ему откровенностью: «Политика говорит: *«Будьте мудры, как змеи»*, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): *«И чисты как, голуби»*. И подчеркивая смысл этого образного выражения: *«Честность лучше всякой политики — бесконечно выше всяких возражений и есть даже неперемненное условие политики»* [8, т. 1, с. 431].

Кант, конечно, несколько наивен по сравнению с умудренным жизнью Гегелем. Настаивание на том, чтобы политика основывалась на морали, и категорическое требование — «всей политике следует преклонить колени перед правом» [8, т. 1, с. 375] — изрядно утопичны. Однако Кант отнюдь не утопист; он выдвигает эти требования потому, что хорошо осознает, что ни мораль, ни право не образуют основы политики. Его требование *должного*, так же как и «наивность», заключается только в убеждении, что политика, основанная на морали, будет наиболее плодотворной, наиболее соответствующей *прирожденным правам* человека — равенству и свободе. Равенство есть независимость каждого члена общества, благодаря которой он является собственным господином, в силу чего никто другой не может его обязать к большему, чем он со своей стороны может обязать любого другого члена общества.

С равенством неразрывно связана свобода — как основанное на законе право каждого члена общества не повиноваться иному закону, кроме того, на который он сам мог дать свое согласие. Кант безапелляционно утверждает: нет и не может быть каких-либо причин, которые заставили бы гражданина перестать быть свободным. Человек не должен умять самого себя. Поэтому «даже божественные законы, познаваемые мною только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам могу дать на них свое согласие...» [8, т. 1, с. 375].

Равенство и свобода — условия, позволяющие каждому члену общества добиться таких успехов, которые соответствуют его прилежанию и способностям. И это возможно лишь при условии, что будет покончено с любыми сословными привилегиями. Само существование сословий является, с точки зрения Канта, пережитком исторического прошлого. Эта точка зрения существенно отличается от гегелевской, согласно которой дворянство — субстанциальное сословие, «сословие природной нравственности».

Гегель — приверженец сословной конституционной монархии. Кант не имеет ничего против конституционной монархии,

но он утверждает, что и эта форма правления должна осуществлять *принцип республиканизма*, сущность которого состоит в разделении властей, в относительной независимости друг от друга законодательной, исполнительной и судебной властей. «Все три власти в государстве, *во-первых*, координированы между собой наподобие моральных лиц (*potestates coordinatae*), т.е. одна дополняет другую для совершенства (*complementum ad sufficientiam*) государственного устройства; но, *во-вторых*, они также подчинены друг другу (*subordinatae*) таким образом, что одна из них *не может узурпировать функции другой* (курсив мой. — Т.О.), которой она помогает...» [7, т. 4(2), с. 237].

Проницательность кантовского понимания сущности республиканизма как разделения властей состоит в том, что он не придает существенного значения монархической форме правления, если соблюдается принцип республиканизма. В наше время наиболее демократическими государствами являются Великобритания, Нидерланды, Дания, Швеция, Норвегия, т.е. государства монархические.

Гегель, конечно, также признает разделение властей, но с такими оговорками, которые во многом смазывают значение подобного государственного устройства. «Говоря о различенной деятельности властей, не следует впадать в чудовищную ошибку, понимать это в том смысле, будто каждая власть должна пребывать для себя абстрактно, так как власти должны быть различены только как моменты понятия» [4, с. 310—311]. Эта формулировка выдает действительное опасливое отношение Гегеля к разделению властей, что, в частности, находит свое выражение в отрицании самостоятельности судебной власти. «Если обычно, — замечает Гегель, — говорят о трех властях, о законодательной, исполнительной и судебной, то первая соответствует всеобщности, вторя — особенности, но судебная власть не есть третий момент понятия, ибо ее единичность лежит вне указанных сфер» [4, с. 311].

Вопросам философии истории Кант посвятил лишь несколько статей, но каждая из них представляет собой гениаль-

ное проникновение в сущность всемирно-исторического процесса развития человечества. Укажу только на такие статьи, как «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «К вечному миру». В первой из этих работ он обосновывает идею объективной обусловленности развития человечества, идею, без которой известное положение просветителей: люди сами творят свою историю — оказывается не более чем декларацией. Кант исходит из вполне реалистического представления о *недоброжелательной общительности людей*, понимая ее как «их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разьединением» [7, т. 6, с. 11]. Эту особенность человека как эгоистического общественного существа он называет антагонизмом, противоречием между необщительностью и общительностью. Этот антагонизм характеризуется Кантом как движущая сила развития человечества, благодаря которой осуществляется социальный прогресс, чье важнейшее содержание составляет развитие и совершенствование природных задатков человека, человеческих способностей. Если бы люди были такими же кроткими, как овцы, которых они пасут, они бы остались неспособными к развитию своих способностей и к созданию такого общественного устройства, которое всемерно способствует развитию человека и человечности. «Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда недоразвитыми» [7, т. 6, с. 12].

Осмысливая историю человечества, Кант приходит к выводу, что ее противоречивое развитие закономерно ведет к установлению правового гражданского общества, в котором гражданам предоставляется «величайшая свобода», предполагающая «непреодолимое принуждение» со стороны государственных законов, обязывающих членов общества быть законопослушными гражданами, без чего они не могли бы ужить-

ся друг с другом и обеспечить сохранение своей личной свободы. Иными словами, человек «нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой» [7, т. 6, с. 14]. Свобода члена гражданского общества ограничена свободой других членов общества. Без этого ограничения нет и личной свободы.

Государство — с этой точки зрения — должно быть тем господином, который ограничивает свободу каждого ради сохранения свободы каждого. Нельзя жить в обществе и быть свободным от него.

На земле существует много государств. Их отношения друг к другу нередко носят враждебный характер. Войны отнюдь не случайное явление, они неизбежны на определенных стадиях истории человечества. Чрезвычайное напряжение, которое всегда возникает в период войны, а иной раз и в период подготовки к ней, бедствия, жертвы, разрушения — все это подсказывает идею окончательного прекращения войн. Но сама по себе эта идея не может, конечно, положить конец войнам. К вечному миру влечет человечество все более усложняющийся характер войн, возрастающие жертвы и разрушения, осознание того, что в конечном итоге войны приведут к самоуничтожению человечества, ибо «нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам, в конце концов, несогласие, столь естественное для нашего рода, ад крошечный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились...» [7, т. 6, с. 17].

Эти положения получают систематическое развитие в кантовской работе «К вечному миру». Вечный мир, пишет в начале этого эссе Кант, возможен или как кладбищенский покой, или как нерушимый союз между государствами. Примечательно, что за два года до опубликования этой работы в 1793 г. Кант писал, что «бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в которых государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства или прейти, хотя бы и против своей воли, к *космополитическому* устройству, или... пе-

рейти к такому состоянию, которое хотя и не будет общностью граждан мира, объединенных под властью одного главы, но будет правовым состоянием *федерации*, основанным на общесоглазованном международном праве» [7, т. 4(2), с. 103]. Работа «К вечному миру» не только уточняет позицию Канта в данном вопросе, но и обосновывает историческую необходимость окончательного прекращения войн между государствами.

Важнейшим условием, которое делает возможным установление вечного мира между государствами, является повсеместное торжество принципа республиканизма, развитие правового государства, в котором народу принадлежит решающее слово. А народ, в отличие от правителей, никогда не даст согласия на войну, все бедствия которой обрушиваются на него, в то время как правители продолжают наслаждаться своею властью. Совершенствование правового государственного устройства означает, согласно Канту, постепенное саморазрушение морального зла вследствие внутренне присущих ему противоречий. «Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра» [7, т. 6, с. 300].

«Философия истории» Гегеля — фундаментальное исследование, которое в ряде отношений превосходит эскизно изложенные философско-исторические воззрения Канта. Большие разделы гегелевского труда посвящены восточному миру (Китай, Индия, Персия), греческому миру, римскому миру. Однако всемирная история, начиная от развала Римской империи и вплоть до современной Гегелю эпохи, именуется явно в духе немецкого (точнее, прусского) национализма: «*Германский мир*». Как далеко это от кантовской «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»!

В характеристике стран Востока Гегель выступает не просто как европоцентрист, но и как философ не только чуждый, но и враждебный восточным народам. Он, например, утверждает, что китайцы «не являются личностями». Развивая этот

абсурдный, антигуманистический тезис, Гегель заявляет, что «в Китае не может существовать большого различия между рабством и свободой... Отсюда вытекает глубокая безнравственность китайцев: известно, что они обманывают при всякой возможности» [3, с. 115]. Отличительной чертой характера китайцев является, по убеждению Гегеля, неизвестно на чем (кроме предрассудков) основанное качество, которому «чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство» [3, с. 124]. Я думаю, что современные китайцы, читая «Философию истории» Гегеля, снисходительно улыбаются, осознавая, что даже гений иной раз проповедует белиберду.

Гегелевская характеристика Индии и индусов совершенно аналогична приведенной выше. О национальном характере индусов утверждается: «...духовное не является содержанием их сознания». Развитие этого сугубо ошибочного тезиса образует следующая тирада: «Коварство и хитрость являются основными чертами характера индуса: он склонен к обману, воровству, грабежу, убийству» [3, с. 149—150]. Нетрудно представить, как относятся современные индусы к этому вердикту.

Весьма показательно, что «германский мир» характеризуется Гегелем как «последняя стадия истории» [3, с. 409]. Это чуждое диалектике представление о всемирно историческом развитии человечества принципиально отличается от кантовского. Кантовский взгляд на историю человечества устремлен в будущее.

Примечательной особенностью философско-исторической концепции Гегеля является убеждение в *нравственной необходимости* войн как ничем другим не заменимого средства сохранения духовной субстанции народа. Идея вечного мира как отдаленного будущего человечества абсолютно неприемлема для Гегеля. В противовес Канту он провозглашает: «Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей сохраняется нравственное здоровье народов... война предохраняет народ от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира» [3, с. 360]. Стоит отме-

тить, что это милитаристское убеждение характерно не только для «Философии права». Нетрудно найти почти идентичное в его словесном выражении высказывание в одной из самых ранних работ Гегеля, в статье «О научных способах исследования естественного права» (1802), где также говорится о том, что «война сохраняет здоровую нравственность народов» [5, с. 229].

Сопоставление социально-политических воззрений Канта и Гегеля не может быть основой для сравнительной оценки их философских воззрений. Диалектический идеализм Гегеля, несомненно, превосходит «критическую философию» Канта, в особенности потому, что Гегель разработал диалектику как теорию развития и метод исследования. Но это не значит, что социально-политические воззрения не наложили свою печать на философские системы обоих мыслителей. Правильно отмечает Л.А. Калинин в своей содержательной монографии: «Развитая Кантом картина цели человеческой истории, как нам представляется, предпочтительнее гегелевской в том отношении, что для Канта современность вовсе не является концом и завершением общественного развития. Кроме того, как это видно из трактата «К вечному миру» (1795), он, в отличие от Гегеля, не мыслит себе идеального этико-правового гражданского состояния без прочного и вечного мира между народами» [6, с. 136]¹.

Кант создавал свою философскую систему в эпоху мануфактурного капитализма, когда экономический обмен и культурные связи между странами европейского континента (не говоря уже о более отдаленных странах) были еще не развиты и международные отношения обычно находили свое выражение не в мирном сотрудничестве, а в войнах. Однако Кант, несмотря на эти обстоятельства, провидчески заглядывал в будущее народов нашей планеты. И современная эпоха, несмот-

¹ Эти же мысли высказывает П.П. Гайденко в своей посвященной Фихте монографии: «Сегодня уже очевидно, что учение Гегеля отнюдь не решает тех проблем, которые были поставлены Кантом, вопреки тому, что думали об этом сам Гегель и многие его ученики и последователи» [1, с. 5].

ря на все присущие ей противоречия, в том числе и довольно многочисленные локальные войны, все же свидетельствует в пользу социально-политических, космополитических воззрений Канта, а отнюдь не в пользу националистической концепции «германского мира», которую обосновывал Гегель.

Вечный мир — не утопия, а историческая перспектива и цель, которую стремятся осуществить демократически развитые государства. Вечный — значит постоянный, незыблемый, обеспеченный мирным экономическим и культурным сотрудничеством народов. Это действительно высшее политическое благо.

Список литературы

1. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993.
3. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М., 1935.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
5. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.
6. Калинин Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
7. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964.
8. Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994.

А. ВУД

(Стэнфордский университет, США)

Кант о совести¹

Философские теории совести можно классифицировать под тремя заголовками: теории морального знания, теории мотивации и рефлексивные теории. Люди говорят, что совесть «велит им поступать так и так». Такое высказывание может подразумевать, что совесть является источником морального знания о

¹ Перевод с английского В.А. Чалого.

том, что следует делать. Теории морального знания пытаются объяснить, как совесть делает возможным такое знание. Некоторые религиозные теории совести, например, интерпретируют голос совести как глас Божий внутри нас. Люди также говорят о своей совести как о побуждающей их совершить правильный поступок или как о тревожащей их, если они совершили (или подумывают о совершении) неправильного поступка. Известны также «уколы» и «утрызения» совести. Это предполагает, что совесть побуждает нас совершать правильные поступки и избегать неправильных. Рефлексивные теории пытаются объяснить эту мотивацию. Совесть, как представляется, подразумевает определенный способ рефлексивного мышления о том, что следует делать — способ, который делает приоритетными соображения морали. Рефлексивная теория совести — такая теория, которая выделяет этот аспект совести и пытается объяснить связанный с ним способ рефлексии. Поскольку моральная эпистемология, психология моральной мотивации и природа морального рассуждения являются фундаментальными темами моральной философии, все эти теории совести связаны с некоторыми ее центральными проблемами.

Эти три типа теории не исключают друг друга. Например, христианские схоластические теории совести часто различали *синдерезу* (*synderesis*² — понятие, заимствованное у Св. Иеронима), которая предположительно была источником морального знания, и *совесть*, которая для определенной части (например, для Св. Бонавентуры) — аффективная, или волевая, реакция на моральное знание, в то время как для других (например, для Св. Фомы Аквинского) она является применением морального знания в действиях [19, I-II, П]³. Теория Св. Бонавентуры, таким образом, сочетает знание и мотивацию [2, кн.

² «Synderesis» представляет собой термин схоластической философии, обозначающий врожденный принцип морального сознания каждого человека, который направляет его к добру и отдалает от зла. — *Прим. ред.*

³ Цитируется при помощи указания пагинации А/В первого и второго издания.

2, дистинкция 39]. Ранним примером рефлексивной теории Нового времени является теория Джозефа Батлера, для которого совесть (иногда она также именуется как «разум» и «нравственная способность») заключается в спокойном, рациональном созерцании того, что нам следует делать [3, проповеди II и III]. Конечно, рефлексивные теории не отрицают того, что для морального действия необходимы как знание, так и мотивация, но они рассматривают их либо как предварительные условия рефлексии совести, либо как то, что подводится под нее. Примером чистого мотивационного теоретика может, по-видимому, служить Джон Стюарт Милль, для которого совесть заключается в болезненном чувстве, которое при посредстве морального воспитания ассоциировано с тем, что, как нам было внушено, является нарушением долга [18, р. 28—29]. Мотивационная сила ассоциации, как он считает, уменьшается с интеллектуальным прогрессом человечества благодаря «растворяющей силе анализа», поэтому для Милля конечной инстанцией утилитаристской морали является (или будет являться в результате интеллектуального прогресса) вовсе не совесть, а «общественные чувства человечества» [18, р. 31—34].

Рассматриваемая в этих терминах кантовская теория совести предстает как мотивационная теория, сформулированная в общем контексте рефлексивной теории. Кант отличает совесть от моральных принципов и моральных суждений, которые служат ее предпосылками, но отождествляются, скорее, с практическим разумом, чем с совестью. В «Метафизике нравов» Кант обращается к совести в двух отношениях: а) как к одному из моральных чувств, предполагаемых нашей приверженностью долгу [13, S. 400—401]; б) как к важнейшему аспекту фундаментального долга по отношению к самим себе, долга самоанализа и самопознания в качестве нашего собственного морального судьи [13, S. 437—442]. Теория Канта совершенно очевидно не является теорией морального знания, поскольку он отличает совесть от способности морального суждения как единственного источника морального знания,

необходимого для процесса самоанализа (и связанной с ним мотивации) [13, S. 438]. Кантовская основная теория совести представляет ее как (б), как процесс самоанализа и самооценки, но мы сможем лучше понять его моральную психологию, если мы начнем с (а), рассматривающей совесть как предпосылку для чувства, являющегося неотъемлемой частью существования в качестве рационального морального деятеля.

Совесть как условие морали со стороны чувства. В начале «Основоположений» Кант отрицает, что подлинная моральная ценность может принадлежать действиям, которые мотивированы склонностями (эмпирические желания) или эмпирическими чувствами, такими как симпатия [10, S. 397—399]. Это отрицание часто понимается самым провальным из возможных способов, когда его принимают за отрицание того, что никакая моральная ценность не может быть сообщена действиям, которые мы желаем совершить или которые в своей мотивации содержат какие-либо чувства. Такое понимание приводит к распространенному ошибочному мнению, что Кант-моральный философ ненавидит и презирает чувственную или эмоциональную сторону нашей природы и полагает, что благими являются только те действия, которые мы совершаем против желания.

Данная картина содержит несколько отчетливых заблуждений относительно Канта, но для нас сейчас важно только одно из них, а именно до смешного неверная идея, что для Канта действие, обладающее подлинной моральной ценностью не должно сопровождаться чувствами или желаниями. Наоборот, кантовская психология действия включает тезис, что всякое действие предполагает представление о своем результате и желание этого результата, и понятие желания результата как представления о нем, сопровождаемого чувством удовольствия (если имеет место чувство неудовольствия, то оно связано не с желанием, а с отвращением). Здесь важно понять, что для Канта не всякое желание является намерением. Идея, что не всякое желание возникает пассивно благодаря

нашей восприимчивости к эмпирическим импульсам, но некоторые желания способны возникать целиком из работы чистого разума, свободной и направляющей саму себя стороны нашей природы, является фундаментальной для кантовской психологии действия (как и для Аристотеля, которого Канту часто ошибочно противопоставляют в этом месте). (Полагать, что все желания суть намерения и что все чувства имеют эмпирическое происхождение значит отрицать кантовскую моральную психологию с самого начала. Интерпретировать Канта при таких допущениях означает заранее гарантировать, что приписанная ему позиция окажется бессмысленной в основании.) В чувственных существах, таких, как люди, чисто рациональные желания, подобно эмпирическим желаниям, также проявляются в виде чувств — чувств, возникающих напрямую из воздействия разума на нашу чувственность. Подверженность воздействию этих чувств является необходимой для нашей способности действовать рационально, и существо, свободное от такого воздействия, вообще не может являться ответственным моральным деятелем.

В «Основоположениях» одним из таких чувств называется уважение, особенно уважение к моральному праву [10, S. 401]. Уважение может показаться нам довольно суровым чувством — по сравнению с любовью или симпатией — таким, что мы склонны упускать из виду тот факт, что оно является чувством; этой нашей ошибкой можно объяснить то, что читатели «Основоположений», зная о важной роли, которую Кант придает чувству уважения, могут при этом заключать из текста, что для Канта моральное действие не связано с чувствами. Однако в «Метафизике нравов» Кант выделяет четыре различных вида чувств, возникающих из чистого разума, каждое из которых является необходимым для рационального морального деятеля. Это (а) моральное чувство, (б) совесть, (в) любовь к людям и (г) уважение [13, S. 399—403].

Два последних чувства, как представляется, соответствуют двум классам наших обязанностей по отношению к другим:

обязанности любви и обязанности уважения. То, что Кант считает определенной разновидностью любви необходимой для статуса морального деятеля, некоторым может показаться удивительным, особенно если их впечатление о взглядах Канта относительно любви оформилось в свете ошибочной идеи, что для него всякая любовь должна быть либо «патологической» (которая является чувством и не может быть долгом), либо «практической» (которая является долгом и не может быть чувством) [10, S. 399], ср. [11, S. 76—77]. Любовь к людям, однако, является чувством (хотя и не эмпирическим, возникающим из чувственности, а рациональным — непосредственным результатом воздействия разума на нашу чувственность) и не может быть долгом, поскольку наша подверженность этому чувству — условие возможности всякого долга [13, S. 400—401].

Моральные чувства (а) состоят из чувства удовольствия или неудовольствия (согласия или несогласия), направленного на действия, которые выполняются либо мыслятся как нами, так и кем-либо другим. Совесть (б) — это чувство удовольствия или неудовольствия, связанное с самим субъектом ввиду того или иного действия, которое он помыслил либо уже совершил. В первом случае это чувство может побудить меня осуществить действие либо от него отказаться; во втором случае это либо чувство самоудовольствования, либо морального раскаяния. Все эти четыре чувства неотъемлемо принадлежат нашему, так сказать, эмоциональному устройству как рациональных и моральных существ. Над нами нет долга обрести подверженность действию какой-либо из них, потому что без этого мы вообще не были бы личностями (морально ответственными деятелями) и, таким образом, не были бы субъектами долга как такового. Наш долг в отношении их состоит лишь в том, чтобы быть восприимчивыми к ним, культивировать их и не давать им притупляться или гаснуть под воздействием противоположных импульсов и склонностей.

Чувство (или чувства) совести образуют *мотивирующую* сторону совести в теории Канта. Из-за ее мотивирующей силы

Кант иногда называет совесть «инстинктом», имея в виду, что она способна вести нас к действию, а не только к оценке действий [16, S. 351]. Чувства и побуждения, которые принадлежат к совести, однако, являются результатом особенного процесса моральной рефлексии, и именно в объяснении этого процесса и состоит собственно теория совести у Канта. Давайте к ней обратимся.

Совесть как внутренний моральный суд.

«Советь есть практический разум, представляющий долг человеческого существа перед его лицом для его оправдания или осуждения в каждом случае, когда действует закон» [13, S. 400].

«Всякое понимание долга включает объективное ограничение законом (моральным императивом, ограничивающим нашу свободу) и принадлежит практическому рассудку, предоставляющему правило. Однако внутреннее обвинение деяния как случай, подпадающий под действие закона (*in meritum aut demeritum*), принадлежит способности суждения (*iudicium*), которая как субъективный принцип обвинения действия судит со справедливой силой, имело ли место действие как деяние (действие, подпадающее под закон) или нет. О нем следует заключение разума (вердикт), то есть соединение справедливого результата с действием (порицание или осуждение). Все это происходит перед судебным собранием [*Gericht*] (*coram iudicio*), в качестве которого моральная личность, сообщающая действительность закону, призывается в суд. Сознание внутреннего суда в человеке («перед которым его помыслы обвиняют или оправдывают друг друга») и есть **совесть** [13, S. 437—438].

«Внутреннее судебное заседание совести можно по праву сравнить с внешним судом. Так, мы находим внутри нас обвинителя, который, однако, не мог бы существовать, не будь закона, хотя последний не является частью гражданского закона, но пребывает в разуме... В дополнение, в человеке одновременно находится и адвокат, а именно любовь к себе, которая оправдывает его и делает многочисленные возражения обвинению, которые, в свою очередь, обвинение стремится опровергнуть. Наконец, мы

находим внутри себя и судью, который либо оправдывает нас, либо объявляет нас виновными» [16, S. 354].

Вполне естественно считать кантовское представление о со- вести как суде метафорой, и во многих отношениях она таковой является. (Здесь нет трибуны для свидетелей или судейского молотка, нет комнаты с деревянными панелями в общественном здании, и судья, который сам по себе является моральным деятелем в своей способности самооценки, не облачен в мантию.) Однако важно понять, что по крайней мере в одном важном отношении это изображение не настолько метафорично, как нам может показаться. Личности обвинителя, защитника и судьи, я полагаю, являются буквально различными моральными личностями, чье взаимодействие, по мнению Канта, как правило, следует схеме, очень напоминающей схему взаимодействия прокурора, адвоката и судьи в обычном суде.

Утверждение, что суд является «внутренним», означает, что различные персоны, в нем занятые («обвинитель», «адвокат» и «судья»), находятся внутри одного морального деятеля. Представление, что человек может содержать в себе разные «личности» в этом смысле является базовым для кантовского представления о том, что значит быть моральным деятелем, и о моральном праве как о данном само по себе (автономном). Быть морально направляющим себя рациональным существом для Канта подразумевает то, что в таком существе будут уживаться и законодатель (создатель обязанности, которая дает закон), и субъект закона (который этим законом обязывается). Это искажение кантовской теории автономии — считать, что мы, конечные и подверженные заблуждениям человеческие существа, сами даем себе законы, будь то в форме романтического представления о том, что моральный закон происходит из творческой воли каждой личности (и потому является чем-то в основании индивидуальным по своему содержанию) (Шлегель, см. [1, p. 132, 155], Шлейермахер, см. [1, p. 174—175]), или в более современной форме, согласно которой кантовская доктрина якобы показывает, что это мы «сообщаем

ценность» предметам теми выборами, которые совершаем [17]. Для Канта автором морального закона является «идея всякой разумной воли как источника универсального закона» [10, S. 431, 432], то есть чисто рациональное понятие о каждом из нас, которое не может быть представлено в опыте. Субъектом морального закона является конечная эмпирическая воля каждого из нас, которая ограничена этим законом. Только благодаря указанному, так сказать, раздвоению личности мы, как полагает Кант, можем уяснить смысл понятия морального обязательства, особенно обязательства по отношению к самим себе — поскольку если источник и субъект обязательства не являются разными лицами, то субъект обязательства всегда может освободить себя от него, так что обязательство всегда будет нулевым, пустым [13, S. 417—418]. Представление, что естественные личности (люди) не тождественны моральным личностям, не является нововведением Канта [9, p. 111—115].

Специфически кантовский тезис о том, что одна естественная личность может быть носителем более чем одной моральной личности, существенно важен для его концепции автономии, которая либо будет сходу отвергнута, либо ошибочно понята, если данный тезис не будет принят. Кантовская теория совести являет еще одно применение этого тезиса, теперь уже не как теория морального законодательства, а как теория моральной рефлексии, образующей совесть. Несмотря на то, что некоторые действия могут быть благими (похвальными), совесть, согласно Канту, не есть разновидность рефлексии, рассматривающая вопрос блага (заслуги). (Совесть, таким образом, не единственный вид моральной рефлексии, хотя, по мнению Канта, наиболее фундаментальный и нравственно важный вид.) Совесть всегда есть рефлексия над действиями, имеющая дело, как и уголовный суд, с виновностью и невиновностью. Это также понимается буквально, а не метафорически, хотя в случае совести законодательство является не внешним или принудительным, но этическим законом, подчинение которому всегда есть результат внутреннего самоограничения.

Выступает ли образ суда как метафора или в некотором отношении выражает буквальное сходство, фактом является то, что Кант избрал этот образ намеренно, и над этим выбором стоит задуматься. В каждой области философии, не только в этике, но даже и в теоретической философии Кант регулярно использует метафоры и аналогии, заимствованные из области права и правовых процессов. Иногда кажется, что он ими чрезмерно увлечен. В названии «Критики чистого разума» слово «критика» происходит от греческого слова «судить», а в предисловии к первому изданию Кант сам описывает «Критику чистого разума» как «суд» (Gerichtshof), перед которым «разум может утвердить свои подлинные права, уступив все свои необоснованные притязания, и сделать это не простым декретом, но согласно собственным внутренним и неизменным законам» [12, Аxi-xii]. Принципом нравственности, по Канту, является моральный закон, утверждающийся внутри каждого из нас нашим собственным разумом.

Будучи основанной на этих метафорах, кантовская моральная философия часто критикуется как «легалистская», но, разумеется, Кант также проводит строгое разграничение между принадлежащим к области права внешним законодательством, которое допускает принуждение, и этическим законодательством нравственности, которое подразумевает только внутреннее самоограничение. Симпатизирующая Канту интерпретация его использования правовых и юридических метафор подчеркнет тот факт, что всякая судебная процедура является публичным форумом, на котором важные вопросы решаются свободно и справедливо, согласно объективным стандартам, причем каждой из сторон дается наилучшая возможность представить свой случай. Кантовская привязанность к этим метафорам, таким образом, зависит от открытости и свободы процесса разбирательства, объективности и универсальности стандартов разума и важности всякого рационального публичного обращения к этим объективным стандартам, которое всегда должно происходить под их руководством.

Эти ценности также определяют кантовскую теорию совести как метафорического внутреннего морального суда. Моральная рефлексия совести, для Канта, должна быть рациональной, а не просто реакцией на рудиментарные, дорациональные (или еще менее социально обусловленные и внушенные) чувства. Совесть как чувство должна быть ответом нашей чувственности разуму. Как обвинитель, так и адвокат внутри нас должны высказывать свои аргументы на явственных основаниях, и вердикт судьи также должен быть обоснованным разумно. Стандарты спора должны быть объективными и универсальными, законом разума, который справедлив и к обвинению, и к защите и которому судья внутри нас должен следовать последовательно, не позволяя оказать влияние на решение ни иррациональной ненависти к себе, ни фаворитизму.

Кант знаком с теориями совести, которые видят в ней всего лишь голос общества или «искусства и образования», но он отличает совесть в таком смысле (называя ее *conscientia artificialis*) от самооценки, основанной на подлинно рациональных принципах (*conscientia naturalis*) [16, S. 355—356]. Поскольку то, что человек называет своей «совестью», отражает только то, что общество и воспитание внушили ему, постольку такая совесть не имеет рациональной ценности. Утверждение, что человеческие существа никогда не обладают совестью, кроме такой вот искусственной, вылилось бы в итоге в отрицание того, что люди являются моральными деятелями, из чего следовало бы, что никто из них не может считаться морально ответственным за что-либо. Если обычаи общества включают нечто, напоминающее возложение ответственности на людей, то эти обычаи были бы простым притворством, не заслуживающим никакого разумного уважения. В результате для Канта утверждать, что всякая совесть является искусственной в этом смысле, было бы принятием крайне скептической позиции по отношению ко всякой нравственности (а не просто выдвижением теории относительно совести).

Поскольку суд совести является внутренним, он в буквальном смысле не напоминает публичный форум, однако мо-

ральный закон, признаваемый всеми сторонами, устанавливается идеей воли всех разумных существ, и в этом смысле рациональные стандарты, используемые во внутреннем суде, такие же, какие применялись бы в публичном форуме.

В этом отношении кантовское понимание совести находится в резком контрасте, например, с теорией Хайдеггера в «Бытии и времени». Для Хайдеггера зов совести неартикулирован, или неартикулируем, но совершается в молчаливом дискурсе. Совесть для Хайдеггера есть здесь-бытие, призывающее себя из общественной реальности (которую Хайдеггер разоблачает как царство *das Man*) к собственной необъяснимой аутентичности, не признающей общественных стандартов [7, р. 323]. Хайдеггер непосредственно рассматривает и отвергает кантовский образ совести как суда как раз потому, что совесть не возбуждает против «я» дела на основании какой-то явно выраженной нормы, и поэтому такой процесс не может включать артикулированных высказываний [7, р. 316, 318, 339]. (Хайдеггер также отрицает, что его характеристика совести как «призыва» является «картиной», какой он полагает кантовское описание совести как внутреннего суда [7, р. 316]. Однако я уже предложил некоторые важные основания, по которым представление совести как внутреннего суда не является метафорой — и потому также и «картиной».) Оценка Хайдеггером совести демонстрирует, таким образом, явную близость романтическому пониманию моральной автономии, для которой автономное «я» радикально индивидуализировано, отрезано от общественной реальности рационального дискурса и становится предметом либо чувства, либо какой-то другой неартикулированной осведомленности, такой, как хайдеггеровское «сверхъестественное».

Совесть как долг по отношению к самому себе. Долг в основе подразделяется на долг по отношению к самому себе и долг по отношению к другим. Это деление лучше всего можно понять как Формулу Гуманности как Цели Самой по Себе. Долг d является долгом по отношению к S , если S — разумное существо и d основывается на требовании относиться к S как к цели в себе. Долг обращен на самого субъекта, когда в основании

требования находятся ценность и достоинство субъекта как цели сами по себе. Под долгом по отношению к себе Кант понимает не обязанность повышения собственного благосостояния, но долг действовать так, чтобы быть достойным звания человека. «Самостоятельный долг самоуважения не зависит от отношения действий к целям счастья» [16, S. 343]. «Весь такой долг основан на определенном чувстве любви к чести, заключающейся в том, что человек ценит себя, и в его глазах его собственные действия обретают ценность, если соответствуют человечности» [16, S. 347]. Мы уже видели, как Кант решает потенциальную проблему ложного понимания долга по отношению к себе как позволяющего освобождать себя от всякого долга по собственному усмотрению (что «обнуляет» долг, делает его пустым). Кантовский ответ является столь же радикальным, сколь и последовательным по отношению к его базовому пониманию моральной автономии. Кант утверждает, что личность, устанавливающая долг (моральный законодатель во мне), не является той же *личностью*, что и субъект обязанности. Мы уже видели, что эта теория более чем одной личности, заключенной в одном человеческом существе, является, по Канту, основополагающей для всей идеи самоуправляемого морального деятеля. Кантианские теории автономии и совести, а также и понимание долга по отношению к себе основаны именно на ней.

Кант различает долг по отношению к себе как к животному и как к моральному деятелю. Под первым названием он помещает запреты самоубийства, обжорства, опьянения и самораствления [13, S. 421—428]; под вторым — запреты лжи, алчности и подобоострастия [13, S. 429—437]. Но есть и еще одна обязанность, которую Кант считает фундаментальной для морали вообще и нашего соблюдения всех этических разновидностей долга — к какому бы классу они не принадлежали. Это набор обязанностей по отношению к себе, которыми субъект обладает в качестве собственного внутреннего судьи. Как мы видели, это обязанность, связанная с *совестью* [13, S. 437—442]. «Человек имеет общую обязанность так полагать себя, чтобы он был в состоянии соблюдать все мораль-

ные обязанности... Это является первичным долгом по отношению к себе» [16, S. 348]. Именно благодаря этому долгу Кант считает долг по отношению к себе занимающим «первое место» и «самым важным из всех» [16, S. 400].

Нашим долгом не может быть *иметь* совесть, поскольку, как утверждает Кант, без нее мы вообще не являемся моральными существами и не можем считаться ответственными за свои действия [16, S. 400]. «Обладание» совестью в этом смысле, как представляется, означает обладание способностью выполнять ту моральную рефлексию, в которой и состоит совесть, и выполнять роль прокурора, адвоката и судьи самого себя. Наш долг состоит в том, чтобы принуждать себя выполнять эти функции и затем подчиняться вердикту нашей совести. Это иногда не удается некоторым людям; некоторым это не удается никогда. Долг, связанный с совестью, является совершенным долгом. Иными словами, его исполнение не является предметом морального выбора и не делает нас достойными никакой награды. На самом деле от нас требуется помещать себя перед внутренним судьей относительно всех своих действий и обращать внимание на вердикт этого судьи. Уклонение от этого делает нас виновными. Совесть имеет две различные функции относительно наших действий. Она *предупреждает* нас (перед действием) и *выносит вердикт* (о виновности или об оправдании) о действиях, которые мы уже совершили [13, S. 440].

Совесть, вина и наказание. Мысль о том, что совесть иногда признает нас виновными, может заставить нас подумывать, что мы должны также наказывать себя за несправедливые поступки (лишая себя счастья, которого, как мы решаем, мы не заслуживаем). Кант действительно говорит, что совесть может «признать нас достойными наказания», но он настаивает, что наше счастье или несчастье остаются в ведении правителя мира [13, S. 439, прим., 440].

Здесь, как мне кажется, содержится указание на то, что значит чувствовать вину. Чувствовать вину означает осуждать себя как заслуживающего наказания, но не означает испытывать нака-

зание или производить его над собой. Поэтому наше чувство вины облегчается, когда мы наказаны, поскольку после этого мы считаем, что справедливость свершилась над нами и мы более не подлежим наказанию. Это также позволяет нам в кантовском духе провести границу между виной и стыдом. Моральный стыд любой силы является чувством, что нам не удалось соблюсти ответственность собственной человечности. Именно это имеет в виду Кант, когда говорит о нашем чувстве «презрения к себе и внутреннего отворачивания» [10, S. 426]. Это чувство может быть вызвано не только вердиктом совести, который утверждает нас виновными в каком-то нарушении долга, но также и сознанием недостатка моральной добродетели в нашем характере, плохую моральную склонность или даже отсутствие благих склонностей. Вина, в отличие от этого, возникает как суждение, что мы совершили некое конкретное действие, которое нарушает моральный закон и делает нас заслуживающими наказания.

Для Канта, однако, мы никогда не наказываем себя, а равно и других, за этически неправильное поведение. Томас Хилл [8, гл. 9], предлагает нам очень хороший анализ кантовского понятия совести, но в одном месте, как мне кажется, он серьезно ошибается, утверждая, что совесть подразумевает наложения наказания на самого себя [8, p. 303]. Кант отрицает возможность наказывать самого себя [13, S. 335]. Он остро критикует религиозную идею епитимьи, например, как «рабскую» и «ханжескую» [14, S. 24 прим.]. Она рабская, потому что выражает наше стремление завоевать расположение божественного существа морально нейтральным актом низкопоклонства. Это единственный способ, которым Кант понимает его, поскольку он уверен, что нашей обязанностью никогда не может быть лишение себя счастья, если это счастье либо средства для него сами не нарушают морального закона. Это ханжество еще и потому, что лишение себя счастья, приобретение которого не связано непосредственно с бессмертием, противно разуму, и поэтому люди не могут честно и чистосердечно желать лишиться себя счастья, если даже и претендуют на это в своих постыдных попытках унизить

себя пред Богом (чью благость они также оскорбляют, полагая, что такое унижительное поведение ему угодно).

Единственным «наказанием», которое мы несем перед внутренним судом совести, является болезненное чувство — моральное, не эмпирическое, — с необходимостью возникающее от воздействия разума на чувственность и сопутствующее нашему пониманию нарушения морального закона. Но эта боль неотделима от самого суждения, и поэтому совесть относится к числу чувств, иметь которые мы не несем обязанности, потому что подверженность им является предпосылкой моральности вообще [13, S. 400—401]. Для Канта, однако, *наказанием* была бы *дальнейшая* боль, причинение нам которой каким-то образом было бы связано с фактом, что мы совершили нечто неправильное [13, S. 331]. Или, как говорит Кант, «*моральное сожаление является первым последствием легально обязывающего юридического вердикта* [совести]... [Но] даже в *foro humano* вина не успокаивается раскаянием, но расплатой» [16, S. 353—354].

Было бы фундаментальным недопониманием кантовской этики и того, что моральность является условием, делающим человека достойным счастья, полагать, что от нас требуется и что мы наделены полномочиями наказывать себя. Кант утверждает, что лишать себя счастья *никогда* не является нашей обязанностью, считаем ли мы себя достойными его или нет, до тех пор, пока с его приобретением не связано прямого нарушения долга. Нашим единственным долгом в этом отношении является стремление улучшить собственное поведение, так, чтобы сделать себя достойными как уже обретенного счастья, так и того, к которому мы стремимся. Еще менее нашей обязанностью является судить, достойны ли счастья другие. Счастье других всегда должно быть среди наших целей. Это запрещает нам помещать несчастье другого (по любой причине) среди наших целей, как было бы, если бы вознамерились лишить их некоторой доли счастья, которой мы самонадеянно сочли бы их недостойными. Еще раз, когда мы помещаем людей в сферу действия *морального* закона (в отличие от юридического закона, наказание по которым назначается го-

сударством), то, по утверждению Канта, «только Бог» имеет право налагать наказание [13, S. 460].

Первым указанием долга в отношении совести, по Канту, является «познание (исследование, понимание) себя», тех максим и побуждений, на основании которых вы действуете [13, S. 441]. Этот долг, согласно Канту, невозможно выполнить во всей полноте. В том виде, какой нам придала цивилизация (или современное буржуазное общество), наш развитый разум и сомнение стали необычайно искусными во всех формах самообмана; в любом случае, правда о нас самих часто слишком ужасна, чтобы принять ее. Даже стремление к самопознанию связано с серьезными опасностями. Одна из них — «исполненное энтузиазма презрение» к себе (или ко всем людям как к виду), ведущее либо к фанатичному самоненавистничеству, либо к мизантропии, которая нарушает наш долг содействовать благу других. Противоядием для такого состояния служит сознание моральной предрасположенности в нас (отсутствие которой говорило бы не о зле, а о полном отсутствии моральной личности) [13, S. 441].

Кантовская мишень здесь — мрачная самооценка некоторых религиозных исследователей собственной личности (таких, как Галер и Паскаль), ведущая скорее к безумию, чем к истине [15, S. 133]. Это нездоровое отношение, по мнению Канта, близко пиетистской религиозности, в которой был воспитан сам Кант и которая «сводит [морального деятеля] к состоянию стоической пассивности, в котором не предпринимается ничего великого или благого, но вместо этого ожидается, что все будет дано только благодаря силе желания» [14, S. 184]. Противоположная опасность, — которая на деле напоминает первую, — это «эгоистическое самопревознесение, принимающее только лишь благие намерения — намерения, которые, какими бы яркими они не казались, всегда остаются без действий — за доказательства добросердечия» [13, S. 441]. Самопознание как долг, настаивает Кант, обязано избегать обеих крайностей. Это трезвое решение, насколько мы к нему способны, не обманываться относительно наших деяний или их истоков в нас и искать зна-

ния, чьей единственной целью является конструктивное само-совершенствование.

Может ли совесть ошибаться? Одно из поразительных кантовских утверждений состоит в том, что совесть не может ошибаться. Вопрос о возможности ошибки часто поднимается моральными философами, принадлежащими к той же традиции, что и Кант, и с их стороны наблюдается большое сопротивление такой идее. Тем не менее встречаются серьезные различия по поводу того, что представляла бы собой заблуждающаяся совесть. У Канта, Фихте, Фриза и Гегеля, например, мы встречаем четыре различные концепции заблуждающейся совести, а потому и четыре различных способа утверждения невозможности ошибки совести (Фихте [4, S. 174], Фриз [5, S. 214—215], Гегель [6, S. 138—139]).

Поскольку Кант считает совесть отличной от морального суждения, он может утверждать — и на самом деле утверждает, — что такое суждение может быть ошибочным, в отличие от совести. «Заблуждающаяся совесть» — объявляет он, — «есть абсурд».

«Ибо, хотя я и действительно могу иногда ошибаться в своем объективном суждении о том, что нечто является или не является должным, я не могу ошибаться в своем суждении о том, подчинился ли я проверке практического разума (который на этот раз выступает как судья) в своем суждении; потому что если бы я мог ошибаться в этом, то я не вынес бы здесь никакого практического суждения, а в этом случае не было бы ни истины, ни заблуждения» [13, S. 401].

Согласно Канту, я могу заблуждаться в своем объективном моральном суждении — думая, например, что сражаться на войне или отказаться сражаться, является моим долгом, тогда как мой долг может оказаться противоположным тому, что я думаю. Это также может принять форму совести, которая осуждает нас на основании ложных суждений (таких, как завышенные стандарты). Кант называет такую совесть «мрачной совестью»: «Но есть еще и мрачная совесть, под влиянием кото-

рой человек стремится найти зло в своих действиях тогда, когда для этого нет основания, однако это бессмысленно. Совесть не должна быть тираном внутри нас. Мы всегда можем быть радостны в наших действиях, не обижая ее» [16, S. 356—357].

Поскольку Кант не отождествляет совесть с моральным суждением, он отказывается выводить из подобных случаев то, что совесть может заблуждаться. Для Канта совесть — это скорее процесс моральной рефлексии, который пользуется такими моральными суждениями, накладывая на меня вердикт виновности или оправдания за какое-то предпринятое или задуманное мной действие. Обязанностью совести, таким образом, является долг заниматься рефлексией второго порядка, следить за тем, верно ли я применил к себе моральное суждение.

«Совесть также может быть определена как *моральная способность суждения, направляющая суждение на само себя*... Совесть не направляет суждения на действия или случаи, относящиеся к области права, поскольку это то, чем занимается разум в своем субъективно-практическом аспекте... Скорее здесь разум судит сам себя, предпринял ли он со всей строгостью рассмотрение действий (как правильных, так и неправильных), и он призывает человека перед лицом самого себя свидетельствовать за или против себя, имело это место или нет» [14, S. 186].

Таким образом, для совести, чтобы заблуждаться, потребовалось бы, чтобы я ошибочно полагал, что подверг себя и свои действия этому процессу, тогда как на деле этого бы не было. Именно эту ошибку Кант, очевидно, считает невозможной. Он тем не менее понимает, что многие люди не подвергают свои действия такому процессу самооценки, а также часто настаивает, что люди чрезвычайно подвержены многообразным формам самообольщения и самообмана. Одной из таких иллюзий, очевидно, является такая, когда я полагаю, что подверг свое действие суду совести, хотя на деле этого не происходило. («Самоуверенность» в буквальном, этимологическом смысле — в смысле «недостатка суждения» — состоит, как кажется, в уклонении от вынесения

суждения совести о собственных действиях, когда это следовало бы сделать, сопровождающемся иллюзорной уверенностью, что это было сделано.) «Существуют склонности, — говорит Кант, — в душах многих не выносить строгого суждения о себе — стремление расстаться с совестью. Если такой недостаток совестливости уже имеет место, мы никогда не заставим такого человека относиться к себе честно. Мы обнаружим, что такие люди не расположены ко всякому близкому рассмотрению своих действий, увиливают от него, отыскивая, напротив, субъективные основания для того, чтобы назвать вещь правильной или неправильной» [16, S. 616—617].

Кант подчеркнуто отрицает смешение самоупреков, имеющих основание в нашем неблагоразумии, с вердиктом совести [16, S. 352—353]. С одной стороны, мы совершаем такие ошибки, неверно истолковывая моральный закон по отношению к самим себе, пытаясь приспособить его сообразно своим склонностям [10, S. 405]. С другой — мы сообщаем некий ореол достоинства нашим безрассудным (неблагоразумным) действиям, представляя их в виде нарушений морали. Кант полагает, что это часто является основной составляющей ханжеского умонастроения грешника, занимающегося самобичеванием [14, S. 24 прим.]. В обоих случаях, как представляется, мы подставляем благоразумное суждение на место вердикта совести, убеждая при этом остальных, что мы осуществили самопроверку совестью.

В связи со всем этим, как Канту удается последовательно утверждать, что мы не можем ошибаться в том, что нам удалось подвергнуть себя и свои действия оценке практическим разумом в его судейском качестве? Я подозреваю, что Кант, отрицая возможность ошибающейся совести, имеет в виду не то, что мы не в состоянии обмануть себя на этот счет, а скорее, что если мы подлинно верим себя суду совести, мы не можем не сознавать этого, «ибо если бы я мог ошибаться в этом, я бы вообще не выносил никакого практического суждения, и в этом случае не имела бы место ни истина, ни ложь» [13, S. 401]. Другими словами, там, где

действует совесть, мы не можем ошибаться на этот счет. И в этом смысле совесть не может ошибаться. Но это не охраняет нас от ошибочной (или возникающей в результате самообмана) мысли, что совесть приведена в действие, тогда как она безмолвствует.

Долг выносить суждения о себе в соответствии с совестью является для Канта самым основным долгом в том смысле, что, не выполняя его, мы не можем честно предстать ни перед другими, ни перед самим собой как субъект, выполняющий какие-либо из своих обязанностей. Конечно, мы можем оставаться при этом чем-то вроде невинного морального деятеля, выполняющего свой долг инстинктивно и неререфлексивно благодаря некоей врожденной благой природе или подготовке и воспитанию, которые заставляют нас поступать правильно силой слепой привычки, подобно тому, как собака может исполнять трюки. Однако важная часть кантовской моральной антропологии — то, что люди не являются спонтанно благими в описанном роде — что те же социальные и исторические процессы, которые развили в них способность морального разума, также вовлекают их в моральную порчу, так, что они никогда не начинают действовать как моральные деятели с чистого листа, но, как только они осознают себя в качестве моральных существ, они сразу сознают собственную моральную испорченность, и их фундаментальным моральным действием отныне должна становиться борьба с собой [14, S. 44—45, 72, 93—95]. Для таких созданий, как мы, таким образом, совесть (познание и оценка самих себя) является морально неотъемлемой деятельностью, лежащей в самом основании моральной жизни.

Список литературы

1. *Beiser Frederick (ed). The Early Political Writings of the German Romantics. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.*

2. *Bonaventure*. Commentary on the Sentences // Works. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1979). Cited by Book and Distinction.

3. *Butler Joseph*. Five Sermons / Ed. Stephen Darwall. Indianapolis: Hackett, 1983.

4. *Fichte J. G.* System der Sittlichkeit // Sämtliche Werke / Ed. I. H. Fichte. Berlin: deGruyter, 1970. Bd. 4.

5. *Fries J. F.* Handbuch der Praktische Philosophie. 1. Theil: Ethik. Heidelberg: Mohr und Winter, 1818.

6. *Hegel G.W.F.* Philosophie des Rechts // Werke. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. Bd. 7.

7. *Heidegger M.* Being and Time // Translated by Robinson and Macquarrie. New York: Harper, 1962.

8. *Hill Thomas*. Human Welfare and Moral Worth. Oxford: Clarendon Press, 2002.

9. *Hobbes Thomas*. Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

10. *Kant Immanuel*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd 4.

11. *Kant Immanuel*. Kritik der praktischen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 5.

12. *Kant Immanuel*. Kritik der reinen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 3—4.

13. *Kant Immanuel*. Metaphysik der Sitten // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 6.

14. *Kant Immanuel*. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 6.

15. *Kant Immanuel*. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 7.

16. *Kant Immanuel*. Vorlesungen über Ethik // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 27. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

17. *Korsgaard Christine*. The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

18. *Mill John Stuart*. Utilitarianism, ed. George Sher. 2nd ed. Indianapolis: Hackett, 2001.

19. *Thomas Aquinas*. Summa Theologia. New York: McGraw-Hill, 1964⁴.

В.А. КОНЕВ

(Самарский государственный университет)

Условные и безусловные законы бытия человека

Величие Канта — в абсолютной неожиданности для всей прошлой истории его мысли: вопреки предшествующей традиции он стал искать ответ не на вопрос «Что это есть?» (мир, бытие, знание, человек и т.д.), а на вопрос «Как это возможно?». Необычность мысли Канта в том, что вместо ожидаемого для всех разъяснения состояния и содержания чего-либо философ обратился к выяснению способностей человека, позволяющих ему приходиться к тем или иным состояниям и содержанию, которые ему необходимы. Кантовская философия прямо вводит человека во все рассуждения и ситуации — не что есть вещь, а как она возможна для человека, не что есть добро, закон или справедливость, а как они возможны в мире человека и т.д. Невольно приходит на мысль, что Кант похож на мудрого посланца высококоразвитой цивилизации, который знает, что никакое заветное знание о мире не будет усвоено адекватно, когда передают его содержание, а вот знание своих способностей и умение их использовать не может не быть воспринятым и не может быть не усвоенным. Поэтому к философии одинокого кёнигсбержца постоянно обращается вся последующая история, как только в ней возникает какая-нибудь серьезная проблема.

⁴ Цитируется путем указания части и вопроса.

Для российского общества такая серьезная проблема последнего времени — проблема порядка, проблема преодоления любимого состояния российской истории — смутного времени. Но как возможен порядок человеческого мира?

Идея порядка мира, состоящего из сингулярностей, возможно, самая древняя идея культуры. Более того, само зарождение культуры было для человеческого мира утверждением его порядка и одновременно объявлением для человека, если не понимания, то различения идеи порядка и беспорядка (хаоса). Все древние мифологии различают космос и хаос, если воспользоваться греческими терминами, для всех хаос — это беспорядок, дисгармония, это отсутствие определенности и возможности предвидения, а космос — это порядок и гармония, здесь все определено, предсказуемо, здесь каждое явление имеет свое место и предназначение. Порядок космоса, по представлениям древних, определен судьбой, которая является окончательным первопринципом и всего божественного, и всего вещественного, и всего человеческого. Эта судьба всегда тождественна сама с собой, а потому реализуется независимо от ситуации, независимо от каких-либо условий. Если Эдипу было суждено убить своего отца и жениться на своей матери, то, что бы ни предпринимал Эдип, чтобы избежать судьбы, она все равно исполнится.

Культура, воодушевленная христианской религией, сняла оппозицию космоса и хаоса, установив оппозицию порядка провидения и хаоса неведения, когда в первом случае появление любого сингулярного состояния ожидается и принимается («Да будет свет!» — и стал свет). И увидел Бог, что свет хорош, и назвал свет днем, а тьму ночью, а во втором случае сингулярное явление оказывается неожиданным и нарушает сложившийся порядок. (И увидела Ева, что плод хорош, и ела его, и мужу дала, а потом увидели, что наги. И вынужден был человек изменять порядок своей жизни.) Из стремления преодолеть это противопоставление вырастает в новоевропейской культуре естественнонаучное представление об оппозиции предвидения порядка и неведения порядка. Теперь провиде-

ние, основанное на изначальном (онтологическом) совпадении действия и бытия (где любое «Да будет!» находит свою реализацию), заменяется предвидением, которое соединяет «Да будет» с условием «Если...»: «*B* будет, если *A*».

Порядок и место того или иного сингулярного состояния в природе наука определяет законами природы, которые указывают на отношения и связи данного явления с условиями его существования. Закон диктует порядок вещей. «Если *A*, то *B*», — такой становится формула природного порядка: если тело погружено в жидкость, то на него всегда будет действовать выталкивающая сила равная весу объема жидкости, вытесненного данным телом; если на тело не действует никакая сила, то оно всегда находится либо в покое, либо равномерно движется и т. д. Законы природы, как их осмыслила классическая наука, — это законы условий, которые с необходимостью вызывают определенные следствия. Они не знают исключений, ибо, если при наличии данных условий не происходит необходимого следствия, это означает, что закон перестал действовать, т. е. перестал быть законом¹. Предвидение, основанное на знании законов, дает человеку возможность «попасть» в существую-

¹ Классическая наука (наука Галилея — Ньютона) знала только динамические законы, которые однозначно указывали на связь тех или иных явлений и процессов с условиями. Для классической науки космос не знал хаоса. Если наука сталкивалась в природе с явлениями, которые она не могла однозначно описать, то это объяснялось еще недостаточностью знаний в науке. Физика XX века обнаружила мир явлений, где действуют не динамические, а статистические закономерности, которые не дают возможность предсказать действие конкретного явления при любом уровне знаний, а фиксируют только вероятность того или иного события. Неклассическая наука обнаружила и наличие хаоса в природе, более того, она стала говорить о законах хаоса, так как порядок и беспорядок стали рассматриваться как неотъемлемые составные части любого эволюционного процесса. Но и для неклассической науки законы природы остаются законами условий, т. е. законами, описывающими объективные ситуации появления тех или иных событий.

ций порядок вещей, а неведение (незнание законов) ввергает его в такие состояния, которые могут противоречить его намерениям, ибо они никак не влияют на существующий порядок. Необходимость закона выше человеческих желаний и свободы, а потому последняя может существовать для человека только как познанная необходимость.

Идея закона, необходимости и детерминизма пронизывает всю новоевропейскую культуру. Приверженность видеть причину порядка сингулярных явлений и состояний в законах условий их существования направляет мысль не только естествоиспытателей, но и рождающуюся науку об обществе и человеке. Она не только оформляет научную картину природного мира, но и картину мира социального. Естественный закон, считает Гоббс, заставил человека породить закон гражданский. И хотя гражданский закон является результатом разумного решения, само решение все-таки обусловлено естественным требованием — необходимостью сохранения жизни индивида и его естественных прав. Традиция, заложенная Гоббсом, оказалась очень живучей. Практически все философские концепции, несмотря на их различие по классификации Энгельса, принимали, что законосообразность человеческого мира подобна законосообразности природного мира, ибо и там условия указывают место сингулярности. И только Кант резко противопоставил мир природы и мир истории, связав первый с действием законов условий — причина всегда уже есть как условие любого следствия, а второй — с действием безусловного закона, благодаря которому свобода изменяла свою связь с необходимостью. Теперь не необходимость предшествовала свободе, а свобода порождала необходимость. Так родился романтизм, а вместе с ним обрела свое бытие и личность.

Кантовское различие условных и безусловных законов позволяет более глубоко понять законосообразность общественного и культурного мира. Онтологическим основанием социокультурного мира выступает осмысленное действие человека, в котором и благодаря которому любое конкретное явление получает свое социальное существование и соотносится с

другими явлениями. Поэтому основание порядка сингулярных явлений человеческого мира следует искать в организации деятельности человека.

Деятельность человека, независимо от ее содержания, включает в себя ряд элементов: цели, средства, предметы, на которые она направлена, акты, совершаемые человеком, и результаты. В так понятой деятельности можно выделить два уровня, определяющих ее совершение, — уровень цели и актов, с одной стороны, и уровень средств и предметов — с другой. Первый уровень определяется субъектом действия, второй — от него не зависит и представляет объективные условия деятельности.

Детерминация деятельности условиями ее совершения служит основанием существования в социальной действительности объективных, т.е. от деятеля и его желаний независимых, закономерностей. К объективным условиям деятельности относятся уровень развития и материальные средства деятельности (например, орудия деятельности, ресурсы и т.п.), наличие и характер организационных средств деятельности (институций, организаций, которые позволяют выполнять деятельность), уровень развития знаний, накопленный опыт, необходимый для производства деятельности. Связи и соотношения, устанавливаемые в системе объективных условий деятельности, либо позволяют, либо не позволяют реализовать данный вид деятельности и либо дают, либо не дают возможность получить нужный результат. Поэтому можно установить корреляцию между наличием объективных условий и возможным результатом или направлением деятельности. Эти корреляции вычисляют различные социальные науки, изучающие возможные результаты конкретных видов деятельности человека и общества при тех или иных условиях.

Это объективные законы функционирования социальных систем, и они подобны законам природы, так как работают только тогда, когда наличествует данная общественная система с ее элементами и структурой. Социальные законы условий действуют во всех сферах человеческой жизни, но особенно

значимы они в тех сферах, деятельность в которых напрямую зависят от наличия или отсутствия материальных вещей. Это относится прежде всего к деятельности производства условий материального существования человека, к тому, что обычно называют материальным производством, хозяйственной деятельностью. Ход и организация производства зависят от того, какими орудиями и средствами производства оно располагает, от уровня подготовки работников, от того, что и в каких количествах оно должно производить. Поэтому порядок общественного производства, процесс его функционирования, тенденции его изменения могут быть предсказаны с достаточной вероятностью. Поскольку в конечном счете любая деятельность человека требует каких-то предметных оснований, то сфера материального производства оказывается значимой для всей жизнедеятельности человека, что дало основание для рождения концепции экономического детерминизма в социальной философии. Экономический детерминизм видит основание порядка общественной жизни в материальных условиях человеческого существования, где действуют объективные, не зависящие от человека закономерности общественного функционирования и развития. Рациональность *homo aeconomicus*, который существует в мире продуктов и строит свою деятельность на базе наличного здесь-и-сейчас достояния деятельности, дает возможность рассчитывать и создавать определенные ситуации, а тем самым и определять поведение людей в этих ситуациях.

К социальным законам условий следует отнести также и детерминацию деятельности со стороны форм ее организации. Формами деятельности выступают сложившиеся в сообществе отношения между людьми, которые закрепляются традицией, правилами действия, в конечном счете представлениями о должном поведении, коллективными верованиями, как говорил Дюркгейм, или фоновыми ожиданиями (А. Шюц). Традиции и коллективные верования (установки) объективны и принудительны, они велят и запрещают, и этот способ детерминации, хотя и отличается от детерминации, которая вынуждает (на-

пример, законы рынка вынуждают продавца и покупателя действовать определенным образом, даже если они не хотят этого), а не принуждает, является действенным способом упорядочения человеческого мира. Закон традиции и закон установки работают в любом сообществе, но особенно значимы они на ранних этапах истории общества и в сфере повседневной жизни людей. Эти законы говорят о форме регуляции взаимоотношений, но не о конкретном содержании этих отношений, которое в каждом конкретном сообществе свое. Форма же регуляции, т. е. действие закона (закон действует тогда, когда соблюдается определенная форма), предполагает, во-первых, что есть внешняя по отношению к индивиду сила воздействия, и, во-вторых, что индивид должен признать её как необходимую для себя. Поэтому от индивида теперь требуется не умение распоряжаться вещами (производить, потреблять, использовать, расставлять и т. д.), а умение жить с другими, принимать их ожидания и верования. Из *homo aeconomicus* он превращается в *homo credens* (человека верующего).

Законы установки и традиции выступают законами социальности, так сказать, дважды, так как без них нет сообщества, и так как они есть требования самого сообщества. Здесь мы встречаемся с одной из главных особенностей закономерностей, действующих в социальной действительности, — социальная закономерность становится объективным основанием порядка человеческого мира, если сам человек это основание конституирует. Закон, порядок в человеческом мире не предшествует этому миру, не является чем-то внешним по отношению к миру человеческих действий и от них независимым (как считали, например, греки, принимая судьбу), но он и не является произвольным, волюнтаристским (как считали, например, сторонники общественного договора). Он закон возникающего бытия. А возникающее бытие требует действия человека. Действие же человека так устроено, что оно изначально (философия скажет *a priori*) допускает случившимся то, что еще не

случилось². Поскольку любое сингулярное явление социаль-

² М. Хайдеггер в «Бытии и времени» для характеристики подобного феномена вводит понятие «априористический перфект» (или онтологический перфект, трансцендентальный перфект) [3, с. 85, 441]. В гл. 3, § 18, носящем название «Имение-дела и значимость; мирность мира», посвященном выяснению проблемы понимания мира и его объективности, Хайдеггер анализирует структуру бытия «подручного», т.е. того, с чем имеет дело Dasein (в переводе В.В. Библихина — Присутствие), когда оно озабочено миром. Бытие подручного, указывает философ, имеет структуру отсылания. Это значит, что оно как сущее без чего-то не может быть. С ним всегда в чем-то дело, поэтому характер бытия подручного есть *имение-дела* [3, с. 84]. Подручное всегда есть целое *обстоятельство*, целое *имение-дела*, это его *онтологическое* определение, а не онгическое высказывание о нем. Имение-дела — это целая цепь отсыланий, в которые включено подручное: *то-с-чем* имеют дело, *к-чему* пригодно, *для-чего* применяют и т.д. Так целость имения-дела конституирует, например, подручное мастерской, усадьбы, квартиры и т.п. Структура имения-дела ведет к Присутствию как своей основе. Присутствию по своему бытию присуще «допущение быть». Присутствие априорно допускает имение-дела как условие встречи подручного. Хайдеггер называет это условие «априористическим перфектом» (или онтологическим перфектом, трансцендентальным перфектом), всегда-уже-допущенность-имения-дела. Априористический перфект характеризует образ бытия самого Присутствия. Присутствие не может быть, если оно такого априори не имеет, т.е. заранее не предполагает случившимся то, что еще не случилось. Присутствие так устроено, что оно знает мир через сподручное, а эта сподручность в нем, в Присутствии, есть как априори имения-дела: беря *любое* сущее, Присутствие уже берет его как подручное = опережающе выдает его как элемент мира.

Априорное допущение имения-дела есть *до* всякого конкретного раскрытого имения-дела. И это *до* есть условие раскрытия бытийной возможности *неприсутствия* размера сущего [3, с. 85], т.е. сущее внутри мира раскрывается (узнается) через механизм «допущения-имения-дела», или через априористический перфект, через включение в целое обстоятельство. Но само целое обстоятельство, т.е. «имение-дела», не есть сущее и не может быть раскрыто через этот механизм, оно должно быть *разомкнуто*. Это значит, что Присутствие должно *понимать* свое *бытие-в-мире*, понимать мир. «Опережающее размыкание того, на что затем происходит отпусkanie внутримирного встречного,

ного бытия имеет структуру отсылания, т. е. всегда представляет собой какие-то *обстоятельства дела*, цепь отсыланий, то действия человека априори (заранее, до своего свершения) предполагают (исходит из того...), что *уже* есть порядок, что *уже* *обстоятельства* дела сложились и необходимо действовать, сообщаясь с ними. Тем самым эти обстоятельства и их порядок, система отсыланий и смыслов утверждаются действиями человека. Парадокс социального порядка (а вместе с тем и социальной за-

— пишет Хайдеггер, — есть не что иное, как понимание мира, к которому Присутствие как сущее всегда уже относится» [3, с. 86].

Это понимание мира выражается в способности Присутствия из своего «могу», ради которого оно само есть, отослать от «ради-чего» к «с-тем-чтобы», от него к «для-этого», потом к какому-либо «в-чем дело», а последнее к «с-чем-дело». Эта структура вопросов и есть *мирность* мира. Эта структура мира есть *значимость*, в которой Присутствие может схватить *на-значение* отсыланий, где каждое отсылание *на-значает* следующее [3, с. 87]. Хайдеггер дает такую дефиницию феномена мира: «*В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира*» [3, с. 86]. При переводе на «человеческий» язык это означает: феномен мира — это то, как Присутствие понимает *в-чем* сущее встречается. Хайдеггер не говорит, *что* есть мир, он говорит, *как* мир может быть доступен, как он являет себя Присутствию. Поэтому мир есть такое состояние Присутствия (его экзистенциал), *в чем* (в каких отсыланиях) Присутствие уже себя понимает и *в-видах-чего* (в каком направлении) оно заранее допускает возможность встречи сущего как внутримирного средства.

Мирность мира обнаруживает себя в способности Присутствия допускать быть сущее в определенных связях и отношениях. Значит ли это, что мир субъективен? Нет. Мы знаем мир через свои отношения с ним, но эта «релятивная система» (система отношений) как конститутив мирности не ликвидирует (Хайдеггер говорит «не испаряет») бытие внутримирно подручного, более того, только на ее основе возможно открытие «субстанциональности» сущего, что и делает наука [3, с. 88]. Так и мир социальный, хотя он и конституируется на основе устанавливаемых действующим человеком отнесений, но имеет объективный порядок, так как сам человек и его действия существуют внутри мира.

кономерности) заключается в том, что, действуя, *как будто* порядок уже есть и требует своего соблюдения, действующий индивид тем самым делает порядок действительным, соблюдает его. Социальный мир не может существовать, если такого исходного начала, такого априористического перфекта (формы свершения *a priori*) в структуре действия человека нет. Такова онтологическая характеристика человеческого действия, таков априорный закон деятельности, который несет в себе возможность онтического порядка (конкретной законосообразности, доступной научному познанию) человеческого бытия.

Социальные законы условий вписывают конкретность и сингулярность в сложившийся порядок, это законы повторения, которые стабилизируют социальную действительность. Но, во-первых, их проявление обнаруживается только в активности действующего индивида, и, значит, индивид должен начать действовать *независимо* от требований подобных законов. Поэтому наличие только законов условий недостаточно для существования социальной действительности. Необходима еще сила, активизирующая действия человека спонтанно. Во-вторых, и это наиболее существенно, законы условий не детерминируют изменений социальной действительности. Чтобы произошли изменения, должно случиться нечто, выходящее за границы сложившихся ситуаций, следовательно, это нечто не может быть порождено существующими условиями, должно быть *независимо* от них. Значит, должна быть сила, выводящая человека за пределы ситуации и действующая вопреки сложившимся условиям. Что это за сила? Это сила цели.

Цель входит в структуру деятельности и определяется субъектом действия. По меткому замечанию И. Канта, цель есть отрицательное определение ситуации, т.е. цель возникает тогда, когда субъект действия не удовлетворен существующей ситуацией и стремится выйти из нее. Цель выводит человека за пределы наличного, относит его к тому, что здесь-и-сейчас не существует, но должно появиться, тем самым ставит его в ситуацию смысла и открывает ему бытие социального. Поэто-

му осмыслять цель — значит открывать для себя бытие своего мира, стоять в просвете бытия, если воспользоваться выражением М. Хайдеггера. Эта формула немецкого философа очень выразительна, она указывает на самое существо самостоятельного действия человека, который, ставя цель, действует в свете необходимого бытия. Быть в просвете бытия означает быть захваченным его светом, переживать его нудительную силу как силу долженствования, если воспользоваться теперь выражением М. Бахтина³.

Нудительная сила открывающегося бытия вводит человека в область действия особых законов социального мира — законов цели. Законы цели раскрывают онтологическую ответственность действия человека. Они детерминируют активность действующего человека, и эта детерминация идет в двух направлениях, в одном случае они ориентируют индивида на признание действительности, в другом — на преодоление ее.

В первом случае цель обнаруживает онтологическую природу долженствования действия человека. Когда действующий индивид определяет цель своего действия, он выстраивает деятельность как единое и целостное событие. Деятельность, детерминируемая *causa finalis*, открывает деятелю бытие как событие.

³ В своем черновом наброске, получившем название «К философии поступка», который был написан М.М. Бахтиным в 1921—1924 годах, отечественный мыслитель почти за 5—7 лет до выхода в свет «Бытия и времени», высказывает сходные с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера идеи. В частности, Бахтин вводит понятие единственное бытие-событие, которым описывается то подлинное бытие, которое реально есть и которое открывается только изнутри действительного поступка, действия человека. Единое и единственное бытие-событие, мир как событие — это всегда мир, который дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный, пишет Бахтин [1, с. 124]. Человек всегда занимает в бытии единственное, неповторимое, незаменимое и непроницаемое для других место и не может этого избежать. «Единственность наличия бытия — нудительно обязательна», — утверждает Бахтин [1, с. 112].

Оно перестает быть бытием абстрактных определений, порядок которого поддерживается законами условий, а становится единым и единственным бытием-событием, порядок которого зависит от действия человека, причем действия *этого* человека здесь-и-теперь. Такое действие есть всегда личностное, *мое* действие. Факт моей причастности к единому бытию-событию не может быть адекватно выражен в теоретических терминах, а лишь описан и пережит в экзистенциальных понятиях.

Таким исходным понятием выступает экзистенциальное понятие *моего не-алиби в бытии*, которое вводит М. Бахтин. То, что мною может быть совершено, никем никогда совершено быть не может. Этот факт *не-алиби в бытии* не узнается и не познается, а признается и утверждается поступком, действием. Мое не-алиби в бытии гарантирует наличие единой единственности мира, в котором свершается поступок. В последнем соединяется моя единственность (никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится) и единственность мира, которому я в этот момент и в этом пространстве сопричастен. Мое не-алиби в бытии нудительно: я не могу избавиться от себя, от своего места в мире и этого мира, я *должен* принять это, я должен признать долженствование.

Так через *causa finalis* в человеческий мир входит закон долженствования. Для Канта долженствование было неотъемлемым свойством морального закона. А откуда оно и каков его источник — это было тайной для немецкого философа. Для М. Бахтина долженствование не имеет не только определенного и специального содержания, нет ни научного, ни эстетического, никакого прочего долженствования, нет даже специально этического долженствования. Долженствование, как справедливо считает М. Бахтин, есть категория индивидуального поступка, даже, более того, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственной «нудительности», его историчности. Долженствование как проявление действия и действующего субъекта

входит в их структуру, оно заключается в онтологической обязанности индивида реализовать свою единственность. Его нельзя познать, но его, долженствование, можно признать, открыть как факт своей жизни. Не конкретное содержание чего-либо (нормы, закона, положения и т. п.) обязывает, а действительный факт признания и утверждения своего не-алиби в бытии. А это эмпирически проявляется в способности человека определить и принять цель действия.

Таким образом, может быть разрешена одна из тайн, которая поражала воображение великого Канта, — тайна наличия нравственного закона в душе человека: нравственный закон, закон долга есть способ явления для индивида его единственного места в бытии, его единственности. И чем больше развита в нем эта единственность и индивидуальность, тем больше выявляется для него долженствование и его ответственность за бытие мира.

Итак, долженствование есть закон бытия человеческого мира. Само действие этого закона не зависит от конкретного содержания деятельности и конкретной ситуации, долженствование характеризует форму существования индивидуальности в мире индивидуальных событий. Поэтому прав был Кант, относя нравственный закон к априорным требованиям практического разума, — долженствование безусловно, оно не определено никаким содержанием, оно формально, оно само является условием появления любого содержания в социальной действительности. Так обнаруживается существование совершенно особых законов социального мира — законов безусловных, законов, действующих независимо от ситуации. Такими законами и выступают законы уровня целей, детерминирующие отношение деятеля к условиям деятельности.

К такому типу социальных законов относятся нравственные законы. Действие нравственных законов развивает другую сторону онтологической природы цели. Если через объединение различных средств деятельности *causa finalis* раскрывала смысл долженствования (каждый фрагмент средств должен быть увязан с целым), то благодаря сопряжению в цели

бытия и небытия (цель выступает отрицательным определением ситуации), *causa finalis* ставит человека в ситуацию оценки. Целеполагание вводит человека в дискретный мир, так как разделяет действительность на то, что есть, и то, что не есть, но должно настать. Ориентация в дискретном мире, т. е. в мире, в котором онтологически присутствует небытие, эту дискретность утверждающее, с необходимостью порождает *различное* отношение к дифференцированному бытию. Это различное отношение выражается в появлении оценки. Знание характеризует сущее и его бытие, а оценка — бытие сущего в горизонте его небытия — если его нет, но требуется его появление, сущее оценивается положительно, а если оно есть, но требуется его устранение, сущее оценивается отрицательно. Оценка побуждает к деятельности, так появляется детерминация деятельности оценкой. На этой онтологической основе в культуре появляются и закрепляются фундаментальные законы человеческого мира — нравственные законы.

Как всякие законы, они утверждают определенный порядок. Этот порядок утверждается тем, что, оценивая поведение человека, они требуют такого поведения, которое необходимо в сообществе. Причем они требуют такого поведения независимо от того, есть для этого условия или нет (например, отступление от морального требования «Не кради!» не может быть оправдано никакими ссылками на трудные обстоятельства жизни и т. д.). Более того, нравственные законы не перестают действовать даже тогда, когда их нарушают. От того, что люди постоянно убивают друг друга, лгут, вредят друг другу, такие нравственные максимы, как «Не убий!», «Не лги!», «Помогайте друг другу!» и т. п., не перестают быть нравственными законами. Никакой закон условий не сохранится как закон, если при наличии данных условий не будет наблюдаться необходимое следствие. Но безусловные законы потому и безусловные, что они действуют всегда.

Они выступают абсолютным основанием оценки людей, вещей, действий, ситуаций. Конечно, нравы людей разных сообществ и исторических эпох различаются — правила поведе-

ния, обычаи и формы действия относительны. Но каждая относительная система оценок существует для себя как абсолютная, иначе оценка перестает быть оценкой. Абсолютность является формой существования оценки и условием ее действия. Именно это позволяет законам, основанным на оценках, быть законами безусловными. Возможно, что кроме конструктивистского основания абсолютность имеет и содержательные основания для своего существования, которые коренятся в универсальных особенностях жизнедеятельности человека. Это дает возможность, несмотря на всю относительность оценок, людям разных культур и эпох понимать друг друга, соотносить свои оценки, иметь сходные принципы, определяющие начала действия человека.

Безусловные законы выступают объективными требованиями по отношению как к конкретному индивиду, так и к сообществу. Это и позволяет быть им подлинными хранителями порядка человеческого мира. Тогда, когда рушится нормальное состояние общественной жизни, когда распадаются устоявшиеся связи и отношения, когда наступает «смутное время» в истории, то выход из ситуации общественного хаоса один — действовать вопреки обстоятельствам. Не ждать установления порядка, чтобы поступать порядочно, а достойно и порядочно вести себя, чтобы порядочность и достойная человека жизнь установилась.

Так еще раз убеждаемся в продуктивной ёмкости кантовской мысли. Гениальное открытие в человеческом мире действия категорического императива как безусловного закона, который проявляется в том, что «... каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей» [2, т. 4(1), с. 281]⁴, позволяет понять, как личностное начало, а через него и всякое сингулярное явление

⁴ Кант, как известно, дает несколько формулировок категорического императива, но так или иначе все они указывают на его безусловность и обязательность в любой ситуации, что и делает возможным существование самого царства целей, т.е. мира человеческого бытия.

в человеческом мире сочетается с общезначимым, как оно вписывается в общезначимый порядок. Ничто и никогда не станет общезначимым до тех пор, пока оно не будет осознано как собственный закон действующего человека. Именно действующий человек, реализующий экзистенциальную способность человека, его практический разум, является первой и последней причиной всякого порядка социокультурного мира. Он считается с условиями своего существования, но именно он же их и создает. Понимание *моей* ответственности за мир — это главное условие порядка человеческого мира.

Список литературы

1. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984—1985. М., 1986.
2. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963—1966.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

ЛОГИКА, РИТОРИКА, ЛИНГВИСТИКА

В.Н. БРЮШИНКИН

(Российский государственный университет им. И. Канта)

Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики¹

В «Критике чистого разума» Кант разрабатывает новую философскую дисциплину — трансцендентальную логику (ТЛ) — и поэтому ему важно обратить, прежде всего, внимание на ее отличия от общеизвестной формальной логики (ФЛ). Такой подход диктуется философскими задачами, стоявшими перед Кантом, — первооткрывателем нового типа логики. В контексте настоящего исследования я буду рассматривать не философское значение этого различия, а попытаюсь поставить *собственно логическую* проблему, т. е. рассмотреть соотношение формальной и трансцендентальной логик именно как логик, то есть как систем правил для преобразования понятий и получения одних утверждений из других, и выявить основные способы их взаимодействия в рамках предлагаемого Кантом способа работы познавательной способности.

Общий взгляд на формальную и трансцендентальную логику

Решение поставленной задачи содержится в «Критике чистого разума» (КЧР), но оно не выражено явно. Это решение

¹ Статья содержит результаты исследований, проведенных в рамках проекта РФФИ №05—06—80254-а «Формирование теории поиска вывода».

вытекает из общей кантовской трактовки соотношения формальной и трансцендентальной логики.

Самое частое утверждение о формальной логике² в «Критике чистого разума» — это тезис о том, что «...общая логика отвлекается... от всякого содержания познания, то есть от всякого отношения его к объекту...» [4, с. 157]. Логика общего применения рассудка исследует рассудок, «не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься» [4, с. 155]. «Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как она отвлекается от всякого содержания познания, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаклучениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка» [4, с. 217—218]. Общая логика не рассматривает «особую природу применяемого при этом знания» [4, с. 217].

Переходя к *трансцендентальной логике*, Кант подчеркивает ее отличие от формальной логики именно в этом пункте: «Трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием [познания], а именно ограничивается только чистым априорным знанием...» [4, с. 217].

Общая логика не может давать способности суждения никаких предписаний, но в трансцендентальной логике дело обстоит иначе; настоящая задача ее состоит, по-видимому, в том, чтобы в применении чистого рассудка «исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» [4, с. 219].

Выяснение отношения общей и трансцендентальной логик к способности суждения очень важно для нашей темы, потому что Кант считает функцию вывода одних суждений из других, т.е. умозаклучение, разновидностью способности суждения. Во-первых, он сами умозаклучения считает суждениями. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания из

² Кант для обозначения формальной логики использует термин «общая чистая логика» (*die allgemeine reine Logik*).

«Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма», из «Критики чистого разума» и из «Логики Йеше»³. Во-вторых, Кант отводит способности суждения центральную роль в осуществлении умозаключения: «Во всяком умозаключении я мыслью с помощью рассудка, прежде всего, правило... Во-вторых, с помощью способности суждения я подвожу некоторое знание под условие правила... Наконец, разумом я а priori определяю свое знание посредством предиката правила...» [4, с. 343]. «Условие правила» — это средний термин силлогизма, «некоторое знание» — меньший термин. Способность суждения соединяет меньший термин и средний, тем самым определяя весь ход умозаключения в целом.

Соотношение формальной и трансцендентальной логики⁴

Анализ кантовских текстов показывает, что общая логика выводит из данных общих знаний (категорических суждений) любые возможные следствия *без различия предметов, к которым эти знания применяются*. Общая логика применима как к суждениям рассудка, так и разума, как к эмпирическим, так и к чисто априорным суждениям, как к аналитическим, так и к синтетическим суждениям. Трансцендентальная логика ограничивает область применения выводов общей логики. Не обладая собственным аппаратом вывода⁵, трансцендентальная логика *исправляет и предохраняет* способность суждения, не ограниченную формальной логикой при помощи определенных правил.

Первая функция трансцендентальной логики по отношению к выводам формальной логики состоит в ограничении множества возможных следствий из данных суждений. Не все следст-

³ Подробнее см. мою статью [1].

⁴ Изложенные результаты являются продолжением исследований, результаты которых опубликованы в [2; 7].

⁵ Кант не строит теории трансцендентальных умозаключений, отличных от умозаключений формальной логики.

вия, признаваемые законными формальной логикой, являются таковыми с точки зрения трансцендентальной. Таков общий механизм взаимодействия формальной и трансцендентальной логик с точки зрения применения их к способности суждения.

В теории поиска вывода различаются исчерпывающий поиск и эвристики, помогающие найти пути, на которых вероятность найти желаемый вывод больше или сократить пространство поиска. Мы будем называть упомянутые типы эвристик позитивными и негативными. Позитивные эвристики предписывают нам использовать некоторое подмножество всех возможных продолжений поиска. Негативные эвристики представляют собой стратегии, которые запрещают нам использовать некоторые допустимые комбинации элементов в пространстве поиска. Моя первая гипотеза состоит в том, что ТЛ играет роль негативной эвристики по отношению к выводам формальной логики.

Я конкретизирую этот тезис на примере кантовского анализа применения категорий к суждениям, из которых составляются умозаключения. В «Аналитике понятий» (В 128—129) Кант дает пример взаимодействия формальной и трансцендентальной логики, когда описывает отношение категории субстанции к функции категорического суждения. Внимательно прочитаем это место: «Так, функция категорического суждения была отношением субъекта к предикату, например, в суждении *все тела делимы*. Но в отношении чисто логического применения рассудка осталось неопределенным, какому из двух данных понятий нужно дать функцию субъекта и какому из них функцию предиката, ведь можно сказать также *некое делимое есть тело*. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат» [4, с. 189 — В 128—129]⁶.

⁶ В квадратных скобках приводятся ссылки на русские переводы сочинений Канта, указанные в списке литературы, и через тире — стандартная пагинация по первому (А) и второму (В) изданию КЧР.

Это высказывание важно для Канта, поскольку он включает подобные соображения в его изложение трех важнейших предпосылок, на которых основывается вся трансцендентальная философия. В «Метафизических началах естествознания» (1786) имеется следующее высказывание: «Если признать, что таблица категорий полностью содержит все чистые рассудочные понятия, а также все формальные акты рассудка в образовании суждений, акты, из которых эти категории выводятся и от которых они не отличаются ничем, кроме того, что объект посредством рассудочного понятия мыслится *определенным*, имея в виду ту или иную функцию суждений (например, в категорическом суждении *камень тверд* в качестве субъекта берется *камень*, а в качестве предиката — *тверд*, так что рассудку не возбраняется поменять местами логические функции этих понятий и сказать: нечто твердое есть камень; напротив, если я представляю себе как *нечто определенное в объекте*, что при любом возможном определении предмета, а не только понятия, *камень* должно мыслить лишь в качестве субъекта, а твердость — лишь в качестве предиката, то те же самые логические функции становятся *чистыми рассудочными понятиями* об объектах, а именно в качестве *субстанции* и *акциденции*)» [5, с. 64 — А XVIII].

И в первом и во втором изданиях «Критики чистого разума» можно найти и другие похожие отрывки — В 149, В 186, В 288, А 242/В300, А 348, А 401. Прочитированные и упомянутые отрывки содержат важную мысль о соотношении формальной и трансцендентальной логик, из которой можно вывести способ их взаимодействия. ТЛ в отличие от ФЛ рассматривает функцию различных терминов (понятий) в суждениях в зависимости от их значения. Это наводит на мысль о различении двух видов терминов и о различной их роли в структуре категорических суждений.

С точки зрения ФЛ («с точки зрения чисто логического применения») нет никакой разницы, какое отношение к опыту имеет конкретный термин, использованный в суждении, и каково его

положение в суждении. ФЛ не приписывает нелогическим терминам особого статуса. Субъект и предикат суждения взаимозаменяемы с точки зрения ФЛ. Например, в разделе «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога» «Критики чистого разума» мы читаем: *«Логическим предикатом может служить все, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания»* [4, с. 521 — А 598/В626]. Отсюда видно, что некоторые суждения, которые приемлемы с точки зрения ФЛ, запрещаются ТЛ. Именно это обстоятельство служит основанием взаимодействия ФЛ и ТЛ в процедуре выбора подходящих (для цели, которую я разъясню позже) суждений и осуществления выводов, которые дают нам суждения, соответствующие этой цели. Таким образом, в основе взаимодействия ФЛ и ТЛ лежит идея ограничения выводов ФЛ указанным образом.

В чем же смысл разделения суждений на приемлемые и неприемлемые с точки зрения ТЛ? Процитированные ранее отрывки их текстов Канта вводят в рассмотрение две идеи. В цитате из «Критики чистого разума» упоминается представление об эмпирическом созерцании объекта, соответствующего понятию тела, которое должно рассматриваться как субъект категорического суждения, но не как его предикат. Следовательно, целью отбрасывания суждения, в котором понятия такого рода играют роль предиката, является стремление выделить *суждения, которые могут быть истинны на опыте*. Если ту же самую мысль выразить в более современной форме, то мы скажем, что это — суждения, имеющие эмпирическую интерпретацию. Цитата из «Метафизических начал естествознания» (МНЕ) вводит идею «любого возможного определения предмета». Эта мысль помогает нам уточнить положение из «Критики чистого разума». Ограничения, налагаемые ТЛ, говорят скорее не об эмпирическом созерцании, соответствующем понятию, но сообщают нам нечто о всех возможных способах созерцания предмета, т. е. о возможном опыте. Теперь мы можем уточнить цель ограничения ФЛ со стороны

ТЛ. Получающиеся суждения должны иметь интерпретацию в пределах возможного опыта. ТЛ отбрасывает суждения, которые не могут иметь интерпретации в терминах возможного опыта или не нуждаются в ней. Применение категорий представляет собой первую ступень такой процедуры. Вторая ступень состоит в ограничении применения самих категорий условиями чувственного созерцания в трансцендентальном схематизме. Однако в этой статье меня интересуют скорее число логические проблемы. Поэтому ограничусь рассмотрением первой ступени этой процедуры, т.е. рассмотрением взаимодействия ФЛ и ТЛ, обусловленного кантовской интерпретацией категорий.

Между двумя этими высказываниями Канта есть еще одно различие. При их сравнении выясняется, что ограничивающие условия, которые сформулированы во второй цитате, сильнее, чем описанные в первой. Во фрагменте из КЧР Кант говорит только о подведении термина под категорию субстанции и не определяет характер второго термина (предиката). В цитате из МНЕ он говорит о подведении одного термина суждения под категорию субстанции и другого — под понятие акциденции. Это требование разделяет все термины некоторого языка в соответствии с их возможной ролью как субъектов или предикатов категорических суждений.

*Ограничение выводов формальной логики при помощи
категорий «субстанция» и «причина и следствие»*

Я считаю упомянутые фрагменты из работ Канта весьма существенными, поскольку они вводят в рассмотрение идею взаимодействия формальной и трансцендентальной логик. Попытаемся описать это взаимодействие точнее.

Введем следующие определения:

- а) термины, которые обозначают субстанции, назовем их *субстанциальными терминами* — с-терминами;
- б) термины, обозначающие свойства и отношения, т.е. признаки, назовем их *акцидентальными терминами* — а-терминами.

Например, в суждении «Все тела делимы» «тело» — с-термин, а «делимый» — а-термин.

На основании процитированных фрагментов формулируется принцип, который я назову «Трансцендентальным ограничением» (ТО):

(ТО) В каждом категорическом суждении с-термин может играть роль субъекта и не может играть роль предиката, а а-термин может играть роль предиката и не может играть роль субъекта.

Какая модель взаимодействия ФЛ и ТЛ вытекает из этого принципа?

Первое. (ТО) формулирует некоторые ограничения, налагаемые на процедуру порождения категорических суждений, которые могут расширять наше синтетическое априорное или эмпирическое знание. (ТО) ограничивает множество категорических суждений, которые можно породить из двух данных терминов и которые можно использовать для расширения нашего знания. Пусть S будет субстанциональным, а P — акцидентальным термином. Всего из двух различных терминов можно образовать шесть категорических суждений:

- (a) S есть S.
- (b) S есть P.
- (c) S не есть P.
- (d) P есть S.
- (e) P не есть S.
- (f) P есть P.

Применение категории субстанции сразу же позволяет отбросить (d) и (e), так как S стоит в этих высказываниях на месте предиката. Суждения (a) и (f) также должны быть отброшены, поскольку при применении категорий мы интересуемся априорными синтетическими суждениями, а (a) и (f) представляют собой тавтологические суждения. Следовательно, применение трансцендентальной логики позволяет сразу же ограничить множество возможных суждений, которые могли бы быть порождены на основе двух терминов.

Второе. В соответствии с высказыванием Канта категория субстанции допускает такие непосредственные умозаключения, как превращение и выводы по логическому квадрату, поскольку в этих умозаключениях позиции субъекта и предиката остаются неизменными, но не допускает *обращение*, поскольку в таком умозаключении субъект посылки становится на место предиката в заключении⁷, и противопоставление предикату.

Третье. В применении к опосредованным умозаключениям из данного высказывания Канта следует, что суждение «Все тела делимы» не может быть использовано как большая посылка первой фигуры силлогизма. В противном случае термин «тело» в меньшей посылке должен быть предикатом, а это запрещается подведением понятия «тело» под категорию субстанции. Смысл этого ограничения становится ясен, если мы вспомним, что умозаключения по первой фигуре с большей общеутвердительной посылкой используются для подведения меньшего термина силлогизма под больший, служащий предикатом большей посылки. Следовательно, применение категории субстанции означает, что запрещены подведения, основывающиеся на понятии «тело» как среднем термине.

Например, категория субстанции запрещает такой вывод:

(П1) Все тела делимы.

Все атомы есть тела.

Следовательно, *все атомы делимы*.

Мы не можем сформулировать меньшую посылку в таком виде. Таким образом, получается, что предикаты понятия «тело» не могут быть перенесены на отдельные виды тел без специального исследования. Это можно выразить таким образом: никакое знание о предметах как субстанциях не может быть

⁷ Интересно исследовать следствия таких ограничений для учения о сводимости силлогизмов по II—IV фигурам к силлогизмам I фигуры. Возможно, получится нечто вроде трансцендентальной логики.

получено чисто логически. Нельзя использовать понятия, подводимые под категорию субстанции, как средний термин во второй фигуре силлогизма.

Согласно (ТО) меньшая посылка этого силлогизма не может быть сформулирована, поскольку с-термин «тело» играет в ней роль предиката. Что же мы получим, если распространим это ограничение на силлогистику в целом? Из применения (ТО) к силлогистическим выводам вытекает следующее:

(а) С-термин не может играть роль среднего термина в первой фигуре силлогизма, поскольку в таком случае он будет играть роль предиката меньшей посылки.

(б) С-термин не может играть роль большего термина второй фигуры силлогизма, поскольку в таком случае он будет предикатом заключения. Это запрещает все выводы по второй фигуре, в которых с-термин играет роль субъекта в большей посылке.

Пример ситуации из пункта (а) я уже приводил (П1). Следующий силлогизм (П2) поясняет пункт (б):

(П2) Все тела делимы.

Ни один дух не делим.

Ни один дух не является телом.

Обе посылки удовлетворяют (ТО), но заключение не выполняет его.

Это означает, что (ТО) запрещает некоторые весьма естественные выводы, заключения которых используются в кантовской трансцендентальной философии. Кант, конечно, не собирается устранять такие естественные суждения, как «Ни один дух не является телом» или «Все металлы — тела». А это означает, что наше ограничение (ТО) само следует принимать с ограничением. У Канта это новое ограничение можно найти в разделе «О логическом применении рассудка вообще» КЧР. Кант здесь пишет, что «понятия ... относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете» [4, с. 167 — А 69/В 94]. Если другие представления содержатся в этом понятии, то возможно использовать данное понятие как предикат в суждении, в

котором термин, обозначающий это «какое-нибудь представление», играет роль субъекта. Кант здесь приводит пример: «Всякий металл есть тело» [4, с. 167- А 69/В 94]. В соответствии с таким подходом с-термин может быть предикатом суждений, в которых субъект суждения является представлением, подчиненным данному с-термину.

Суждения этого рода, однако, являются аналитическими. Действительно, Кант пишет в разделе 10 «Аналитики понятий», что «путем анализа различные представления подводятся под одно понятие (эту деятельность рассматривает общая логика)» [4, с. 174 — А 78/В104]. Это означает, что мы можем использовать категорическое суждение, в котором с-термин играет роль предиката, но это должно быть только аналитическое суждение вида S есть P, где P есть с-термин, а S обозначает представление, подчиненное этому термину. Я буду называть такие суждения субстанциальными аналитическим суждениями и предполагать, что ТЛ не запрещает порождение суждений такого вида⁸.

Наше первоначально (ТО) применимо только к суждениям, включающим, по крайней мере, один а-термин. Следовательно, нам следует модифицировать (ТО) следующим образом:

(ТО*) В каждом категорическом суждении за исключением субстанциальных аналитических суждений с-термин может играть роль субъекта и не может играть роль предиката, и в

⁸ Однако в работах Канта не обнаруживаются аналогичные соображения относительно а-терминов. Основание этого факта эпистемологическое. Строгое разделение на термины, обозначающие субстанции и термины, обозначающие свойства и отношения, имеет эпистемологическое измерение. Действительно, если мы используем а-термин как субъект категорического суждения, то мы рассматриваем свойство или отношение как предмет, т.е. как сущность, сходную с субстанцией. Тогда мы рассматриваем это свойство или отношение как абстрактный объект. Однако абстрактные объекты не имеют непосредственной эмпирической интерпретации. Таким образом, проясняется основание неприятия в ТЛ суждений, в которых термин, обозначающий свойство или отношение (а-термин), играет роль субъекта.

каждом категорическом суждении без исключений а-термин всегда играет роль предиката и не может играть роль субъекта.

Это ограничение налагает на выводы ФЛ более слабое, но зато и более реалистическое условие.

Наше исследование применения категории субстанции позволяет уточнить различие между ФЛ и ТЛ, которое мы уже рассматривали ранее. Общая задача ТЛ состоит в ограничении множества следствий данного суждения таким образом, чтобы только синтетические априорные суждения или суждения, которые могут быть подтверждены или опровергаться опытом, могли встречаться в этом множестве. Именно поэтому Кант в В 129 пишет о «его эмпирическом созерцании в опыте». В современных терминах можно сказать, что ТЛ ограничивает множество выводов, допускаемых ФЛ таким образом, чтобы все заключения были интерпретируемы на опыте. ТЛ не позволяет порождать суждений, которые не могут быть интерпретированы в терминах возможного опыта.

Теперь мы можем сделать общий вывод: *трансцендентальная логика накладывает ограничения на выводы общей логики путем придания специального статуса некоторым терминам, встречающимся в выводах.*

Третье. Кант в В 129 продолжает: «und so in allen übrigen Kategorien» — «то же самое можно сказать о других категориях» [4, с. 189]. Однако в дальнейшем ничего подобного о других категориях не говорит. Кант не показывает нам, каким образом применить эту процедуру к другим категориям. Поэтому я попытаюсь распространить эту модель взаимодействия ФЛ и ТЛ на категории причины и действия, следуя указаниям, содержащимся во второй аналогии опыта, которая описывает процесс применения этих категорий к возможному опыту.

Для начала надо прояснить само это замечание Канта. Начинает ли оно, что то же самое ограничение верно и для всех остальных категорий или что для других категорий имеются сходные ограничения? Проанализируем первую альтернативу. Наиболее интересный случай для нас представляют категории отношения. Особый интерес этих классов категорий связан с

тем, что они порождаются суждениями (категорическими, условными и разделительными), на которых основаны наиболее популярные способы дедукции⁹. По Канту, категорические суждения являются основаниями всех других типов суждений. Так, в «Логике Йеше» говорится, что «категорические суждения ... образуют материю остальных суждений» [6, с. 407 — А 163]. Это показывает, что если имеются ограничения, налагаемые на категорические суждения, то это ограничение должно иметь место и для всех остальных типов суждений, т. е. суждение, исключаемое из рассмотрения (ТО*), нельзя использовать также и в условных, и в разделительных умозаклучениях.

Каким образом расширить предложенный подход на другие категории? Я рассмотрю два возможных способа распространения этого подхода на гипотетические (условные)¹⁰ умозаклучения разума. Первый способ довольно прост. Сам Кант в своих лекциях по логике предлагает модель взаимодействия ФЛ и ТЛ в гипотетических умозаклучениях. Кант рассматривает гипотетическое суждение как соединение категорических суждений, объединенных отношением следования, что и составляет форму гипотетического суждения. Рассмотрим гипотетическое суждение *Если А, то В*, в котором *А* и *В* по своей форме являются категорическими суждениями. Однако по своей познавательной ценности они отличаются от изолированного категорического суждения. Изолированное категорическое суждение, по Канту, является ассерторическим, однако в гипотетическом суждении «ассерторическим является лишь вывод» [6, с. 408 — А 164], иначе говоря, только имплицативная связь в целом ассерторична. Кант пишет: «Есть сущест-

⁹ Кстати, довольно интересный вопрос: почему Кант не включает в свою классификацию суждений соединительных (конъюнктивных) суждений? Только ли потому, что тогда разрушился бы его принцип троичности суждений в каждом разделе?

¹⁰ В дальнейшем я буду употреблять эти термины как синонимы. Если следовать стандартной терминологии учебников логики, то Кант здесь говорит об условно-категорических умозаклучениях.

венное различие между двумя положениями: все тела делимы, и если все тела сложны, то они делимы. В первом положении я прямо утверждаю факт (*die Sache*); в последнем — лишь под условием, выраженным проблематически» [6, с. 408 — А 164]. Кант отмечает этот факт при рассмотрении гипотетических умозаключений: *modus ponens and modus tollens*: «Меньшая посылка есть превращение проблематического условия в категорическое положение» [6, с. 428]. Следовательно, Кант вводит в структуру умозаключений соображения, не принадлежащие ФЛ, но налагают на выводы некоторые когнитивные ограничения, которые принадлежат к области ТЛ, поскольку Кант фактически вводит в структуру гипотетического умозаключения применение категорий возможности и существования. Применение категории существования, выражающееся в том условии, что меньшая посылка *modus ponens* и *modus tollens* должна быть ассерторическим суждением, ограничивает возможные следствия из данного гипотетического суждения.

Второй случай связан с попыткой расширить модель взаимодействия формальной и трансцендентальной логик на категории причины и действия. С этой целью я проанализирую вторую аналогию опыта, которая описывает процесс применения этих категорий к возможному опыту.

Согласно второй аналогии опыта, «все изменения происходят по закону связи причины и действия» [4, с. 258 — А 189/В 232]. Изменения в опыте есть последовательность восприятий. Эмпирически невозможно объективно определить предшествующее и последующее в восприятиях, поскольку синтез схватывания, порождающий восприятия, дает нам только последовательность в воображении. С точки зрения формальной логики, которая не проводит различия между эмпирическим и априорным познанием, порядок следования восприятий произволен. Если мы имеем два предиката некоторого предмета a — $P(a)$ и $Q(a)$, то с точки зрения формальной логики равновероятны оба порядка:

$$P(a) \rightarrow Q(a)$$

$$Q(a) \rightarrow P(a).$$

Трансцендентальная логика формулирует *необходимое* правило связи причины и следствия в данном случае и выбирает единственный вариант из двух возможных.

Необходимое правило, которое конструируется рассудком, имеет форму универсального условного утверждения:

$$\forall x(P(x) \rightarrow Q(x)).$$

Чтобы совершать выводы из универсальной импликации такого вида, необходимо иметь правило исключения квантора общности, *modus ponens*, и категорическое суждение $P(a)$. Первый шаг — это применение удаления квантора общности, в результате которого для произвольного терма a получается

$$P(a) \rightarrow Q(a).$$

Во второй аналогии Кант формулирует положение о том, что *только субстанция может изменяться*. Это положение запрещает применение правила удаления квантора общности к терминам, которые *не обозначают субстанцию*. Таким образом, трансцендентальная логика ограничивает класс возможных выводов из универсального суждения о причинной связи.

Мы видим, что в случае категорий причины и действия мы имеем ту же картину, что и в случае категории субстанции. Иначе говоря, трансцендентальная логика из класса всех возможных терминов выделяет класс терминов, которые подводятся под категорию субстанции, и разрешает применять правило удаления квантора общности только по отношению к терминам этого класса. Пусть $[T]$ — класс всех возможных терминов в языке L , а $[S]$ — класс терминов, обозначающих термины, подводимые под категорию субстанции. Тогда правило удаления квантора общности $\forall x A(x) \mid - A(a)$ следует снабдить ограничением $a \in [S]$. Это ограничивает переборы на этапе применения правила удаления квантора общности. В результате возникает нечто вроде многосортной логики, однако эта проблема требует дальнейшего исследования.

До сих пор я рассматривал техническую роль ТЛ в ограничении логических выводов. Однако остается вопрос о философском основании этой способности ТЛ. Я полагаю, что такие основания частично изложены в четырех предостережениях (*Verwahrungen*), которые непосредственно следуют за таблицей суждений в КЧР. Наиболее яркий пример оснований, отличающих ТЛ от ФЛ, приведен во втором предостережении, в котором Кант обосновывает необходимость выделения бесконечных суждений в отдельный класс.

В ФЛ бесконечные суждения являются видом утвердительных суждений. Однако это происходит потому, что ФЛ «отвлекается от всякого содержания предиката ... и обращает внимание только на то, приписывается он субъекту или противопоставляется ему» [4, с. 169 — А72/В97]. Это означает, что ТЛ принимает во внимание дополнительную информацию о структуре суждений, игнорируемую ФЛ. Эта дополнительная информация, которая в последующем движении кантовской мысли будет включена в категории, позволяет ТЛ при применении категорий к суждениям ограничивать допустимое с точки зрения ФЛ множество следствий из данного множества суждений.

Тот же тип аргументации встречается и в первом предостережении, имеющем дело с выделением единичных суждений. Кант с самого начала вкладывает в категории дополнительную информацию, которая помогает в дальнейшем ограничивать множество выводов, допускаемых ФЛ¹¹.

Трансцендентальные эвристики

Взаимодействие общей и трансцендентальной логики не ограничивается рассудком. В отличие от Гегеля в философии

¹¹ По-иному это положение можно выразить так: трансцендентальная логика позволяет учитывать при совершении логических выводов информацию о структуре предметной области, т.е. некоторой онтологии. Подробнее см. об этом мою работу [3].

Кант разум также подчиняется требованиям формальной логики. Кроме того, умозаключения формальной логики служат образцом для описания функций разума вообще (см. [1, с. 30—31]).

Задача трансцендентальной логики на уровне разума — расширение знаний. Знание есть продукт соединения рассудка с чувственностью. Поэтому разум не может расширять знание самостоятельно. Задача разума — «направить рассудок за пределы всякого данного опыта ... стало быть, довести его до максимального и крайнего расширения» [4, с. 533].

Расширение знания может происходить путем а) эмпирических и б) априорных синтетических суждений. Для нас в связи с трансцендентальной логикой интересен второй случай. Кант относит обычную логическую дедукцию к области деятельности разума. Дедукция применяется при выведении априорных синтетических суждений. Для этого большей посылкой логического умозаключения должно быть априорное синтетическое суждение. В качестве таких посылок могут выступать, например, основоположения чистого рассудка¹². Тогда среди следствий этого основоположения будут априорные синтетические суждения меньшей степени общности. Таков первый способ взаимодействия формальной и трансцендентальной логик в области разума.

Однако главная функция разума в расширении знаний состоит в регулятивном применении идей разума.

Трансцендентальные идеи выходят за пределы всякого возможного опыта и благодаря этому имеют «превосходное» регулятивное применение. Это же свойство регулятивных идей приводит к возможности ошибки [4, с. 582]. Таким образом, регулятивное применение трансцендентальных идей на современном языке может быть названо эвристическим. Впрочем, его так называет и сам Кант [4, с. 566, 571]. Трансцендентальная идея «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» [4, с. 571].

¹² О возможности этого Кант прямо говорит в разделе «Трансцендентальной диалектики», называемом «О разуме вообще» [4, с. 341].

В приложении «О регулятивном применении идей чистого разума» Кант рассматривает пример такого эвристического применения трансцендентальных идей единства, многообразия и сродства. Руководствуясь идеей единства, разум открывает гипотетическое единство, которое никогда не могло быть дано в опыте. Из этого гипотетического единства разум уже может выводить следствия при помощи аппарата дедукции общей логики. Эти следствия, по мнению Канта, относятся к возможному опыту, но еще не встречались в действительном опыте. Таким образом, применение эвристики единства во взаимодействии с выводами формальной логики влечет за собой расширение действительного опыта трансцендентального субъекта.

Однако противоречивый интерес разума требует дополнения эвристики единства эвристикой многообразия, направляющей рассудок к поиску разнообразия однородного. В ходе этого поиска образуются понятия низших видов. Обе эти эвристики могут быть объединены в высшую идею сродства «всех понятий», требующую «непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому путем нарастания различий» [4, с. 562].

Эти эвристики касаются понятий, а не суждений. Поэтому они дают ориентиры не для дедукции, а для операций с понятиями. Такими операциями с понятиями являются обобщение, ограничение и полная классификация всех понятий. Трансцендентальные идеи направляют эти операции с понятиями в рамках общей логики к их максимальному продвижению в рамках возможного опыта.

На трансцендентальных идеях основаны трансцендентальные основоположения, которые также играют эвристическую роль. Эти трансцендентальные законы, к примеру, запрещают следование по явно бесперспективным путям обобщения, ограничения и классификации. Говоря о законах однородности, спецификации и непрерывности, Кант замечает: «Следовательно, первый закон предотвращает чрезмерное увлечение многообразием различных первоначальных родов и рекомендует нам однородность; второй закон, наоборот, сдерживает эту склонность к согласию и застав-

ляет нас различать подвиды прежде, чем обратиться со своим общим понятием к индивидууму. Третий закон соединяет оба первых закона, предписывая при высшем многообразии однородность через постепенный переход от одного вида к другим, вследствие чего обнаруживается сродство различных ветвей, поскольку все они выросли из одного ствола» [4, с. 563—564].

Общее заключение

Изложенные соображения могут быть положены в основу модели взаимодействия формальной и трансцендентальной логик. Эта модель, в свою очередь, может служить образцом для проектирования взаимодействия различных методов рассуждений в когнитивных (интеллектуальных) системах.

Однако я полагаю, что прямое применение кантовских идей к развитию современной формальной логики может иметь только эвристическое значение и не позволяет использовать все богатство кантовских идей для развития логики. Цели Канта были по преимуществу философскими. Он работал в области метафизики и теории познания. Главным компонентом его революции в философии, его «коперниканского переворота» была попытка связать все философские проблемы и их решения с априорной структурой субъекта познания. Это означает, что когда Кант говорит о логике, он имеет в виду субъекта познания, который выполняет логические действия, такие, как формирование понятий и суждений и выведение следствий. Для интерпретации кантовских идей и использования их для развития символической логики нам следует ввести в философию логики промежуточное понятие — понятие *когнитивной системы*. Когнитивная система должна включать субъекта познания, объект его деятельности и процедуры взаимодействия субъекта и объекта.

Другими словами, чтобы применить кантовскую философию к развитию современной логики мы должны 1) разработать подходящее понятие когнитивной системы, 2) выделить в структуре такой системы ее логический компонент, 3) попытаться применить кантовские идеи к такой когнитивной системе и только за-

тем 4) извлечь из кантовской философии информацию, релевантную для развития современной формальной логики.

Список литературы

1. Брюшинкин В.Н. Кант и силлогистика: Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма» // Кантовский сборник. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 29—39.

2. Брюшинкин В.Н. Трансцендентальная модель интеллекта: моделирование рассуждений // Гуманитарная наука в России: Философия, психология. М., 1996. С. 130—138.

3. Брюшинкин В.Н. Соотношение эвристики и онтологии в трансцендентальной логике // Международная конференция «Смирновские чтения». М.: ИФРАН, 1997. С. 91—92.

4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1966. С. 69—756.

5. Кант И. Метафизические начала естествознания // Там же. С. 53—176.

6. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319—444.

7. Bryushinkin V. The Interaction of Formal and Transcendental Logic // Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995. Milwaukee: Marquette University Press, 1995. С. 553—566.

К.Ф. САМОХВАЛОВ

*(Институт математики им. С.Л. Соболева
Сибирского отделения РАН)*

Предикаты существования и обыденное время*

1. Кантовская философия подвергалась и подвергается самым разнообразным истолкованиям. Среди них простейшее состоит в том, чтобы рассматривать её феноменологически — как серию высказываний и предположений о возможных со-

* Работа поддержана грантом Президента НШ-2112.2003.1

держаниях сознания. При этом считается, что всякое отдельное содержание сознания, каковым бы оно ни было, всегда можно представить в виде некоторой совокупности предметов внимания и некоторой совокупности осознаваемых свойств этих предметов и осознаваемых связей (отношений между и операций над ними), иными словами, в виде некоторой алгебраической системы.

Следует далее подчеркнуть, что когда Кант рассуждает о времени, он имеет в виду, хотя не оговаривает этого явно, не какое-либо специальное (физическое, математическое, психологическое и т.д.), а некое неспецифическое, если угодно, *обыденное* время. Время, осознаваемое сугубо непосредственно (чистое наглядное представление), время, в котором есть место прошлому, настоящему или будущему опыту. Время, имеющее отношение к личности (к самосознанию). Ибо прошлое, настоящее, будущее — всегда *чьё-то* прошлое, настоящее, будущее.

Напрашивается вопрос: если истолковывать кантовскую философию феноменологически, то можно ли выразить некоторые существенные черты обыденного времени предложениями подходящего языка первого порядка? Цель данной работы — показать, что на этот вопрос можно ответить положительно, если не чураться предикатов существования¹.

2. Пусть L — язык первого порядка (с равенством) в сигнатуре (исходном словаре) σ , содержащей четыре одноместных предикатных символа: S, P, R, Ego ; два двуместных предикатных символа: Si, B — и, быть может, другие символы предикатов и операций: $\sigma = (S, P, R, Ego, Si, B, \dots)$. Пусть m — класс всех моделей языка L . Для всякой алгебраической системы $M \in m$ будем обозначать: U_M — носитель M ; S_M — денотат в M для S ; P_M — денотат в M для P ; R_M — денотат в M для R ; Ego_M — денотат в M для Ego ; Si_M — денотат в M для Si ; B_M — денотат в M для B . Пусть k — подкласс клас-

¹ По поводу этих предикатов см., например, [1; 2].

са m , определяемый условием: $k = \{K \mid K \in m, U_K \text{ — произвольное множество объектов внимания, } S_K \text{ — одноместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «иметь хотя бы одно чувственно воспринимаемое качество», } P_K \text{ — одноместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «существовать в качестве только возможного объекта», } R_K \text{ — одноместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «существовать реально», } Ego_K \text{ — одноместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «существовать в качестве субъекта сознания», } Si_K \text{ — двуместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «одновременно с», } B_K \text{ — двуместное отношение на } U_K, \text{ осознаваемое как «строго раньше, чем»}\}$. Класс k назовём классом *темпоральных содержаний сознания в сигнатуре σ* .

Очевидно, класс k не аксиоматизируем, но зато можно указать некоторые аксиомы элементарной теории $Th(k)$ этого класса. Конкретно мы считаем, что теория $Th(k)$ должна содержать следующую схему аксиом:

(0) $\neg Egot$ для каждого замкнутого термина t в языке L .

Обоснование этому требованию читатель найдёт в [3], и сводится оно (вкратце) к непосредственному усмотрению того, что любой *конкретный объект* сознания не существует так, как существует *субъект* сознания. Там же он найдёт и оправдание аксиоме:

(1) $\exists!x Egox$.

Эта аксиома выражает убеждение читателя в том, что его личность существует как уникальный *субъект* сознания (в то время как другие личности могут быть только *объектами* сознания).

Далее, интуитивно (интроспективно) оправданным выглядит предположение, что на классе k должны выполняться, по крайней мере, ещё и следующие аксиомы:

(2) $\forall x (Egox \rightarrow Rx)$;

(3) $\forall x (Egox \rightarrow \neg Sx)$;

(4) $\forall x (Rx \rightarrow \neg Px)$;

(5) $\forall x (Sx \rightarrow (Rx \vee Px))$;

$$(6) \forall x \neg xBx;$$

$$(7) \forall xyz (xBy \& yBz \rightarrow xBz);$$

$$(8) \forall xy (xSiy \rightarrow (Rx \& Ry) \vee (Px \& Py) \vee (\neg Rx \& \neg Px \& \neg Ry \& \neg Py));$$

$$(9) \forall x xSix;$$

$$(10) \forall xy (xSiy \rightarrow ySix);$$

$$(11) \forall xyz (xSiy \& ySiz \rightarrow xSiz).$$

Аксиомы (2) и (3) выражают убеждение читателя в том, что он как субъект сознания существует также и реально, но не является чем-то эмпирическим, или чувственным, т. е. кислым или сладким, синим или зелёным и т. д.

Аксиома (4) говорит: всё, что существует реально, не существует в качестве только возможного объекта сознания, и наоборот: всё, что существует в качестве только возможного объекта сознания, не существует реально.

Аксиома (5) говорит: все, что не существует ни реально, ни в качестве только возможного объекта сознания, не является чем-то эмпирическим (но вполне может быть чем-то иным, например «идеальной сущностью» вроде числа, истины и т. д.).

Аксиомы (6) и (7) выражают убеждение читателя в том, что отношение «строго раньше, чем» всегда (на любом носителе U_K) иррефлексивно и транзитивно.

Аксиома (8) говорит о том, что интуитивно осознаваемая читателем одновременность подразумевает некоторую однотипность способов существовать или не существовать.

Аксиомы (9) — (11) говорят о том, что отношение «одновременно с» всегда (на любом носителе U_K) эквивалентность.

Рассмотрим теперь аксиому:

$$(12) \forall xy (xBy \rightarrow [(Rx \rightarrow Py) \& (Ry \rightarrow \neg Px \& \neg Rx) \& (Px \rightarrow Py) \& (\neg Py \& \neg Ry \rightarrow \neg Px \& \neg Rx)]).$$

С точки зрения кантовского понимания времени она также представляется интуитивно оправданным предположением. В самом деле, приняв кантовскую установку на обыденное время, читатель легко, вероятно, согласится с тем, что для субъекта сознания *настоящее* существует реально, *будущее*, близкое или

отдалённое, существует как только лишь возможность, а *прошлое*, тоже близкое или отдалённое, — не как реальность и не как только лишь возможность. Это значит, что читатель склонен полагать истинными на *k* формальные предложения: $\forall xy (Egox \& ySix \rightarrow Ry)$; $\forall xyz (Egox \& xBy \& yBz \rightarrow Py \& Pz)$; $\forall xyz (Egox \& yBx \& zBy \rightarrow \neg Py \& \neg Ry \& \neg Pz \& \neg Rz)$. Очевидно, эти три предложения — логические следствия аксиом (1) — (12). С другой стороны, не все их можно вывести из аксиом (1) — (11).

Таким образом, мы полагаем, что элементарная теория $V = Th(k)$ класса *k*, какова бы она ни была во всём остальном, должна содержать подтеорию V_0 (в языке L_0 сигнатуры $\sigma_0 = (S, P, R, Ego, Si, B)$), задаваемую аксиомами (1) — (12), и подтеорию V_1 (в языке L_1), задаваемую аксиомами (1) — (12) и схемой аксиом (0).

Легко показать, что V_1 и, следовательно, V_0 непротиворечивы. Непротиворечивость V — предполагается.

Заметим, что хотя эти подтеории *не определяют* темпоральные понятия в терминах чувственности и способов существования, они тем не менее устанавливают *связь* между первыми и вторыми. И, стало быть, позволяют понять, почему обыденное время столь существенно для нас: оно связано с тем, что составляет «самую ткань» жизни.

3. Следуя [4], пары $T_{Si} = (Si, V)$, $T_B = (B, V)$ можно было бы рассматривать как две теории *возможных* (в смысле допустимых к рассмотрению) *времен*. Первую из них можно было бы назвать теорией *возможных обыденных времен-мгновений*, вторую — теорией *возможных обыденных времен-процессов*. При этом для любой модели N теории V , т.е. для любой алгебраической системы N из класса $Mod(V)$, пару $\tau_{Si} = (Si_N, N)$ мы могли бы назвать *возможным обыденным временем-мгновением*, а пару $\tau_B = (B_N, N)$ — *возможным обыденным временем-процессом*.

Однако элементарную теорию V не обязательно рассматривать как описание класса $Mod(V)$ всех своих моделей. Её при желании можно рассматривать также как описание, аппроксимирующее сверху, любого собственного подкласса класса $Mod(V)$. В контексте данной статьи, подчеркнём, именно так и делается: V рассматривается как описание подкласса *k*

класса $\text{Mod}(V)$. Кроме того, дополнительно считается, что если \mathbf{N} принадлежит k , то пара $\tau_{Si} = (Si_{\mathbf{N}}, \mathbf{N})$ — уже не просто возможное, но *претендующее на фактическое* обыденное время-мгновение, а пара $\tau_B = (B_{\mathbf{N}}, \mathbf{N})$ — не просто возможное, но *претендующее на фактическое* обыденное время-процесс.

Поэтому, вновь следуя [4], мы говорим, что пара $T_{Si} = (Si, V)$ — *теория (фактических обычных) времён-мгновений*, или просто *теория времени-мгновения*, а пара $T_B = (B, V)$ — *теория (фактических обыденных) времён-процессов*, или просто *теория времени-процесса*.

Стоит специально указать на два следующих обстоятельства.

Элементарная теория V , напомним, предполагается непротиворечивой. Поэтому схема аксиом (0) и аксиома (2) делают V d -противоречивой (ω -противоречивой), если множество замкнутых термов в языке L не пусто (счётно-бесконечное) [7, р. 309—311]. Следовательно, и теория времён-мгновений $T_{Si} = (Si, V)$, и теория времён-процессов $T_B = (B, V)$ таковы, что если язык L имеет непустое (счётно-бесконечное) множество замкнутых термов, то их общая составляющая V является d -противоречивой (ω -противоречивой). Мы говорим в этом случае, что обе теории времени — T_{Si} и T_B — сами являются d -противоречивыми (ω -противоречивыми). Это — первое обстоятельство, которое стоит подчеркнуть.

Второе обстоятельство, заслуживающее специального упоминания, состоит в том, что в терминологии [4] теория T_{Si} времени-мгновения является теорией *ненаправленного* времени, а теория T_B времени-процесса является теорией *направленного* времени. Иными словами, речь идёт о том, что в аксиоматической системе V предикатный символ Si является *ненаправленным*², а предикатный символ B — *направленным*³.

² Ненаправленность в V предикатного символа Si — прямое следствие непротиворечивости V и того факта, что V содержит аксиому (10).

³ Направленность в V предикатного символа B устанавливается несколько сложнее: см. [5, с. 184—186].

Стало быть, какова бы ни была теория $T_B = (B, V)$ в остальных оставшихся неопределёнными деталях, она, во всяком случае, гарантирует, что любое фактическое обыденное время-процесс является направленным. Точно так же, какова бы ни была в остальном теория $T_{Si} = (Si, V)$, она, во всяком случае, гарантирует, что любое фактическое обыденное время-мгновение является ненаправленным.

4. О каких оставшихся неопределёнными деталях теории T_B идёт речь? Частичный ответ состоит в том, что помимо обыденного времени мы осознаём ещё и так называемые «специальные» времена. Имеется в виду времена: математическое, физическое, психологическое, психическое и т.д. [6]. Поэтому в сигнатуру $\sigma = (S, P, R, Ego, Si, B, \dots)$ языка L могут входить помимо Si, B ещё и какие-то другие двуместные предикатные символы, скажем $Si1, B1, Si2, B2, Si3, B3, Si4, B4$ и т.д., интерпретируемые как отношения математической, физической, психологической, психической и т.д. одновременности и строгого предшествования. Аксиомы системы V , управляющие этими символами, должны при этом не просто непротиворечиво расширять V_1 (и следовательно, V_0), но как-то более тесно связывать $Si1, B1, Si2, B2, Si3, B3, Si4, B4$ и т.д. с S, P, R, Ego, Si и B . Ибо в противном случае трудно было бы объяснить, почему каждый из нас эмоционально неравнодушен к тому, например, какими свойствами обладает физическое время.

Конкретный вид аксиом, о которых только что шла речь, — это и есть упомянутые неопределённые детали системы V , а стало быть, и неопределённые детали теорий $T_B = (B, V)$ (а также $T_{Si} = (Si, V)$). Выяснение этих деталей требует дополнительных исследований. По мере продвижения такой работы можно будет говорить о теориях «специальных» времён: $T_{B1} = (B1, V)$ и $T_{Si1} = (Si1, V)$; $T_{B2} = (B2, V)$ и $T_{Si2} = (Si2, V)$; $T_{B3} = (B3, V)$ и $T_{Si3} = (Si3, V)$; $T_{B4} = (B4, V)$ и $T_{Si4} = (Si4, V)$; и т.д.

Список литературы

1. *Самохвалов К.Ф.* В защиту предикатов существования // *Философия науки*. 2005. № 3. С. 141—146.
2. *Самохвалов К.Ф.* Замечание к теме: Кант и предикаты существования // *Кантовский сборник*. Калининград, 2005. Вып. 25. С. 70—72.
3. *Самохвалова В.К.* О методологических особенностях философской антропологии как прикладной науки // *Методологические аспекты когнитивных процессов*. Новосибирск, 2002. Вып. 172: Вычислительные системы. С. 61—73.
4. *Самохвалов К.Ф.* О терминологии в философских исследованиях направления времени // *Методологические аспекты когнитивных процессов*. — Новосибирск, 2002. Вып. 172: Вычислительные системы. С. 56—60.
5. *Самохвалов К.Ф.* Ещё раз о природе времени // *Математические модели и вычислительные структуры*. Новосибирск, 2004. Вып. 173: Вычислительные системы. С. 177—187.
6. *Тимофеева М.К.* Психологическое время // *Методологические аспекты когнитивных процессов*. Новосибирск, 2002. Вып. 172: Вычислительные системы. С. 135—149.
7. *Grzegorzczuk A.* *An Outline of Mathematical logic*. Warszawa: PWN- Polish Scientific Publishers, 1974.

В. РОДЕН

(Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия)

Введение в риторику как язык политической философии¹

Иной род подхода к политической философии

Меня всегда впечатляло то место в «Споре факультетов», где Кант ставит следующий вопрос и отвечает на него: «Почему ещё ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе... Причина в

¹ Перевод с немецкого А.М. Сологубова.

следующем: подобное публичное заявление вызвало бы возмущение всех подданных...» [12, S. 86—87; рус. пер. с. 204]. Кант оправдывает возмущение тем, что оно является следствием нарушения правителем принципа свободы, поскольку эту свободу народ ценит больше, чем своё благополучие. Будучи вынужден, чтобы удержаться у власти, играть в уважение к этому принципу общественной жизни, политик обращается к риторике как языковому средству политики, служащему убеждению и оправданию.

Книга Фолькера Герхарда «Проект Иммануила Канта “К вечному миру”. Теория политики» (1995) предвосхитила эту перспективу, поскольку она признаёт значение риторики как части кантовской политической теории. Знаковым для такой точки зрения текстом автор называет, во-первых, краткое введение в текст «К вечному миру» [13, S. 343], во-вторых, дополнение к этой работе: тайную статью договора о вечном мире [13, S. 368].

По первому тексту Кант замечает, что выражение «К вечному миру», которое можно прочесть над входом на голландский постоянный двор, допускает различные интерпретации. Если оно должно обращаться только к философам, которые бредят той «заманчивой мечтой» о вечном мире, и если практическими политиками философы будут рассматриваться как безвредные или лишь риторически, то Кант требует себе право воспользоваться этим суждением как *clausula salvatoria*², чтобы его собственный текст о мире не подвергся опасности каверзных интерпретаций со стороны класса политиков.

Во втором тексте, в «Тайной статье», Кант предлагает в качестве политической максимы: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности всеобщего мира» [13, S. 368; рус. пер. с. 427]. Статья проникнута тонкой иронией, в ней Кант разъясняет, что философы не правят, но всё-таки должны быть услышаны правителями; философы и не должны править, поскольку власть неизбежно развращает суждение разума. Отсюда следует необходимость для правителя воспользоваться риторикой, чтобы

² Спасительная оговорка (лат.). — Прим. пер.

убедить людей, а также необходимость оправдать свои деяния; однако из этого следует также возможность для философа обратиться к политике на менее прямолинейном языке.

Ссылка на риторику в кантовском тексте не является отчетливой. Она соответствует скорее тому, что Ханна Арендт назвала призывом к рефлектирующему суждению в политике. Она соответствует также философскому пониманию политического языка Томасом Мором. На последнего Кант ссылается несколько раз. Например, в «Размышлении 1485» он пишет:

«Фантаст: тот, который стал жертвой игры своего воображения, или принимая ее за плод вдохновения, или вопреки опыту причисляя ее к действительному миру. Были ли Сен-Пьер, Руссо или Базедов фантастами? Человек, желающий всем угодить, считает честного человека, например Томаса Мора, фантастом. Фантазирование о возвышенном есть энтузиазм» [9, S. 705—706].

Фантастом, таким образом, является некто, играющий с фантазмами, принимая их как инспирацию или включая их, вопреки опыту, в реальный мир. То есть Кант, вопреки поверхностному мнению, намекает в этом месте на то, что Мор не является мечтателем.

В «Споре факультетов», в примечании, Кант подробно развивает свою критику утопии:

«Очень *заманчиво* мыслить такие конституции, которые отвечали бы требованиям разума (главным образом в правовом отношении), но предлагать их *рискованно*, а подстрекать народ к ликвидации уже существующей *заслуживает наказания*. “Атлантида” Платона, “Утопия” Мора, “Океания” Харрингтона и “Севарамбия” Алле появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики *Кромвеля*) не предпринимались. — Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя. Питать надежду на то, что когда-либо, пусть даже поздно,

государство, как оно здесь мыслится, будет осуществлено, есть сладкая мечта; но постепенное приближение к нему не только *мыслимо*, но и, насколько это совместимо с моральным законом, есть *долг*, долг не граждан, а главы государства» [12, S. 92; рус. пер. с. 218].

Мы видим, что Кант здесь рассматривает того, кто от имени разума предлагает совершенную политическую конституцию с намерением заменить существующие конституции, как заслуживающего наказания. Кант понимал благоразумные конституции как прообразы подлинной политики; они служили тому, чтобы постепенно приводить в соответствие существующие конституции, но не тому, чтобы вводить их путём разрушения существующего правового государства. Он рассматривает воображение таких конституций не просто как заманчивую мечту, но предлагает постепенное приближение к ним. И поскольку они могут согласовываться с нравственным законом, то они порождают обязанность ввести их, но не для народа, а для правителя³.

Таким образом, в цитатах и высказываниях мы откроем тесное отношение между точками зрения и политическими языками Канта и Мора. Я намерен, начиная с Канта и обращаясь затем к Мору, привести некоторые размышления в связи с идеей, что политика — поскольку она представляет переход от права к практике, понимаемой, со своей стороны, Кантом как «практически применяемое учение о праве» (*ausübende Rechtslehre*), — может быть опосредована видом эстетического суждения, а именно риторикой.

Согласно этому пониманию политика была бы выражением права, и право было бы, таким образом, теоретической формой политики, по аналогии с различием между *questio*

³ В книге Марии Монетти и Алессандро Пинцани [15] мы находим главу, в которой процитированное предложение из «Спора факультетов» анализируется полно и обстоятельно. Это доказывает прежде всего критичность и неутопичность позиции, исходя из которой Кант разрабатывал собственный проект мира.

juris и *quaestio facti*⁴ в плоскости познания. Однако, поскольку в каждом внутреннем отношении способностей души друг к другу опосредующая роль суждения действует как способность связывать всеобщее и особенное, то соответствующее эстетическое суждение также играло бы роль посредника между правом и политикой [21].

На деле эстетика заходит даже гораздо дальше, действуя во всех формах суждения как всеобще-посредующая рефлексивность. Если кто-то судит о некоем предмете, он виртуально ставит себя в универсальную позицию, позицию другого, или позицию гуманности. До всякого суждения себя спрашивают о том, может ли другой согласиться с тем, что я утверждаю. Чувство этого вероятного согласия, заранее переживаемое эстетически, называется вкусом. Объективное суждение представляет строгую определяющую форму, однако в плоскости познания оно сопровождается этим допредикатным переживанием возможного согласия. При этом речь идёт, как в суждении «Эта роза красива», лишь о квазиопределении, поскольку рефлексия есть процесс перехода от особенного ко всеобщему, который, в конце концов, не может быть определён как переживание некоего понятия или идеи и поэтому находит свою соответствующую форму выражения также в искусстве. Гений есть глашатай идей, которые он в состоянии выразить в своём произведении. И поскольку он способен к отвлечённой коммуникации, он выражает соответствующее эстетическое совершенство.

Хотя деятель искусства намеревается выразить эстетическое совершенство, он не может отстраниться от того обстоятельства, что он, как конечное существо, столкнётся при этом с ограничениями. Как деятель искусства, он сам определённым образом является богом-творцом древних. Эти боги взаимно дополняли друг друга, поскольку каждый из них осуществлял какую-то отдельную добродетель: один — мудрости, другой — войны, а одна богиня — добродетель любви. Ни один древний бог сам по

⁴ Вопрос права и вопрос факта (лат.). — *Прим. пер.*

себе не обладал полным совершенством. Нечто подобное происходит и в романе «Старые мастера» Томаса Бернхарда, который описывает один-единственный день рассматривания картины Тинторетто в знаменитом венском музее [3]. Наблюдатель проникает в глубь картины с намерением найти в ней хотя бы малейшее несовершенство. И это несовершенство он устанавливает с позиции совершенства любви к своей умершей жене. Можно также сказать, что в сравнении с прообразом, в этом случае с любовью, всякое созидательное совершенство искусства испытывает какое-либо ограничение, и это ограничение критикуется исходя из нерелятивной позиции, а именно из идеи.

Платон пережил другой вид ограничения. Когда он пытался провести свою идею республики, чтобы склонить тирана перед своей политической мудростью, он не только поступил несоответствующим образом, но также пережил личную несостоятельность. А именно: он попытался в непосредственном общении морально-философски убедить тирана, однако тот не уделил ему никакого внимания, а приказал схватить его и продать как раба.

Как мы увидим ниже у Томаса Мора (1478—1535), политический язык, чтобы иметь какие-нибудь шансы на успех в политической практике, нуждается в обходном пути, и этим обходным путём являются театр и риторика. «Лекции по политической философии Канта» Ханны Арендт [1] также предлагают политическую интерпретацию эстетического суждения как общего образа мыслей. Книга исходит из аналогии с искусством, что является оправданным. В отношении между актёром и зрителем суждение принимает сторону зрителя и общественного мнения, в то время как актёр принимает функцию политика, которого обсуждают, основываясь на его действиях. Суждение зрителя создаёт общественное пространство для появления актёра. Речь идёт об отношении, аналогичном тому, которое устанавливается между гением и вкусом. Гений и политик должны выдумать произведение, которое удовлетворяло бы тех, к кому оно обращено. Речь идёт о теории суждения, которая обращена на особенное, на

мнения и человеческие дела вообще. Социальность, служащая основой суждения, есть источник гуманности людей. На основе идеи гуманности между актёром и зрителем возникает определённый первоначальный договор, который выражается как требуемая универсальность взаимных понимания и ожидания. Эта философия воплощает, таким образом, театр как политический язык в квазиэстетической плоскости и как процедуру, подобную той, что разрабатывалась Мором.

Благодаря своей аналогической форме выражения политическая риторика характеризуется как вид убеждения, в котором проявляется хрупкость её языка, все еще находящегося на пути к формированию своих понятий и не достигшего пока своего совершенства с теоретической точки зрения. Это согласуется с пониманием Аристотеля, что политика, поскольку она относится к гуманитарным наукам, не обладает точностью других наук [2, 18/1098a-b 5]. В этом смысле она ведома идеями, например идеями права, справедливости, свободы, демократии, мира. Соответствующая практика обсуждается на основе её отношения к идеям. Такие идеи понимаются как утопии или архетипические формы подлинной политики.

Однако, как полагал Томас Мор, определяя в своём произведении 1516 г. слово «утопия» и размышляя о его этимологии, эти идеи не находятся нигде, поскольку они представляют мнимо совершенную модель государства. Они не находятся нигде, поскольку являются утопиями нашей политики. Ведь в каком государстве фактически осуществляются справедливость, или свобода, или демократия, или мир? Есть места такие, как Европа, которые подошли к этим идеям ближе, чем другие⁵. И есть другие места, которые представляют даже обратное, осуществляя тиранию, диктатуру и неприкрытую эксплуатацию. И были страны, которые даже объявили себя приверженцами таких идей, назвали себя их выразителями и хотели их экспортировать, однако с по-

⁵ Согласно Ф. Камбартелю, только Европа удовлетворительно реализовала мнимую утопию Канта — см. [8].

мощью тех средств, которые они только что отрицали. Соединённые Штаты, например, объявили свою первую войну в Ираке в 90-х гг. под девизом защиты свободы. Наполеон сделал то же самое после французской революции и тем распространил свои войны на всю Европу. Обе страны действовали с неприкрытым насилием. Вторая война Соединённых Штатов против Ирака оправдывалась перед общественностью подобным же образом — целью введения демократии. Но к демократии нельзя принудить, её нельзя экспортировать. Поскольку её принцип — в идее автономии, поскольку в условиях свободы она, как таковая, вызывает в народе волю к новому порядку, то смешно пытаться ввести её посредством войны против этого народа. Война есть действенное средство навязать народу чужую волю. Однако она настолько ужасна, что ни один правитель не имеет смелости назвать истинную цель войны, и поэтому он апеллирует к оправдательным предлогам. Таким образом, призыв к свободе и демократии выражается как оправдание войны в языковой форме, которую называют риторикой (см., напр., об этом [14]). В этом случае можно было бы говорить также о языке плохой риторики. Однако, даже лишённая смелости показать своё истинное лицо, эта форма оправдания уважительна к морали, поскольку апеллирует ней, чтобы попытаться скрыть насилие войны. Если правитель приказывает действовать во имя высшего морального идеала, хотя этим он обманывает народ и скрывает свое высокомерие, то он должен, чтобы и в дальнейшем рассчитывать на поддержку народа, продемонстрировать видимость подлинной политики в отношении этого риторического сокрытия. Народ, осознающий свои права, не приемлет никакого волонтаристского приказа или неприкрытого насилия как средства подлинной политики. В этом смысле политика против своей воли уважает мораль.

Однако утопия есть ничейная земля политики, поскольку она опирается больше на силу воображения, чем на реальность. Политическое суждение есть рефлексивный процесс, направленный от общественного мнения к убеждению и кон-

вергенции мнений, но всегда в форме, довольно отдалённой от реальности. Утопия есть архетип подлинной политики, служащей мериллом для определения развитости общества.

Мор развил понимание риторического языка политики, казавшееся ему более подходящим, чем платоновское. Примером последнего является «Государство» или то, что изложено в седьмом письме к Диону, а именно попытка ввести эту политическую идею посредством прямого убеждения [19]. Мор, несмотря на свою попытку отвести место своей платонической утопии на *бразильской* ничейной земле (чему, на мой взгляд, до сих пор не уделялось внимания [22]), признал, что язык политики должен быть иным, чем прямое убеждение. Он должен быть скорее неким искусством театра и, следовательно, также философией, находящейся с жизнью в ближайшем контакте.

Аргумент Мора в пользу новых отношений между философией и политикой при употреблении риторического языка был следующим: поскольку политик не хочет выслушивать мудреца, философ должен воздействовать на политику непрямым способом. Он должен взять на себя роль актёра. Теоретически школьная философия, как та, что преподносится в «Государстве» или в университете, оправдана. Но язык, который философия должна употреблять, чтобы вступить в разговор с политикой, не должен остаться тем же самым. Она может получить доступ к правителям, но не через ту «школьную философию, которая мыслит себя дающей решения для любой ситуации», а посредством «другой философии, которая учится у жизни, которая знает свой театр, которая подогнана под него и которая знает свою точную роль в исполняемых вещах и честно её играет. Такую философию Вы должны использовать» [16, S. 57]. Значит, осуществление политического решения должно искать поддержку скорее в рефлексии, нежели в связях детерминации, поскольку человеческие дела находятся в процессе совершения. На этом основании литература, театр и сама философия превращаются в средство обработки дискурсивной формы, «которая учится у жизни». Мор предложил, таким образом, риторическую связь между философией и политической практикой, а

именно: «что философия, учащаяся у жизни, знающая её театр, представляла бы её наилучшим образом» [17, S. 57].

Книга Мора облечена в литературную форму сатиры, так же как и книга Эразма «Похвала глупости» (1511), написанная последним в течение трёх дней в доме Мора и посвященная ему же. Обе книги по духу восходят к греческому писателю-сатирику Лукиану (120 — ок. 180 н. э.), которого Мор и Эразм вместе переводили с греческого на латынь. Согласно Шмидту-Денглеру, немецкому издателю Эразма, Лукиан предложил представить взгляд на мир с отдалённой точки зрения и сравнил это представление с театром; он ввёл эту основополагающую сатирическую установку, «которая лишает идеала всякую общественную действительность. “Утопию” Мора можно оценивать, пожалуй, как значительнейший отклик на “Похвалу” [Эразма]» [6, S. XIV-XV]. Другой издатель, Т.С. Дорш, предложил в качестве ключа для понимания второй книги «Утопии» фразу из «Правдивой истории» Лукиана: «Итак, я буду писать о том, чего не видел, не испытывал и ни от кого не слышал, к тому же о том, чего не только на деле нет, но и быть не может. Вследствие этого не следует верить ни одному из описанных ниже приключений» (цит. по [5, S. 350])⁶. Такое прочтение Мора предлагает нам изучение новой критической позиции в отношении политики, замаскированной употреблением наиболее подходящего ей языка.

Формы риторики

«Критика чистого разума» даёт нам пробу использования риторического языка в метафизико-спекулятивной плоскости. Она содержит лишь кажущуюся полемику в области чистого разума между оппонентами, которые борются с собственными тенями. И эти тени, как только они будут повержены, невредимыми возвращаются обратно — к радости борцов.

⁶ Цит. по рус. пер.: Лукиан. Правдивая история // Избранная проза. М., 1991. С. 514. — Прим. пер.

Соответствующее место, интересное и пластически выпукланное, следующее:

«Таким образом, в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны толкут воду в ступе и дерутся со своими теньями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы схватить и удержать. Они могут бороться сколько угодно; тени, разрушаемые ими, мгновенно срстаются вновь, как герои в Валгалле, чтобы опять развлекаться бескровными битвами» [10, S. 494 / В 784; рус. пер. с. 446].

В § 51—53 «Критики способности суждения» Кант ссылается на две формы риторики: одна как — языковое искусство и другая как — обманчивая языковая форма. Он относит к речевым искусствам красноречие и поэтическое искусство, которые различаются следующим образом:

«Красноречие — это искусство заниматься делом рассудка как свободной игрой воображения; поэзия — заниматься свободной игрой воображения как делом рассудка» [11, S. 321 / В 205; рус. пер. с. 195].

Оратор играет с идеями, чтобы развлекать слушателей. Родство между эстетикой и метафизикой состоит в том, что последняя рассматривает также идеи. Идеи вдохновляют творческого человека на выражение их в пластической форме, которая, как таковая, отличается от языка рассудка и разума. Но идеи, хотя они обнаруживают метафизическое или преимущественно моральное происхождение, сообщаются в эстетически выстроенной форме, переживаемой как игра способностей.

Красноречие может быть связано с другими искусствами согласно принципу выражения эстетических идей, и посредством этой связи оно повышает свою ценность как искусства. Связь изящных искусств с моральными идеями также имеет эстетическое значение, поскольку без него мы уделяем внимание только материи восприятия, а не её форме. Если наслаждение не имеет никакого отношения к идеям, оно медленно притупляет дух и предмет становится всё более отталкиваю-

щим; положение, противоположное чувству удовольствия от формы, чьё согласие постоянно возрастает и само себя питает. От чисто материального удовольствия душа, напротив, рассеивается и сама собой недовольна.

То, что может быть сказано о поэзии прежде всего, а именно, что она расширяет и усиливает душу или что она играет с явлениями, не вводя в заблуждение, и что она, как таковая, может быть употреблена рассудком для своих собственных целей, не распространяется на всё искусство речи. Однако, я полагаю, что вследствие этой дифференциации различие, которое Кант проводит между разными видами искусства речи, не всегда понималось правильно. Поскольку он различает между искусством красивой речи (*ars bene dicendi*) и «искусством», которое посредством риторики манипулирует человеческими слабостями и убеждает людей к собственной выгоде. В этом аспекте над риторикой тяготеет подозрение в коварстве искусства. Однако так нельзя истолковывать риторику в целом, поэтому само предложение, в котором об этом говорится, формулируется с оговоркой:

«Красноречие, если под ним понимать искусство уговаривать, то есть вводить в заблуждение с помощью красивой видимости (в качестве *ars oratoria*), а не просто умение красиво говорить (красоту слога и стиля), есть диалектика, заимствующая у поэзии лишь необходимое для того, чтобы настроить души до того, как они вынесут свое суждение в пользу оратора, и таким образом лишит это суждение свободы» [11, S. 327 / В 216; рус. пер. с. 201].

Как такое фальшивое искусство, оно не рекомендуется в суде и в проповеди⁷. В одном своём замечании об этом месте Кант го-

⁷ У Германа Паррета мы находим главу о риторике Канта как эвристике и методе. Согласно ему, всегда, когда разум выходит за пределы самого себя, он превращается в риторику. Это тот случай, который мы только что видели в «Критике чистого разума». Однако Паррет (за исключением одного недоразумения, где он рассматривал Канта лишь как критика риторики, когда тот, как и Цицерон, при-

ворит, что восхождение и популярность риторики в Афинах и в Риме связаны с нисхождением и гибелью государства. Следовало бы отметить отношение Канта к Цицерону в этом месте, а именно отношение к его выражению *vir bonus dicendi peritus*⁸, своего рода почтенному оратору, движущей силой искусства которого было моральное воспитание. Противоположностью ему был, согласно Платону, софист, который как эксперт в аргументации (например, Протагор или Карнеад⁹) почитал лишь явление, релятивировал этические категории и защищал право сильного. На деле, согласно софистам, риторика стремилась к воспитанию в людях умения пользоваться речью, не заботясь о чём-либо ином.

Согласно Цицерону, идеальный оратор нуждается в универсальной образованности во всех вопросах, касающихся че-

знавал в ней искусство хорошо и красиво высказываться) высказывает интересное мнение, что вся судящая субъективность «Критики способности суждения» также представляет собой риторизованное пространство, критический метод прекрасного и возвышенного, который требует сверхчувственного субстрата человечества. Согласно Паррету, риторика состоит в аналогичном сдвиге символизации на основании сходства отношений при предположении переноса рефлексии с предмета интуиции на идею, т. е. риторика превращается в метод каждый раз, когда речь идёт о том, чтобы понять способность к символизации некоего разумного субъекта. Таким образом, мы видим, что Паррет также позитивно оценивает риторику. Согласно ему, критика риторики возникает оттого, что риторика есть искусство убеждения, рискующее превратиться в искусство обмана вместо того, чтобы сохранить себя как *ars bene dicendi* тем способом, который уместен для выражения идей. Почётной задачей риторики было бы тогда «заставить соблюдать правила и благозвучие языка, фиксировать сходство в выражении идей разума — что составляет традиционное содержание искусства красноречия» [18, S. 105].

⁸ Муж добродетельный, в речах искусный (лат.) — *Прим. пер.*

⁹ Упоминание имени Карнеада в связи с Платоном выглядит несколько странно, поскольку Карнеад (214/213—129/128 гг. до н.э.) жил значительно позже Платона и был скорее скептиком, чем софистом. — *Прим. ред.*

ловека, а также в академической и перипатетической философии, благодаря которой он был бы способен постичь единство духа и языка. Этот идеал, согласно Х. Мерклину, немецкому переводчику «*De oratore*», превращается в утопию, распространяющуюся на всё человеческое существо, возвысившееся над животными. «Язык есть средоточие человеческого, воздействие словом как самоосуществление человека» [4, S. 38]. В таком контексте риторика приобретает гуманистический смысл. Согласно Цицерону, смысл ораторского искусства состоит в том, чтобы овладеть языком действенным, прекрасным и соответствующим человеческому чувству.

У идеального оратора присутствуют диалектическое остроумие, философские мысли, поэтическая форма выражения, память юриста, голос трагика и мимический язык лучших актеров. Поэтому ораторское искусство — как правильная форма выражения — есть источник теоретической системы, а не система есть источник ораторского искусства. В этом смысле мы можем признать, что Цицерон представляет примат хорошо выраженного языка над познанием. Познание, таким образом, возникает из коммуникации.

Это понимание риторики как языка возникает в тесной связи с этикой, политикой и правом. Право и ораторское искусство тесно взаимосвязаны, однако в то время как первое может обходиться без последнего, последнее без познания права не может иметь место. Впрочем, я повторяю, и Цицерон ещё раз говорит об этом в начале второй книги: нет хороших ораторов без полного владения ими всеми областями знания [4, S. 211].

Заключение

Фолькер Герхард в своей упоминавшейся книге о трактате «К вечному миру», в её третьей части, «*Clausula salvatoria*», также связал политическое действие с действием актёра. Согласно Герхарду, политик должен убедительным способом представить свои цели другим людям и передать им собственное убеждение в том, что он верит в результаты действия. Таким образом, дейст-

вующий политик должен передать силу убеждения. Из этого он заключает, что риторика есть необходимый язык политики. «Следовательно, во всех случаях, когда речь идёт о коллективном действии, политик нуждается в *риторике*» [7, S. 33]. Наконец, риторика присутствует во всём общественном пространстве.

Однако мы должны принять, что философия в «Вечном мире» берет на себя новую роль, уже не роль персоны, стремящейся к власти, как мудрец Платона, но и не роль кого-то, кто имел бы решающее влияние на власть, кто заставлял бы правителей дрожать от страха перед философией. Философ ставит себя в положение зрителя политической сцены и человека, который отказывается от власти. «Трактат “К вечному миру” содержит, как мы ещё увидим, выразительный отказ философии от власти» [7, S. 34].

Но философия в качестве условий своей деятельности нуждается в общественном пространстве, в праве, а также в доступе к общественному мнению. Поскольку политик для убеждения нуждается в том же пространстве и в тех же аргументах, политика и философия встречаются здесь снова. Обе обладают в этом пространстве равными правами и равной легитимностью. В этом отношении философия берёт на себя политическую функцию защиты человеческих прав. И для этого она нуждается в осуществлении свободы суждения.

Предубеждение политики в отношении философии есть самообман. Поскольку политика должна оправдывать себя, и это самооправдание состоит не в чём ином, как в том, чтобы основываться на принципах, выработанных философией. Однако чтобы достичь этого согласия, обе должны принять, что риторика представляет приемлемую форму для отношений между философией и политикой.

Список литературы

1. *Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy / Edited and with an interpretative essay by Ronald Beisner. Brighton: The Harvester Press, 1982.*

2. *Aristoteles*. Nikomachische Ethik / Übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Reclam, 1969.
3. *Bernhard T.* Alte Meister. Komödie. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
4. *Cicero Marcus Tullius*. De oratore. Über den Redner / Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam, 1991.
5. *Dorsch T.S.* Sir Thomas More and Luciano. An Interpretation of Utopia // Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen. Vol. 203. Braunschweig, 1967.
6. *Erasmus von Rotterdam*. Morias egkomiun sive laus stultitiae. Das Lob der Torheit // Ausgewählte Schriften. Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
7. *Gerhardt V.* Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
8. *Kambartel F.* Kants Entwurf und das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Staatsangelegenheiten. Grundsätzliches zur Politik der Vereinten Nationen // M. Lutz-Bachmann, J. Bohman. Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. S. 240—250.
9. *Kant I.* Reflexionen // Kants gesammelte Schriften. Handschriftlicher Nachlass. Bd. XV/2. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
10. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787 // Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (рус. пер.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1964).
11. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd.V. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (рус. пер.: Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994).
12. *Kant I.* Der Streit der Fakultäten // Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd. 7. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (рус. пер.: Кант И. Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002).
13. *Kant I.* Zum ewigen Frieden Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения: В 4 т. Т. 1.: Трактаты и статьи. М.: Ками, 1993. С. 353—477).
14. *Kobow B.* Die Simulation der Wahrheit. Zur Kriegsberichterstattung des Irak-Kriegs II // G. Meggle (Hg.). Terror & der Krieg gegen ihn. Öffentliche Reflexionen. Paderborn: Mentis, 2003. P. 313—326.
15. *Monetti M., Pinzani A.* Diritto, Politica e Moralità. Milano: Mondadori, 2004.
16. *More T* A utopia. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.

17. *Morus T.* A utopia ou o tratado do melhor governo. P. Alegre: L&PM, 2000.

18. *Parret H.* La rhétorique como heuristique et méthode chez Kant // M. Meyer, A. Lempereur Figures et conflits rhétoriques. Bruxelles: Editions de l'Université, s/d. P. 103—114.

19. *Platon.* Obras completas. Madrid: Aguilar, 1966. Carta 7. P. 1593—1615.

20. *Rohden V.* Utopia como idéia crítica. Theophilos. Canoas: ULBRA. V.1. n.1. Jan.-Jun. 2001. P. 205—219.

21. *Rohden V.* O sentido do termo Gemüt em Kant // D.O. Perez Kant no Brasil. S. Paulo: Escuta, 2005. S. 25—40.

И.Д. КОПЦЕВ

(Российский государственный университет им. И. Канта)

Субъектно-речевая структура автора как фактор порождения дискурса в философской прозе И. Канта

В одной из своих опубликованных ранее статей мы пытались показать, что Кант как автор текста, в частности «Критики чистого разума», выступает, по крайней мере, в роли четырех речевых субъектов: 1) **как собственно речевой субъект** (носитель речи, автор и организатор дискурса); 2) как теоретический субъект, т.е. как **носитель теории трансцендентального мышления и познания**; 3) как **субъект эмпирического и трансцендентального мышления и познания**, ментальные акты которого выполняют функцию подтверждения, иллюстрации и шире — аргументации выдвигаемых автором положений; и 4) как речевой субъект, выражающий отношение к своей теории, защищающий ее, полемизирующий с другими теориями и авторами и учитывающий фактор адресата (**автор как мета-субъект, или как трансцендентный субъект**) [1, с. 89].

Акты речи, «привязанные» к этим четырем субъектам, причудливо переплетаются в тексте Канта и, взаимодействуя друг за другом, «плетут» канву текста. При этом в качестве

«трансцендентальной» формы всех актов речи автора выступает — по аналогии с Кантовым понятием чистой логической апперцепции и, употребляя его термин, — речевая апперцепция автора, иными словами, авторское «Я говорю» (по аналогии с кантовским «Я мыслю»). «Я говорю» автора следует понимать как априорное представление синтетического единства всех актов речи, производимых автором и конституирующих текст; представление, принадлежащее его речевой и теоретической компетенции.

Наиболее важной формой взаимодействия речевых ролей автора является взаимодействие между «я» автора как субъектом эмпирического познания (опыта) и носителем трансцендентальных форм мышления и познания (в его субъективированном и объективированном модусах) и автором как носителем теории трансцендентального мышления и познания (под именами «я» и эксклюзивного «мы»). При этом акты речи с референцией к эмпирическому субъекту находятся, как правило, на «службе» у субъекта теоретического и его речевых актов. Например:

1. (I) «Пространство не является эмпирическим понятием, выводимым из внешнего опыта. (II) Ибо для того, чтобы какие-либо ощущения могли быть соотнесены мной с чем-либо вне меня (т.е. с чем-то находящимся в другом месте пространства, чем там, где я нахожусь) и точно так же для того, чтобы я мог представить их как находящихся вне друга друга или рядом друг с другом, следовательно, не просто как различных, но и как находящихся в разных местах — для этого представление пространства должно быть мне уже дано»¹ [2, S. 96].

В приведенном примере в пункте (I) автор как теоретический субъект производит речевой акт полагания тезиса, а в

¹ Здесь и далее по тексту элементы текста выделены мною и даются в моем переводе, так как имеющиеся переводы удовлетворительны не во всех отношениях.

пункте (II) он использует данные эмпирического субъекта познания, в роли которого выступает сам же автор, для обоснования положения, выдвинутого в пункте (I). В этом случае речевой акт (II) является синсемантическим в том смысле, что он включается в текст с помощью речевого акта (I), который следует считать с этой точки зрения автосемантическим, так как он начинает новый фрагмент коммуникации и не зависит от речи в пункте (II), а, напротив, обуславливает речевой акт (II)².

Довольно часто субъект эмпирического мышления и знания (впрочем, как и теоретический субъект тоже) выступает в тексте Канта под именем «мы» или неопределенно-личным именем „man», что значительно расширяет эмпирическую базу аргументации и способствует реализации логико-прагматической функции объективации выдвинутых автором положений. Например:

2. «Без осознания того, что то, что мы думаем в данный момент, есть то же самое, о чем мы думали мгновением раньше, невозможен никакой акт воспроизведения представлений в порядке их следования» [2, S. 180].

Как следует из данного примера, автор с помощью инклюзивной формы «мы» выходит за рамки своего «я» и включает себя в число всех других эмпирических субъектов познания, добиваясь тем самым максимальной степени убедительности и обобщения своих положений.

Но порядок следования речевых актов с референцией к эмпирическому субъекту и теоретическому может быть прямо противоположным, т.е. речевые акты первого могут предшествовать речевым актам второго. Это имеет место обычно в экспозитивном дискурсе с функцией введения в проблему или постановки того или иного вопроса. Ярким примером может служить второй параграф раздела «Трансцендентальной эсте-

² Нумерация речевых актов и разрядка здесь и далее по тексту моя.

тики», где говорится о пространстве и времени как субъективно-априорных формах созерцания мира:

3. (I) «С помощью способности к внешним ощущениям (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас и всех их в пространстве в целом. В нем определены или определимы их форма, величина и их отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа способна созерцать саму себя или свое внутреннее состояние, не дает нам, правда, возможности созерцать саму душу в качестве объекта, однако оно представляет собой некую форму, посредством которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, однако так, что все, что относится к этому состоянию, принимает форму отношений во времени. Внешне время невозможно созерцать, как, впрочем, и пространство, а как нечто, что внутри нас. (II) Что же такое пространство и время? Являются ли они действительными сущностями? Или они суть всего лишь предикаты вещей или отношения между ними, но такие, что присущи вещам как таковым, даже если последние не будут созерцаемы?... Чтобы нам выяснить это, мы рассмотрим сначала пространство» [2, S. 95].

В данном примере под (I) представлена речь автора с референцией к обобщенному эмпирическому субъекту «**мы**», к которому автор причисляет и себя (инклюзивное «**мы**»). В пункте же (II) представлена речь с референцией к автору как теоретическому субъекту, формулирующему проблему. Это — эксклюзивное «**мы**», с помощью которого автор реализует прагматическую функцию включения читателя в свои рассуждения. Оба речевых акта представляют собой единство, так как выдвижение какой-либо проблемы предполагает наличие определенной преамбулы, т.е. предварительных положений, из которых исходит автор при постановке вопроса. В данном случае речь в пункте (I) следует считать автосмантической, так как она начинается собой новый этап рассуждения, а речь в пункте (II) — синсемантическая, так как она вводится или обусловлена речевым актом (I).

Речевые акты автора как носителя своей теории имеют, кроме того, как правило, референцию к объекту (объектно-направленная речь). Эти речевые акты специфичны, т.е. обусловлены концептуальным замыслом автора и порядком обсуждения предмета речи. Кант как автор текста дает им свои определения и названия, такие как «expositio», или «Erörterung» (экспозитивное истолкование), «метафизическое истолкование» (metaphysische Erörterung), «трансцендентальное истолкование» (transzendente Erörterung) «трансцендентальная дедукция» (transzendente Deduktion), «трансцендентальная рефлексия» (transzendente Reflexion) и др. Все эти формы речи можно было бы назвать **логико-концептуальными дескриптивными** формами описания предмета рассуждения. Они являются основополагающими формами Кантова дискурса, обусловленными сущностью самого содержания текста «Критики чистого разума». Вот как Кант определяет, например, «трансцендентальное истолкование»:

«Я понимаю под трансцендентальным истолкованием представление какого-либо понятия как принципа, из которого могут быть усмотрены другие синтетические знания a priori» [2, S. 98].

Примером такого дискурса может служить параграф 3 «Трансцендентальной эстетики» в «Критике чистого разума», где доказывается, что геометрия как наука оказывается возможной благодаря априорности пространственного представления у субъекта.

Или вот как Кант определяет трансцендентальную дедукцию:

«Поэтому я называю объяснение того, как понятия a priori относятся к своим предметам, трансцендентальной дедукцией их и отличаю ее от эмпирической дедукции, которая указывает лишь на способ, каким благодаря опыту и рефлексии о нем понятие формируется, и, следовательно, это касается не правдомерности, а самого факта его возникновения» [2, S. 159].

Интересно также определение Кантом трансцендентальной рефлексии, которая, как и предыдущие формы, представляет собой также и речевое действие:

«Действие, посредством которого я путем сравнения определяю, к какой способности познания относятся представления вообще, и различаю их по тому, относятся ли они к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю трансцендентальной рефлексией» [2, S. 355].

Как явствует из данного определения, трансцендентальная рефлексия представляет собой специфическую форму философского дискурса Канта, она отличается от чисто логического рассуждения, для которого принадлежность представлений к той или иной способности познания не имеет значения. Эта форма речи включается в текст на продвинутом этапе рассуждения автора, в частности, когда речь заходит об амфиболии рефлексивных понятий, т.е. когда становится актуальным различение понятий по их принадлежности к разным познавательным способностям субъекта, трансцендентальной или чувственной. Как отмечает профессор Л.А. Калинин, сущность этого вида рефлексии у Канта состоит в самоотчете мыслящего субъекта «в том, для какой из функций сознания мышление используется» [3, с. 40]. Например:

4. «Родовое понятие (*Gattung*) есть представление вообще (*repraesentatio*). Оно включает в себя представление, сопровождаемое сознанием (*perceptio*). Перцептивное представление, которое как модификация состояния сознания субъекта принадлежит ему, есть ощущение (*sensatio*), объективное перцептивное представление есть знание (*cognitio*). Последнее есть либо созерцание, либо понятие (*intuitus vel conceptus*). Первое относится к предмету и является единичным, второе опосредовано каким-либо признаком, общим для многих предметов. Понятие может быть либо эмпирическим, либо чистым, а чистое понятие ввиду того, что источник его находится исключительно лишь в рассудке (не есть чистый чувственный образ), называется умозрительным (*notio*). Умозрительное понятие, выходящее за все пределы возможности опыта, есть идея, или понятие разума» [2, S. 401].

Как следует из приведенного примера, в основе рефлексивного дискурса лежит логическая операция дизъюнкции, выражаемая формулой «или... или».

Речь автора как трансцендентного субъекта, т.е. как экспертной инстанции трансцендентального мышления и познания, представляет собой различные речевые акты с преамбульной (интродуктивной), ретро- и проспективной, комментирующей, поясняющей, обобщающей, полемической, фатической и другими прагматическими функциями. Они как бы «обрамляют» с обеих сторон основной теоретический (дескриптивный) дискурс, ядро текста. Логически они менее строги, содержат зачастую образную речь. Ярким примером такой формы речи может служить вступительный фрагмент к третьей части «Трансцендентальной доктрины способности суждения», где говорится о делении всех предметов вообще на феномены и ноумены:

5. «Итак, мы не только прошли по стране чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую ее часть, но и измерили ее, определив каждой вещи в ней свое место. Но страна эта оказалась островом, заключенным самой природой в строгие границы. Это царство истины (преlestное название), окруженное безбрежным и бушующим океаном, являющимся, собственно, местом обитания видимости, где скрытые в тумане мели и полурастаявшие льды обольщают нас надеждой найти новые страны и тешат пустыми иллюзиями мореплавателя, жаждущего новых открытий, вовлекая его во все новые и новые приключения, от которых он не в силах избавиться, но и не в силах довести их до конца ...» [2, S. 332].

Это прекрасное по своей образности место переходит затем в речь проспективную, ориентирующую читателя относительно дальнейшего хода рассуждения, а именно:

6. «Но прежде чем нам отважиться уйти впласть по этому морю, чтобы исследовать все его широты и убедиться, на что можно в них рассчитывать, необходимо еще раз взглянуть на карту этой страны, которую нам надлежит сейчас оставить, и

спросить себя, не можем ли мы довольствоваться тем, что уже имеется в ней, или не следует ли нам ограничиться этим, ведь иначе нигде не найти твердой почвы, на которой мы могли бы возвести свое здание; во-вторых, на каком основании вообще мы владем даже этой частью суши и вправе ли прочно удерживать ее вопреки всем враждебным притязаниям...» [2, S. 332].

Приведенная выше цитата дает возможность читателю как бы сделать передышку и еще раз вместе с автором вкратце подвести итог предшествующему рассуждению, лучше понять его сущность, а также принять к сведению, о чем далее пойдет речь. Не случайно Кант как автор использует обобщающее «мы», имея в виду пройденные совместно с читателем предшествующие этапы рассуждения.

Одними из основополагающих актов речи с референцией к автору как трансцендентному (метаречевому) субъекту, как указывалось выше, являются акты речи с интродуктивной, комментирующей, поясняющей или полемической функцией. Они направлены прежде всего на то, чтобы ввести читателя в ту или иную проблематику, снять у него возможное неправильное понимание тех или иных теоретических положений, предвосхитить вопросы или дезавуировать возможные возражения со стороны оппонентов, или вообще подчеркнуть те или иные важные моменты рассуждения. Это акты речи с прагматикой, ориентированной на адресата. Примером такого дискурса может служить § 8 «Трансцендентальной эстетики», в котором Кант снимает возможное неправильное понимание читателем своей теории времени. Данный параграф называется «Общие замечания к трансцендентальной эстетике»:

7. «Во-первых, необходимо дать максимально ясное разъяснение относительно того, что мы понимаем под основополагающим свойством чувственного познания вообще с тем, чтобы предотвратить всякое недоразумение относительно последней.

Итак, (I) мы хотели сказать следующее, а именно, что (II) всякое наше созерцание есть не что иное, как форма, представляющая нам явления; что созерцаемые нами вещи суть в себе не то, за что мы их принимаем, а отношения между ними в себе таковы, как они нам являются, и что если мы вообще удалим себя как субъект или даже только субъективное свойство нашей чувственности, то исчезнут и все свойства объектов и все отношения между ними в пространстве и времени и, более того, даже сами пространство и время; что последние как явления не существуют сами по себе, а находятся только в нас» [2, S. 113].

Как следует из приведенного примера, акты речи автора как трансцендентного субъекта с поясняющей, подытоживающей или иной иллюкативной функцией ретроспективны (I), т. е. они представляют собой как бы завершающие этапы рассуждения и содержат ссылку на предыдущий, основной, текст и в этом смысле они синсемантические, ибо повторяют то, о чем уже было сказано выше (II).

Одной из характерных черт этого вида речи является также и то, что автор, производя их, учитывает фактор адресата. Дело в том, что если речь автора как теоретического субъекта носит специфические формы, обусловленные самим содержанием текста, т. е. они направлены прежде всего на сам объект рассуждения, то речь метауровня направлена прежде всего на адресата, имеет в виду адресата как участника процесса рассуждения, единомышленника или даже как возможного оппонента. В связи с этим следует отметить, что не только речевой образ автора структурирован по указанным выше уровням текста, но и образ адресата. Адресат как субъект эмпирического (опытного) мышления постоянно вовлекается автором в процесс рассуждения, используя его для целей подтверждения своих положений. Приведем небольшой, но показательный в этом отношении пример из второй части учения о «Трансцендентальной логике»:

8. (I) «Если мы способность нашей души получать представления постольку, поскольку она каким-либо образом

аффицируется (испытывает воздействие), назовем чувственностью, то в противоположность этому способность производить сами представления, или способность познавать (*Spontaneität des Erkenntnisses*), — рассудком. (II) Наша природа устроена таким образом, что созерцание никогда не может быть чем-либо иным, как только чувственным, т. е. оно содержит только способ, каким предметы аффицируют нас» [2, S. 126].

В данном примере речевой акт в пункте (I) с иллокуцией определения имеет референцию в том числе и к адресату как участнику акта определения автора (эксклюзивное «мы»), а речевой акт в пункте (II) с иллокуцией обоснования относится к автору и адресату как эмпирическим субъектам, т. е. адресат представлен в первом случае как участник в разработке теории трансцендентального мышления, а во втором — как эмпирический субъект (инклюзивное «мы»), данные которого привлекаются для обоснования и обобщения выдвинутого выше положения. Но с наибольшим эффектом фактор адресата используется в актах речи с иллокутивной установкой на доказательство. В этом случае речь непосредственно обращается к нему, и доказательство строится от адресата. Вот как, например, строится доказательство тезиса о том, что мир имеет начало и ограничен в пространстве:

9. «Предположим, что мир не имеет конца во времени, тогда к любому данному его моменту должна пройти вечность, а тем самым и бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда как раз и состоит в том, что он никогда не может закончиться посредством сукцессивного синтеза. Следовательно, законченный бесконечный ряд мира невозможен и, следовательно, начало мира есть необходимое условие его наличного существования, что и требовалось доказать» [2, S. 514].

Как следует из данного примера, аргументация от адресата используется Кантом как средство создания максимально логичного и убедительного воздействия на читателя. Этот дис-

курс строится на основе строгих правил силлогистики, которые Кант называет суждениями разума.

Следует отметить также, что аргументация присутствует на уровне всех субъектно-речевых ролей автора, т.е. имеет разные формы и функции. С этой точки зрения интересна аргументация от эмпирического субъекта, которая принимает форму интроспективного дискурса. Нередко в этой роли выступает сам Кант. Показательным в этом отношении является следующий фрагмент из второй части учения об элементарных понятиях трансцендентального учения:

10. «(I) Теперь позвольте вновь приступить к нашей задаче.

(II) То, что нечто происходит, т.е. нечто (или какое-либо состояние) возникает, которого прежде не было, — это не может быть воспринято эмпирически, если ему не будет предшествовать какое-либо другое состояние, не содержащее в себе первое. (III) Ибо нечто действительное, следующее за пустым временным отрезком, следовательно, нечто возникшее, которому не предшествует никакое положение вещей, в столь же малой степени может быть воспринято, как и само пустое время. Следовательно, любое восприятие какого-либо события есть ощущение, сменяющееся другим. (IV) Потому что так обстоит дело с любым синтезом восприятия, как это было показано мною выше на примере восприятия дома; так что одно явление ничем не отличается от другого. (V) Однако я замечу еще следующее: (VI) если я в каком-либо явлении, содержащем событие, называю предшествующее состояние в восприятии «А», а последующее «Б», то «Б» может лишь следовать за «А»; но само восприятие «А» не может следовать за «Б», а только предшествовать ему. (VII) Например, я вижу судно, плывущее по реке. Мое восприятие его местоположения внизу по течению следует за восприятием его в верхнем течении реки. И невозможно, чтобы при восприятии этого явления судно находилось сначала внизу, а затем вверху реки. Следовательно, в данном случае порядок следования ощущений при восприятии определен, и второе зависит от первого. (VIII) В примере выше с домом мои ощущения при его восприятии могли начинаться

сверху и заканчиваться внизу или, напротив, начинаться снизу и заканчиваться вверху; многообразное данного эмпирического созерцания могло также происходить справа налево...

(IX) Следовательно, в нашем случае я должен субъективную последовательность восприятия ставить в зависимость от объективной последовательности в явлении, так как иначе первая будет совершенно неопределенной и невозможно будет отличить одно явление от другого...» [2, S. 286—287].

Данный выше отрывок интересен тем, что в нем представлены разные уровни и формы аргументативной речи автора. В пункте (I) автор выступает как организатор своего дискурса, производя фатическую функцию, т.е. функцию установления контакта с адресатом, а в пункте (III) производится обоснование положения, выдвинутого в пункте (II). Это — аргументация на уровне дескриптивного дискурса, или на уровне объектного языка (объектно-направленная речь). В пункте (IV) представлена аргументация в обобщающем модусе со ссылкой на предыдущий контекст (ретроспективный аргумент). В пунктах (V) и (VI) автор представлен как теоретический (V) и как эмпирический субъект (VI), аргументация которого интроспективна. В пункте (VII) производится аргументация также от эмпирического субъекта, но с функцией иллюстрации выдвинутого положения. В пункте (VIII) имеет место вновь ретроспективная аргументация от субъекта интроспективного мышления, а в пункте (IX) делается обобщающий вывод от него же. Таким образом, данную форму аргументации от эмпирического субъекта можно назвать **интроспективным аргументативным дискурсом**.

Итак, в данной статье мы пытались показать, что текст Канта в «Критике чистого разума» представляет собой сложную систему речевых актов, отражающую разные субъектно-речевые роли автора текста, три из которых, а именно: 1) Кант как автор и носитель своей теории трансценден-

тального знания, 2) Кант как субъект эмпирического теоретического мышления и 3) Кант как субъект оценки и комментатор своей теории играют основополагающую роль. Речевые акты последнего — это речевые акты с интродуктивной, поясняющей, ретроспективной и проспективной, полемической и т. д. функциями, носящими ярко выраженный прагматический характер и учитывающими фактор адресата. Речевые акты теоретического субъекта — это прежде всего объектно-направленная (дескриптивная) речь, характеризующаяся специфическими формами, обусловленными самим специфическим содержанием данного философского произведения. Речевые акты автора как субъекта эмпирического и трансцендентального мышления носят в основном аргументативный характер, поставляя различные формы обоснования выдвинутых положений, главной из которых является интроспекция.

Все три речевые роли автора могут быть поданы как в субъективированном модусе речи, т. е. от «я» — субъекта, так и в объективированном модусе, т. е. от «мы» — или «тап»-субъекта.

Речевые акты с референцией к разным субъектным ролям автора причудливо взаимодействуют в данном произведении великого немецкого философа, конституируя его текст.

Список литературы

1. *Копцев И.Д.* К вопросу о субъектно-речевой структуре философского текста (на материале философской прозы И. Канта) // Кантовский сборник / Калинингр. ун-т. Калининград, 1990. Вып. 15. С.80—89

2. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft.* Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun, 1979.

3. *Калинников Л.А.* «Критицизм» Канта и становление критического мышления // Критическое мышление, логика, аргументация: Сб. ст. / Под ред. В.Н. Брюшинкина, В.И. Маркина. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 35—50.

КАНТ И КЁНИГСБЕРГ

В. ШТАРК

(Марбургский университет им. Филиппа)

Физическая география в Кёнигсбергском университете: Карл Генрих Раппольт и Иммануил Кант¹

Чтобы лаконично в рамках небольшой статьи осветить тему «Физическая география в Кёнигсберге XVIII века», нужно отсечь определённое количество избыточной информации и ограничиться лишь некоторыми пунктами. Необходимо отметить тот факт, что этой темой я занимаюсь более или менее интенсивно уже около шести лет и — за исключением одного доклада почти трёхлетней давности — ничего по этой теме не публиковал. Что может быть в подобной теме, связанной с кёнигсбергским критиком чистого разума, настолько увлекательным или затруднительным, чтобы потребовалось несколько лет работы? В какой связи с философией и размышлением о человеческих поступках и мотивах может находиться для Иммануила Канта такая отдалённая область исследования, как физическая география, которая обычно однозначно понимается как опытное знание внешнего мира? Может ли вообще этот в буквальном смысле приземленный предмет иметь значение для философа Канта? В этой статье я попытаюсь дать сжатый ответ на подобные вопросы и в то же время обратить внимание на тот весьма земной контекст, который может быть выяв-

¹ Перевод с немецкого О.А. Тяпиной.

лен во многих — если не во всех — философских работах и лекциях Иммануила Канта.

В качестве введения в предмет как таковой я бы хотел обратить внимание на тот достаточно известный, но лишь немногими действительно осмысливаемый факт, что Кант в период своей деятельности в качестве доцента философского факультета кёнигсбергской Альбертины постоянно вёл соответствующий курс лекций — пользуясь терминологией того времени, *Collegium de geographia physica*. В течение сорока лет — с лета 1756 до лета 1796 года — Кант самолично более 40 раз представлял на рассмотрение своих слушателей, в основном студентов, тематику, которая сегодня на философском факультете или на кафедре философии зачастую воспринималась бы как чрезмерное требование.

Кроме того, необходимо упомянуть, что очевидно важные источники по всему курсу этих лекций до сих пор не являются общедоступными. Имеются многочисленные рукописи и фрагментарные обрывки текстов, созданные на протяжении почти всего того времени, когда кёнигсбергский доцент читал эти лекции, — далее я вкратце вернусь к этой теме. Предпринятое в 1802 году Фридрихом Теодором Ринком двухтомное издание «Кантовской физической географии» не может, как это показал уже около ста лет назад Эрих Адикес, восприниматься как собственно кантовская работа и тем более не может служить текстуральной базой для серьёзного исследования. Известны также четыре небольшие программы курсов, подготовленные магистрами, по отношению к которым Кант в течение своих первых лет работы в качестве доцента Альбертины (в 50-х годах) признавал своё научное авторство и распространял их среди студентов перед своим курсом лекций. Уже здесь проявляется — по сравнению с другими приват-доцентами — необычное поведение молодого тридцатилетнего Канта; он представил, таким образом, собственную программу обучения как раз к началу семестра, не пользуясь значительными привилегиями штатных преподавателей. На одном этом основании его занятия уже должны были и могли быть указаны в *Catalogus Praelectionum*.

(Расписание на лето было составлено как раз к началу третьей недели после христианской Пасхи — по регламенту факультета. Канту удалось опубликовать свою программу своевременно перед началом семестра.) Тем самым Кант очевидно и совершенно осознанно вернулся на академические подмостки кёнигсбергской Альбертины после периода репетиторства в провинции. Таким образом, весной 1754 года началась не столько головокружительная, сколько постоянно идущая в гору академическая карьера Канта. Кант вскоре, руководствуясь в том числе и экономическими соображениями, весьма успешно устроился и обосновался в Альбертине в качестве приват-доцента. Через несколько лет он стал известным за её пределами автором; а когда достиг шестидесяти, его публикации в значительной мере стали определять тематику и направление философских дискуссий того времени; в середине 1790-х годов он уже является признанной международным сообществом величиной.

Если не принимать во внимание предписанных академическими требованиями обязательных работ на латинском языке, то не только первые три из четырёх обнаруженных программных работ 1750-х годов, но и четыре более поздних немецкоязычных сочинения, которые появились в 1754 и 1756 годах в *Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, относятся к отрасли физической географии. То же самое, без сомнения, можно сказать и о самой маленькой из двух самостоятельных публикаций того начального периода — о работе, в которой описывается почти полностью уничтожившее в 1755 году город Лиссабон землетрясение. Также и в отношении основной работы того времени, анонимно опубликованной в 1755 году — «Всеобщей истории и теории неба», — несмотря на физико-теологическое звучание её названия, нельзя отрицать известное родство с физической географией; поскольку обе — теория неба и физическая описательная география — согласуются с парадигмой ньютоновско-механистической концепции изучения природы.

Как мы видим, в первые годы академической карьеры тематика физической географии сыграла важную — возможно,

даже ведущую — роль. Существует основание для предположения, что Кант совершенно осознанно принял решение в этом направлении и, так сказать, сел на своего конька. Из приведенных соображений вытекает вопрос, можно ли определить основание, или мотив, или, может быть, реконструировать ситуацию, которые помогут понять и воспроизвести избранный им путь. Ведь наш жизненный опыт свидетельствует, что люди не действуют без основания или повода. Весьма кстати и то, что биографически ориентированные кантоведческие исследования едины в том, что одной из главных особенностей образа жизни Иммануила Канта было рано сформировавшееся самосознание: умение полагаться на собственные силы, собственная работоспособность и вместе с тем точная оценка ситуации принятия решения. Короче говоря, напрашивается вопрос: почему Кант «набросился на физическую географию»? Прежде чем я перейду к тому, чтобы предложить свой ответ, познакомимся ближе с предметом физической географии, а точнее, с той специфической формой, которую Кант придал этой естественнонаучной дисциплине в середине XVIII века.

Я уже упоминал о том, что самые важные источники по всему курсу этих лекций до сих пор не являются общедоступными. Речь идёт о 18 рукописях студентов и анонимных составителей. В последнее время они стали доступны, в том числе в электронной форме, в Марбургском отделении Гёттингенской академии наук (до конца 2001 года), а затем в Потсдамском отделении Берлинско-Бранденбургской академии наук. Десять других рукописей, прежде находившихся в Кёнигсберге, к сожалению, исчезли без следа. В статье я хотел бы ограничиться первой половиной 1750-х годов и представить Вашему вниманию, по возможности коротко: 1) ситуацию с источниками, 2) статус текстов, и прежде всего 3) структуру самих текстов.

1. В качестве первичного источника раннего лекционного периода мы имеем объединённый, подготовленный несколькими неизвестными составителями, сплошной текст на 342 из 344 перечисленных страниц в формате в четверть листа. На месте титульного листа на с. 1 можно прочесть: «Лекции про-

фессора Канта по физической географии, которые он прочёл мне в 1772/73 гг., в память об этом великом муже, исправленные им самим. Корректуры в этой рукописи сделаны его собственной рукой. / Барон фон Гольштейн». Сама рукопись упоминается в литературе уже в первой трети XIX века и по сегодняшний день находится, если я не ошибаюсь, в частном владении в Федеративной Республике Германии. Около 20 лет назад Рейнхард Брандт смог заказать для Марбургского кантовского архива фильмокопию. Несмотря на замечание графа Фридриха Карла Людвига фон Гольштейн-Бека (1757—1816), не существует никаких прямых ссылок на то, что в качестве автора текстов выступает Иммануил Кант.

2. Вопрос о статусе текстов считался в основном решённым со времени публикации Эрихом Адикесом «Исследований по физической географии Канта» (1911). Однако в ходе анализа, проведенного в основном в Марбурге в 2000—2001 годах, были сделаны некоторые уточнения в деталях: совершенно очевидно, что речь идёт о единственной сохранившейся копии так называемого надиктованного текста, который был отредактирован в последний раз во второй половине 1750-х годов и который Кант — неизвестно, в течение какого времени — использовал как основу своих лекций по физической географии. Текст выполнял ту же функцию, что и опубликованные учебники, которые Кант, впрочем, постоянно использовал — в соответствии с обычаями того времени. Полностью отсутствуют указания на то, что собственноручные заметки на полях принадлежат к различным периодам; напротив, эти заметки сплошь относятся, если они вообще содержат исходные данные для датирования, к началу 1770-х годов и попадают в тот временной период, на который указал Гольштейн-Бек в своём процитированном выше примечании. Предположение, что Кант быстро и не очень основательно просмотрел предложенные ему конспекты непосредственно перед тем, как передал их графу, в целом представляется неоспоримо доказанным. Вероятные сомнения в авторстве, которые возникают при знакомстве с самим текстом, можно рассматривать как не-

подтвержденные, поскольку на двух утерянных страницах собственноручных заметок из кантовского наследия прежней Кёнигсбергской государственной и университетской библиотеки можно найти тот же текст, что и в рукописи графа Гольштейна [21, Vd. XIV, R107—108]. Для противоположных предположений, в рамках которых в тексте хотят видеть конспект лекций, сделанный Гольштейн-Беком или каким-либо другим лицом, мы не находим никаких оснований. При более тщательном изучении текста было установлено — здесь я снова следую замечаниям и изысканиям Эриха Адикеса и его ученика Пауля Шрёка, — что он почти полностью составлен из выписок из имеющихся учебников, описаний путешествий и других научных работ. Структура целого, правда, является продуктом *sui generis*¹, который тем самым возвращает нас к Канту. В пользу этого говорят некоторые детали, например, многократная редакция, предпринятая составителем; последние дополнения датируются, по крайней мере, началом 1758 года.

3. Структуру текста и содержание лекций в их ранней версии описать довольно легко. За коротким «Введением», посвящённым сферическому виду небесного или космического тела Земли в соответствии с самыми последними результатами измерений, проведённых французскими исследователями, следуют одна за другой три части: первой идет статья о физической географии в собственном смысле, которая и дала название всему курсу лекций: феномен плоскостности Земли, не очень четко связанный с долгой традицией рассмотрения четверки элементов: воды, земли, огня и воздуха. Вместе с тем очень подходящий для портового города Кёнигсберга отрывок о мореплавании. Во второй части приведены три так называемые царства природы, ведущие свое происхождение от средневековой традиции обучения: животные, растения и минералы. Заключение содержит завершающий «Суммарный обзор имеющихся природных достопримечательностей всех стран в

¹ Своеобразный (лат.). — *Прим. ред.*

географическом порядке». Обзор ведётся, начиная с Восточной Азии (Китай) через Африку к Европе; затем Новый Свет Америки с её двумя частями света, вначале Южной, затем Северной. Короткое заключение всего обзора составляет описание необитаемых территорий в полярных морях.

Достаточно самостоятельно написана лишь первая часть, которая может быть прочитана в едином ключе как переработанная редакция опубликованных программ курсов летнего семестра 1757 года, за исключением разве что небольших, но поучительных модификаций. В целом текст содержит около 59 тысяч слов. Для сравнения: вышеназванные программы курсов включают около 3 тысяч слов (это 10 страниц во втором томе академического издания), а «Основы к метафизики нравов» (1785) содержат около 28 тысяч слов.

По сути программа предлагает внушительный обзор во всех без исключения мыслимых областях естествознания, ещё не распавшегося на отдельные предметы или дисциплины и основывающегося на применении математики и самых разнообразных методов. Основной темой «Лекций по физической географии» является описательное и сравнительное исследование природы в начале Нового времени, т. е. *Histoire de la nature*², а не наука математической физики, за которой стоит имя Исаака Ньютона (1642—1727). Его темой является природа как целое, рассматриваемая с помощью обычных чувственных средств познания, а не, например, законы гравитации, действующие в отдельных корпускулах. Эта генеральная линия замаскирована для читателя и слушателя тем обстоятельством, что первая часть, давшая название лекциям, кажется вполне ньютоновской; возможно — я так предполагаю — Кант сам в начале не вполне ясно отдавал себе отчёт в том противоречии (Ньютон/не-Ньютон), которое содержится в целой концепции.

Теперь я могу вернуться к вопросу, поставленному выше: почему в начале 1754 года Кант возвращается в Кёнигсберг в

² История природы (франц.). — *Прим ред.*

расчёте на академическую карьеру? С этим связан вопрос о той роли, которую здесь должны были сыграть «Лекции по физической географии». Я склоняюсь к убеждению в том, что: а) «Лекции по физической географии» не могут быть действительно поняты, если не знать мотивационной ситуации их автора, и б) относительно процесса философского развития кёнигсбергского критика разума в значительной его части мы остаёмся в тёмном неведении по поводу того, что могло быть или не могло быть. Следовало бы принять во внимание наблюдаемые в «Лекциях» изменения в понимании природы и мира. В более точной формулировке эту цель можно выразить так: тот, кто интересуется «*миром Канта*» и желает изучить его ближе, сможет осознать содержащееся в зрелой философии 1780-х и 1790-х годов миропонимание философа в исторически правильной перспективе лишь в том случае, если хорошо прояснить начало этого развития.

Однако как можно осуществить это требование? Являются ли скудные биографические свидетельства о молодом Канте, в основном высказывания современников, достаточно проанализированными и рассмотренными с разных сторон? Или найдены какие-нибудь новые биографические источники о раннем периоде его жизни? Хотя это действительно, правда в весьма скромном объеме, имело место в последние годы (Ольштын, Гданьск), однако это почти не касается «Лекций по физической географии» или возвращения Канта в Кёнигсберг весной 1754 года.

Однако существует другой путь, на который исследователи в прошлом не решались вступать частью из-за отсутствия интереса, частью из-за недостатка источников. Те, кто ретроспективно рассматривают жизнь Канта в Кёнигсберге, принимают во внимание в первую очередь исключительную, если не доминирующую, роль философа, которая постепенно возрастала в местном университете во многих отношениях благодаря его известности за пределами региона. Поэтому легко проглядеть существование более нейтральной и в то же время современной Канту перспективы. Не может быть сомнения в том, что в каче-

стве института, наиболее сильно повлиявшего на Канта в начале его самостоятельного интеллектуального развития, следует рассматривать основанный в 1544 году университет Альберта, а не Collegium Fridericianum³. В возрасте 16 лет Кант оставил позади школу с утомительным регламентированным течением дней. Хотя о студенте Иммануиле Канте доступна лишь скудная информация, можно предположить, что именно университет направил и сориентировал быстро развивающегося гения. Именно университет раскрыл скромный горизонт, определенный его происхождением, для мирового масштаба революции в образе мыслей, которая не в последнюю очередь проявилась в политических работах 1780-х и 1790-х годов.

Институты, где нет людей, которые осуществляют свою деятельность в них и посредством их, пусты и лишены своих функций. Только в деятельности отдельных личностей живёт организация, и только тогда можно поставить вопрос о возможных идейных «приёмных отцах», которые наложили отпечаток на личность Канта за период его почти восьмилетнего (1740—1747) обучения. Если оставить без внимания письменно зафиксированные в год смерти (1804) высказывания биографов и коллег Канта последнего времени, то среди профессорско-преподавательского состава тех лет обращает на себя внимание лишь один человек, чей интеллектуальный профиль являлся образцом для молодого Канта, вернувшегося в 1754 году из провинции. Это внештатный профессор естествознания (физики) Карл Генрих Раппольт.

Поскольку в другом месте [39] я уже исчерпывающе показал, что Кант — вопреки широко распространённому мнению — не испытал какого-либо особенного влияния экстраординарного профессора логики и метафизики Мартина Кнутцена (1713—1751), то я могу отказаться от отнимающих много времени детальных аргументов и ограничиться конкретным основным тезисом: в связи с неожиданной смертью своего учителя Раппольта, 23 октября 1753 года, Кант увидел для се-

³ Гимназия, в которой учился Кант. — *Прим. ред.*

бя шанс стать приват-доцентом в кёнигсбергской Альбертине. Своими нацеленными на студенческую публику «Лекциями по физической географии» Кант сразу заполнил брешь в преподавательском составе Альбертины, появившуюся после смерти Раппольта. Он достиг через короткое время таких успехов, что все подобные попытки других преподавателей фактически провалились.

Это утверждение не является абсолютно новым, поскольку и Манфред Кюн указывает на Раппольта как на доцента философского факультета Альбертины, возможно, оказавшего влияние на студента Канта в его молодые годы [24, р. 76f.; 25, р. 16—19]. Однако мне кажется уместным, если учесть наше особое внимание к физической географии, коснуться немногих доступных источников.

1. Для начала — жизненный путь. Раппольт родился 17 июня 1702 года во Фришхаузене, расположенном в нескольких километрах на северо-восток от Кёнигсберга. В возрасте девяти лет он приезжает в Кёнигсберг, где по окончании Альтштадтской школы в сентябре 1719 года он был записан студентом в Альбертину. Через два года Михаэль Лилиенталь (1686—1750) принял его в свой дом в качестве воспитателя для своих детей, среди которых был Теодор Кристоф Лилиенталь (1717—1782), который затем, с 1740 года в качестве приват-доцента, а четыре года спустя в качестве профессора теологии в Кёнигсберге приобрёл высокий социальный статус. Его академическими учителями физики или естествознания были в Альбертине ординарный профессор Генрих фон Занден (1672—1729) и экстраординарный профессор Кристиан Габриель Фишер (1686—1751). В роли оппонента при защите диссертации магистра Георга Генриха Николаи Раппольт впервые в октябре 1723 года выступает на публичной академической сцене. Он предпринимает два путешествия: небольшое на четыре недели в близлежащий Данциг (1724); а длительное путешествие в 1729—1730 годах приводит его среди прочих городов через Берлин, Дрезден и Кассель в Нидерланды и в итоге в Англию. В конце 1730 года Раппольт через Бер-

лин возвращается в Кёнигсберг. Летом следующего года во Франкфурте-на-Одере он получает степень магистра, а в Кёнигсберге — право преподавать в университете; 3 ноября 1733 года участвует в конкурсе на место внештатного профессора естествознания. Сторону оппонентов представляет его прежний воспитанник, Теодор Кристоф Лилиенталь. В 1734 году Раппольт женится на Марии Софии Моритц, в чьей родословной можно было найти поэта Симона Даха. В конце марта 1735 года Раппольт был избран членом Берлинской академии наук. В Кенигсберге в течение 22 лет он в основном читал лекции по естественной истории, классической латыни и современной английской литературе до самой своей смерти, последовавшей в октябре 1753 года. Уже летом 1753 года он распродал часть своего книжного собрания. Теодор Кристоф Лилиенталь публикует в итоге биографический набросок своего уважаемого учителя лишь в год смерти. Со школьных лет Раппольт был в особых дружеских отношениях с врачом Иоганном Кристофом Боллем.

2. Бывший кёнигсбергский студент, Иоганн Георг Гаман (1730—1788), весной 1758 года в далёком Лондоне в «Размышлениях о моей жизни» предпринял попытку отчитаться перед самим собой. В этой рукописи один из пассажей посвящён его шестилетнему (с 1746 года) студенчеству; Гаман упоминает имена только двух своих учителей: [Мартина] Кнутцена и [Карла Генриха] Раппольта; кроме того, отец и сын Лилиентали, поскольку оба они помимо бесплатного питания предоставили ему специальное пособие и выказывали ему свое расположение. Гаман выражает мысль о том, что он значительно больше узнал от Раппольта, чем от Кнутцена. Я цитирую: «Мне приятнее воспоминание о не столь известном учителе. Бог определил ему жить угнетённой жалкой жизнью в мрачных условиях; он был достоин лучшей судьбы, он обладал свойствами, которые мир не замечает и поэтому не ценит. Его кончина была, как и его жизнь, незаметной; я не сомневаюсь, что она благословенна. Его имя было Раппольт; человек, который обладал особой остротой восприятия, чтобы понять

естественные вещи с благоговением и простотой умеренности христианского мудреца и подражать необычайной силе духа римских писателей, а также их языку» [19, S. 322].

Существуют основания приписать Канту похожее мнение, и эту версию можно поддержать при помощи нескольких косвенных свидетельств. Раппольт читал лекции о Поупе — у Канта, особенно в ранних работах, цитаты из работ Поупа встречаются необычайно часто. Сюда же относится тот загадочный факт, что Кант свою первую работу посвятил врачу Иоганну Болиусу, это возвращает нас к пункту 1: Болиус и Раппольт были дружны. Лелеемая Кантом до самой старости любовь к латинским классикам также привита Раппольтом; наконец, имеет значение и тот не так давно ставший известным факт, что Кант в свой магистерский период вёл занятия по латинскому стилю по образцу Раппольта [16, S. 132—142].

3. В рамках данной статьи нет возможности, а вероятно, и необходимости переходить к структуре предметов и преподавательского состава философского факультета кёнигсбергской Альбертины 1740—1748 годов — студенческого периода Иммануила Канта; вполне достаточно того, что мне удалось охарактеризовать двух человек, чьи лекции почти через десять лет легли в основу «Лекций по физической географии» Канта. Один из них — Раппольт, с его лекциями как о трёх царствах природы, так и о естествознании у Плиния. Однажды летом 1750 года — к сожалению, уже в период отсутствия Канта — это были лекции именно по *Geographiam physicam*⁵. Другой — Иоганн Фридрих Дановиус (1710—1748), который до своей смерти в 1748 году был экстраординарным профессором ораторского искусства и истории, в этом качестве говорил на лекциях о географии европейских государств. Он познакомил студентов и с неевропейскими территориями. Однажды он обратился к описанию путешествия на Восток Жана Батиста Тавернье (середина XVII века), в другой раз использовал что-то более новое, вроде путешествия вокруг света Уильяма Дампьера (около 1700 года). Следующий по-

⁵ Физической географии (лат.). — *Прим. ред.*

сле Дановиуса экстраординарный профессор, Иоганн Бертран Ганн младший (1725—1794), переходит к истории как таковой. Короче говоря, обнаруживается «желаемый» мной результат: со смертью Раппольта появляется брешь в палитре предлагаемых для обучения предметов, по крайней мере, с точки зрения бывшего студента Иммануила Канта.

Для того чтобы магистр Кант через несколько лет успешно занял это место в студенческой аудитории, должна была оказаться несостоятельной попытка заняться обучением в той же самой области одного признанного кёнигсбергского учёного. Кёнигсбергский профессор греческого языка и теологии Фридрих Самуэль Бок (1716—1785) с ранней юности публиковал многочисленные, частью очень объёмные, работы по различным предметам. К ним можно причислить опубликованный в его последние годы жизни 5-томный «Опыт экономической естественной истории Королевства Восточной и Западной Пруссии» (1782—1785). Эту работу мы и сегодня ценим за детальный обзор отношений того времени. В середине 1760-х годов Бок по одному внешнему поводу увлекается областью естественной истории. Летом 1765 года он подаёт заявку на чтение лекций; к лету 1767 года с той же целью публикует самостоятельную немецкоязычную рабочую программу в значительно улучшенном дидактическом представлении: план в целом выправлен, занимательно скомпонован и обеспечен наглядными пособиями, имеющимися тут же в музее естественной истории. Однако же курс лекций не пользовался популярностью, как это подтверждает сам Бок весной 1774 года, оглядываясь на то время с большим разочарованием: «Я всё же должен признать, что нелегко среди просвещённых стран найти ту единую [читай: единственную], где естественная история до сих пор находила бы меньше разумных и любознательных друзей и любителей, как Пруссия. Я пишу это с тем большей неохотой, что многие это будут читать. Многим может показаться невероятным, что среди нескольких сотен учащихся не наберётся и двадцати, кто хотел бы прослушать даже занимательный систематический курс по естественной истории. Именно такие лекции предлага-

лись ... в 1767 году как студентам, так и другим лицам, которые не причисляют себя к академическому кругу, в общедоступной работе, которая одновременно представляла собой обзор полезного и изящного в естественной истории, но эти лекции тогда, равно как и сегодня, были мало популярны, плохо посещаемы и дурно организованы. Предлагается всё возможное, привлекательное, приятное и полезное из этого вида знаний, к чему и без того расположен каждый любопытствующий и разумный, и причем самым настойчивым образом, но всё это оказывается тщетным» [31, Bd. 3, S. 1042f].

Я подвожу итог. С одной стороны, надеюсь, что изложил с возможной ясностью тот биографический тезис, что именно «Лекции по физической географии» сыграли для магистра Канта столь существенную роль; с другой стороны, здесь возникает вопрос о возможной внутренней связи между тематикой этих лекций и дальнейшим развитием философских взглядов и убеждений Иммануила Канта. Однако ответ на него выходит за пределы настоящей статьи.

Список литературы

1. *Adickes E.* Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen, 1911.

2. *Arnoldt D.H.* Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität. 2 Bde. + 2 Bde. Beylagen. Königsberg: Hartung, 1746.

3. *Arnoldt D.H.* Zusätze zu seiner Historie der Königsbergischen Universität, nebst einigen Verbesserungen derselben, auch zweyhundert und funfzig Lebensbeschreibungen Preußischer Gelehrten. Königsberg: Hartung, 1756.

4. *Arnoldt D.H.* Fortgesetzte Zusätze zu seiner Historie der Königsbergischen Universität, nebst Nachrichten von dreyhundert und eilf Preußischen Gelehrten auch Zusätzen zu des Herrn Profefor Hambergers itztlebenden gelehrten Deutschland und Verbeßerungen desselben. Königsberg: Hartung, 1769.

5. *Arnoldt E.* Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargestellt // Altpreußische Monatsschrift. Bd.

18. Königsberg, 1881. S. 606—686. (Auch in: Gesammelte Schriften. Bd. 3. S. 103—210.)

6. *Arnoldt E.* Gesammelte Schriften. 6 Bde. Hrsg. von Otto Schöndörffer. Berlin, 1907—1909.

7. *Bock F.S.* Vorläufige Betrachtung über das Nutzbare und Anmuthige in der Naturgeschichte, wobey zugleich Academische Vorlesungen über einige Stücke dieser Wissenschaft angezeigt werden, den 25. Aprill. Königsberg: Hartung/Zeise, 1767.

8. *Bock F.S.* Versuch einer wirthschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen. 5 Bde. Dessau, 1782—1785.

9. *Brandt R.* Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten. Hrsg. von Werner Euler, Werner Stark // Wolfenbütteler Forschungen. Band 88. Wiesbaden, 1999.

10. *Brandt R.* Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften. Hrsg. von Werner Stark. 2000. (Auch in: Kant-Studien 91. Jg. Sonderheft. 6. 230 S.)

11. *Deutsches Biographisches Archiv: Eine Kumulation aus 254 der wichtigsten biographischen Nachschlagewerke für den deutschen Bereich bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts.* Hrsg. von Bernhard Fabian, Willi Gorzny. [Microfiche-Edition]. München: Saur, 1986.

12. *Deutsches Biographisches Archiv: Neue Folge bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts: Eine Kumulation aus 284 der wichtigsten biographischen Nachschlagewerke für den deutschen Bereich bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts.* Hrsg. von Willi Gorzny. [Microfiche-Edition]. München: Saur, 1989—1993.

13. *Die Matrikel [und die Promotionsverzeichnisse] der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.* Hrsg. von Georg Erler, Erich Joachim. 3 Bde. Leipzig, 1910—1917.

14. *Erdmann B.* Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants. Leipzig, 1876. (Reprint: Hildesheim, 1973.)

15. *Euler W.* Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation. Hrsg. von Reinhard Brandt, Werner Stark // Kant-Forschungen. Bd. 5. S. 58—90.

16. *Euler W.* Kants Briefwechsel und 'Amtlicher Schriftverkehr'. Mit einem Anhang zu Kants Vorlesung über römischen Stil. Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants gesammelten Schriften // Kant-Studien. Sonderheft. 2000. Bd. 91. S. 106—142.

17. *Fischer H.-P.* Eine Antwort auf Kants Briefe vom 23. August 1749 // *Kant-Studien*. 1985. Bd. 76. S. 79—89.

18. *Fischer H.-P.* Kant an Euler // *Kant-Studien*. 1985. Bd. 76. S. 214—216.

19. *Hamann J.G.* *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition. Hrsg. von Oswald Bayer, Bernd Weissenborn. München, 1993.

20. *Kant I.* *Physische Geographie*. 2 Bde. Hrsg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg: Göbbels & Unzer, 1802.

21. *Kant I.* *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin, 1900 ff.

22. *Kant I.* *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von Otto Sch ndorffer. Bearbeitet von Rudolf Malter. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper. Dritte, erweiterte Auflage. Hamburg, 1986. [zuvor: Leipzig 1924; Hamburg 1972].

23. *Klemme H.F.* *Die Schule Immanuel Kants*. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. 1994. (Auch in: *Kant-Forschungen*. Hrsg. von Reinhard Brandt, Werner Stark. Bd. 6.)

24. *Kuehn M.* *Kant. A Biography*. Cambridge: University Press, 2001.

25. *Kuehn M.* *Kant's Teachers in the Exact Sciences // Watkins Eric.* *Kant and the Sciences*. Oxford.: New York, 2001. P. 11—30.

26. *Lilienthal T.C.* *Lebensgeschichte des seel. Prof. Rappolt*. Königsberg, 1753. (Auch in: [28]. 5ter Teil. 1753. S. 138—153.)

27. *Lindemann-Stark A., Stark W.* *Beobachtungen und Funde zu Königsberger Best nden des 18. Jahrhunderts // Nordost-Archiv, NF. Lüneburg*, 1995. Bd 4.1. S. 63—100.

28. *Das Neue Gelehrte Europa*. Hrsg. von Johann Christoph Strodtmann. Wolfenbüttel, 1752—1781.

29. *Nicolai G.H., Rappolt K.H.* *Existentiam dei e mentis cum corpore unione demonstratam amplissimo ordinis philosophici consensu, pro receptione in eundem defendet M. Georgius Henricus Nicolai S. minist. candid. respondente Carolo Henrico Rappolt, phil. cult. MDCC XXIII d. xx Octbr. ab hora VIII ad XII. Königsberg: Zaencker, 1723.*

30. *Pisanski G.C.* *Entwurf einer preußischen Literärgeschichte in vier Büchern*. Mit einer Notiz über den Autor und sein Buch. Hrsg. von Rudolf Philippi. Königsberg, 1886. (Reprint: Hamburg 1994. Auch in: *Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreußen* e. V. Nr. 80, 1.)

31. *Der Preußische Sammler*, eine Wochenschrift. 3 Bde. Königsberg: Zeise/Hartung, 1773—1774.

32. *Rappolt K.H., Meltzer D.H.* Providentia per quisquillas asserta, argumentum a Luc. Vanino in palea exhibitum, etiam uberius declaratum [Vignette] quod iussu collegii philosophorum pro impetratis honoribus tuetur Carolus Henricus Rappolt, M. A. et prof. phys. extr. D. respondente Daniel Reinhold Meltzer, R. P. med et philos. stud. /admiranda tibi levium spectacula rerum. Virg./ Regiomonti Pruss. MDCC XXXI iul. in audit. max. Königsberg: Reussner, 1731—1732.

33. *Rappolt K.H., Lilienthal T.C.* Quaestio naturalis prussica de oolitho Regiomontano, an caviarum petrefactum? S. C. pro loco prof. natur. extraord. D. [3. Nov.] octobr. in aul. max. disputabit Carolus Henricus Rappolt, A.M. et P.N.E. respondente Theodoro Christophoro Lilienthal, Regiomontano. Ol. Magnus de mira natura rer. septentr. L. II. c. 28 [...]. Königsberg: Reussner, 1733.

34. *Rappolt K.H., Moritz M.S.* [Hochzeitsgedichte; 13. Mai 1734]. Königsberg, 1734.

35. *Rappolt K.H.* Fama veritatis, virtuti, honori ac meritis erudissimi viri, M. Michaelis Lilienthal, verbi divini ministri, academiae imperialis russicae professorius honorarii, regiae societatis prussicae scientiarum sodalis, et bibliothecae urbici praefecti primarii, debitam, salvam ac perennem cupit, qui eo ductore, hospite ac patrono optime merente usus est, eiusque obitum nunc acerbo moerore luget, Carolus Henricus Rappolt, natural. Prof. ext. SRS. Königsberg, 1750.

36. *Rappolt K.H.* Eine Parthey alter und neuer Bücher, in mancherley Wissenschaften und Sprachen A. 1753. d. 24. Iulii bey Herrn Prof. Rappolt in der Kneiphöfischen Hofgasse öffentlich vor baar Geld zu verauctioniren. Königsberg: Hartung, 1753.

37. *Selle G.v.* Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen. Königsberg: Kanter, 1944.

38. *Selle G.v.* Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen. 2. durchgesehene und vermehrte Auflage. Würzburg, 1956.

39. *Stark W.* Hinweise zu Kant's Kollegen vor 1770 // Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten. Unter Mitwirkung von Werner Stark. Herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Euler. Wiesbaden, 1999. S. 113—162.

40. *Vorlesungsverzeichnisse* der Universität Königsberg (1720—1804) in 2 Teilbänden. Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Michael Oberhausen, Riccardo Pozzo. Stuttgart-Bad Cannstatt,

1999 (Auch in: Forschungen und Materialien zur Universitätsgeschichte FUM. Abt. 1: Quellen zur Universitätsgeschichte. Band 1 (1/2)).

41. *Waschkies H.-J.* Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Amsterdam, 1987. (Auch in: Bochumer Studien zur Philosophie. Bd. 8.)

И. С. КУЗНЕЦОВА

(Российский государственный университет им. И. Канта)

Иммануил Кант и музыка

Известно, что великий философ Иммануил Кант не был меломаном. В воспоминаниях о нем часто повторяется один сюжет: на званых вечерах, когда появлялись музыканты и публика готовилась наслаждаться музыкой, Кант потихоньку, по-английски, покидал дом. Однако в произведениях мыслителя мы обнаруживаем весьма интересные суждения о музыке, знаем также, что среди его близких друзей был композитор И. Райхард, и все это вызывает желание понять, каковы истоки отношения Канта к музыке, как эволюционировали его взгляды. Для этого обратимся к его биографии, к временам его детства, когда, собственно, закладываются многие черты характера, формируются увлечения и пристрастия.

Иммануил Кант родился во время правления Фридриха Вильгельма I (1688—1740), который был коронован в 1713 году. Король весьма прагматично относился к искусству, к культуре в целом, считая, что она должна приносить конкретную пользу, пользу видимую, осязаемую, измеряемую. Поэтому он делил искусство на нужное и лишнее. Лишним, по его мнению, был театр. Например, школьные театральные постановки, в которых зачастую звучала веселая музыка, запретили, поскольку «они нравы портили и только расходы вызывали».

Церковную музыку король признавал полезной, так как она способствует воспитанию благочестия, набожности, послушания, направляет мысли и чувства в нужную сторону. Такая му-

зыка должна была исполняться в храмах при богослужениях. Воля короля — закон для подданных, и во всех церквях отныне звучали произведения известных кёнигсбергских композиторов — Ганса Кугельмана, Иоганна Штобеуса, Генриха Альберта, творивших церковную музыку в прежние времена.

В 1718 году гильдии купцов и пивоваров согласились принять участие в финансировании строительства большого органа для Кафедрального собора. Создание инструмента поручили *Иоганну Мозенгелю*, опытному и преданному своему делу мастеру. В 1721 году, в четырнадцатое воскресенье после Троицы состоялся первый пробный концерт. Звучание нового инструмента произвело на всех, кто пришел в собор, большое впечатление.

В этом радостном событии — обретении собором органа — был и печальный момент. Купцы и пивовары, которые взялись финансировать создание инструмента, плохо исполняли свои обещания, деньги поступали нерегулярно и в недостаточном количестве. Иоганн Мозенгель вынужден был на свои деньги приобретать материалы, что привело его семью на грань нищеты. Мастер не раз просил отцов города возместить ему хотя бы половину расходов, но тщетно. Только в 1728 г. ему выделили 300 талеров на текущий ремонт органа.

И все же, несмотря на трудности и невнимание властей к труду мастера, большой орган Кафедрального собора получился замечательным, с глубоким, мощным звучанием. Он имел 39000 труб и 78 регистров. Десять мехов качали воздух. Не только жители Кнайпхофа, которому принадлежал собор, но всего Кенигсберга полюбили этот великолепный инструмент.

В том же 1721 году, когда зазвучал большой орган Кафедрального собора, начал активную концертную деятельность кантор и органист Альтштадтской кирхи Георг Ридель (1676—1738), которого прозвали «восточнопруссский Бах».

Георг Ридель получил известность уже в то время, когда руководил Придворной капеллой. Будучи придворным капельмейстером, он не только дирижировал исполнением произведений композиторов, которых желал слушать правитель, — Георг Ридель выступал и как композитор, выполнявший

волю курфюрста, а затем короля, т. е. сочинявший музыку к определенному событию, на заданную тему. Именно так ему было приказано написать «Вечернюю музыку» к торжественному обеду по случаю коронации Фридриха I. Дарование музыканта было столь велико, что его произведения всегда удовлетворяли заказчика.

Георг Ридель чувствовал в себе творческие силы, выходящие за рамки заказов и поручений, он начал активную концертную деятельность. Особенно он стал популярен, выступая как органист. Кроме того, Ридель отдался сочинению музыки по вдохновению, по зову души, а не по велению короля. Горожане любили его сочинения, прежде всего псалмы-композиции, а также «Страсти по Матфею» и «Откровения Иоанна». Одаренный композитор создал много музыкальных произведений, его наследие составило 710 разнообразных партитур. Однако многие произведения Риделю не удалось исполнить, поскольку суровый король приветствовал пение псалмов в церкви, но полагал, что вне церковных стен музыку исполнять не следует.

Надо сказать, что в те же годы в Кёнигсберге жил видный кантор и композитор Георг Найдхардт. Он руководил певческими коллективами, для которых сам же писал музыку. По повелению короля он писал церковную музыку, прежде всего для хора. Создавал он и органные композиции, большинство из которых прозвучало уже при следующем короле.

В Кёнигсберге в это время были свои известные органных дел мастера. Об одном из них уже упоминалось, он создал орган Кафедрального собора. Это — Иоганн Мозенгель. Вторым, тоже одаренным мастером, был Адам Каспарини. Эти выдающиеся мастера не только следили за состоянием органов в кенигсбергских кирхах, но и строили новые инструменты, получая заказы от церквей всей Пруссии, а иногда и из Польши. С Иоганном Мозенгелем и Адамом Каспарини сотрудничали самые знаменитые кенигсбергские музыканты того времени — Г. Ридель и Г. Найдхардт.

Кроме церковной музыки король Фридрих Вильгельм I считал полезной музыку военных оркестров, простую и удоб-

ную для марширования, поэтому кенигсбергским композиторами приходилось писать также марши и строевые песни.

Король ясно очертил круг дозволенного и указал на те виды музыкальных произведений, которые запрещалось исполнять в Пруссии. К ним относились такие крупные музыкальные произведения, как оратории, кантаты, концерты. Даже знаменитые оратории Георга Фридриха Генделя на библейские сюжеты — «Мессия», «Самсон», «Иуда Маккавей» — и другие монументальные произведения великого композитора были внесены в список не рекомендуемых для прослушивания композиций. И это несмотря на то, что по всей Европе гремела слава Г. Генделя, а англичане считали его своим национальным композитором, гордились им.

Таким образом, детство и юность Канта прошли в те годы, когда в Кёнигсберге по воле короля господствовала довольно скудная музыкальная атмосфера. Это оказало воздействие на формирование эстетических взглядов великого философа, на его отношение к музыке.

Поскольку семья И. Канта принадлежала к пиетистскому направлению в протестантизме, то службы в Кафедральном соборе, где органистом служил Г. Ридель, будущий философ не посещал, а потому и не был знаком с произведениями «восточнопрусского Баха». Других же возможностей услышать хорошую музыку в Кенигсберге в то время не было.

В 1740 году на престол вступил Фридрих II. Он был большим поклонником музыки, сам играл на флейте, поэтому ограничения на концертную деятельность, на исполнение светских музыкальных произведений были сняты. Правда, Кант вскоре после этого покинул Кенигсберг, отправившись в провинцию, где работал домашним учителем. Естественно, что в провинцию новые веяния дошли не сразу, да и некому было там организовывать концерты.

Вернувшись после девятилетнего отсутствия в Кенигсберг, И. Кант приложил немало сил для того, чтобы стать преподавателем университета. Времени, да и желания постигать музыку у него не было.

В 1756 году началась Семилетняя война; 22 января 1758 года под звон колоколов, под грохот барабанов и торжественную мелодию фанфар в Кёнигсберг вошел граф Фермор — первый русский генерал-губернатор Восточной Пруссии. Очевидец этого события А.Т. Болотов описал его так: «Въезд его в сей город был пышный и великолепный. Все улицы, окна и кровли домов усеяны были бесчисленным множеством народа. Стечение оно было превеликое, ибо все жадничали видеть наши войска и самого командира, а как присовокуплялся к тому и звон в колокола во всем городе, и играние на всех башнях и колокольнях в трубы и литавры, продолжавшееся во все время шествия, то все сие придавало оному еще более пышности и великолепия» [1, с. 16].

С этого дня в жизни горожан произошли существенные изменения, в том числе появились и новые музыкальные впечатления.

Штайндаммскую церковь передали под православное богослужение, и немцы слышали музыку, которая заметно отличалась от известных им произведений.

С большим интересом горожане наблюдали крестный ход, все участники которого пели. Заинтересовал кёнигсбержцев и обряд крещения в реке Прегеле, также сопровождавшийся пением.

Это событие произошло в январе 1761 года после назначения губернатором Пруссии Василия Ивановича Суворова, человека строгих правил. Он решил познакомить горожан, ставших подданными Российской империи, с традициями, сложившимися в России. На реке выбрали место, хорошо видимое с берега, — с тем, чтобы все люди, желавшие увидеть обряд, могли это сделать. Иордань, т. е. прорубь для освящения воды, была окружена соответствующими украшениями. Как писал Болотов, «не только все улицы и берега реки были и рукавов ее, но и все скна и даже кровли ближайших домов и хлебных пиклеров (складов) унижены были людьми обоего пола, а то же было и по всем улицам» [1, с. 140], по которым с пением шла процессия. Шествие было весьма красочным: священники в праздничных одеждах, русские офицеры в парадных формах, чиновники в богатых

шубах. При погружении креста в воду палили пушки, поставленные на берегу, а также расположенные в Фридрихсбургской крепости. После грохота пушек производилась беглая ружейная стрельба. А завершилось все торжественным пением, в котором с большим воодушевлением принимал участие и сам губернатор, стоя с непокрытой головой и размашисто крестясь на принесенные к иордани иконы.

Можно не сомневаться, что любознательный И. Кант, живо интересовавшийся жизнью в других странах, не пропустил этого события. Можно также полагать, что хоровое пение оставило его равнодушным.

Не только церковная русская музыка звучала в Кёнигсберге. С установлением русского правления жизнь в городе стала менее регламентированной, более свободной. Барон Корф, назначенный после Фермора губернатором Пруссии, по свидетельству А.Т. Болотова, «объездил тотчас все наизнатнейшие дома сам; а чтоб со всеми прочими ознакомиться, то чрез несколько времени после своего приезда сделал для всех превеликий пир, а потом дал бал, на который званы были все благородные обоюга пола» [1, с. 91]. За этим балом последовали другие, на которые приглашались представители как дворянства, так и купечества, а также состоятельные горожане. Тем самым рушились строгие границы, разделявшие сословия в обществе, где к человеку относились соответственно занимаемой им социальной ступени.

А.Т. Болотов дал красочное описание проходивших в Кёнигсберге балов: «Гостей обоюга пола, а особливо дам и девиц, было превеликое множество; и как до того времени мне никогда еще не случалось бывать на собраниях, столь многочисленных и знатных, то как самое собрание, так и танцы, и музыка пленяли все мои чувства и мысли, и я не мог всему насмотреться и надивиться» [1, с. 92]. На этих вечерах исполнялась музыка европейских композиторов, которая ранее была не известна в Кёнигсберге. Молодые люди с упоением танцевали менуэты, гавоты под музыку французских и немецких композиторов, находя большое удовольствие в новых музыкальных впечатлениях, в расширив-

шемся общении, в свободе от той регламентации общественной жизни, которую культивировал король Фридрих II.

Можно предположить, что молодой И. Кант побывал на некоторых из этих балов. Такое допущение кажется возможным, исходя из высказываний уже старого профессора Канта относительно студенческих вечеров.

Генерал Корф был любителем театра и выписал в Кёнигсберг театральную труппу, или, как называли ее тогда, «банду комедиантов» из Берлина. Выбор немецкой труппы определялся, конечно, тем, что губернатор заботился о культурной жизни населения, говорившего на немецком языке. Посещение театра составляло важную часть общественной жизни не только местных жителей, но и русских офицеров, которые впервые услышали некоторые итальянские и немецкие комические оперы, увидели драматические произведения.

Правление губернатора Корфа было отмечено еще и многочисленными маскарадами, которые от святок до пасхального поста пользовались в Кёнигсберге большой популярностью. Описания этих маскарадов содержат упоминание о том, что на них танцевали, помимо менуэтов и польских танцев, еще и кадрили. Играли на этих маскарадах как кёнигсбергские музыканты, так и русские оркестры.

В результате открывшейся интенсивной торговли с Россией сказочно разбогатели купцы братья Сатургусы, среди владений которых был и дворец, стоявший среди роскошного парка. Там же находился кабинет естественной истории, смотрителем которого некоторое время был И. Кант. И во дворце, и в этом прекрасном парке часто проходили концерты, гуляния под музыку, исполнявшуюся приглашенными городскими музыкантами. Во дворце давались театральные представления — все те же зингшпили, на которые приглашались и русские офицеры. Возможно, Кант оставался на эти представления, но свидетельств не сохранилось. Можно догадываться, что зингшпили не затронули сердце философа, не вызвали каких-либо сильных эмоций.

Среди событий в музыкальной жизни Кёнигсберга в период, когда он принадлежал Российской короне, стоит отметить появление вундеркинда Иоганна Фридриха Райхарда (родился в 1752 г.), дававшего лютневые и клавесинные концерты. Мальчик был сыном учителя игры на лютне, который обучал графиню Кайзерлинг и ее детей. В те времена огромную трудность составляло получение нот. Русские офицеры подарили музыкальному вундеркинду ноты Гайдна и Генделя, что значительно обогатило музыкальные представления будущего композитора, оказало влияние на его музыкальные интересы.

Будучи не посторонним человеком в семье Кайзерлингов, а также общаясь с русскими офицерами, И. Кант, безусловно, знал Иоганна Райхарда, в дальнейшем они подружились, и это оказало определенное влияние на эволюцию отношения мыслителя к музыке.

После того как русские войска покинули Пруссию, произошли некоторые изменения в культурной жизни. Прекратились балы и вечера, столь любимые горожанам; были также предприняты меры для того, чтобы сословные границы снова обозначились со всей определенностью. Король не простил своих подданных, принявших присягу на верность русской императрице, поэтому установил более жесткую регламентацию всех сторон жизни, большую строгость во всех общественных проявлениях. Он велел купечеству собрать двести тысяч талеров в виде штрафа за веселую жизнь при русском правлении. Установились жесткие требования к одежде, в которой горожане имели право показаться на публике, ходить дома и даже спать.

Суровые предписания коснулись всех сфер жизни, однако музыкальные пристрастия Фридриха II, его добрые отношения с сыном Иоганна Себастьяна Баха — Карлом Филиппом Эммануилом Бахом — способствовали развитию музыкальной жизни города.

В Кёнигсберге часто исполнялись кантаты и хоралы Карла Филиппа Эммануила Баха. Его музыку считали исключительно важной для воспитания религиозных чувств, поэтому изучали в университете, его хоралы пели в школах.

Кант не был сторонником такого подхода к воспитанию с использованием музыки. Рассматривая в своем трактате «О педагогике» вопросы формирования религиозности, он совершенно не упоминает музыку. Более того, он не любил исполнения духовных песнопений вне церкви, считая это фарисейством, и не имело значения, что автором хоралов был К.Ф.Э. Бах.

Иммануил Кант не был поклонником музыкального искусства, но любил посещать театр. А в театре тогда царила Антреприза актера и режиссера Франца Шуха-младшего. Эту театральную труппу организовал в 1763 году Шух-младший на основе труппы своего отца — Франца Шуха. Она имела разнообразный репертуар: трагедии, драмы, комедии, фарсы, балеты, зингшпили. Спектакли проходили в театре Э.Т.А. Аккермана.

Кант не имел обыкновения ходить на зингшпили, но принимал участие в обсуждении драматических спектаклей и, когда разговор заходил о музыке в театре, высказывал свои суждения не о том или ином зингшпиле, а «по принципу», излагал свою точку зрения, свое мнение о месте и роли музыки в жизни общества.

Стоит упомянуть, что в 1763 году в театре осуществили постановку водевиля «Человек по часам» Теодора Готтлиба фон Гиппеля, друга Иммануила Канта. Причем в этом водевиле с мягким юмором был изображен еще один друг философа — купец Джозеф Грин. В спектакле было много музыки, песенок, тексты к которым сочинил сам Гиппель. Вряд ли И. Кант пропустил данную постановку, но сильных эмоций она, по видимому, не вызвала, потому что ни критики, ни похвалы ее в трудах философа обнаружить не удалось.

Вообще в те годы в тесной связи с зингшпилями стал популярен песенный жанр. Тексты к песням писали многие известные в Кёнигсберге личности — Людвиг фон Бачко, профессор артиллерийской академии, Фридрих Эрнст Йестер, юрист, большой любитель театра, основавший в 1772 году масонскую ложу «К мертвой голове». Иммануил Кант относился к песенному увлечению многих своих знакомых без энтузиазма.

В Кёнигсберге, как и во многих городах того времени, часто бывали пожары. Не раз горел и театр. После пожара 1764 года в восстановленном здании труппа Франца Шуха-младшего впервые поставила балет с легкой, мелодичной, запоминающейся музыкой, и данное новшество понравилось горожанам. Возможно, что и Кант посетил это представление, желая познакомиться с новым для Кёнигсберга видом искусства.

В том же здании театра выступало и актерское общество Карла Дёббелина, которое в 1768 году осуществило постановки зингшпилей «Охота» и «Лотхен при дворе» Ф.А. Хиллера — композитора, жившего и творившего в Кёнигсберге. Музыку Хиллера полюбили горожане, и его произведения исполнялись и в следующем столетии.

После смерти Франца Шуха-младшего с 1771 года театр возглавила его вдова Каролина Шух. Это была талантливая женщина с безупречным художественным вкусом, хорошо знавшая, чего она хочет от труппы, и умевшая добиваться исполнения своих планов. Именно она выбирала пьесы для постановки, благодаря ее инициативе в Кёнигсберге любители театра познакомились с произведениями Лессинга, Гёте («Клавиво», 1783), Шиллера («Разбойники», 1785).

Под руководством К. Шух возрос профессиональный и музыкальный уровень спектаклей. Если раньше музыка, звучавшая в театре, исполнялась специально приглашенными ансамблями, то по решению Каролины Шух был создан оркестр, который объединил профессиональных музыкантов и военных гобоистов, как их называли. Были приглашены хорошие дирижеры — К. Штегеман и Н. Мюле. Они добились замечательной слаженности оркестра, что позволило приступить к постановкам больших произведений — опер В.А. Моцарта. В 1793 году впервые в Кёнигсберге прозвучала его опера «Дон Жуан», а годом позже — «Волшебная флейта».

Оркестр получил название городского симфонического оркестра и стал играть заметную роль в культурной жизни Кёнигсберга. Например, для любителей музыки, для городской интеллигенции большое значение имело исполнение оркест-

ром ораторий Ф.Э. Баха и К.Г. Грауна с хором Альтштадтской кирхи в 1776 году Дирижером тогда выступил К.Г. Рихтер.

Публика с удовольствием посещала все спектакли труппы Каролины Шух, но особенно в Кёнигсберге полюбились зингшпили Ф.А. Хиллера и Ф.Л. Бенды. Музыка представляла собой легкие, запоминающиеся мелодии, своего рода шлягеры, а тексты были простыми, в меру веселыми.

Ф.А. Хиллер служил в театре капельмейстером. Он, как и другой капельмейстер Й. Штребер, уделял большое внимание росту профессионализма оркестра, его составу, качеству звучания. Й. Штребер организовал симфонические вечера с участием театрального оркестра.

Оркестр постепенно совершенствовался, менял свой состав, и четверть века спустя, в 1807 году, в составе оркестра было 30 музыкантов. Конечно, И. Кант общался с Ф. Хиллером и Й. Штребером, поскольку встречал их в обществе, имел общих знакомых.

Под влиянием событий, происходивших в театральной жизни города, в университете расширилось преподавание музыки. Студенты стали изучать не только теорию, они не только пели в хоре, но с 1765 года в университетскую программу входило освоение игры на различных музыкальных инструментах. Преподавали музыкальные дисциплины известные в Кёнигсберге композиторы и исполнители К.Г. Рихтер, Е. Кох, И. Райхард, Х. Подбельский. Разумеется, атмосфера в университете изменилась, и вряд ли этот факт упустил из виду И. Кант в своих размышлениях об эстетике.

Как уже упоминалось, Иоганн Фридрих Райхард начал концертную деятельность в раннем возрасте, выступая как пианист и скрипач. В доме графа Генриха Кристиана фон Кайзерлинга и его супруги Каролины Шарлотты, где собирались самые известные люди Кёнигсберга — представители аристократии, ученые, банкиры, высшие чиновники, богатейшие купцы, часто давались концерты. Сама графиня прекрасно играла на лютне, а юный Иоганн Райхард составлял ей дуэт, исполняя партию виолыны.

Уже в 13 лет он выезжал на гастроли в другие германские земли. С особым успехом прошли его концерты в Данциге. В путешествиях юный музыкант познакомился с народной музыкой, повлиявшей на его творчество. Его первым учителем был отец. Затем Иоганн Райхард брал уроки у известного в Кёнигсберге музыканта Готтлиба Рихтера, и эти занятия оказали сильное влияние на судьбу Райхарда.

По настоянию родных он начал изучать в Лейпцигском университете право, но в том же году перешел в университет родного города, где стал постигать философию, посещая занятия Иммануила Канта. Талантливый музыкант, образованный, любознательный молодой человек, с которым Кант встречался не только на занятиях, но и в обществе, вошел в круг друзей философа, стал участвовать в кантовских обедах и беседах, в прогулках по Королевскому саду.

Тогда же, в университетские годы учителем Иоганна Райхарда стал знаменитый органист Кафедрального собора Х. Подбельский, который не только давал уроки мастерства, но и внушал ему свои представления о роли музыки в жизни общества, в воспитании молодежи. Позже Х. Подбельский стал учителем музыки Э.Т.В. Гофмана.

Несмотря на то, что лекции великого философа вызывали неподдельный интерес молодого музыканта, что он очень дорожил дружбой с Иммануилом Кантом, Иоганн Райхард оставил занятия в университете и снова отправился в Лейпциг, а затем в Дрезден для углубления музыкального образования. Правда, прибыл он в Лейпциг не начинающим исполнителем, а уже автором нескольких крупных сочинений. Среди произведений, созданных молодым композитором, большим успехом пользовались «Сцены ведьм на Канбето». Этот опус появился под сильным впечатлением бури, в которую попал Иоганн Райхард во время одного из своих путешествий.

В 23 года Иоганн Фридрих Райхард стал главным капельмейстером Фридриха Великого, оценившего дарование молодого музыканта. Его приглашали в дома аристократов, он дирижировал исполнением своих сочинений и произведений ве-

ликих композиторов. Постепенно Иоганн Райхард стал весьма известным и авторитетным музыкантом. Но опубликованные им в 1782 году «Интимные письма» вызвали осуждение и стоили капельмейстеру его положения при дворе.

Иоганну Райхарду надо было выбирать новое поприще, искать другое место приложения своего таланта. Он решил продолжить свое образование. Как и все музыканты того времени, для совершенствования своих музыкальных способностей он отправился в Италию. Не только занятия с видными музыкантами, но и сама атмосфера страны, где музыка звучала повсюду, сильно впечатлили Иоганна Фридриха Райхарда. Он знакомился с итальянскими композиторами и исполнителями, покупал ноты, посещал концерты в консерватории. Из Италии Иоганн Райхард поехал не домой, в Кёнигсберг, а во Францию, затем в Англию, где продолжил оттачивать свое музыкальное дарование. В 1785 году он вернулся на родину, и с этого года начали издаваться его песенные циклы: на стихи Ф. Шиллера, музыка к одам, балладам, романсам И. Гёте.

В 1791 году композитор снова покинул Кёнигсберг, на три года он уехал в Лондон и Скандинавию. А вернувшись, купил поместье Гибинштайне под Галле. Сюда навещать Райхарда приезжали известные поэты и композиторы. Побывали здесь Клеменс фон Брентано, И.Ф. фон Эйхендорф, Карл Лебе. По инициативе Ж. Бонапарта в 1808 году И.Ф. Райхард стал капельмейстером в Касселе.

Иоганн Фридрих Райхард написал более 100 песен, создал кантаты, ряд произведений для хора. Он оказал заметное влияние на творчество К. Лебе, К.М. фон Вебера и Э.Т.А. Гофмана. Кроме музыки Райхард писал статьи, став известным музыкальным критиком. В Кёнигсберге, в так называемом музыкальном квартале, о котором в нынешнем Калининграде нам напоминают улицы Брамса и Генделя, была и Райхардштрассе.

Скончался Иоганн Фридрих Райхард в 1814 году, на десять лет пережив Канта, с которым подружился в свои студенческие годы и сохранил добрые отношения на всю жизнь.

Общение с талантливым музыкантом, видным композитором оказало влияние на философа, смягчило его взгляды, казавшиеся музыки. Иммануил Кант стал если не меломаном, то теоретически осмыслил роль музыкального искусства в жизни общества. Вот что писал об этом ученый: «Музыка, как основанная на правилах игры ощущений слуха, делает его необычайно живым и не только приводит его различным образом в волнение, но и всячески усиливает его, следовательно, представляет собой как бы язык одних лишь ощущений (без всяких понятий). Звуки музыки суть тона и служат для слуха тем же, чем краски для зрения, они далеко вокруг в пространстве передают чувства всем, кто находится в этом пространстве, и доставляют обществу наслаждение, которое не уменьшается оттого, что участие в нем принимают многие» [2, с. 389].

Заметим, что в данном высказывании великого философа не только указывается на особенности воздействия музыки на человека, не только выделяется психологический аспект, но и отмечается общественное значение музыки. Кант обратил внимание на то, что ее восприятие может быть коллективным, что удовлетворение эстетических потребностей личности может происходить также коллективно. Музыка — это нематериальное благо, она формирует одновременно и наше собственное эмоциональное состояние. В музыке проявляется отношение автора к миру, реакция слушателя на это «сообщение» индивидуальна, но отзвук в душах рождается у всех. Исполняемая музыка, как нематериальное благо, не может быть чьей-то собственностью, подобно некоторой вещи, а потому потребление этого нематериального блага, или, как говорил Кант, доставляемое ею наслаждение — это предмет участия, а не личного присвоения. Композитор, исполнители, слушатели — все они участвуют в процессе сотворения музыкальных образов, формирования определенных чувств.

Иммануил Кант много размышлял о месте музыки среди других видов искусства. По силе эмоционального воздействия, по создаваемому ею душевному волнению философ ставил ее

на второе место после поэзии. Это второе место определяется одним недостатком, полагал Кант: музыка распространяет свое воздействие дальше, чем требуется, заставляет слушать ее всех, даже тех, кто не в настроении в данный момент воспринимать музыку.

Кроме того, И. Кант, по-видимому, одним из первых отметил такую особенность музыки, как воздействие на творческие способности, на сам процесс творчества. Он писал: «...музыка может того, кто слушает ее не как знаток [например], поэта, философа привести в такое настроение, в котором каждый в соответствии со своим занятием или своими склонностями сосредоточивается и овладевает своими мыслями, тогда как сидя одиноко в своей комнате он не так удачно уловил бы их» [2, с. 408—409].

В самом деле, исследования психологии творчества показали, что Иммануил Кант обратил внимание на важную особенность человеческой деятельности. История науки, например, демонстрирует эту закономерность в полной мере: ученый долго бьется над задачей, затем отходит от нее, переключает свое внимание на другое, и вдруг перед его мысленным взором предстает решение проблемы. При этом именно музыка погружает человека, как указывал Кант, в такое настроение, при котором подсознание рождает образы, имеющие решающее значение. А для поэта, художника, философа эмоциональное воздействие музыки вообще незаменимо. Кант в данном высказывании затронул и историю возникновения музыки, ведь она зародилась в трудовой деятельности и сопровождает ее.

И еще один существенный аспект значения музыки для развития человечества выделил И. Кант. Он писал, что «музыка, танцы и игра составляют бессловесное общение» [2, с. 526]. Действительно, Иоганн Себастьян Бах, например, при помощи музыки говорил с Богом, но ведь и с нами, живущими спустя столетия, он ведет свой диалог. О мире и своем отношении к нему нам рассказывают композиторы и исполнители. Слушая выступление выдающегося музыканта, мы погружаемся в глубины времени и — не столько разумом, сколь-

ко душой, бессловесно — воспринимаем те великие культурные и нравственные ценности, о которых нам хотел сообщить, напомнить, сформировать в нас создатель музыки.

Однако Иммануил Кант имел в виду не только общение при помощи музыки с чувствами и образами ушедших культурных эпох. Он не упускал из виду и бытовое общение, процесс социализации личности, т.е. вхождение индивидуума в человеческое общество. Об этом говорит следующий эпизод времен профессорства великого философа. В Альбертине к 80-м годам XVIII столетия появился новый обычай: студенты увлеклись устройством балов, на которые собирались молодые люди, слушали музыку, много танцевали, вели беседы под аккомпанемент небольшого оркестра. Людям старой закалки, помнившим суровые предписания Фридриха Вильгельма I, да и Фридриха Великого, запретившего после ухода русских войск какие-либо увеселения, балы и нарядные одежды, шумные студенческие праздники казались верхом неприличия, недостойными будущих правоведов, врачей, а то и священников. Естественно, что руководство университета поинтересовалось позицией господина профессора Канта. И он высказал свою точку зрения в докладной записке: «Я присоединяюсь к мнению экстраординарного профессора физики о том, что поведение наших студентов, которые были организаторами балов, заслуживает самой высокой оценки. Контакты с представителями других сословий способствуют известной шлифовке общения, что также может быть причислено к целям университетского образования» [3, с. 27].

Иммануил Кант проницательно заметил, что на этих танцевальных вечерах происходило приобщение студентов к культуре взаимоотношений. Благодаря музыке, воздействующей на всех присутствующих одновременно, они настраивали себя в одной душевной тональности, погружались в определенную атмосферу, помогающую устанавливать контакты и взаимопонимание. Участие в танцах, в беседах под музыку представителей разных сословий формировало единство кенигсбержцев, причем речь идет о самой образованной части

общества, о тех, кто в будущем должен определять экономическую и политическую жизнь Пруссии. И, наконец, на этих балах звучала разнообразная музыка, причем здесь в нее раньше, чем в концерты и в домашнее музицирование, проникали новшества, мелодии новомодных танцев.

Таким образом, отношение великого философа к музыке претерпело существенные изменения. В молодости Кант был почти равнодушен к музыке, более того, крайне не любил исполнения церковной музыки вне стен церкви, считая это лицемерием. Такое восприятие церковного пения он сохранил на всю жизнь. С ним произошел следующий случай: когда Кант приобрел, наконец, собственный дом, то оказалось, что за садом находится городская тюрьма. Летом открывали окна, и оттуда доносились церковные песнопения, которыми, по мнению философа, арестанты демонстрировали свое исправление, лицемерно выслуживались перед тюремщиками. Кант потребовал, чтобы это безобразие, мешавшее ему сосредоточиться, было прекращено. Он резонно полагал, что при закрытых окнах и вполголоса арестанты с тем же успехом могут показывать свою богобоязненность и благонадежность тюремному начальству. И философ добился того, чтобы эти музыкальные номера прекратились.

Но если к церковной музыке его отношение оставалось неизменным, то, как мы видели, понимание им роли этого искусства в жизни человека стало иным. Иммануил Кант говорил, что ему хорошо думается под музыку, а в старости он просил оставлять двери дома открытыми во время смены караула возле замка, когда оттуда доносились звуки маршей.

Список литературы

1. *Болотов А. Т.* в Кёнигсберге. Из записок Андрея Тимофеевича Болотова, написанных самим им для потомков. Калининград, 1990.
2. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
3. *Кроненберг М.* Философия Канта и ее значение в истории развития мысли. Калининград, 2005.

Й. КОНЕН

(Люксембургский университет)

**Большой пожар в Кёнигсберге
в зеркале поэзии того времени¹**

Статья посвящена грандиозному пожару, произошедшему в Кёнигсберге во времена Канта. Это событие нашло свое отражение в творчестве местных поэтов. Их поэзию сложно называть литературой с большой буквы. Однако она прекрасно иллюстрирует атмосферу и дух Кенигсберга второй половины XVIII века.

Кёнигсберг второй половины XVIII столетия, т. е. периода своего духовного расцвета, был печально известен своими пожарами. Около двухсот лет подобные катастрофы обходили стороной столицу Восточной Пруссии, но с пятидесятых годов пожары следуют один за другим почти регулярно через небольшие промежутки времени. Первый крупный пожар, во время которого сгорело 59 домов, произошел 2 августа 1756 г.; затем в течение 20 лет происходят следующие четыре пожара, еще более ужасные, чем предыдущие. В 1764 г. было разрушено 369 домов и 49 складов, в 1769-м 76 домов и 143 склада, а в 1775-м даже 351 дом [1, S. 47—55; 5, S. 168; 7; 15, S. 142]. Ужас местных жителей был настолько велик, что добросовестный Гиппель, впоследствии обербургомистр города, за две недели до своего официального вступления 4 января 1781 г. в эту непростую должность писал своему другу Иоганну Георгу Шеффнеру: «Вчера, 24-го, у нас был пожар; но надо начать с позавчерашнего дня. В тот день я с трудом улегся спать, думая: “О, Боже, только бы не было пожара!” — хотя я еще офи-

¹ Перевод с немецкого И.Д. Копцева и А.Н. Саликова.

циально не вступил в свою должность, но успел уже в этом деле все организовать так, чтобы вина за это не возлагалась на меня. Утром встаю, иду на проповедь своего [проповедника] Фишера, который произносит передо мной прекрасную проповедь об Иоанне и его словах: “Кто ты еси” — и вдруг!.. Меня вызывают из церкви еще до окончания первой части [службы]! — Я прибываю на пожар и благополучно всем руковожу!» [9, Bd. 14, S. 207]

Причины этих катастроф были различны. Прежде всего, нельзя забывать о том, что целые районы в густонаселенной части города состояли из домов, построенных частично из дерева; лишь градостроительное предписание от 2 декабря 1782 г., как сообщается, наложило запрет на применение фахверка². Близость Кёнигсберга к морю с его частыми штормовыми ветрами также способствовала быстрому распространению неожиданно вспыхнувших пожаров. Кроме того, очень длительное, но крайне небрежное, если не сказать бездарное, правление бургомистра Гиндерзина с конца 1751 по ноябрь 1780 г. ослабило контроль над всем настолько, что местная полиция и пожарная служба, никогда не извлекавшие из произошедшего серьезных уроков, пребывали в весьма плачевном состоянии (только Гиппель со вступлением в должность в 1780 г. сможет коренным образом все перестроить).

Но самую большую известность, в том числе и за пределами Восточной Пруссии, получил пожар, случившийся 11 ноября 1764 г. [5, S. 168, 292; 15, S. 142]. Огонь вспыхнул воскресным вечером при сильном западном ветре в лавке парусных дел мас-

² Фахверк (нем. Fachwerk от Fach — панель, секция и Werk — сооружение), в средневековой западноевропейской архитектуре деревянный брусчатый остов (каркас) малоэтажных зданий, состоящий из системы стоек, раскосов и обвязок, с заполнением камнем, кирпичом, глиной и др. — *Прим. пер.*

тера в складском районе Альтштадта — Ластади (Lastadie). Он быстро распространился через Герингсбрюкке (Heringsbrücke), Флахсвааге (Flachswaage), перекинулся затем на Королевский замок и запасники соли [5, S. 168]. Большие склады и сам Альтштадт остались нетронутыми, ветер перенес пожар в районы Лебенихта и Закхайма, которые выгорели почти полностью. Наряду с домами, складами и королевским лесохранилищем, включая складированные на лугах у Прегеля запасы леса, огонь превратил в пепел четыре церкви с их школами, ратушу Лебенихта и Большой госпиталь. Погибли 27 человек. Для восстановления понадобились многие годы и значительные финансы, причем последующие пожары препятствовали полному воссозданию облика города, вплоть до начала нового столетия.

Почти в современном стиле отреагировали писатели того времени на это событие. Любопытные приезжали даже из дальних мест или получали сведения от местных жителей. Об этом пожаре подробно сообщают «Жизненные воспоминания» Неттельбекка [16], а также «Сборник проповедей, отслуженных по случаю произошедшего 11 ноября 1764 г. большого пожара в Кенигсберге Пр... Вместе с предваряющим его историческим описанием...» [17]; среди прочих не последнее место занимают «Поэтическое описание трагического пожара в Кёнигсберге, 11 ноября 1764 г.» Готтлиба Шлегеля и «Траурная ода» Лауэна [14, S. 234], а также проникнутое чувством глубокого сострадания «Стихотворение в прозе о судьбе города Кенигсберга, с 11 по 13 ноября 1764 г.» рижанина Й.Ф. Пельхау [12, S. 377—379], но в особенности стихотворение Иоганна Готфрида Гердера «О пепле Кёнигсберга. Траурная ода». Последний пережил катастрофу за 11 дней до своего окончательного отъезда в Ригу.

Стихотворение в прозе приезжего журналиста Пельхау представляет собой нечто вроде поэтико-философского комментария к данному событию. Его нельзя назвать литературой с большой буквы. Нарочито высокопарный тон, косноязычие и судорожная театрализованность производят несколько странное впечатление

на современного читателя, а в том, что касается обстоятельств пожара, оно бедно информацией. Тем не менее стихотворение в достаточной степени дает представление о том всеобщем шоке, который охватил жителей города в связи с данным бедствием. Не столько размеры ущерба, сколько сознание общего бессилия и беспомощности [12, S. 378] повергало пострадавших людей в состояние коллективной меланхолии. Восходящее к Средневековью ощущение божественного суда возродилось вновь, и прежде всего осознание того, что подобное произошло вовсе не в цивилизованно и индустриально отсталых частях света за пределами Европы, вынуждало наблюдателя, как это имеет место в песнях Клопштока, к философскому смирению и обращению со всей серьезностью за утешением к религии [12, S. 378]. Не только «Повелительница Прегеля», но и «Знаменитый своим величием Версаль» или «Божественный Рим» [12, S. 378] получили тем самым предостережение!

Сходна с ним по своим намерениям и тональности ода Иоганна Фридриха Лаузона, снабженная девизом Б.Х. Брокеса, — стихотворное произведение огромных размеров, которое многоречиво развертывается в попарно рифмующихся александрийских стихах наподобие ораторий Генделя на религиозно окрашенную тему [17, S. 333—368]. И если в *Первом и Втором опытах*, написанных, соответственно, в 1753 и 1754 гг., лирические потенции автора продолжают оставаться ограниченными, все же нельзя не отметить определенную языковую зрелость и мастерство этого яркого представителя поэтической импровизации и сочинения стихов на случай [10, S. 1—18]. Стиль и форма выражения здесь уже не столь беспомощны и скупы, даже если откровенная бравада литературной эрудицией и игра метафорами представляются, как и в предыдущих произведениях, несколько плоскими и наивными, а его самодовольное морализирование, в котором явно просматривается намек на наказание и воздаяние за страдание, посылаемые и неумолимо распределяемые Небом, выглядит педантичным. Прежде всего, в нем отчетливо ощутим местный колорит. Чувствуется,

что поэт изображает на самом деле пережитое им событие, а самовольно взятой на себя ролью местного корреспондента хочет полностью угодить как современникам, так и потомкам. Сравнение с изображением (Evokation) пожара в «Песне о колоколе» Шиллера было бы, пожалуй, неуместным; тем не менее катастрофа описывается автором реалистично, подобно современному кинооператору, с точностью очевидца и психологическим проникновением в коллективное поведение пострадавшего населения, причем следует отметить местами весьма натуралистическое звучание:

Беда пришла неожиданно. Пожар нарастал, подобно кре-
щендо, и кажется, сама божественная рука управляла им с са-
мого начала:

*Одиннадцатый день месяца луны одиннадцатой года
Пришел вновь спустя вечность, черный весь от горя,
И на Кенигсберг смотрел он взором, полным состраданья.
Церкви пусты, трактиры ж, некогда пустые, полны народу.
И ни одно пошлое сердце не сказало, радуясь: Ты великолепен!
Поклонники Бахуса, шатаясь, на вакханок руки
Падали, дань празднику, Дню Мартина Святого воздаяя.
Час шестой прошел, несчастья еще не предвещая.
Но затем крик приглушенный ужаса заполнил город,
Так как замечен вдруг был в хижине небольшой огонь,
Едва ль опасности зародыш предвещавший.
Однако сильный ветер, пламя раздувая,
Как звук фанфарный, страх нагоняя, скорые последствия
имевший.
Вот охватил огонь уж крышу здания весов,
Тогда стали и горожанин, и солдат окрест о помощи взывать.
Лен, коноплю, зерно, масло, соль, вино — спасти все от пожара,
Но он вставал стеной, а ветер все крепчал [17, S. 336].*

И хотя целые кварталы домов были охвачены огнем, все же литератор-репортер радуется задним числом, что пожар не принял еще более угрожающих размеров, потому что человеческое, равно как и природное, вмешательство предотвратило худшее:

*Кнайпхоф объят уже пламенем, а на дома иные
поток огня обрушивается, но он гасится заботливой рукой
[17, S. 337].*

И:

*И помощь от дождя весьма большая, он тушит искры,
С огнем, словно борец, сражаясь.
И много центнеров пороха тем самым уцелело,
Ведь если б в него искра попала, то
Кнайпхоф был бы уничтожен [17, S. 337].*

Или:

*Прегель не смог огня потокам быть преградой,
Правда, обуздал он их, и Кнайпхоф устоял;
И Альтштадт ожидала уж такая же печальная судьба,
Но Бог пронес огня потоки мимо, хотя была опасность велика
[17, S. 337].
Вот снопы искр на новой башне ратуши взметнулись,
И все же ветра ураган ее не охватил своею силой,
И даже пощадил ее из древа сотворенный остов.
Казалось, чтобы послужить защитой крыше [17, S. 338].*

Лебенихту и Закхайму с их богатыми традициями церквями повезло меньше. С горьким сарказмом обвиняет поэт человеческое бессилие перед стихией:

*Огненный вал обрушивается на весь город.
Не успели еще спасти от пожара Ластадию,
Как уж Лебенихт в огне. — Огненные искры
Попадают в сена стог в Монашеском дворе,
Что ускоряет страшное несчастье Лебенихта,
Погибель Закхайма и многим жителям приносит смерть.
Горит уж Крумме Грубе, и Ратуша горит,
И Ланггассе превратилась в пепел!
Раскаленная лава усугубляет
Судьбу домов, число которых сорок минус один дом,
И страдания бедных горожан,
Что только лишь пивоварением кормились,
Пожар и грабежи их лишили и имущества, и крова.
Тот, кто бросит взгляд с Видденширрит на Ланггассе,*

*Туда, где у горы она среди церквей проходит,
То видит шахту он, где людей сотни копошатся,
Рудных ламп на шлемах не имея [17, S. 338].*

И все же Лаузон, известный как бродячий художник, не теряет, несмотря на бедствие, свое природное чувство юмора:

*Один там дрался, а другой же ноги уносил,
И этим приближались оба еще меньше к цели.
Тот, что наносил побои, хотел другого воду приносить заставить,
А тот, что убежал, побитым быть боялся.
Но что же за смешные вещи здесь я сообщаю,
Ведь даже самым суровым воспитанием
Никто не в силах все предотвратить?
Сводчатые подвалы почти нигде не обрушились,
Многие были наполнены пьющими солдатами и горрожанами;
Огонь пришел в тот самый день, что и праздник св. Мартина,
В честь чего каждый мог с радостью хмельному зелию пре-
даться.
Что с этим мог поделаться тут приказ начальства?
Кому охота вместе с пьяным в пекле оказаться?
И надо расценить как особую удачу,
Что в этой суматохе не совершилось ни одно убийство.
Все же хмель, возможно, был скорей во благо.
Во что поверить трудно, но вымысла тут нет;
Потому как иной настолько расхрабрился,
Что лезть готов был прямо в пекло, настолько был он пьян.
В нашем лучшем мире зло полезным может быть,
И опьянение порой идет даже непьющему во благо,
Мы знаем, что очень часто в самой гуще битвы,
Хмель мужеству подмога, а боязливым храбрость придает.
Не говорите только: поэт определенно питает страсть к бу-
тылке!*

*(Сей слабый стих он сочинял, за чашкой некрепкого кофе сидя.)
[17, S. 353]*

Но замешательство ужасно. Несмотря на всевозможную помощь, беда, как правило, настигает в подобных случаях прежде всего стариков, слабых и больных:

*Большой госпиталь, сгорев до тла, лежит в руинах,
Внутри видны несчастные в стенаньях,
Калеки, что едва кровать свою смогли покинуть,
Умалишенные при всем своем безумии неистово стучат,
Рассеявшись по всему городу, бегут,
Прося убежища и кров, и хлеба, и одежды.
Последних же вновь в крепость заточили,
А первым все необходимое успели люди дать;
И наше купечество заботою прониклось так о них,
Что благодарность им от бедных долго не иссякнет.
А тех, кто в страхе быстро в церковь убежал,
Тех поглотила огненная пасть в мгновенье ока.
Живьем они добычей стали для огня,
На их останках прах заметен плоти.
На алтаре иссохшее я вижу тело,
(Рыдает милосердие при виде искаженных черт лица)
Оно подобно мумиям, кои встречаются в пустыне,
Как те песком, оно иссушено горячим пеплом.
Здесь можно видеть и хромых, ведомых под руку слепыми*
[17, S. 339].

Пострадали также и памятники великим мира сего — как в церквях, так и на площадях:

*Здесь прежде можно было видеть прусских королей,
Стоящих во весь рост, чтоб современник и потомок
Их даже среди развалин узнавали,
Здесь статуя была Альбрехта, родоначальника сих мест.
Который одинаково был добр как к народу, так и к музам.
А также и король последний,
А равно князь иной, хвала которому моя слишком никчемна*
[17, S. 339].

Церкви с их художественными сокровищами, в особенности Заххаймская, разрушены полностью, как и квартиры священников и школьных учителей, в том числе и те, в которых Лаузон сам 13 лет преподавал и жил [3, S. 157, 261, 281; 17, S. 340]. Поистине апокалиптические черты, вызывающие перед глазами картины Судного дня, принимает облик церков-

ных склепов, где пламя угрожало даже могилам известных людей или знакомых, например могилам семьи легендарного Валенродта [7, S. 345] или еще в прошлом году часто публиковавшегося в *Кёнигсбергской ученой и политической газете* юриста Вернера [17, S. 260; 19, S. 174, 177, 248]. В Лебенихте особенно огорчает угроза, нависшая над длинной латинской надгробной надписью почитаемого поэта эпохи барокко Роберта Робертина [3, S. 265; 13, S. 47—79], близкого друга и покровителя великого Симона Даха, преемником которого, особенно в жанре надгробной поэзии, считал себя Лаузон:

*Содрогаясь внутренне, я направляюсь к церкви.
Склеп ее будит во мне полное ужаса чувство;
Открытую я вижу урну пепла пред собой,
С которой крышка уж давно свалилась,
С тех пор как молния ударила в нее.
Теперь нет крыши, и свод ее открыт.
Уже разбиты и колонны, и стена,
И железо не чинит теперь препятствий непогоде.
Там, где воздавалась хвала Богу, теперь ночные совы,

Сурово ухают свою сумеречную песню.
Разбитые колокола поют песнь тихую для склепа,
Их некогда громоподобный звук теперь напрасно о помощи вызывает.
Органа величественные звуки, как капли, падали на землю
И шептали дискантом похоронные стихи.
Амвон, который освящен был тому более ста лет,
Прежде чем огонь его разрушил,
Похож стал на обугленную головешку,
Украденную духом, ко рту и языку Исаяи прикоснувшись.
Выгоревшая башня зрит удивленно на руины,
Но так как обнаженный ее остов не в силах крышу несть.
То она треснула надвое, и стена ее одна, что на углу,
Подобно обелиску накрыла урны печального ряда домов.
Поток огня проник вдруг и в могилы,
И затхлые останки, словно золото очистил.
Крещения основы были заложены для мертвых,
С тех пор как со смертью Адама новые явились христиане.
Вот гроб из меди, весь раздавлен он посередине,*

*А от гробов из дерева не осталось ни доски.
С купелью рядом стоит открытой урна с пеплом,
У которой огненное стекло повредило только дверцу.
Покой, что здесь царил когда-то,
Сам называет имена почивших в сих квартирах с миром.
Вот здесь покоятся подальше от огня останки графские
Из рода фон Лендорфа, достойные того, чтобы о нем скорбить.
А в этих урнах — прах молодых юношей отважных,
Один почил в Берлине, а при Хохкирхе пал другой,
Отцовский склеп собрал их всех останки воедино.
За них было отмщено врагу, однако не пожару.
А здесь покоится Симона Даха отрада, благородный Робертин,
Свод не дает огню распространиться, должна могла эта уцелеть.
Надпись надгробную, огнем не поврежденную, можно все еще
прочитать,
Что был он гением великим и Даха лучший друг
[17, S. 341].*

И так без конца. Вновь и вновь перо наблюдателя, ставшего летописцем, вводит в поле зрения читателя все новые картины ужаса и скорби. Однако бедный поэт, всю свою жизнь зависевший от материальной помощи местной олигархии, благодарно не забывает среди прочих проявлений солидарности подчеркивать усилия наиболее влиятельных людей, таких как каммерпрезидент фон Домхардт, который с риском для жизни лично участвовал в тушении пожара и затем сразу ходатайствовал перед королем и центральным правительством об оказании незамедлительной помощи [17, S. 347, 351], а также кёнигсбергский магистрат [17, S. 352], купечество, богатые иммигранты-гугеноты из Франции, которые в беде снова братски объединяют в вере Лютера и Кальвина [17, S. 364], и даже еврейство, которое своим примером показывает, «что Геллерт так же хорошо может изображать евреев, как и Лессинг!» [17, S. 358]. Лаузон сообщает даже, что такие удаленные чужие города как Регенсбург, Бордо, Берлин и Рига, уже начали оказывать материальную и моральную поддержку [17, S. 359], и он довольно сердито просит города-побратимы Данциг, Ельбинг и Торн последовать их примеру.

Кроме того, он возмущается поведением тех, кто вел себя недостойно, например жестокосердных эгоистов и трусов [17, S. 365], и прежде всего — такое бывало уже и тогда! — возможных поджигателей:

*Вы, бестии! — Однако стоп! Не ошиблась ли моя рука?
Нет, определенно людьми нельзя вас больше называть,
У которых этот пожар пробуждает сердце тигра,
Ибо в уже потушенных местах огонь разводите вы вновь.
Вы отреклись настолько от общечеловеческого права,
Что ваш разбойничий кулак довольствуется его (права) жалким
блеском:
Да сгинете Вы, зверям подобно, все в огне,
И пусть костер вам будет мавзолеем [17, S. 366].*

Предостережение звучит и в адрес хорошо устроившихся священников, поведение которых делает мало чести их сану:

*Вы, богатые священники, позвольте свет ваш
Его амвона,
Мирыням бедным видеть, не покрывайте его четвериками,
Не запирайте вашего бога, Мамона, в сундуке,
Вы деньги в долг даете под проценты? — Сейчас!
— Поэтому вам можно не поститься;
Пожертвуйте же деньги — те, что вы купечеству
Под жирные проценты отдаете. Оно сулит вам больше барышей?
Так поступайте так же, как оно, сжальтесь над собратьями
своими
[17, S. 357].*

Но Лаузон убежден, что город Оттокара восстанет, как птица Феникс из пепла. Не без лести и преисполненный гордости за свой край и патриотизма [17, S. 367], он связывает дальнейшую жизнь своего родного города с жизненной силой прусского орла, ради которого трудился Фридрих Вильгельм I, и прежде всего с достойной доверия рукой Фридриха Велико-го, которой якобы воздал следующую хвалу Кёнигсбергу: «В каждом очаге он [Кёнигсберг] остался верен своему господину» [17, S. 367], и это несмотря на то, что Фридрих, по достоверным источникам, со времени заключения мира в 1763 г.,

негодую на противоречивое поведение города во время русской оккупации, до самой своей смерти в той или иной степени не питал особого своего расположения к Кёнигсбергу.

Этот документ является, без сомнения, культурно-историческим свидетельством, выполненным как фрагмент пережитой местной хроники, который, не обладая большой художественной ценностью, убедительно отражал увиденные факты и был предназначен не только для собственного удовлетворения, но и — еще в большей мере — для будущих поколений.

Однако с литературной точки зрения записанная по памяти скорбная ода Иоганна Готтфрида Гердера читается, пожалуй, интереснее всего. Через несколько дней после пожара, 22 ноября, он навсегда покинул город на Прегеле в направлении Риги, через Россгартенские ворота, в сопровождении своего друга и наставника Иоганна Георга Гаманна, «мага с севера» [6, Bd. 2, S. 272]. Его довольно длинное стихотворение было позднее отредактировано и через год отдано в печать.

О пепле Кёнигсберга

Траурный хорал

(Митау, издано Кристианом Лидке в 1765 г.)

{17, S. 377—382; 8, S. 13—15}

*Я видел! (пророк дрожит, объявляя это:
Взор его все еще застилает черная, как ночь, пелена!) —
Если есть народ вокруг меня,
То пусть рыдает он и внемлет жалобам развалин,
Посыплет пеплом голову и отдаст им поклон!
Ибо в день смиренной субботы
Увидел я лик со взором, обращенным восхищенно к небу:
И узрел: Как с облаков Обаддона,
С мечом огненным в руке,
Взошел на колесницу бури он крылатую.
Ангел смерти! И написал он скипетром,
(Как Бельзацерн, так я дрожу всем телом!)
Он написал на огненной могиле*

Королевского города следующее знамение!
 «Квартиры Иеговы сегодня да будут храмом! А храм сей — его
 очагом!» — «И золото дворцов твоих — добычей пламени!
 Да станете вы пеплом!» —

И тут упала с меча херувима искра
 (Как та звезда Абаддона), и его нога
 Послала за ней следом бурю с черным оперением:
 И стала искорка рекою
 Вихрей волн высоких, словно Этна,
 Горами дым, который душитель
 Обернул вокруг себя, как победоносную тогу,
 А земли пороги изогнулись —
 Шипя, потоки книзу изливались, и искры сыпались дождем,
 Пока то здесь то там, словно Титанов войско,
 Не воспламенялся Фарос и повсюду не кипело радужное море.

А по нему дул ветер штормовой, так страшно воя,
 О, плачьте и громкие свои стенанья
 Сливайте во всеобщий стон, в котором крик отчаянья
 Звучит. Крик, который долетает из огня,
 От сына, старика, того, кто умирает,
 И множества больных, как из десницы Молоха!
 «Так слушай это, херувим! Позволь поблагодарить тебя за слезы!»
 Тут взвешивает он. — Но его рука
 Устремляется вперед — бьет полночь уж, и утро;
 Но все еще работают весы: и сумерки,
 И ночь, и день весь до утра,
 Вот они стали! — Довольно, наконец!
 На колени! — С последним пламенем вознесся он,
 С тридцатью мучениками на небо! — Увидел Бог,
 Что город стал, как Вавилон,
 Нагой, осиротевший,
 Огромный дымящийся алтарь,
 На нем — нужда, и голод, и мороз — сонмы гарпий! —
 Воровство: он стонет, он рыдает!
 И молвил он: «Да быть пощаде!! Все, что сила гнева разорила,
 Пусть будет все исцелено!»
 Сказал он так, и сила заструилась от него:
 Место пепелища пришло в движение,

*Останков прах поднял свое чело святое,
Чтобы в молитвах о милости у Карающего просить,
А Спасителю хвалу воздать.
Так, как он поднимает дворцы
Венценосные из пепла до небес,
Так на праздник вознесенья
Восстали тела из пепла
И танцуют радостно вокруг могил в лучистом облаченье:
Танцуйте же — Провидец зрит! —
Так и ты, город, затанцуешь
Скоро — вместо ужаса опустошения —
Вокруг нового города!*

Ода эта часто обсуждалась [4, S. 158—160]. Весьма характерно, что молодой поэт в том, что касается формы и выражения, опирается на усвоенное им античное наследие: пятнадцать четырехстрочных ямбических строф с перекрестной рифмой, из которых два первых стиха имеют пять ударных слогов, третий — четыре и четвертый — три с попеременно звонким и глухим окончанием создают с помощью свободно используемых цитат и образов из Библии и литературной классики, подобно гимнам, потрясающее впечатление. Это произведение представляет собой высокопарную, перегруженную обращениями, восклицаниями, тире и смелыми языковыми новообразованиями, местами еще несколько ритмически тяжеловатую стихотворную оду, форму которой начинающий лирик кропотливо осваивал в течение своей двухлетней учебы в Кёнигсберге и которая еще отчетливо излучает влияние почитаемого им Гамана. Однако оно может быть оценено как одно из самых зрелых творений первого, лирического периода творчества автора и сравнимо с его печатным первенцем — «Киру» [11, S. 99—116]. Как и в произведениях Шлегеля и Пельхау, в центре внимания вновь оказывается не конкретная, относящаяся к месту документальная информация, а философски-теологическая интерпретация события. Гердер воспринимает катастрофу как испытание для города и наказа-

ние, посланное Богом. Однако он обладает значительно большей поэтической силой, и уже с первыми словами он, как ярко выраженный эгоцентрист, искусно сочетающий элементы языческого и христианского наследия, берет на себя роль вдохновенного свидетеля и пророка.

Эта позиция не лишена определенного самодовольства, которым, впрочем, Гердер отличался всегда, и соответствует в целом самоуверенности пророков Ветхого Завета и автора *Тайного откровения*, к которому он охотно возвращается, например: внезапно всемогущий Бог потерял терпение и решил покинуть «королевский город», предстать, как когда-то в книге Даниэль перед святотатствующим королем грешников Вавилона Белзацерном, со зловещим предзнаменованием в виде опустошительного моря огня! Название «королевский город» может быть аллюзией на разрушение Иерусалима и его храма. И, как это часто бывает в библейском предании, Бог послал гигантского ангела смерти из царства мертвых в качестве вестника возмездия. Контраст между первоначальным воскресным покоем и последовавшим затем разрушением, ночной темнотой и ярко вспыхивающим предвестником пламени тотален. Здесь напрашивается сравнение с импрессионистской фреской ужаса Георга Геймса «Война», так как и тут и там поэтическая гиперболизация в виде огромных фантастических образов рисует жуткий и одновременно красивый спектакль, в котором карающая справедливость и сатанинское наслаждение от уничтожения сливаются в единое целое, а смешанные друг с другом первоэлементы в ужасе хаотично горят. Бог евреев и христиан неистовствует, ни в чем не уступая богам языческого пантеона. Наиболее частыми словами являются «огненный поток», «буря», «река», «вихрь», «волны Этноы до небес», «ливень», «дождь искр», «Фарос», «армия великанов», «семицветное море», «армия гарпий» и т. д., а также употребляемые с целью иллюстрации глаголы со значением исключительной силы, движения и звукописи; к ним добавляется старый Молох, без различия поколений и полов пожирающий людей, в то время как фурии ветра, как призраки, придают картине звучание,

ритм и динамизм. Недоступность понимания происходящего демонстрирует величину и гнев всемогущего. И возникает вопрос: не мог ли поэт, работая над рукописью, вспомнить о пророческих стихах бывшего профессора Альбертины Иоганна Георга Бока, который в потрясающих по силе словах предвосхитил последующее тотальное разрушение Кёнигсберга пожаром:

*Кто знает, что тебе грядущее однажды уготовит,
Не пересечет ли путь твой однажды варвар,
Не превратятся ли кварталы светлых улиц
В окуренные дымом развалины, как уж бывало.
Кто знает, как скоро время повергнет твои храмы?*

*Тогда терновник колкий земли проклятьем станет,
А Молох и крысы свершат свой отвратительный помет,
Там, где теперь торговля и искусства цветут
под благосклонной сенью
[2, S. 310; 11, S. 55].*

Однако точно так же, как Иегова в начале библейской истории не смог с помощью потопа уничтожить все живое или как он спас из Содомы и Гоморры нескольких праведников, а евреи выжили под ужасным господством вавилонян и справились с греховным поклонением золотому тельцу, точно так же и молодой богоутверждающий Гердер предвидит конец божественного гнева. Это еще не Страшный Суд. Всемудрейший смилостивился. Так же и эта огненная катастрофа не уничтожит столицу Восточной Пруссии полностью! После двух дней и двух ночей наказание на третий день исполнено. Мститель одновременно становится и спасителем! Как восставшая из пепла птица Феникс, королевский город будет праздновать праздник воскресения. И «прыгать» — певец отмечает это трижды! — станет эйфорически, как упоминающаяся во многих местах Библии воскресшая женщина. Здесь чувствуется, с одной стороны, реалист, с другой — теолог. Так как город все же не был разрушен полностью, Гердер не может сомневаться в доброте всемилостивейшего. Это почти в клопштоковском стиле выраженный символ веры — здесь следует вспомнить о

заключительной части *Весеннего праздника*, — что выглядит, однако, несколько странным, поскольку Гердер, как известно, ни в коей мере не был привязан к Кёнигсбергу, за исключением своего наставника Гамана и друга Куреллы, — и, покидая город, без сожаления отряхнул прах его с ног своих. Он проводит, следовательно, различие между культурно-историческим значением столицы ордена и провинции и ее жителями, ему скорее неинтересными. Игра его лирического воображения выходит, таким образом, за рамки самого события. И поэтому — в определенной мере пророчески — он также предвосхищает слова, которые скажет спустя почти два столетия Агнес Мигель: «Кёнигсберг, пусть будешь ты бессмертным!» [18, S. 257].

Список литературы

1. *Baczko Ludwig* v. Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs. Königsberg: Göbbels u. Unzer, 1804.
2. *Bock Johann George*. Gedichte Königsberg / Druckts und verlegt's Johann Heinrich Hartung, 1756.
3. *Bötticher Adolf*. Die Bau- und Kunstdenkmäler in Königsberg. Reprint der Ausg. v. 1897. Frankfurt a. M.: Weidlich, 1983.
4. *Fuhr Christa*. Herders Gedichte der Mohrunger und Königsberger Zeit. Beginn der Suche nach dem Göttlichen. Diss. Berlin, 1956.
5. *Gause Fritz*. Die Geschichte der Stadt Königsberg. Bd. II: Von der Königskronung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Köln-Graz: Böhlau Verlag, 1968.
6. *Hamann J.G.* Briefwechsel / Hrsg. v. Walther Ziesemer und Arthur Henkel (ZH). Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956.
7. *Henning-Schroeder*. Chronologische Übersicht der denkwürdigsten Begebenheiten in Preußen. Königsberg, 1828.
8. *Herders Sämmtliche Werke* / Hrsg. von Bernhard Suphan. Bd. 29. Berlin, 1889.
9. *Hippel Theodor Gottlieb von*. Sämmtliche Werke. Berlin: Reimer, 1827.
10. *Kohnen J.* Der Lokalpoet Johann Friedrich Lauson // Nordost-Archiv. Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde. 19. Jg. Heft 81. Lüneburg, 1986.

11. *Kohnen J.* Lyrik in Königsberg. 1749—1799 // Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe B / Untersuchungen 74. Frankfurt a. M.: P. Lang, 2000.

12. *Königsbergsche* Gelehrte und Politische Zeitungen. 95. Stück. Freytag, den 28. December 1764.

13. *Lauson J.F.* Das Lorbeerwürdige Andenken eines vor hundert Jahren verstorbenen großen Preußischen Dichters, M. Simon Dach // Königsberger um Kant. Herausgegeben von Joseph Kohnen / Deutsche Bibliothek des Ostens. Herausgegeben von Karl Konrad Polheim und Hans Rothe. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1993.

14. *Lauson J.F.* Erster und Zweyter Versuch in Gedichten. Bey Johann Friedrich Driest, Königsberg, 1753.

15. *Lindemann-Stark A.* Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel // Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft / Herausgegeben von Karl Richter, Gerhard Sauder und Gerhard Schmidt-Henkel. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 2001.

16. *Nettelbeck J.* Lebenserinnerungen / Hrsg. von Haken. 3 Bde. Leipzig, 1821/23. 4. Aufl. 1874.

17. *Sammlung* einiger Predigten welche bey Gelegenheit der den 11. Nov. 1764 entstandenen großen Feuersbrunst zu Königsberg i. Pr. sind gehalten worden nebst e. histor. Vorbericht / Herausgegeben von Johann Daniel Zeise. Königsberg, 1765.

18. *Sviet ty moi edinstviennui.* Du mein einzig Licht. Gedichte Königsberger Dichter. Zusammengestellt und übertragen von Sem Simkin. Kaliningrad, 1993.

19. *Taszus C.* Die Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen in den Jahren 1764 bis 1768. Ein Repertorium // Publications du Centre universitaire de Luxembourg. Germanistik. Heft XII. Luxembourg, 1998.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Мы о Калининкове, Калининков о Канте</i>	
<i>Луговой С.В., Троцак А.И.</i> Леонард Калининков: primum vivere, deinde philosophari	6
<i>Калинников Л.А.</i> «Звездное небо» и «моральный закон» — поэтическая тема с вариациями	23
<i>Теоретическая философия</i>	
<i>Жучков В.А.</i> Вещь в себе у Канта как «явление» для философии	50
<i>Чернов С.А.</i> Мир в ореховой скорлупе, или Кант и пустота	68
<i>Васильев В.В.</i> Маятник иллюзий: ускользнувшее Я (к вопросу о статусе субъекта в философии Канта)	80
<i>Троепольский А.Н.</i> О познавательном статусе кантовской метафизики чувственного	83
<i>Практическая философия</i>	
<i>Ойзерман Т.И.</i> К характеристике социально- политических воззрений Канта и Гегеля	100
<i>Вуд А.</i> Кант о совести	110

Содержание

<i>Конев В.А.</i> Условные и безусловные законы бытия человека	132
--	-----

Логика, риторика, лингвистика

<i>Брюшинкин В.Н.</i> Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики	148
---	-----

<i>Самохвалов К.Ф.</i> Предикаты существования и обыденное время	167
--	-----

<i>Роден В.</i> Введение в риторику как язык политической философии	174
---	-----

<i>Копцев И.Д.</i> Субъектно-речевая структура автора как фактор порождения дискурса в философской прозе И. Канта	190
---	-----

Кант и Кёнигсберг

<i>Штарк В.</i> Физическая география в Кёнигсбергском университете: Карл Генрих Раппольт и Иммануил Кант ...	203
--	-----

<i>Кузнецова И.С.</i> Кант и музыка	220
---	-----

<i>Копен Й.</i> Большой пожар в Кёнигсберге в зеркале поэзии того времени	237
---	-----

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	3
---------------	---

Wir über Kalinnikov, Kalinnikov über Kant

<i>Lugovoj S.V., Trozak A.I.</i> Leonard Kalinnikov: Primum vivere, deinde philosophari	6
<i>Kalinnikov L.A.</i> „Der bestimmte Himmel“ und „das moralische Gesetz“ — ein poetisches Thema mit Variationen	23

Theoretische Philosophie

<i>Shutschkow V.A.</i> Das Kantische „Ding an sich“ als „Erscheinung“ für Philosophie	50
<i>Tschernov S.A.</i> Das Universum in der Nußschale oder Kant und die Leere	68
<i>Wassiliew V.V.</i> Traumpendel: das entflohenen Ich. Zum Problem der Dignität des Subjektbegriffs bei Kant	80
<i>Troepolskij A.N.</i> Zum Erkenntnisstatus der Kantischen Metaphysik des Sinnlichen	83

Praktische Philosophie

<i>Oiserman T.I.</i> Zur Charakteristik der gesellschaftlich- politischen Ansichten Kants und der Hegels	100
---	-----

Inhaltsverzeichnis

<i>Wood A.</i> Kant über das Gewissen	110
<i>Konew V.A.</i> Bedingte und unbedingte Gesetze des menschlichen Daseins	132

Logik, Rhetorik, Linguistik

<i>Bryuschinkin V.N.</i> Zur Frage der Zusammenwirkung zwischen der formalen und der transzendentalen Logik	148
<i>Samochwalow K.F.</i> Existenzprädikate und der Alltag	167
<i>Rohden V.</i> Einleitung in die Rhetorik als Sprache der politischen Philosophie	174
<i>Kopzev I.D.</i> Die Struktur des autorialen Redesubjektes als Faktor der Redegestaltung des Kantischen Diskurses.....	190

Kant und Königsberg

<i>Stark W.</i> Physische Geographie an der Königsberger Universität: Karl Heinrich Rappolt und Immanuel Kant	203
<i>Kusnezova I.S.</i> Kant und Musik	220
<i>Kohnen J.</i> Ein Königsberger Großbrand im Spiegelbild zeitgenössischer Dichtung	237

Annotationen

S.V. Lugovoj, A.I. Trosak

Leonard Kalinnikov: Primum vivere, deinde philosophari

Im Beitrag kommt das Laudatio auf den Lebenslauf von Prof. Dr. Leonard Kalinnikov zum Ausdruck. Dabei wird auf die Hauptmarksteine seiner wissenschaftlichen und öffentlichen Tätigkeit eingegangen sowie auf seine Lehrveranstaltungen und seine Bemühungen in Sachen der Popularität des Kantischen Nachlasses. Anschließend werden persönlich — schöpferische Pläne von Prof. Kalinnikov in Form von den auf sich selbst gerichteten Fragen dargestellt.

L.A. Kalinnikov

*„Der bestirnte Himmel“ und „das moralische Gesetz“ —
ein poetisches Thema mit Variationen*

In seinem Beitrag erörtert Prof. L. Kalinnikov den bekannten Aphorismus Kants und forscht nach seinen mutmaßlichen Quellen. Im Anschluss an diese Kantischen Prägungen werden dichterische Werke von Wjatscheslaw Iwanov, Dmitrij Mereschkowsky sowie ein Fragment aus dem Roman von F. Dostojewski „Die Gebrüder Karamasows“ interpretiert. Abschließend wird ein Gedicht von F. Iskander zitiert und daraus schlussfolgert, dass die in den Tiefen der menschlichen Weltanschauung verankerte Einigkeit von Mensch und Gut das dichterische sowie auch philosophische Bewusstsein immer bewegen wird.

V.A. Schutschkov

Das Kantische „Ding an sich“ als „Erscheinung“ für Philosophie

Die Kantische Philosophie nimmt eine ganz eigentümliche Stelle in der Geschichte der Philosophie ein. Darin kann man Gesichtszüge

und Elemente verschiedener philosophischer Richtungen erkennen, aber man kann sie ihrem Wesen nach zu keiner von ihnen hinzuzählen, ohne ihre Logik und Struktur zu verunstalten. Jeder, der es versucht, sie zu untersuchen und zu begreifen, wird es wahrnehmen, dass sie nicht nur in Bezug auf Theorie problematisch ist, sondern auch über eine einmalige geistige Anziehungskraft verfügt, über die Fähigkeit, auf den Menschen veredelnd einzuwirken.

Einer der grundlegenden Begriffen der Philosophie Kants ist der Begriff des Dings an sich, welches zwei wesentliche Bedeutungen aufweist, — eine objektive und eine subjektive. Sie beziehen sich jeweils auf die Welt und den Menschen, auf Objekt und Subjekt, Sein und Bewusstsein, Natur und menschliche Seele. Dank diesen zwei Bedeutungen des Dings an sich, welche in gleichem Maße selbständig und gleiberechtigt, aber auch unbeweisbar und uerkennbar sind, konnte Kant nicht nur präzise den Gegenstand der Philosophie und die grundlegende Fragestellung der Philosophie formulieren, sondern auch die Notwendigkeit solch einer Fragestellung zeigen sowie Spezifik, Ziele, Funktionen und weltanschauliche Bedeutung der Philosophie überhaupt zeigen.

S.A. Tschernov

Das Universum in der Nußschale oder Kant und die Leere

In dem Beitrag wird auf die Frage eingegangen, wie der Ausdruck „das Universum in der Nußschale“ im Kontext der Kantischen Philosophie und in der Philosophie überhaupt zu verstehen ist. Wie verhalten sich das Undurchdringliche und das Leere zu einander? Kann in einer Nußschale das ganze Sonnensystem Platz finden? Es wird gezeigt, dass Kant diesen Ausdruck auf seine, nur ihm eigentümliche Weise gebraucht. Der Autor vertritt die Meinung, dass man zwischen einer wörtlichen und einer vom Kontext der Werke eines bestimmten Philosophen bedingten Übersetzung unterscheiden muss.

V.V. Wassiljew

*Traumpendel: das entflohene Ich. Zum Problem der Dignität
des Subjektbegriffs bei Kant*

In der Kantischen kritischen Philosophie lässt sich ein eigentümliches Schwanken in der Auffassung des „Ich“ beobachten. Bis zur Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ vertritt er in seinen Vorlesungen eine intellektualanschauliche Interpretation des „Ich“, aber in der „Kritik“ selbst behandelt er das „Ich“ schon ganz anders: Es gibt keine Anschauung des Ich außer der Einheit der Synthesis der Gedanken. Der Autor vertritt die Meinung, dass eine kompromissmäßige Position bezüglich des Status des Ich vollständiger und folgerichtiger dem Geist der kritischen Philosophie entsprechen würde, ohne die Entwicklung neuer Systeme vom Typ Fichtens zu provozieren.

A.N. Trojepolskij

Zum Erkenntnisstatus der Kantischen Metaphysik des Sinnlichen

Im Beitrag von A. Trojepolski wird auf den Mechanismus der Unterscheidung zwischen der Metaphysik des Sinnlichen und der Metaphysik des Übersinnlichen eingegangen. Indem der Autor seine Analyse der Begriffe „wissenschaftliches Wissen“ und „Glauben“ liefert, kommt er zum Schluss, dass das Wissen, so wie Kant es versteht, als eine Gesamtheit von notwendig wahren Urteilen anzusehen wäre, während das Glauben und die Meinung nur als die Notwendigkeit und Wahrheit beanspruchende Urteile zu verstehen sind. Zum Schluss stellt der Autor in Frage, dass die Metaphysik des Sinnlichen eine Wissenschaft sei.

T.I. Oiserman

*Zur Charakteristik der gesellschaftlich-politischen Ansichten Kants
und der Hegels*

In dem Beitrag von T. Oiserman ist eine vergleichende Analyse der gesellschaftlich-politischen Ansichten von Kant und Hegel unternommen worden. Der Unterschied ihrer Ansichten wird am Beispiel ihres Verhaltens zum Problem der Macht gezeigt. Für Kant muss sich die Politik auf sittlichen Gesetzen beruhen und nach menschlichen Interessen richten. Für Hegel dagegen besteht das höchste Anliegen eines Politikers im Unterwerfen des Menschenwillens. Unterschiedlich sind die Ansichten der beiden Philosophen bezüglich des Prinzips der Trennung der Gewalten im Staat. Für Kant sollen die Gewalten vom Staat unabhängig sein, obwohl eine Koordination zwischen ihnen bestehen muss. Auch soll es im Staat keine privilegierte Bevölkerungsschichten geben. Für Hegel sollen die Gewalten nicht gleichgestellt werden und der Adel soll privilegiert werden. Außerdem lehnt Kant den Krieg als ein unsittliches Phänomen ab, während Hegel ihn als eine sittliche Notwendigkeit behandelt. Kant tritt also als Rechtsanwalt der ganzen Menschheit auf, Hegel dagegen nur als der der Deutschen Nation.

A. Wood

Kant über das Gewissen

Im Beitrag von Allen Wood wird die Kantische Theorie des Gewissens analysiert, indem gezeigt wird, dass der Begriff des Gewissens die Bedingung der Moralität seitens des Gefühls, also eine Art der inneren moralischen Beurteilungsinstanz ist, als Pflicht gegenüber sich selbst fungiert. Des weiteren sind die Bedingungen der Dignität der Kantischen These bestimmt, der zufolge sich das Gewissen nie irren kann.

V.A. Konew

Bedingte und unbedingte Gesetze des menschlichen Daseins

Gegenstand des Beitrags V. Konews ist die Evolution von mythologischen und wissenschaftlichen Anschauungen bezüglich des Zusammenhanges zwischen Ordnung und Chaos in der Gesellschaft sowie in der Natur. Des weiteren verfolgt er das Entstehen der für alle Menschen gültigen Idee der Pflicht. Seiner Meinung nach kann die Kantische Philosophie, da sie eine nichttriviale Ansicht in Bezug auf menschliche Potenzen vertritt, die Wahl zwischen Ordnung und Chaos nicht nur erleichtern, sondern sie auch begründen. Ausgehend vom Wesen des moralischen Gesetzes schlussfolgert der Autor, dass das Gesetz der Pflicht die einzige Alternative für den Menschen ist, seine Stelle im Dasein zu bestimmen und seine unikale Existenz einer wahren Ordnung anzupassen.

V.N. Bryschinkin

*Zur Frage der Zusammenwirkung zwischen der formalen
und der transzendentalen Logik*

Das Zusammenwirken beider Logiken tritt erst im Prozeß der Formulierung der logischen Schlusssätze deutlich zutage. Die Anwendung der Kategorien schränkt die Anzahl der möglichen Schlüsse aus den vorliegenden Prämissen ein. Die transzendentalen Ideen werden als positive Heuristiken, die zu einem optimalen Auffinden der Schlüsse beitragen.

K.F. Samochwalow

Existenzprädikate und der Alltag

Die Axiomatik für den Alltag, d.h. phänomenologisch, nach Kant „aus Begriffen“, beruht auf drei Prädikaten, nämlich: das

Existenzbewusstsein, etwas wirklich Existierendes, etwas möglich Existierendes.

V. Rohden

Einleitung in die Rhetorik als Sprache der politischen Philosophie

Gegenstand der Erörterung des Beitrags von V. Rohden ist die Kantische Konzeption des Verhältnisses zwischen Philosophie und Politik. Der Autor kommt zum Schluss, dass Rhetorik eine akzeptierbare Form der Harmonie zwischen Philosophie und Politik ist.

I.D. Koptsev

Die Struktur des autorialen Redesubjektes als Faktor der Redegestaltung des Kantischen Diskurses

In dem Beitrag von I. Koptsev wird der Versuch unternommen, ausgehend vom Begriff des Redesubjektes und seiner Redeaktenstruktur, die mindestens drei Redeebenen enthält, und am Beispiel des Textes „Kritik der reinen Vernunft“ Kants zu zeigen, dass der Kantische Diskurs ein System von Redeformen ist, die sich auf drei Redesubjektrollen beziehen, in denen Kant als Autor seines Textes auftritt, nämlich: Kant als Träger seiner Theorie, Kant als empirisches Subjekt, dessen Denken und Erkennen analysiert wird und zur Veranschaulichung der theoretischen Schlüsse herangezogen werden, Kant als Metasubjekt (transzendentes Subjekt), welches zu seiner Theorie Stellung nimmt, sie verteidigt, bewertet usw. Diesen drei Subjekten entsprechen auch drei Formen des Diskurses Kants, die auch ihre eigene Pragmatik aufweisen.

W. Stark

*Physische Geographie an der Königsberger Universität:
Karl Heinrich Rappolt und Immanuel Kant*

Der Autor versucht, so klar wie möglich die These zu formulieren, dass die Vorlesungen zur Physischen Geographie für Magister

Kant eine wichtige Rolle gespielt haben sollen; denn er vertritt die Ansicht, dass es ein Zusammenhang zwischen dem Themenkreis dieser Vorlesungen und der weiteren Entwicklung der philosophischen Ansichten von Immanuel Kant besteht.

I.S. Kusnezowa
Kant und Musik

In dem Beitrag handelt es sich um das mutmaßliche Verhältnis Kants zur Musik. Dabei werden die Wandlungen in der Kultur der Musik jener Zeit, in der Kant erzogen worden war, berücksichtigt. Neben den für Kant beschränkt zugänglichen Musikwerken, die die Politik der Fürsten Ostpreußens bestimmte, werden auch persönliche Kontakte Kants zu berühmten Musikern seiner Zeit erwähnt und seine Freundschaft mit Johann Friedrich Raich. Dadurch lässt sich eine Evolution der Einstellungen Kants zur Musik verfolgen: von der Gleichgültigkeit bis zur Begeisterung für sie sowie Heilsamkeit für den Menschen.

J. Kohnen
Ein Königsberger Großbrand im Spiegelbild
zeitgenössischer Dichtung

Der Beitrag ist dem grandiosen Brand, der sich in Königsberg in der Kantzeit ereignet hatte, gewidmet. Dieses Ereignis fand in der Dichtung eines lokalen Poeten seinen Niederschlag. Seine Dichtung ist keine große Literatur. Doch illustriert sie in vollem Maße die Atmosphäre Königsbergs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.