

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2016  
Том 35  
№3

Калининград  
Издательство  
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта  
2016

**Кантовский сборник** : научный журнал. — 2016. — Т. 35, № 3. — 112 с.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

*Учредитель*

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

Адрес редколлегии:  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,  
кафедра философии  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2016

### *Международный редакционный совет*

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

### *Редакционная коллегия*

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *В. А. Бажанов*, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В. Н. Белов*, д-р филос. наук, проф. (Сочинский институт РУДН); *В. В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *Н. А. Дмитриева*, д-р филос. наук, проф. (Московский педагогический государственный университет); *А. С. Зильбер* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *В. А. Конев*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И. Д. Копцев*, д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *А. Н. Круглов*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); *А. И. Мигунов*, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *А. Г. Пушкикарский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д. Н. Разев*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *М. Е. Соболева*, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия); *Г. В. Сорина*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Чалый*, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

### *International editorial council*

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

### *Editorial board*

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Sochi Institute of Peoples' Friendship University); Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *N. A. Dmitrieva* (Moscow State Pedagogical University); *A. S. Zilber* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. *V. A. Konev* (Samara State University); Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A. G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. *D. N. Razejev* (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *M. E. Soboleva* (University of Marburg, Germany); Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### Теоретическая философия Канта

*Калинников Л. А.* Системность КЧР и система Канта (IV)..... 7

### Практическая философия Канта

*Мухутдинов О. М.* Кант и Гегель, мнимое право и «мир наизнанку» ..... 19

*Зильбер А. С.* Знают людей, не зная человека: структура полемики в политической аргументации Канта..... 28

### Рецепции философии Канта

*Гильманов В. Х.* Игры с призраками..... 48

### Неокантианство

*Загирняк М. Ю.* О роли религии в аксиологической модели права Н. Н. Алексева 58

### Публикации

*Крыштоп Л. Э.* Записи по естественному праву Файерабенда и их значение для кантоведения. Предисловие к публикации..... 68

*Кант И.* Естественное право Файерабенда. Введение (пер. с нем. Л. Э. Крыштоп) 75

*Швейцер А.* Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Часть I (продолжение, пер. с нем. В. Х. Гильманова)..... 82

### Обзоры и рецензии

О чистой красоте и ценностях культуры (*В. А. Конев*) ..... 99

### Научная жизнь

*Белов В. Н., Тетюев Л. И.* Международная конференция «Проблемы войны и мира в свете практической философии: неокантианство и современный мир»..... 104

## CONTENTS

### **Kant's theoretical philosophy**

<i>Kalinnikov L.</i> Systematicity of the <i>Critique of Pure Reason</i> and Kant's system (IV).....	7
--	---

### **Kant's practical philosophy**

<i>Mukhutdinov O.</i> Kant and Hegel, an alleged right and the 'inverted world'.....	19
<i>Zilber A.</i> Knowing humanity without knowing the human being: The structure of polemic in Kant's political argumentation.....	28

### **Receptions of Kant's philosophy**

<i>Gilmanov V. Kh.</i> Playing with spectres.....	48
---	----

### **Neo-Kantianism**

<i>Zagirnyak M.</i> On the role of religion in N.N. Alekseev's axiological model of law.....	58
--	----

### **Publication**

<i>Kryshstop L.</i> Feyerabend's <i>Natural Law Notes</i> and their significance for Kant studies. Preface.....	68
<i>Kant I.</i> Feyerabend's <i>Natural Law Notes</i> . Introduction (translated from German L. Krystop).....	75
<i>Schweitzer A.</i> Kant's philosophy of religion: From the <i>Critique of pure reason</i> to the <i>Religion within the boundaries of mere reason</i> . Part 1. (Continued, translated from German by V. Gilmanov).....	82

### **Reviews**

<i>Konev V.</i> On pure beauty and cultural values. Reflecting on L. Kalinnikov's book <i>A. Fet's philosophical worldview: Influences of I. Kant and A. Schopenhauer</i> .....	99
---	----

### **Conferences**

<i>Belov V., Tetyuev L.</i> 'Problems of war and peace as seen by practical philosophy: Neo-Kantianism and the modern world' international conference.....	104
--	-----

УДК 1 (091)

**СИСТЕМНОСТЬ КЧР  
И СИСТЕМА КАНТА (IV)<sup>1</sup>**

**Л. А. Калинин\***

Завершается анализ системности «Критики чистого разума», которая служит опорой всей системы, созданной великим кёнигсбергским философом. Рассматривается место и роль трансцендентальной диалектики (она занимает в «Критике чистого разума» более половины всей книги) в Кантовой методологии науки и целой системе критицизма. Относительно традиционных гносеологических теорий это был совершенно новый дополняющий их раздел, связанный с пониманием знания как непрерывно развивающегося процесса, проходящего через научные революции. Для конституирования синтетических суждений а priori необходим выход за пределы наличного знания в стихию возможного опыта, а здесь разум сталкивается с антиномиями. Дана критическая оценка взглядов Карла Ясперса на познавательные возможности трансцендентально-диалектического разума.

Доказывается, что трансцендентальная диалектика обеспечивает системную целостность философии Канта, предоставив ему возможность создать трансцендентальную философию, выходящую за пределы как вульгарно-механистического эмпиризма, так и трансцендентного догматизма.

**Ключевые слова:** трансцендентальная диалектика, трансцендентный догматизм, эмпирически-имманентистский скептицизм, антиномизм, трансцендентализм, трактовка Ясперсом сверхчувственного как взрывающего систему момента, трансцендентальное единство мира.

«Трансцендентальная диалектика» завершает «Трансцендентальное учение о началах». Кант возлагает на этот совершенно новый раздел гносеологии ответственные функции. По сути дела, именно здесь становится возможным ответ на сакраментальный вопрос философской методологии научного познания: «Как возможны синтетические суждения а priori?» Возможно ли и как возможно расширение действительного, уже наличного, знания

<sup>1</sup> Продолжение, начало см.: *Кантовский сборник*. 2015. №3 (53). С. 7–21; №4 (54). С. 8–16; 2016. №1 (55). С. 7–15.

\* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 03.06.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-1

©Калининков Л. А., 2016

после того, как все доступные нашей непосредственной чувственности факты окажутся описанными, расклассифицированными, рассортированными, занесенными в соответствующие реестры и рубрики, иными словами, возможен ли принципиально новый опыт, многократно увеличивающий первый и получаемый лишь *опосредствованными разумом рациональными мерами*? Вынуждены мы ограничиться только опытом, данным исключительно нашей физиологической чувственности, или необходимо иметь дело и с опытом, являющимся результатом многократно опосредствованной деятельности *продуктивного воображения*, руководимого регулятивными принципами разума, как сущностного свойства нашего сознания?

Все эти вопросы возникают как следствие, вызванное вопросами еще более кардинальными и направляемыми нашими высшими и конечными целями: предоставляет ли мир, где мы пребываем, возможность совершенствовать свою жизнь? можно ли осознанно направлять нашу жизнь к достижению этих целей? Иными словами, можно ли управлять своей историей, творить ее?

Не только желание, но и возможность дать положительный ответ на последние вопросы упирается в необходимость признания системности мира, его системного единства, в котором мы сами — всего лишь один из элементов, существующих по общесистемным законам. Но если так, то общесистемными законами мира не могут быть законы механики, механистические законы, поскольку не только человек, но и вообще все живое существует в соответствии с законами *телеологическими*, целевыми законами. А эти телеологические законы — значительно более общие, нежели механистические; они содержат в себе законы механистические как свой *частный случай*. Кант впервые мыслит на основе *принципа соответствия*, еще не зная, разумеется, что именно так этот принцип будет назван в XX веке. Правда, как философ он мыслит на основе значительно более универсального принципа — *принципа иерархичности* многоуровневой, или (лучше) бесконечноуровневой, системности *законов мира*, рассмотренного Кантом именно в разделе «Трансцендентальная диалектика» «Критики чистого разума».

Все это, разумеется, предполагает, что, работая над «Критикой чистого разума», Кант уже располагал идеями «Телеологической способности суждения», составившей вторую часть «Критики способности суждения», увидевшей свет только в 1790 году. На основе телеологических законов построены все Кантовы формулы категорического императива<sup>2</sup>, философ использовал эти законы в 1785 году в «Основах метафизики нравов», в 1788 году в «Критике практического разума»; но и в самой «Критике чистого разума» имеется доказательство этого тезиса хотя бы уже тем, что среди категорий рассудка в группе отношения имеется категория *взаимодействия* причины и следствия, то есть *телеологический* принцип детерминизма, совершенно необходимый для присутствия *свободы* в мире.

Доказательству принципа материального системного единства мира на основе принципа иерархичности его законов, достичь чего без трансцендентальной диалектики было бы совершенно невозможно, и посвящена «Критика чистого разума». Гносеологическая модель, в ней разработанная, обеспечивает возможность достижения *высшего блага* и конечной цели че-

---

<sup>2</sup> См.: Калинин Л. А. Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник. Калининград, 1988. Вып. 3. С. 25—38.



ловечества как *царства целей*, показывая, как совершенствуется мир явлений, расширяясь и углубляясь по мере познания мира вещей в себе, что и выступает *условием* достижимости конечной цели. Условия эти используются практическим разумом как *технически-практическое* средство реализации цели, если, конечно, при этом следовать *морально-практическим* принципам.

## 8. Карл Ясперс о познавательных возможностях Кантова теоретического разума

Кант сумел преодолеть серьезные теоретические препятствия, встающие на пути разработки системы, опирающейся на принцип материального единства мира, использовать который в философском построении без обращения к диалектике антиномий разума невозможно. Однако критики его системы как в прошлом, так и в настоящем считают эти препятствия абсолютно непреодолимыми, а антиномичность разума — лучшим тому подтверждением. Кажется им, что нет никакой возможности согласовать *дуализм* человеческого социального бытия с *абсолютным монизмом* мира как целого. Можно ли моральный закон усмотреть в звездном небе? Может ли диалектика быть оправдана формальной логикой?

Не один раз Кант указывал своим критикам на умение обращаться с принципом целостности, с принципом системного единства мира. Легче всего (Кант называл это *ленивой философией*) рассуждать, что мир образует единый причинный ряд явлений, однако есть в нем причина, находящаяся вне ряда. Интерпретатор часто даже не считает нужным хотя бы заштопать такого рода дыры в своих рассуждениях.

В какой-то мере такова и позиция Карла Ясперса по отношению к Канту, явно отказывающая кенигсбергскому философу не только в последовательности его системы, но даже в самом наличии таковой.

В чем причина подобной слепоты? Ясно, что она в изначальной установке. А поводов к ней можно найти много. Один из них состоит в том, что Ясперс не видит принципиального различия между антиномиями космологической идеи чистого теоретического разума, которых, согласно Канту, четыре, и собственно антиномией теоретического разума, которая, разумеется, единственна, как и соответствующие антиномия практического разума или антиномия эстетического вкуса. Антиномии космологической идеи, аналогичный им паралогизм психологической идеи и идеал чистого теоретического разума теологической идеи — это частные логические противоречия, где выражается сама антиномия теоретического разума, образуемая тезисом *догматизма* и антитезисом *скептицизма*. Кант дал Ясперсу определенные основания к этой подмене основополагающей антиномии «Критики чистого разума» антиномиями космологической идеи, поскольку он не эксплицитировал основную антиномию первой «Критики», как сделал это в двух последующих. Обобщенная форма антиномии теоретического разума постоянно имеется Кантом в виду, но логическая формула ее как явное и явленное противоречие тезиса — утверждение относительно абсолютной познаваемости мира — и антитезиса — полное отрицание познаваемости его — представлена лишь противопоставлением выражающих ее терминов *догматизм* и *скептицизм*.

Антетичность теоретического разума есть для Канта сущность и результат всей истории философии. В итоговом трактате «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 во введении пишет: «Итак, три стадии должна была пройти философия для целей метафизики. Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума» (Кант, 1966, с. 185), образующие тезис, антитезис и синтезис антиномии теоретического разума.

Антиномическая природа познающего разума проявляется в идеях как совершенно особых понятиях, преодолевающих границы не только действительного опыта всей системы наличного знания, но и опыта вообще, всего возможного опыта, — как понятиях, способных разорвать все связи с опытом вообще и оказаться за пределами реальности, обратившись в *ничто*.

Вот эту предельную ситуацию, в которой может оказаться теоретический разум, вырвавшийся за пределы природного мира и пытающийся оперировать, во-первых, *понятиями, противоречащими реальности* (ничто в первом смысле), и, во-вторых, *понятиями, противоречащими себе* (ничто во втором смысле), и имеет в виду К. Ясперс, что его вполне и устраивает: антиномии теоретического разума (фактически же это антиномии космологической идеи!) способны привести разум в тупик, сделать его не имеющим смысла. Диалектика теоретического разума негативна; наука на пределе своих возможностей приводит мир к *ничто*, обращает его в пустоту. То, что теоретический разум способен на стадии критицизма находить из познавательных тупиков выход, способен разрешать антиномические ситуации, и в этом основная его функция, остается без внимания. Антитетика теоретического разума, как пишет Кант, «вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им справедливости. И то и другое означает смерть здоровой философии, хотя первый случай все же можно было бы назвать *эвтаназией* чистого разума» (Кант, 1964, с. 390–391; В 434).

Эта уступительная оговорка Канта относительно скептицизма, который «можно было бы назвать *эвтаназией* чистого разума», не есть простое случайное замечание, как бы попутное и вовсе не обязательное. Догматизм, с точки зрения Канта, — несомненная и очевидная смерть философии, ибо это отказ от философствования, вне разумное повторение определенного тезиса, в который надо только верить, что для разума противоестественно; тогда как скептицизм — естественная, то есть природная, характеристика людей, смертных, а не Богов, *рода смертных*. Эвтаназия — свойство, присущее смертному, человеческое свойство. Именно такова исконная этимология древнегреческого *θνητός*, ее Кант и имеет в виду. Догматизм, следовательно, может умереть вместе с догматиками, а скептицизм — только вместе с человечеством. Не случайно свой антиномический метод, предлагающий решение антиномий теоретического разума, Кант предлагает определять как *скептический*: «Этот метод можно назвать *скептическим*. Он совершенно отличен от *скептицизма*, от принципа искусного и ученого невежества, подрывающего основы всякого знания, чтобы по возможности нигде не оставить ничего достоверного и надежного в знании. В самом деле, скептический метод имеет своей целью достоверность, пытаясь отыскать в спо-

ре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, то, что вызывает недоразумение, чтобы подобно мудрым законодателям из затруднений, которые испытывают судьи в юридических процессах, извлечь для себя урок относительно того, чего в их законах не хватает и что в них не точно. <...> Однако этот скептический метод неотъемлемо присущ только трансцендентальной философии» (Кант, 1964, с. 401–402; В 452). Так заканчивает диалектическую характеристику данного метода Кант, удостоверяя, что только он его вводит и впервые использует. Давид Юм разбудил его «от догматической дремоты», замечал Кант, но сам остался скептиком, полностью отвергнувшим догматизм: «... он не представил себе всей своей задачи в целом, а наткнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решения» (Кант, 1965, с. 74); нужна опора на обе части антиномии сразу, вместе, так как нужен *синтетический* акт мышления.

Но в таком же точно положении, как и Давид Юм, оказывается Карл Ясперс, всячески уклоняющийся от синтеза, только и обеспечивающего *единство мира*, в отличие от Юма Ясперсу вовсе не нужное. Синтетические акты сознания он подменяет поочередностью актов аналитических: «Поскольку этот метод (метод антиномий. — Л. К.) поочередно приводит к успеху обе стороны, правым всегда оказывается тот, за кем остается последнее слово» (Ясперс, 2014, с. 102). Христианский экзистенциалист, с одной стороны, уверяет, что «Кант со всей решительностью дал антиномиям *решение*» (Ясперс, 2014, с. 107), а с другой — видит это решение в том, чтобы как можно более далеко развести тезисы и антитезисы антиномий, строжайшим образом отделить эмпирическое от трансцендентального, что противоречит настойчивым интенциям Канта.

Цитируя Канта, Ясперс подчеркнуто выделяет противоречия тезиса и антитезиса, пропуская в приводящихся фрагментах Кантова текста все, что прямо или косвенно говорит об их относительности, то есть *единстве мира*, поскольку Ясперс имеет в виду *антиномию космологической идеи*, рассматривающие противоположные предикаты именно *природного мира как целого* в качестве субъекта противоречащих суждений. Решение антиномий Кантом заключается не в том, чтобы как можно дальше развести тезис и антитезис по двум различным мирам, а показать, напротив, что как тезис, так и антитезис характеризуют одно и то же свойство мира (например, его пространственно-временную структуру или детерминизм), но рассматриваемое *в разных отношениях* к различным фрагментам этого, то есть того же самого и единственного, мира или к фрагментам, с одной стороны, или миру как целому — с другой. Решение антиномии — всегда *синтез*, оно предполагает вклад, привносимый как тезисом, так и антитезисом.

Весьма поучителен в этом отношении Кантов анализ слова (и понятия) *абсолютный*, связанного с самою сутью разума. Рассуждая о его смысле, он отмечает, что «утрата его не может не нанести большой ущерб всем трансцендентальным исследованиям» (Кант, 1964, с. 356; В 380–381). Оно само включает в себе два противоположных смысла и, значит, антиномично. О первом Кант пишет: «Слово *абсолютный* часто употребляется теперь просто для того, чтобы показать, что нечто имеет отношение к какой-нибудь вещи, рассматриваемой *в себе*, следовательно, *внутренне*. В этом смысле слова *абсолютно возможный* обозначали бы то, что возможно само по себе (*interne*), что в действительности есть *наименьшее* из того, что можно сказать

о каком-нибудь предмете. С другой стороны, то же слово иногда употребляется, чтобы показать, что нечто действительно во всех отношениях (неограниченно, как, например, абсолютное господство), и в этом смысле выражение *абсолютно возможный* обозначало бы то, что *возможно* со всех точек зрения и *во всех отношениях*; а это *наибольшее* из того, что можно сказать о возможности вещи» (Кант, 1964, с. 356 – 357; В 381).

Самое меньшее, что можно сказать о предмете, — это назвать его вещью в себе или нечто, то есть образовать мысль о нем, и, помимо этой мысли, данное нечто есть ничто. Однако ничто и возможное во всех отношениях, абсолютно возможное, представляют собою строгие синонимы, поскольку среди всех отношений непременно будут противоречащие, а противоречивое невозможно согласно первому постулату эмпирического мышления вообще, поскольку противоречит *формальным условиям опыта*. И то, и другое Кант относит к «умствующим понятиям (*conceptus ratiocinantes*)» (Кант, 1964, с. 348; В 368) и противопоставляет «правильно выведенным понятиям (*conceptus ratiocinati*)» (Кант, 1964, с. 348; В 368).

«Умствующие понятия» — это понятия-ноумены, которыми разум оперирует сам по себе и в себе, не прибегая к помощи рассудка и, следовательно, категорий; такие понятия *трансцендентны*, и для Канта это означает, что они не имеют никакого отношения к реальности, что они только мыслимы разумом, но в действительности пусты. Трансцендентное у Канта — не некая иная реальность, якобы пребывающая за пределами *природной* реальности, а пустое бесплодное измышление разума, абсолютно оторвавшегося от всякой связи с опытом. Мир един, и нет ничего за природным миром. «Абсолютная целокупность условий есть понятие, не применимое в опыте, — пишет Кант, — потому что никакой опыт не бывает безусловным» (Кант, 1964, с. 358; В 383). «Правильно выведенные понятия» — тоже ноумены, но такие, которые не утрачивают связи с возможным опытом; при их выведении всегда участвует рассудок со своими категориями. Именно правильно выведенные понятия трансцендентальны, тогда как умствующие — трансцендентны: «...объективное применение чистых понятий разума всегда *трансцендентно*, между тем как объективное применение чистых рассудочных понятий по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно ограничено только возможным опытом» (Кант, 1964, с. 358; В 383).

Чтобы пояснить эти размышления Канта, я прибегну к примеру, экземплифицирую ситуацию. Движение и покой в качестве абсолютных свойств мира образуют антиномию разума. Как абсолютное движение есть трансценденция, аристотелевская форма форм или Бог действов, так и абсолютный покой — такая же трансценденция, Бог квиетистов или буддийская нирвана. И то и другое суть, без сомнения, умствующие понятия, пустые ноумены. Правильно же выведенным понятием из данной антиномии будет понятие *инерциальной системы отсчета*, принявшее во внимание рассудочную относительность как движения, так и покоя. Это понятие — пример трансцендентальности в смысле Канта, так как, будучи разумно-рассудочным, оно остается в границах возможного опыта. Не раз уже это понятие послужило науке, раздвинув границы действительного опыта.

У Канта и самого есть выразительный пример по этому поводу, связанный с проблемой паралогизма чистого разума, то есть проблемой, принадлежащей рациональной психологии, но рассмотренный уже только в «Критике способности суждения» — почти десять лет спустя после написа-

ния «Трансцендентальной диалектики». Речь идет о том, «находится [ли душа] в отношении к *возможным* предметам в пространстве»? (Кант, 1964, с. 370; В 402). Иначе говоря, может ли душа существовать без тела в качестве самостоятельной субстанции или нет? Как осуществляется эта связь между душой и телом? Не есть ли эта связь предустановленная гармония? И философ дает решение этой антиномии-проблемы в своей трансцендентальной психологии: душа есть «принцип жизни в материи», одушевленная материя (Кант, 1964, с. 371; В 403), поскольку всякая материя — это пространственно организованная субстанция (одна из предикабилей). «Думать, что есть чистые мыслящие без тела духи в материальной вселенной (если, как это и следует, отклоняют некоторые выдаваемые за духов действительные явления), — значит фантазировать; — пишет он, — и это вовсе не предмет мнения, а только идея, которая остается, если от мыслящего существа отнять все материальное и оставить ему только мышление. Но мы не можем знать, действительно ли в таком случае остается мышление (ведь мышление мы знаем только у людей, то есть в соединении с телом)». — И Кант возвращается к «Трансцендентальной диалектике»: «Такая вещь есть *сущее от умствования* (ens rationis ratiocinantis), а не *сущее из разума* (ens rationis ratiocinatae)» (Кант, 1965, с. 506—507). Это означает, что как понятие *души без тела*, так и понятие *материи, абсолютно ни при каких условиях не могущей стать одушевленной*, — в равной мере есть умствующие понятия, то есть пустые. Паралогизм разрешается только благодаря понятию *одушевленного тела*, то есть такой материи, которая одушевлена.

Карл Ясперс сосредоточил все свое внимание на результатах тезисов антиномических ситуаций и антитезисов в их отдельности, в их изоляции друг от друга, в какой ситуации они действительно безрезультатны и ведут к пустым понятиям, к *ничто*. Но критическая мысль Канта заключается во взаимном ограничении абсолютности и тезисов, и антитезисов, а также получении трансцендентальных, правильно выведенных понятий, служащих безграничному росту могущества познающего разума. Ничто имеет у Канта еще и третий, действенно-прагматический, смысл, превращаясь из *ничто* в *нечто*.

Заслугой Канта Ясперс считает тот факт, что разум он не ограничивает одной теоретической функцией, а наделяет его еще и практической и ценностно-целевой функциями. В этих же двух последних своих ипостасях диалектическая природа разума из негативной становится положительной, из регулятивного разум обращается в конститутивный. И между теоретическим и практическим разумом якобы возникает вопиющее несогласие: результат антиномий как тупик, как ничто сменяется постулатами чистого практического разума. Этот результат истолковывается Ясперсом так, будто конститутивность практического разума обязана прорывом его к трансценденции, будто даруется практическому разуму Богом. Установка на этот разрыв и движет интерпретацией религиозного философа.

Стремление Карла Ясперса противопоставить «Критике чистого разума» две другие «Критики» на том основании, что она имеет дело с субъективной реальностью, миром явлений, а те имеют дело с реальностью объективной, с вещами в себе, дает ему возможность сделать вывод, что в философии Канта учение об антиномиях и антиномическом методе не согласуется с основополагающим вопросом всей гносеологии: как возможны синтетические суждения *a priori*? Антиномическая природа познающего разума обнаруживает в *идеях* как особых присущих ему понятиях отрица-

тельное начало — «негативную диалектику», которая преодолевается и превращается в позитивную в разуме практическом и художественно-эстетическом. Именно поэтому Ясперс и пишет, что «Кант мог бы начать свое сочинение и ввести читателя в его предмет гораздо драматичнее, чем начав его с вопроса: как возможны синтетические суждения a priori?» (Ясперс, 2014, с. 101). С точки зрения Ясперса, Кант должен был начать построение своей системы с вопроса «На что я смею надеяться? — Was darf ich hoffen?», а вовсе не с вопроса «Что я могу знать? — Was kann ich wissen?»

## 9. Трансцендентальная диалектика как метафизика

Трансцендентальная диалектика — это сфера деятельности *чистого разума*. Что же такое *чистый разум*? В чем заключается его чистота? Какой смысл вкладывал Кант в название своего главного труда — «Критика чистого разума»?

Формула эта как минимум двусмысленна, поскольку два разных значения скрыты в понятии *чистый разум*. Одно из них — это чистый разум рационализма, и критика его — это критическое развенчание этого чистого разума, оказывающегося в конечном итоге пустым, чистым от всякого содержания, отказывавшимся в итоге от самого себя. Второе значение — это чистый разум Кантова трансцендентализма, чистота которого относительна, так как он не в состоянии очиститься ни от результатов действительно-го опыта, ни от условий *опыта возможного*; и критика его — это критический анализ этих условий в их возможностях быть приведенными в систему с уже имеющимся действительным знанием. Он очищается только от *определенного* предметного содержания, но не от *предметного содержания вообще* и обязан быть критическим, то есть следить, не превращается ли он в чистый разум рационализма, из трансцендентального не становится ли трансцендентным. Не разрывая связей с возможным предметным содержанием вообще, чистый разум критицизма обладает эвристически-регулятивным потенциалом, сохраняя синтетическую силу, в отличие от чистого разума рационализма, утрачивающего даже и аналитические возможности.

Чистый разум рационализма может быть свободен от всякого чувственно-эмпирического содержания, абсолютно не иметь никаких связей с опытом ни в каком его (опыта) виде, ничем в своих действиях не детерминироваться, быть совершенно спонтанным. Такой разум признается догматической метафизикой, для Канта имеющей прежде всего вид лейбнице-вольфовской метафизики. Этот разум противостоит всему естественному миру и имеет дело только с надмирными идеальными сущностями. Для него граница между природным миром (физическим) и миром надприродным, сверхъестественным (*мета-физическим*), абсолютна. Никаких переходных состояний между ними нет и не может быть. А там, где такой переход предполагается, где явления рассматриваются как вещи в себе и, наоборот, вещи в себе рассматриваются в качестве явлений, в философскую теорию вводится парализующее ее противоречие, что Кант и показал в приложении «Об амфиболии рефлексивных понятий...» Поэтому догматическая метафизика имеет дело всего-навсего с тремя чистыми сущностями: *бессмертной душой, свободной волей и Богом*, по сути же дела — всего только с одним Богом, поскольку бессмертная душа и свободная воля — это его атрибуты. Чистые сущности этой метафизики *меоничны* (μρον — греч. *не сущее*), представляют собою только пустые — чистые — понятия, поня-

тия о *ничто*. И диалектика, имеющая дело с ними, есть диалектика противоречия, а не противоположностей, трансцендентная диалектика, противостоящая трансцендентальной диалектике Канта.

Разумеется, три догматически метафизические сущности удержаться в своей полнейшей изоляции от всего природного мира не могут. Иначе какова же их роль? Был бы тогда хоть какой-то смысл в их существовании? Ведь ничто вечно останется ничем. Поэтому догматическая метафизика, изъяв эти сущности из *сотворенного* мира одной рукой, другой помещает их в этот мир. Для разума, руководящегося законами формальной логики, такая ситуация абсолютно не приемлема, не возможна, не постижима. И догматической метафизике остаются два выхода: или прятать нарушение логики с помощью различных софистических уловок и трюков, или вступать на путь откровенной мистики, отказывая разуму в разумности. Кант непосредственно имел дело с первым видом догматической метафизики, анализируя *паралогизм* чистого разума, вскрывая виды амфиболии рефлексивных понятий, когда приходилось рассматривать такие работы, как «Элевтерология» И. А. Г. Ульриха или Мендельсоновы «Утренние часы». Но и второй ее вид нужно было постоянно учитывать.

Догматической метафизике автор «Критики чистого разума» противопоставил новую метафизику, покоящуюся на трансцендентальной диалектике, — трансцендентальную метафизику. Догматическая метафизика имеет дело с двумя разнородными мирами: творящим и сотворенным, сверхъестественным и физическим, и, разделив единый мир подобным образом, она затем не знает, как их соединить вновь, так как порознь и тот, и другой ущербны и лишены смысла. Трансцендентальная же метафизика Канта — это метафизика единства, пронизываемого противоположностями, напрягаемого противоречиями и взрывающегося в катаклизмах, но и находящего согласие, подчиняющегося гармонии. Принцип материального единства мира был положен в основание всех метафизических исканий Канта еще в докритический период, когда только складывались предпосылки его системы; этот принцип стал краеугольным камнем системы трансцендентальной метафизики. Существование разумного субъекта в таком мире определяется и обеспечивается *имманентными* его (мира) свойствами; дуализм субъекта и объекта подчинен трансцендентальной диалектике, неизменно венчающейся *разрешением антиномий*.

Выход за пределы естественного мира, осуществляемого догматической метафизикой, — операция умозрительно-иллюзорная, и поэтому, показывает Кант, приводит к пустым ноуменальным понятиям и умственным действиям с ними. В отличие от нее трансцендентальная метафизика, оперируя понятиями-ноуменами, критически испытывает их на содержательность, стремится обнаружить возможность их вступления в системную связь со знаниями, базирующимися на опыте и имеющими выход к эмпирической реальности, отбраковывая пустые ноумены от содержательных. Предельно пустые понятия — это понятия, предмет которых есть *ничто*. И ноумены догматической метафизики предельно чисты и пусты, поскольку соответствуют ничто в первом и втором смыслах. Кант же заботится о том, что если ноумены его метафизики и представляют *ничто*, то в третьем смысле. Примером может быть и *инерция*, и *абсолютно черное тело* и прочие аналогичные понятия — идеализации. Они хотя и пусты, но служат познанию мира: нужно лишь в надлежащем случае воспользоваться проце-

дурой элиминации абстракций. В области метафизики необходимо пользоваться понятием *ничто* во всех его смыслах, но важно их различать, чтобы не иметь дело с пустотой, не толочь воду в ступе.

Ранее я уже писал, что трансцендентальную диалектику можно определить как логическое искусство оперирования ноуменами с целью получения нового знания. Это искусство требует предостерегать от вполне возможного попадания в ситуации амфиболий и паралогизмов, а в случае обнажения антиномий требует логически умелого их разрешения.

Для метафизики, опирающейся на принцип единства мира, ситуация *телеологического акта* возникновения субъекта, всегда относительно случайного, связана с присутствием в мире разнообразия модальностей. Относительно субъекта мир а priori делится на действительный мир (это факторы, причинно определившие его возникновение и существование) и мир возможный (внешние и влияющие на эти факторы обстоятельства, их поддерживающие или уничтожающие, что, конечно, сказывается и на положении субъекта). Возможный мир — это область целей и ценностей более отдаленного и высокого порядка, нежели действительные, то есть обыденные и привычные, ценности. Он с необходимостью гипотетичен, следовательно диалектичен и требует участия разума в своем познании.

Естественно, что Кант дополняет мир действительного опыта как чувственно-рассудочный миром опыта возможного, познание которого уже недостижимо без участия разума; и в целом это единый мир — *мир всего возможного опыта*, так как действительный мир тем самым и возможен. Это и есть кардинальное метафизическое понятие в философской системе Канта, являющееся базисом всех ее элементов. Его система — это трансцендентальная антропология, представляющая онтологию бытия человечества в качестве процесса конституирования природного антропоморфного мира явлений из возможностей, представляемых миром вещей в себе.

## 10. Трансцендентальная метафизика как философская антропология (Заключение)

Что «Критика чистого разума» никак не исчерпывается гносеологией, а заключает в себе принципы философской системы как целого, свидетельствуют знаменитые вопросы из «Канона чистого разума». А точка зрения «Канона» становится определяющей для «Пролегоменов»: процесс познания — лишь средство, обеспечивающее возможность разумного существования в мире (то есть свободной постановки целей, вплоть до конечной, и практической их реализации) *проявлять* антропоморфноподобные вещи и отношения вещей в себе, поскольку возможности мира самого по себе безграничны. Трансцендентальная метафизика — это «символический антропоморфизм» (Кант, 1965, с. 181), противостоящий антропоморфизму *догматическому*. В «Предисловии» к «Пролегоменам» Кант специально подчеркивает, что «чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой столь связанная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие... и как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого» (Кант, 1965, с. 77). А это означает, что



понять, как возможны синтетические суждения *a priori*, можно лишь при наличии возможности ставить цели в их свободе, однако при условии возможности их практической воплощаемости.

По-моему, очень важно, что лекции Канта по метафизике — это лекции по трансцендентальной метафизике, и, хотя в общей структуре их Кант ориентировался на компендиум Баумгартена, действительный их ориентир — «Критика чистого разума». В лекционных курсах с начала их чтения в качестве приват-доцента, а затем профессора Кант обсуждал и разрабатывал те проблемы, которые ее составляют. Во-первых, обращает на себя внимание очень сокращенный, а часто просто опускаемый раздел *теологии*. Когда он есть, это всего пересчитываемые на пальцах одной руки страницы, содержащие возражения рациональной теологии. Для автора «Религии в пределах только разума» философия религии не может обладать самостоятельностью, ее вопросы исчерпываются теоретической и, главным образом, практической философией. Во-вторых, Кант, по сути дела, объединяет разделы *онтологии* и *космологии* в один. Об этом свидетельствует тот факт, что если в читаемом курсе присутствует достаточно обширный раздел онтологии, то в итоге сокращается космология, и наоборот. Часто раздел онтологии просто отсутствует, в сокращенном же разделе речь идет об *аналитике понятий*. В-третьих, во всех прочитанных курсах основное внимание уделяется разделу *психология*. Это самый обширный, можно сказать, основной раздел читаемого Кантом курса лекций по метафизике.

Все эти особенности определяют интенциями Канта в этом курсе. *Трансцендентальная метафизика* рассматривает вопрос об отношении субъекта (человечества) и объекта (природного мира самого по себе), и, поскольку философ руководствуется традицией, проблематика субъекта попадает в психологию, а объекта — в *онто-космологию*. Генерализующие вопросы трансцендентальной метафизики: что такое человек? какова природа человека, в чем специфика его бытия? — Ответ на них заключает в себе цель; условия же бытования такой природы — это вопрос о средствах для данной цели: как возможно такое чудо, что в мире существует человек, существуют *разумные существа*?

«Критикой чистого разума» даны основы ответов на эти вопросы, создан базис разумного философствования, почему она и служит как оселок, способный выправить любые философские *шероховатости*.

#### Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3
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? // Там же. М., 1966. Т. 5.
3. Кант И. Прологомены... // Там же. М., 1965. Т. 4.
4. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2014.

#### Об авторе

Леонард Александрович Калинин — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, kant@kantiana.ru

SYSTEMATICITY OF THE CRITIQUE OF PURE REASON  
AND KANT'S SYSTEM (IV)

L. Kalinnikov

*This article concludes the analysis of systematicity of the Critique of Pure Reason — the work that underlies the entire system created by the great Königsberg philosopher. The author considers the role of transcendental dialectic (it accounts for more than half of the book) in Kant's methodology of science and the system of criticism. In the context of traditional epistemological theories, it was an entirely new instalment supplementing these theories and understanding knowledge as a continuous process undergoing scientific revolutions. Constructing synthetic a priori judgements requires leaving the extant knowledge for the realm of possible experience, where reason is faced with antinomies. The author provides a critical examination of Karl Jaspers' ideas about the cognising abilities of transcendental dialectical reason.*

*It is stressed that transcendental dialectic ensures the system integrity of Kant's philosophy, making it possible to construct a transcendental philosophy going beyond both vulgar mechanistic empiricism and transcendental dogmatism.*

**Key words:** *transcendental dialectic, transcendental dogmatism, empirical immanent scepticism, antinomy, transcendentalism, Jasper's interpretation of the supersensible, transcendental unity of the world.*

**References**

1. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes], Moscow, vol. 3.
2. Kant, I. 1966, *O voprose, predlozhenom na premiyu korolevskoy berlinskoy akademii nauk v 1791 godu: kakie deystvitelnyye uspehi sdelala metafizika v Germanii so vremeni Leybnitsa i Volfa?* [What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany Since the Time of Leibniz and Wolff?] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes], vol. 6, Moscow.
3. Kant, I. 1965, *Prolegomeny...* [Prolegomena...], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes], Moscow, vol. 5.
4. Jaspers, K. 2014, *Kant: zhizn', trudy, vlijanie.* [Kant], M., 2014.

**About the author**

*Prof. Leonard Kalinnikov*, Department of Philosophy, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

УДК 1(091)+17

КАНТ И ГЕГЕЛЬ,  
МНИМОЕ ПРАВО  
И «МИР НАИЗНАНКУ»

О. М. Мухутдинов\*

Среди онтологических предикатов, которые Кант обсуждает в лекциях по метафизике, присутствует категория силы. Это понятие выражает функцию отношения субстанции и акциденций и играет в дальнейшем определяющую роль в «Феноменологии духа» Гегеля. Закон есть простая форма единства, где содержится представление об игре сил. Сила является категорией, позволяющей понять сверхчувственный мир как царство законов. Подобное отношение обнаруживается не только в системе теоретического, но и в системе практического разума. Свобода – это «субстанция» существования человека в мире. Свобода есть идея, единство которой представлено в многообразии совершающихся в чувственно воспринимаемом мире поступков. Условие возможности познания свободы – категорический императив. Применение формулы нравственного закона в действительности может привести, как кажется, к противоречиям. Одно из таких противоречий содержится в знаменитом вопросе о мнимом правде из человеколюбия. Теория Канта о невозможности тотального заблуждения позволяет, с одной стороны, показать, что Кант правомерно придерживается требования недопустимости лжи. С другой стороны, в ситуации, выступающей предметом полемики, речь идет не о лжи, а о необходимости сокрытия информации для спасения жизни человека. Идея «мира наизнанку» как второго сверхчувственного мира позволяет рассматривать принцип нравственного законодательства не в качестве формальной абстракции, а в качестве основоположения, обеспечивающего возможность движения исторической жизни. Феноменологический анализ ситуации Канта – Констана показывает, что проблема мнимого права лгать из человеколюбия заключается в некорректной постановке самого вопроса.

**Ключевые слова:** Кант, Гегель, этика, право лгать, мир, горизонт, онтология практического существования, «мир наизнанку».

В примечаниях к таблице категорий в «Критике чистого разума» Кант проводит различие между основными и производными понятиями чистого рассудка и на-

\* Кафедра истории философии Института социально-политических наук

Уральского федерального университета,

620083, Россия, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Поступила в редакцию: 13.05.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-2

© Мухутдинов О. М., 2016

зывает последние предикабилиями. К числу таких производных понятий относится, в частности, предикабилия силы, дефиницию которой в трансцендентальной аналитике понятий Кант не дает, ограничиваясь указанием на наличие этого понятия в учебниках онтологии. В кантовских лекциях по метафизике сила определяется следующим образом:

Понятие отношения (*respectus*), или отношения субстанции к существованию акциденций, поскольку субстанция содержит их основания, есть сила (Кант, 1821, S. 34).

Категория силы становится в дальнейшем важным понятием в «Феноменологии духа» Гегеля. Сила есть основополагающая категория (*Ur-kategorie*) (Fink, 1997, S. 146), содержащая истину восприятия (Gadamer, 1987, S. 31). В качестве «внутренней действительности вещи» (Gadamer, 1987, S. 32) сила является истиной и сущностью вещи (Heidegger, 1997, S. 147). Понятие силы указывает на то, что речь идет теперь не о статическом, а о динамическом представлении о предмете познания. Предмет есть движение. Это движение осуществляется как игра сил: с одной стороны, предмет обнаруживает себя как движение, где единство субстанции разворачивается в многообразии акцидентальных определений, с другой — как движение, в котором пассивная среда всеобщих материй сворачивается в первоначальное субстанциальное единство. В этом движении возникает рассудочное понятие внутренней сущности вещи. Однако внутренняя сущность вещи более не рассматривается в качестве отделенной от познания абстракции; ибо сверхчувственное, к которому приходит в этом движении рассудок, есть явление. Гегель подчеркивает единство чувственного и сверхчувственного моментов в становлении предмета познания:

Но «внутреннее» или сверхчувственное потустороннее *возникло*, оно *происходит* из явления, и явление есть его опосредствование; другими словами, *явление есть его сущность* и на деле его осуществление. Сверхчувственное есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть *поистине*; истина же чувственного и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. Сверхчувственное, следовательно, есть *явление как явление* (Гегель, 1992, с. 79).

Тезис «сверхчувственное есть чувственное» — спекулятивное суждение. Он означает, что сверхчувственное выступает основанием возможности существования чувственного. Простое выражение сверхчувственного единства, содержащее представление об игре противоположных друг другу сил, есть закон. Исходя из этого, Гегель понимает сверхчувственный мир как мир постоянства, существующий за пределами изменяющегося мира явлений (*über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits*) (Гегель, 1992, с. 78). Истиной движения предмета является покоящееся царство законов.

Так возникает принципиальная проблема, имеющая отношение не только к критике теоретического, но прежде всего к критике практического познания. И в том, и в другом случае речь идет о необходимости представить мир движения в определениях постоянства. Результатом этих усилий в истории естествознания становится понятие динамического единства природы как взаимосвязи явлений по законам рассудка, а в истории практического существования человека в мире — понятие царства целей, которое указывает на «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы» (Кант, 1965б, с. 275). Основанием су-

ществования разума как высшей практической способности предстает идея свободы. Таким образом, свобода рассматривается как условие возможности существования самого царства целей, а действительность свободы в этом царстве подтверждается способностью разумных существ совершать моральные поступки. Вопрос о том, является ли понятие силы подходящим определением для того, чтобы охарактеризовать отношение идеи свободы к многообразию нравственных действий, остается открытым. Так или иначе, свобода есть «субстанция» бытия человека в мире. Поэтому сущность человека понимается как личность (*personalitas moralis*), то есть способность определять волю к поступку исключительно посредством разума; иначе говоря, сущность человека как разумного существа есть свобода.

Категорический императив содержит формальное условие определения воли к поступку и вместе с тем предлагает всеобщий и необходимый критерий для дефиниции моральности. Критика системы практического разума Канта была во многом следствием «с трудом поддающегося пониманию формализма» (Husserl, 1950, S. 415), а также «крайнего и почти абсурдного рационализма» (Husserl, 1950, S. 407) кантовской этики. Однако уже Хайдеггер отмечает недостатки такой критической позиции. В лекции летнего семестра 1930 года «О сущности человеческой свободы» Хайдеггер подчеркивает:

Закон чистой воли во всяком случае является формальным, но он не является пустым, поскольку форма закона означает то, что в законе, в применении правила, в существовании причины составляет определяющее, настоящее и решающее (Heidegger, 1994, S. 279).

Категорический императив — один из возможных способов формулировки универсальной для всех разумных существ идеи моральности. Это высшее практическое основоположение является априорным синтетическим суждением разума не только потому, что оно предполагает преодоление субъективного образа мышления и переход к объективным принципам всеобщего законодательства, но также и потому, что устанавливает связь между существованием чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров. В категорическом императиве содержится представление о возможности осуществления идеи свободы в конкретном поступке, поэтому категорический императив — это и формула единства в отношении многообразия моральных поступков, и вместе с тем — закон, утверждающий принадлежность человека умопостигаемому миру. Категорический императив включает в себе понятие долга, не предполагающего никаких исключений. Данное положение может быть иллюстрировано соответствующими примерами, взятыми из практических сочинений Канта.

В частности, Кант утверждает, что никто не имеет права давать ложные обещания, поскольку высший принцип нравственности требует в таких случаях быть честным. Кант пишет:

...чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, сообразно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может

другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, оплатили бы мне той же монетой (Кант, 1965б, с. 239).

В «Критике практического разума» Кант еще раз возвращается к данной теме:

Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного правила совершенно а priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно — категорический императив (Кант, 1965а, с. 333).

Рассуждения Канта между тем не ограничиваются областью ложных обещаний, но затрагивают все без исключения ложные, то есть содержащие «умышленно неверные показания» (Кант, 1980, с. 293) высказывания. В 1797 году эта тема получает неожиданное развитие в небольшой заметке, посвященной вопросу о праве лгать из человеколюбия. В полном соответствии с принципами собственной этики Кант заявляет, что никто не имеет права лгать даже в том случае, когда речь идет о спасении человеческой жизни. Это означает, к примеру, что ни один человек не имеет права скрывать от злоумышленника правду о местонахождении своего друга, поскольку формальный долг, требующий правдивости в показаниях, с точки зрения принципов нравственности оказывается выше субъективного намерения предотвратить преступление посредством лжи. Обоснованием этого шокирующего утверждения становится тезис Канта о том, что правдивость в показаниях является священной заповедью разума (Кант, 1980, с. 294). И действительно: принцип правдивости (честности) — это обязательное условие совместного существования составляющих общество индивидов в правовом пространстве. Тем не менее попытка применить требование безусловной правдивости к обсуждаемой в статье ситуации приводит к возникновению противоречия между строгостью этико-правового аргумента, настаивающего на непозволительности лжи и очевидностью здравого смысла, призывающего предпринять все необходимые и достаточные усилия для спасения жизни друга.

Здесь можно было бы еще раз перечислить все аргументы, традиционно используемые для обоснования правомерности позиций сторонников и противников кантовского радикального подхода к вопросу о праве лгать из человеколюбия. Можно было бы сослаться на недостаточность эмпирических доводов, посредством которых Кант пытается снять юридическую ответственность за возможные последствия, вызванные формальной обязанностью сообщить правду о местопребывании друга злоумышленнику. Можно было бы указать на практическое противоречие, возникающее между молчаливым согласием предоставления укрытия от угрожающей жизни друга опасности (в противном случае хозяин дома был бы обязан сообщить о том, что никто не может рассчитывать найти спасение в его доме) и фактическим отказом предоставить это укрытие на словах. С другой сто-

роны, можно было бы провести аналогию между ложью и злом, подобно тому, как это делает Аристотель в шестой книге «Никомаховой этики». Вместо этого, чтобы не вязаться в постоянно возобновляемую дискуссию и не умножать без необходимости известные аргументы, я воспользуюсь кантовским положением о невозможности тотального заблуждения, тезисом из лекций Канта по логике. По свидетельству Хинске,

эта теория, которую сегодня, конечно, никто не стал бы предполагать в курсе лекций по логике, может быть, правда, обнаружена при внимательном рассмотрении в придаточных предложениях и обертонах также и в опубликованных сочинениях Канта, более того, она образует, по всей видимости, подлинный фон важных рассуждений Канта, причем уже начиная с самых ранних его сочинений. Но эксплицитное обсуждение этого отчаянно смелого тезиса ведется именно в лекциях Канта по логике, которые никак не назовешь простым повторением уже известных истин (Хинске, 2007, с. 17).

Тезис о невозможности тотального заблуждения должен, с одной стороны, выявить внутренние мотивы, побудившие Канта столь резко отреагировать на статью французского философа, а с другой — показать принципиальную проблему, возникающую в рамках ригористической позиции Канта. Однако для этого здесь придется отказаться от интерпретации кантовской системы критики практического разума как этики. Я не исключаю возможность прочтения как самой «Критики практического разума», так и корпуса связанных с ней текстов как этических произведений. Но все же анализ системы практического разума с позиций онтологии существования человека в мире оказывается в данном случае более продуктивным. Формальным основанием для такого анализа служит небольшое замечание Канта из его рукописного наследия:

Человек (существо, сущностью которого является существование в мире<sup>1</sup>) есть вместе с тем существо, обладающее свободой — свойством, которое целиком находится вне каузальных принципов мира и тем не менее присуще человеку (AA XXI, S. 42).

Трансцендентально-логическая дефиниция определяет феномен мира через идею тотальности всего сущего. С практической точки зрения мир — это универсальный горизонт взаимосвязи всех возможных действий. Понятие горизонта — это одно из принципиальных понятий трансцендентальной феноменологии Гуссерля<sup>2</sup>. Оно играет решающую роль в феноменологической интерпретации «Критики практического разума». Так, принцип субъективного определения воли оказывается одновременно принципом взаимосвязи всех возможных поступков в конкретном личном мире и вместе с тем — условием возможности тематизации горизонта данного личного мира. Максима широкого образа мысли, суть которой заключается в том, чтобы «мысленно ставить себя на место каждого другого» (Кант, 1966, с. 307), позволяет тематизировать общий горизонт совместного суще-

<sup>1</sup> В русском переводе понятие «Weltwesen» передается как «существо в мире» (Кант, 2000, с. 552).

<sup>2</sup> Гуссерль вводит понятие «горизонт мира» (Welthorizont) (Husserl, 1962, S. 141) в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» в качестве идеи горизонта совокупного предметного опыта.

ствования. Таким образом, движение исторической жизни осуществляется как взаимодействие горизонтов различных личных миров. Высшее основоположение практического разума дает возможность тематизировать горизонт существования всех разумных существ. Таким горизонтом является универсальный горизонт всемирности. Феноменологическая интерпретация категорического императива Канта приводит к следующей формулировке: поступай так, чтобы принцип, лежащий в основании взаимосвязи поступков, образующих единство твоего личного мира, мог равным образом рассматриваться в качестве условия возможности тематизации универсального горизонта всемирности. Именно возможность тематизации универсального горизонта следует рассматривать как акт, посредством которого выявляется свобода бытия в мире. При этом необходимо принимать во внимание два принципиальных момента. Во-первых, моральным будет считаться только такой поступок, в котором изначально и радикально тематизируется горизонт всемирности мира. Напротив, поступок, в котором горизонт всемирности сужается до ограниченных пределов личного мира, моральным считаться не может. Во-вторых, понятие горизонта выражает идею подвижного предела существования разумного существа в мире. Горизонт мира конечного существа и бесконечный горизонт всемирности различаются не количественно, а качественно. Это означает, что горизонт мира индивидуального конечного существования ни при каких обстоятельствах не может оказаться тождественным универсальному горизонту всемирности. Речь в данном случае идет не о том, что мир всегда есть нечто большее по сравнению с тем, как я его себе представляю, а о том, что всякий раз практический принцип, лежащий в основании моего поступка, должен тематизировать универсальный горизонт всемирности, поскольку этот горизонт не является для меня непосредственной данностью. Практическое существование в мире есть открытое существование в отношении к универсальному горизонту всемирности существования всех разумных существ. Отношение индивидуального горизонта конечного существования к универсальному горизонту есть движение.

Движение в этом случае — определяющий феномен. Стремление Канта построить чисто рациональную теорию морали привело к противопоставлению чувственно воспринимаемого мира поступков и сверхчувственного мира законов свободы, при этом сверхчувственный мир оказался миром, лишенным движения. Вопрос о мнимом праве лгать из человеколюбия наглядно демонстрирует все возникающие в этом случае затруднения. Тот, кто придерживается морально-правового требования всегда говорить правду, без сомнения имеет в виду общий для всех разумных существ горизонт существования в мире. Однако это требование принимает в данной ситуации характер абстрактной нормы, не учитывающей ни намерения злоумышленника, «ибо истина намерения есть только сам поступок» (Гегель, 1992, с. 88), ни присутствия в этой ситуации третьего лица. Поэтому абстрактная правдивость не достигает своей цели, но вынуждена довольствоваться воспроизведением общих моральных истин в ограниченном пространстве своего личного мира, за пределы которого она не способна выйти.

Задача теперь заключается в том, чтобы — не феноменологически, но исторически — показать, что сверхчувственный мир также может рассматриваться как мир движения, а не как покоящееся царство законов. В одном из самых сложных разделов «Феноменологии духа», озаглавленном «Сила



и рассудок, явление и сверхчувственный мир», Гегель осуществляет противопоставление между первым и вторым сверхчувственным миром. Второй сверхчувственный мир именуется «миром наизнанку» (*die verkehrte Welt*):

Первый сверхчувственный мир был лишь непосредственным возведением воспринимаемого мира во всеобщую стихию; он имел свой необходимый прообраз в воспринимаемом мире, еще удерживавшем для себя принцип смены и изменения; первому царству законов недоставало этого принципа, но оно получает его в качестве мира наизнанку (Гегель, 1992, с. 86).

Этот второй сверхчувственный мир как мир наизнанку есть движение сверхчувственного в мире явлений и поступков, движение самой исторической жизни, обращенное против нее самой. Речь идет о критическом рефлексивном движении, в котором преодолеваются абстрактно-всеобщие определения первого сверхчувственного мира. При этом второй сверхчувственный мир — это не пустая идея, мир действительной исторической жизни и есть мир наизнанку. В этом мире отказ от сообщения правды злоумышленнику спасает жизнь человека, в то время как принцип безусловной правдивости ведет к самым печальным последствиям, ибо

абстрактное законодательство является своей собственной превращенной формой, что означает, что оно не только ведет к несправедливости, но само является высшей несправедливостью (Gadamer, 1987, S. 44).

Однако рассуждение все еще остается неполным, поскольку в соответствии с теорией о невозможности тотального заблуждения следует показать внутреннюю необходимость кантовской позиции. Утверждение Канта, что максима, допускающая ложь в качестве инструмента для достижения практических целей, не может стать принципом всеобщего законодательства, абсолютно правомерно. О том, что есть ложь, мы можем составить представление, если уясним, кто является лжецом. Лжецом мы называем человека, который преднамеренно вводит в заблуждение других людей с целью извлечения личной — либо коллективной — выгоды или же с целью нанесения ущерба этим людям. Максима, содержащая допущение лжи, тематизирует границы мира лжеца, но закрывает при этом всякую возможность отношения к универсальному горизонту всемирности. Поэтому Кант совершенно справедливо заявляет, что «заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимания» (Кант, 1965б, с. 223).

В таком случае Кант должен был рассматривать попытку обойти эту заповедь ссылкой на мнимое право лгать из человеколюбия как некую софистическую уловку. Этим объясняется то, что Кант фактически отказался от детального анализа рассуждения французского философа, уделив опровержению его доказательств лишь несколько страниц.

Но в действительности в ситуации, выступающей предметом полемики Канта — Констанана, речь не идет о лжи. Человека, который не сообщает злоумышленнику информацию о местонахождении своего друга, нельзя назвать лжецом. Более того, с юридической точки зрения можно говорить о праве сокрытия информации от людей, намеренных воспользоваться данной информацией для совершения противоправных действий. Это означает, что проблема заключается не в обсуждении мнимого права лгать из че-

ловеколюбия, а в некорректной формулировке самого вопроса. Он должен быть сформулирован следующим образом: что необходимо сделать для того, чтобы предотвратить совершение преступления и сохранить жизнь друга? Некорректная же постановка проблемы привела к ситуации, которую сам Кант прекрасно описал в третьей главе введения в «Трансцендентальную логику» в «Критике чистого разума»:

Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или пронципальности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето (Кант, 1964, с. 150).

#### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
2. Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000.
3. Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 6 т. М., 1965а. Т. 4 (1).
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1966. Т. 5.
5. Кант И. Критика чистого разума // Там же. 1964. Т. 3.
6. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М., 1980.
7. Кант И. Основоположения метафизики нравственности // Соч. : в 6 т. М., 1965б. Т. 4 (1).
8. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.
9. Fink E. Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt a. M., 1977.
10. Gadamer H.-G. Die verkehrte Welt // Gesammelte Werke. Bd. 3. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1987.
11. Heidegger M. Hegels «Phänomenologie des Geistes» // GA. Bd. 32. Frankfurt am M., 1997.
12. Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit // Ibid. 1994. Bd. 31.
13. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Hua VI. Haag, 1962.
14. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 // Hua XXVIII. Dordrecht ; Boston ; London, 1950.
15. Kant I. Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821.

#### Об авторе

Олег Мухтарович **Мухутдинов** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института социально-политических наук, Уральский федеральный университет, o.m.mukhutdinov@urfu.ru

#### KANT AND HEGEL, ALLEGED RIGHT AND 'INVERTED WORLD'

O. Mukhutdinov

*The category of power is one of ontological predicates discussed by Kant in lectures on metaphysics. This concept expresses relation of substance to its attributes and plays an important role in Hegel's Phenomenology of Spirit. Law is a simple form of unity incorporating an idea of the play*

of powers, whereas power is a category that makes it possible to understand the supersensible as a realm of laws. This interpretation is inherent in the system of not only theoretical but also practical reason. Freedom is the 'substance' of human existence. The unity of freedom is an idea, whose unity is presented in the diversity of actions in the sensible world. A condition for cognising freedom is the categorical imperative. Apparently, applying the moral law formula may lead to contradictions. One of these contradictions is contained in the famous question regarding the alleged right to lie out of love of humanity. Kant's theory of impossibility of total delusion makes it possible, on the one hand, to prove that Kant is right to insist on inadmissibility of lying. On the other, in controversial situations, polemics focus on the necessity to conceal information to save a human life rather than lies proper. The idea of 'inverted world' is not a formal abstraction but the principle behind the movement of historical life. A phenomenological analysis of the polemic between Kant and Constant shows that the problem of alleged right to lie out of love of humanity is a result of an incorrectly posed question.

**Key words:** Kant, Hegel, ethics, right to lie, world, horizon, ontology of practical existence, 'inverted world'.

### References

1. Fink E. 1977. *Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
2. Gadamer H.-G. 1987. Die verkehrte Welt In: Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke. Bd. III. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr.
3. Hegel, G. 1992. *Fenomenologija duha [Phenomenology of spirit]*. Saint-Petersburg, Nauka.
4. Heidegger M. 1994. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. In: Heidegger M. GA, Bd. 31. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
5. Heidegger M. 1997. *Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. In: Heidegger M. GA, Bd. 32. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
6. Hinske N. 2007. *Mezhdu Prosveshcheniem i kritikoj razuma [Between Enlightenment and Critique of Reason]*. M., Kul'turnaja revoljutsija.
7. Husserl E. 1950. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908 – 1914*. In: Hua XXVIII. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
8. Husserl E. 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Hua VI. Haag: Martinus Nijhoff.
9. Kant I. 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt.
10. Kant, I. 1964. *Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes]. Vol. 3, Moscow.
11. Kant, I. 1965a. *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes] Vol. 4 (1), Moscow.
12. Kant, I. 1965b. *Osnovopolozhenija metafiziki npravstvennosti [Groundwork of the Metaphysics of moral]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes] Vol. 4 (1), Moscow.
13. Kant, I. 1966. *Kritika sposobnosti suzhdenija [Critique of Judgment]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes]. Vol. 5, Moscow.
14. Kant, I. 1980. *O mnimom prave lgat' iz chelovelokjubija [On alleged right to lie from philanthropy]*. In: *Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]*, Moscow, Nauka.
15. Kant, I. 2000. *Iz rukopisnogo nasledija [From manuscript heritage]*. Moscow, Progress-Traditsija.

### About the author

Dr Oleg *Mukhutdinov*, Assistant Professor, Department of History of Philosophy, Ural Federal University, o.m.mukhutdinov@urfu.ru

**ЗНАЮТ ЛЮДЕЙ,  
НЕ ЗНАЯ ЧЕЛОВЕКА:  
СТРУКТУРА ПОЛЕМИКИ  
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
АРГУМЕНТАЦИИ КАНТА<sup>1</sup>**

**А. С. Зильбер\***

Трактаты Канта по проблемам политики, образующие слабо упорядоченный корпус текстов, вполне уместно переложить в виде диалогов – настолько высок накал полемики, запечатленной в них. Особенно драматичен центральный во многих отношениях текст «К вечному миру», полный ярких выражений, которыми восхищались уже первые читатели. Диспутанты представлены как конкретными авторами (например, Гарве, Мендельсон, Фридрих Великий), так и собирательными образами, олицетворяющими целые сословия. Две главные стороны – сам Кант и любимые им философы (такие, как Сен-Пьер и Руссо) – выступают против «правительства» и «заправских юристов». Кантова философия права, стоящая, как считается, на метафизическом фундаменте, создана с минимумом антропологических предпосылок, и в этом его заслуга. Но учение Канта о политике очень тесно связано с моральной антропологией, и в этом его достоинство. Оправдываясь эмпирическими наблюдениями, политик нарушает нормы права. Тем самым он сознательно подчиняется склонностям, которых опасается в народе. Философ, во многом соглашаясь с мрачными оценками человеческой природы, все же стремится переубедить политика и вселить в него умеренный оптимизм. В статье проводится сбор, обобщение и систематизация представлений политиков и юристов о людях, мире и политической деятельности. Согласно Кантовой философии права модель идеального общества можно изобразить как механизм, но его же философия истории и политики решительно противятся этому и склоняют к органицизму. Методологической основой анализа аргументации служит когнитивный подход В. Брюшинкина. Показаны исторические и идейные источники тех ориентиров в принятии решений, которые Кант приписывает своим оппонентам. Обобщаются результаты исследований в данной области, проведенных В. Бушем, Г. Уильямсом, Г. Кавалларом, Б. Людвигом и Р. Брандтом.

**Ключевые слова:** моральная антропология, политическая антропология, когнитивный подход, модель адресата аргументации, абдеритизм, реальная политика, макиавеллизм, механицизм, органицизм.

<sup>1</sup> Исследование проводится в рамках программы «Иммануил Кант» при поддержке Министерства образования и науки РФ и Германской службы академического обмена (госзадание 3682).

\* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 12.06.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-3

© Зильбер А. С., 2016

... Не будем им мешать. И, может быть, до чего-нибудь они договорятся...

М. Булгаков. «Мастер и Маргарита»

## 1. Трактаты как диалоги

Со времен Платона известно, насколько хороша для философского сочинения форма диалога. Кант не писал диалогов, однако был большим полемистом. Живым публицистическим слогом написан трактат «О поговорке». В «Споре факультетов» оппонентами философов выступают не только конкретные авторы, но и собирательные образы народа, чиновника-юриста, врача, священнослужителя (Кант, 1999, с. 74–78; Зильбер, 2016, с. 41). Наивысшей остроты полемичность достигает, пожалуй, в трактате «К вечному миру». Несмотря на подражание строгой структуре международного договора, в тексте часто перемежаются предостережения и уступки, надежда и скепсис. Вопрос эффективности конкретных правовых предписаний отходит на второй план, тем более что многие из них уже были убедительно представлены в проектах предшественников (Новиков, 1996, с. 24–32). Критика политических практик XVIII века с позиций философии морали и права едва ли убедит «государственного мужа». Главной темой оказывается их мировоззренческое обоснование — последний, самый объемный раздел трактата посвящен спору политики с «моралью». С первых страниц сочинения мы узнаем, что главы государств «никогда не могут пресытиться войной» и свысока поглядывают «на школьного мудреца с его лишенными деловитости идеями». «Людям вообще», то есть гражданам государства, война не выгодна, однако «она привита, по-видимому, человеческой природе» как проявление честолюбия (Кант, 1994в, с. 415). Эта мрачная сторона текста сравнительно редко цитируется (Новиков, 1996, с. 42–43; Арендт, 2011, с. 93). Мы постараемся собрать и упорядочить эту картину *сущего* (противостоящего должному), а также показать его источники, которых автор зачастую не называет. Кант не был первооткрывателем «спора политики с моралью»: вспомним хотя бы Гоббса. Но явным образом он выражает Гоббсу в трактате о теории и практике совершенно по другому вопросу. В плане стиля аргументации отметим пример У. Пенна: он начал свое сочинение с некой скромной оговорки, выделил особый раздел для ответа на возможные возражения (равно как и для описания выгод от реализации проекта), содержательно его проект имеет с кантовским много общего. Но стиль рассуждений гораздо спокойнее. Иной пример — «Суждение о вечном мире» Руссо: оно полно мрачного скепсиса, который весьма обстоятельно обосновывается. Кант переходит из одной крайности в другую гораздо резче.

Самоирония «политика-теоретика» вызывает у читателя антипатию к образу его оппонента, но ее риторическая функция не ограничивается сведением к абсурду и доказательством от противного. Отчасти она защищает от гнева цензоров, но в целом едва ли может скрыть те высказывания о политиках как о сословии, которые Кант не позволил бы себе, если бы опасался цензуры всерьез. Внимательная публика эти места не пропустит. «Наша антропология может быть прочитана каждым, даже дамой в туалетной комнате»<sup>2</sup>, — эти слова можно отнести и к трактату о мире. Он ориентиро-

<sup>2</sup> Разрозненные листы «Petersburg 4» и «Menschenkunde 6» — цит. по: Brandt R. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie. Hamburg, 1999. S. 39.

ван на широкую публику, имел успех и читался гораздо больше, чем академическая «Метафизика нравов». В. фон Гумбольдт счел сам по себе проект вечного мира неинтересным, но восхищался ярким и остроумным языком трактата, меткостью и оригинальностью выражений (Buhr, Dietzsch, 1984, S. 292).

Методологической опорой нам послужит когнитивный подход к моделированию аргументации в версии, предложенной В.Н. Брюшинкиным и развиваемой Д.В. Хизанишвили. Аргументацией они называют план или проект убеждения одним лицом (субъектом) другого (адресата). Радикальное изменение представлений о мире обычно невозможно, поэтому субъект стремится так модифицировать их, чтобы адресат сам пришел к целевому убеждению (Хизанишвили, 2014, с. 160). Система приемлемых аргументов вырабатывается на основе представления о существующих убеждениях адресата, включая его ценности, интересы, психологические установки (Брюшинкин, 2009, с. 11–15). Это «модель адресата», отражающая связь представлений в его «уме», именно она нас интересует. Подобную стратегию описывает и сам Кант, ведя речь о правовых процедурах:

Каждый договор заключает в себе два *подготовительных* и два *конституирующих* правовых акта произволения, первые... это *предложение* (oblatio) и его *одобрение* (approbatio); два других... *обещание* (promissum) и [его] *принятие* (acceptatio). — В самом деле, предложение не может быть названо обещанием, раньше чем я предварительно решу, что предложенное (oblatum) есть нечто могущее быть *приятным* лицу, которому дается обещание (Кант, 2014, с. 195).

Набором предъявляемых адресату аргументов будем считать само содержание мирного проекта и вообще принципов политики<sup>3</sup>, отстаиваемых Кантом. Мы ничуть не оспариваем их центральную роль в упомянутых трактатах и не прослеживаем влияние «консервативной антропологии» на сам проект, хотя оно имеет место (Чалый, 2014). Консервативная антропология отчасти интересует нас только как основа упомянутых Кантом принципов «политика-практика»: «если бы теории было больше, то она вполне согласовалась бы с опытом» (Кант, 1994г, с. 245). Опыт реконструкции и анализа деталей мирного проекта накоплен уже очень большой, но критикуемая Кантом позиция обобщалась и обсуждалась много реже и только частично<sup>4</sup>. Помимо этого имеется несколько вариантов подробных комментариев ко всему тексту и его отдельным фрагментам<sup>5</sup>, а также подробный анализ истории роли полемики в истории возникновения Кантовой философии права (Busch, 1979).

Существенным новшеством в применении когнитивного подхода в нашем случае будет интертекстуальность анализа. Работая с политической философией Канта и желая обнаружить мировоззренческий фундамент, мы должны рассмотреть целый корпус сочинений разного жанра, где отсутствует строгий порядок, структура и последовательность. Подобным образом О. Эберл и П. Низен (Eberl, Niesen, 2011) провели обобщающую интерпретацию соответствующих друг другу разделов трактата о мире и

<sup>3</sup> Пример специального российского исследования на эту тему: Волков В.А. Идея политики в немецкой классической философии (И. Кант, И. Г. Фихте) : дис. ... д-ра полит. наук. СПб., 2002. Иных примеров, кроме монографии Э. Соловьёва (2005), нам не известно.

<sup>4</sup> См.: Borries, 1928; Ludwig, 1995 и 1997; Brandt, 1997 и 2003; Cavallar, 1992 и 2005.

<sup>5</sup> См.: Buhr, Dietzsch, 1984; Cavallar, 1992; Klenner, 1988.

«Метафизики нравов». К нашей теме приведем в пример знаменитые тезисы о «гарантии природы». Они впервые встречаются в трактате о теории и практике, причем с четким объяснением их методологического статуса и риторической роли, которые оказываются гораздо скромнее, чем многие полагают, исходя из трактата о вечном мире:

...Все это только предположение и чистая гипотеза, недостоверная, как и все суждения, которые стремятся для какого-нибудь намеренного действия, не находящегося целиком в нашей власти, найти единственно ему соответствующую естественную причину; но даже как гипотеза оно в существующем уже государстве заключает в себе принцип... только для главы государства, свободно от принуждения. И хотя в обычных условиях не в природе человека по свободному волеизъявлению ослаблять свою власть, тем не менее в угрожающих обстоятельствах это не невозможно. Ожидание условий для этого от провидения — соответствует моральным желаниям и надеждам людей (при сознании своего бессилия) (Кант, 1994г, с. 345, 347).

## 2. Система убеждений адресата аргументации

Здесь не удастся охватить все высказывания, где описаны убеждения адресата (даже только в одном трактате о вечном мире); внимание будет уделено наиболее подходящим для обнаружения системы взглядов. Выступая сам в трактате о мире от имени философов, Кант помещает в лагерь оппонентов «политика-практика», который именуется также «государственным мужем», и «заправского юриста», который придерживается отчасти специфических, отчасти общих с политиком взглядов. Переходя к самой сути их позиции, Кант говорит также о «политическом моралисте» или «морализующем политике». Убеждения, которые приписываются этим персонажам, удобно распределить по трем уровням (см. рис.):

- 1) прикладные конкретные практические принципы деятельности;
- 2) общие ориентиры политической деятельности, общие взгляды на историю;
- 3) фундаментальные этические и антропологические убеждения, представления о природе человека и «характере человеческого рода». Автор подчеркивает распространенность этих убеждений, очерчивает мировоззренческую функцию (связь с соседними уровнями), описывает пути формирования.

Постановку проблемы «спора политики с моралью», пожалуй, наилучшим образом описывает фрагмент «Религии в пределах только разума», сочинения, где мы впервые<sup>6</sup> у Канта встречаем словосочетание «вечный мир»:

...Цивилизованные народы находят друг с другом в отношении грубого естественного состояния... и упорно придерживаются намерения никогда не выходить из этого состояния... совершенно противоречащие публичному заявлению и никогда не оставляемые принципы величайших обществ, называемых *государствами*, — принципы, которые ни один философ не мог еще согласовать с моралью и взамен которых он не в состоянии (что очень плохо) предложить лучшие принципы, совместимые с человеческой природой, так что *философский хилизм*, который надеется на утверждение вечного мира... всеми осмеиваются как мечтательность (Кант, 1994ж, с. 34–35).

<sup>6</sup> По данным Б. Стангнета (Stangneth, 2005, S. 198).

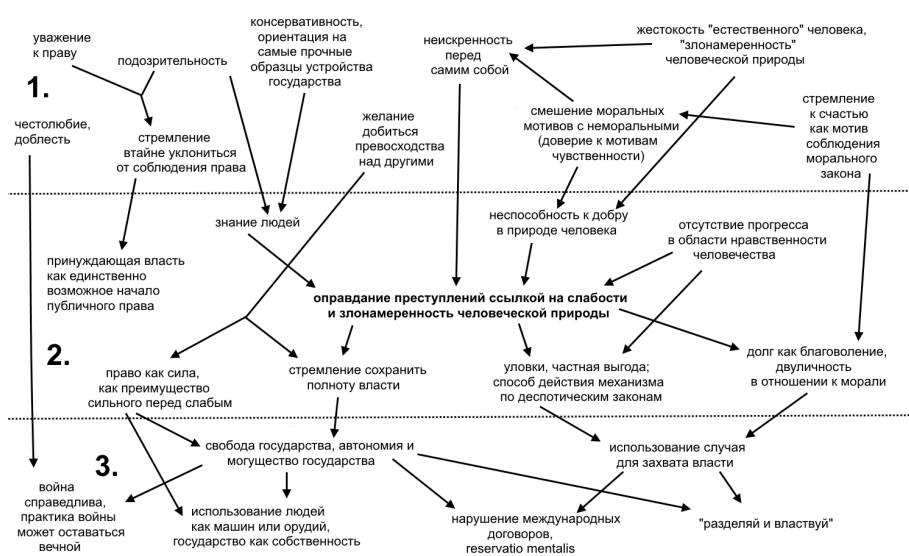


Рис. Схема связи представлений предполагаемого адресата

Каковы же эти принципы внутренней и внешней политики?

1. Кант упоминает три «общеизвестных» «софистических положения», к которым сводятся все максимы «практика», и поясняет их актуальными примерами (Кант, 1994в, с. 443). **Первое** – не упускать случая, благоприятствующего самовластному захвату (права государства либо над своим народом, либо над другим, соседним народом). Поглощение малого государства большим – легко извинительная мелочь для общего блага (там же, с. 475). Целая часть света, превосходящая другую, не замедлит ее ограбить и даже поработить для усиления своего могущества (там же, с. 435). **Второе** – совершив преступление, отрицать свою виновность. К примеру, объяснять мятеж *строптивостью подданных*. Подчинив соседний народ (или только намереваясь это сделать), *сетовать на природу человека*, которая-де такова, что если не предвосхитить насилие другого, то можно быть уверенным, что он опередит тебя и подчинит себе. **Третий** принцип – «разделяй и властвуй» – подходит как для внутренней, так и для внешней политики.

Конечно, к этому списку есть что добавить. Много раз упоминается составление публичных договоров «в таких выражениях, которые при случае можно истолковать в свою пользу» (Кант, 1994в, с. 473). Считается позволительным, выступая как высший государственный чиновник, а не как свободный суверен, нарушать договоры, если их исполнение вдруг стало невыгодным (Там же, с. 469). Также автор критикует готовность жертвовать тысячами людей (Там же, с. 387), *использование их как орудий («вещи», «простые машины»*) (Там же, с. 359, 361) – например, передачу своих подданных другому государству в качестве наемников. В этом усматривается «блеск главы государства» (Там же, с. 387).

Началом правового состояния и публичного права на практике может быть только принуждающая власть (Кант, 1994в, с. 433). Едва ли следует рассчитывать на моральный образ мыслей законодателя и на то, что он по-



сле происшедшего объединения беспорядочной толпы в народ предоставит ему возможность осуществить правовое устройство через свою общую волю (Кант, 1994в, с. 433). Почему? Во-первых, «в обычных условиях не в природе человека по свободному волеизъявлению ослаблять свою власть» (Кант, 1994г, с. 347). Во-вторых, толпа людей, вступающих в общество, *подчинена механизму природы*, который делает основоположения моральной политики неэффективными, а связанный с ними замысел неосуществимым (Кант, 1994в, с. 453). Всеобщая воля почитаема, но на практике бессильна (Там же, с. 419). Подлинно республиканский способ управления может существовать лишь в воображении морального политика (Там же, с. 451). Принуждение гражданских законов и сила правительства во внутренней жизни каждого государства сдерживают злонамеренность, коренящуюся в человеческой природе (Там же, с. 445).

На этом уровне мы подобрали лишь убеждения самого адресата, чтобы далее проследить путь к их основаниям. Контраргументы автора противоречат им непримиримо, без каких-либо точек пересечения — опоры аргументации<sup>7</sup> находятся глубже.

2. Главной целью политик считает благосостояние и счастье государства, он стремится обеспечить его безопасность, *самостоятельность и автономию* (Там же, с. 387, 395). Истинное достоинство государства он видит в постоянном *увеличении его могущества (Macht)*, какими бы путями оно ни было приобретено (Там же, с. 357, 359). Даже с точки зрения Кантовой телеологии, история как *феномен* развития скрытых задатков человечества являет себя в виде *механического* хода народов к целям природы:

Каждое государство... стремится стать универсальной монархией... Но это чудовище... когда оно поглотит все соседние государства, в конце концов упадет... на много более мелких государств, которые... снова, в свою очередь, начнут ту же самую игру, чтобы война никогда не прекращалась; а война... не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия (или же союз народов для того, чтобы деспотия не прекращалась ни в одном государстве) (Кант, 1994ж, с. 35; курсив мой. — А.З.).

Соответствующим образом оценивает историю «политический моралист»:

Регент и народ, разные народы по отношению друг к другу не совершают несправедливости, если они в борьбе между собой пускают в ход насилие и коварство. Так как каждый из них нарушает свой долг по отношению к другому... то обе стороны получают по заслугам, если они истребляют друг друга, причем, однако, так, что их остается достаточно, чтобы продолжать подобное занятие вплоть до самого отдаленного будущего, и все это служит потомству предостерегающим примером (Кант, 1994в, с. 457; курсив мой. — А.З.).

Соответствующие установки применяются во внутренней политике и в политике вообще: *политические максимы должны исходить из благополучия и счастья каждого государства, ожидаемых от их соблюдения, следовательно, из цели*, которую ставит перед собой каждое из этих государств (Кант, 1994в, с. 455). Истинная задача политики — «делать общество довольным своим состоянием» (Там же, с. 477). Править следует по принципу благоволения народу, подобному благоволению отца своим детям («отеческое правле-

<sup>7</sup> Ценности, интересы, психологические установки (Брюшинкин, 2009, с. 15).

ние»). Подданные, как несовершеннолетние, неспособны различить, что для них на деле полезно, а что вредно, и принуждены оставаться сугубо пассивными (Кант, 1994г, с. 285). Определяющими основаниями закона внешнего права являются цель, присущая людям естественным образом (виды на счастье), и предписания относительно средств достижения этой цели — так Кант описывает позицию Т. Гоббса (Там же, с. 283). Общим названием «счастье» охватываются эмпирические цели (и — надо полагать — соответствующая воля разных людей может быть подведена под общий принцип и под внешний закон, который находился бы в согласии со свободой каждого). Х. Гарве возражает на этические тезисы Канта:

Закон предполагает мотивы, а мотивы предполагают прежде воспринятое различие между худшим состоянием и лучшим. Это... есть основа понятия счастья... Из счастья... возникают мотивы всякого стремления, следовательно, и [стремления] к соблюдению морального закона (цит. по: Кант, 1994г, с. 259).

Принцип отеческого благоволения народу, оправданный благими намерениями и ссылками на естественный порядок вещей, превращается в двуличность по отношению к морали: «то тем, то другим ее учением пользуется для своей цели» (Кант, 1994в, с. 475). Власть имущие склонны из-за недоброжелательства или сострадания отказывать или ограничивать в правах, предпочитают *истолковывать всякий долг лишь как благоволение*.

3. В чем же состоит «злонамеренность человеческой природы», и почему практика, «к сожалению, очень часто противоречит» положению «честность — лучшая политика» (Кант, 1994в, с. 431)? *Человек не может просто отречься от уважения к праву*, поэтому каждому ясно, что он со своей стороны должен поступать в соответствии с этим правом, что бы там ни решили для себя другие (Кант, 1994в, с. 447).

*Разумные существа в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из них втайне хочет уклоняться от них* (Там же, 419).

На словах люди воздают понятию публичного права как таковому все подобающие почести, если даже им приходится выдумывать сотни уверток и отговорок, чтобы уклониться от него на практике (Там же, с. 447).

Каждый уверен относительно себя самого, что он свято хранил бы понятие права и верно следовал бы ему, если бы мог ждать того же от каждого другого. Но так как *каждый, будучи хорошего мнения о себе самом, предполагает у всех других дурные намерения*, то они выносят друг другу такой приговор: все другие люди фактически немногого стоят (Там же).

Продолжая этот ход мысли, политики и юристы заключают, что человеческая природа *не способна к добру*, соответствующему идее, которую предписывает разум, поэтому не стоит принимать меры по улучшению государственных принципов (Кант, 1994б, с. 439). *Свободы нет*, нет основанного на свободе морального закона; все, что происходит или может произойти, есть исключительно механизм природы, а политика — это искусство использовать его для управления людьми (Там же, с. 435). Этой теорией человек подводится под один класс с остальными *живыми машинами* (Там же, с. 455). «Практик... исходя из человеческой природы, берется предвидеть, будто человек никогда не захочет того, что требуется для осуществления цели, приводящей к вечному миру» (Там же, с. 433). В частности, для войны не нужно «особых побудительных мотивов: *она привита, по-видимому, чело-*

*веческой природе* и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды» (Кант, 1994в, с. 415; курсив мой. — А. 3.). «Заправские юристы» («занимающиеся ремеслом, а не законодательством») «кичатся тем, что знают людей (этого, конечно, можно ожидать, потому что они имеют дело со многими), не зная, однако, человека и того, что из него можно сделать» (Там же, с. 441). Единодушен с ними в этом вопросе «государственный муж, знающий свет» (Там же, с. 355). Их обычный образ действий — способ действия механизма по деспотически установленным законам принуждения.

С другой стороны, «долго существующее законное устройство постепенно приучает и сам народ судить о своем счастье и своих правах по той обстановке, в которой все до сих пор шло спокойно» (Кант, 1994г, с. 329). Однако соответствует ли это мнение народа действительной картине морального развития человечества, какой ее видит Кант? Свой проект он основывает на оптимизме, будучи уверен в победе «добраго принципа» над злым. Оппонент же отрицает такую возможность: к примеру, Кант возражает просветителю и коммерсанту Моисею Мендельсону, при этом кратко формулируя многие суждения, которые он развернет в проекте вечного мира. Согласно Мендельсону, «человек идет вперед; но человечество как бы постоянно колеблется, двигаясь то вверх, то вниз в установленных пределах; однако, рассматриваемое в целом, оно во все периоды *сохраняет приблизительно одну и ту же ступень нравственности*, одну и ту же меру религиозности и безрелигиозности, добродетели и порока, счастья (?) и несчастья» (Кант, 1994г, с. 335). Частично Кант соглашается: «Люди в своих планах исходят только от частей и дальше их не идут... в своих планах они враждебны друг другу и вряд ли могут по собственному свободному решению сговориться между собой» (Там же, с. 341). Цели людей, рассматриваемых отдельно друг от друга, прямо противоположны осуществлению конечного назначения (достижению цели) всего человеческого рода (Там же, с. 347).

Кант выделяет три вида задатков человечества (Кант, 1994ж, с. 25–27). Среди задатков *животности* — влечение к общительности, которому может быть привит порок дикого беззакония из разряда естественной грубости. Задатки *человечности* — в рубрике сравнительного себялюбия (требуется разум). Это склонность судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими.

Отсюда влечение *добиваться* признания своей ценности во мнении других и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением стремления к тому же самому и со стороны других. Отсюда прямо возникает несправедливое желание добиться превосходства над другими. — Им, а именно ревности и соперничеству, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас (Кант, 1994ж, с. 27).

От этих склонностей, очевидно, прямой путь к саркастически упоминаемой Кантом формуле, приписываемой вождю галлов Бренну (IV век): «Право есть преимущество, которым природа наделила сильного перед слабым, для того чтобы слабый ему повиновался» (Кант, 1994в, с. 389).

Государственные мужи похваляются практикой, называя ее используемые ими *уловки*, «думая лишь о том, чтобы, раболепствуя перед ныне господствующей властью (с целью не упустить своей частной выгоды), тем самым предать народ, а если возможно, и целый мир» (Кант, 1994в, с. 441).

Юрист, избрав символом права весы и рядом с ними символом справедливости меч, обычно пользуется мечом не только для того, чтобы оградить весы от всех посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (Там же, с. 427).

Спор «политики с моралью» коренится не в теории, а в эгоистической склонности человека «*оправдывать все преступления ссылкой на слабости человеческой природы*» (Кант, 1994в, с. 457). Кант не скупится на эпитеты в адрес этого «мудрствующего» принципа: коварный и предательский, лживый и опасный — ясно, что исходящее от него зло философ считает очень большим. Именно в осознании этого принципа и в борьбе с ним он видит истинную силу добродетели — данная задача даже более трудная, чем противостояние «несчастьям и жертвам», которые неизбежны в процессе установления господства справедливости. Источник упомянутой склонности — «глубоко скрытая *недобросовестность*: человек ухитряется извращать даже *внутренние* свои высказывания перед лицом собственной совести» (Кант, 1994д, с. 157).

Искренность стала, пожалуй, свойством, от которого природа человеческая удалилась чуть ли не дальше всего... А между тем только через искренность могут иметь истинную внутреннюю ценность все остальные свойства, поскольку они покоятся на принципах (Кант, 1994д, с. 156).

*Недобросовестностью* Кант называет также склонность к смешению неморальных мотивов с моральными (Кант, 1994ж, с. 29). Он отмечает, что многие философы надеялись обнаружить свидетельства безусловного преобладания доброты в человеческой природе в условиях, близких к *естественному состоянию*. Г-н де Люк, исследовавший население горных массивов от Швейцарии до Гарца, «где городская роскошь не могла иметь пагубного влияния на нравы... приходит к такому выводу: человек — существо благожелательное и был бы совсем хорош... если бы не его дурная склонность к мелкому мошенничеству» (Кант, 1994д, с. 157).

Но уже во времена Канта, по свидетельствам путешественников, было ясно, что от природы человек зол в том смысле, что «на основании опыта о нем нельзя судить иначе» (Кант, 1994ж, с. 33):

...Проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающаяся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирн), где никто не имеет от нее никакой пользы... (Кант, 1994ж, с. 33).

Кант отмечает, что человек сознает моральный закон, и даже самый худший человек, каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона как мятежник, не полностью отказывается повиноваться ему (Кант, 1994ж, с. 37). Однако в силу своих естественных задатков, будучи привязан также к мотивам чувственности, он принимает в свою максиму

(случайное) отступление от морального закона по субъективному принципу себялюбия, потому что считает каждый из этих мотивов сам по себе достаточным для определения воли (Там же). «Наклонность ко злу, — констатирует Кант, — переплелась с человеческой природой и предполагается даже в самом лучшем (по поступкам) человеке» (Там же, с. 30). Но основание злого находится не в чувственности (с которой мы ничего не можем поделать), а в свободе, в том, что воздействует на высшее основание принятия или соблюдения наших максим по законам *свободы*, — в некоторой максиме, то есть в правиле, какое произволение устанавливает себе для применения своей свободы (Там же, с. 32). Поэтому нравственный оптимизм, хотя и весьма умеренный, для Канта имеет нерушимые основания.

Обобщенная связь наиболее заметных представлений изображена на рисунке (см. с. 32). Всем практическим принципам удалось найти основание в психологических свойствах — связать между собой представления нетрудно, хотя они известны Канту из различных источников, которым посвящена четвертая часть данной статьи. Схема показывает не логические или каузальные, а когнитивные связи между представлениями, связи, реконструированные по тексту, что должно соответствовать ассоциативным связям убеждений в картине мира самого адресата аргументации. Данный конкретный вариант модели столь сложного объекта не единственный из возможных. Важно, что в целом он соответствует общепринятой интерпретации практической философии Канта и конкретизирует ее общие положения.

### 3. Характер и функция убеждений адресата

В главных тезисах Кант пытался не смешивать право с антропологией, психологией и этикой. Но он не мог этого сделать, рассуждая о реализации предписаний — в области философии политики, теории принятия политических решений. «Политики» и «юристы» рисуют эмпирический портрет гражданина по худшим компонентам природы человека, и этот выбор обусловлен общечеловеческими свойствами психологии. Но выбор сознательный, и значит, сценарий возможно изменить. Признавая и учитывая порочность людей — как серьезно, так и гротескно — и тем самым располагая адресата к своим суждениям, Кант переубеждает его, объясняя, что психология человека гораздо богаче.

Решить величайшую задачу, возложенную на человечество природой, — достижение «всеобщего правового гражданского общества» — невозможно без установления «законосообразных внешних связей между государствами» (Кант, 1994б, с. 95, 101). «Продвижения к лучшему» можно ожидать «на пути движения вещей не снизу вверх, а сверху вниз», и заключаться это «просвещение сверху» должно в постепенном устранении войны (Кант, 1999, с. 220). Иной «мудрости» Кант от политика не требует. Но мудрость миротворческую он, стало быть, желает воспитать на полном серьезе. «Моральный политик» еще только должен быть воспитан, «политик-практик», даже если речь о «просвещенном» монархе<sup>8</sup>, — это, судя по его психологическому портрету, «политический моралист».

Наши политики... преуспевают в деле пророчества. «Нужно брать людей такими, — говорят они, — каковы они есть, а не такими, какими их представ-

<sup>8</sup> О мотивах просвещенного абсолютизма Фридриха Великого см.: (Cavallar, 1992, S. 90).

ляют себе далекие от жизни педанты и благодушные мечтатели». Но это *каковы они есть* означает: таковы, какими сделали их мы сами, несправедливо притесняя их, *устраивая* предательские, играющие на руку правительству заговоры, а именно — упрямыми и склонными к возмущению; поэтому-то, как только власти немного отпускают бразды правления, и происходят печальные события, подтверждающие пророчества этих якобы умных государственных мужей (Кант, 1999, с. 190).

«Спор философского факультета с юридическим» ведется, как ни странно, не о праве, а по вопросу о том, «находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему?», и ответ кроется в «истории нравов». Политик-практик безотрадно отрицает «утешительную надежду» теоретика (Кант, 1994в, S. 433), но теоретик противопоставляет этому другое эмпирическое свидетельство: широкая публика положительно воспринимает Великую французскую революцию. Это те самые «идея» и «наблюдение» «всеобщего голоса», в которых Х. Арндт, согласно Кантову принципу публичного права, увидела потенциал для принятия политических решений (Саликов, 2008, с. 36). Говоря об опасности «опрометчивой реформы» (Кант, 1994в, с. 439), Кант, вероятно, имеет ввиду просвещенный абсолютизм Фридриха Великого, который не дожидаясь 1789 года, и Иосифа II, увидевшего в некоторых революционных законах плагиат своих собственных реформ (Cavallar, 1992, S. 87ff.). Опасаясь распространения антимонархических настроений, австрийский император был напуган событиями во Франции и сожалел о своей прежней внутренней политике.

Фридрих II спросил однажды достойного Зульцера... которому поручил управление учебными заведениями в Силезии, как там идут дела. Зульцер ответил: «С тех пор, как мы стали исходить из принципа Руссо, что человек от природы добр, дело обстоит лучше». «Ah! (сказал король) *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, a laquelle nous appartenons*»<sup>9</sup>... Если же в этой дисциплине народа мораль не предшествует религии, то религия начинает господствовать над моралью... это зло неизбежно искажает характер и побуждает управлять при помощи *обмана* (называемого государственной мудростью); упомянутый великий монарх, *публично* объявляя себя лишь высшим слугой государства, не мог в частном высказывании со вздохом не признаться в противоположном, оправдывая себя тем, что эту испорченность следует приписать дурной *расе*, именуемой человеческим родом (Кант, 1994а, с. 375).

Эта цитата напоминает о принципах публичности, сформулированных Кантом как средство согласования политики с учением о праве. Критика недобросовестности как неискренности перед самим собой проливает свет на то, в каком смысле и зачем Кант надеется «вынудить у лжепредставителей сильных мира сего признание, что они ратуют не за право, а за силу» (Кант, 1994в, с. 449). Надежда эта на первый взгляд странная, поскольку выражается с оговоркой, что «положить конец этой софистике» еще не значит положить конец «скрытой за ней несправедливости».

Моральная антропология... содержала бы только учение о субъективных — как препятствующих, так и благоприятствующих — условиях исполнения зако-

<sup>9</sup> «Ах, мой друг Зульцер, вы недостаточно хорошо знаете эту проклятую расу, к которой мы принадлежим» (фр.) (пер. мой. — А.З.).

нов метафизики нравов в человеческой природе... без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней. Ибо иначе рискуют ввести ложные или по меньшей мере снисходительные моральные законы, изображающие недостижимым то, что не достигается лишь поскольку закон не был осознан и представлен во всей своей чистоте (а в ней и состоит его сила) (Кант, 2014, с. 53).

Добрый человек, осознающий моральный закон во всей его чистоте, искренен перед самим собой! И «в человеке еще имеются значительные... моральные задатки того, чтобы справиться когда-нибудь со злым принципом в себе и чтобы ждать того же от других» (Кант, 1994в, с. 389).

#### 4. Источники образа адресата

Образы «государственного мужа» и «заправского юриста» представлены хотя и несколько фрагментарно, но настолько ярко<sup>10</sup>, что упоминания конкретных авторов выглядят на их фоне исчезающе незаметными. Явным фоном, на котором создавались политические трактаты Канта, было развитие революции во Франции: высшие факультеты университета, равно как священнослужители и дворянство, теряли свою привычную власть (Brandt, 2003, S. 80). Размышления об Англии в «Споре факультетов» (Кант, 1999, с. 202) появились именно как продолжение полемики: оппоненты, осуждая революцию, видели альтернативу в английской конституционной монархии (Brandt, 2003, S. 136). В трактатах «О поговорке» и «К вечному миру» в качестве оппонентов или пропонентов упомянуты около двух десятков имен (см. табл.). Некоторые из них – современники Канта, с которыми и велась полемика. Есть и герои из близкого или далекого прошлого, они уже не могли прочесть его труды. Говоря об адресате, мы имеем ввиду не самый узкий круг целевой аудитории, а широкую публику, но из ее возможных представлений касаемся только того, что автор упоминает в тексте, актуализирует, будь то идеи или события – именно это стало содержанием модели адресата.

##### Персоны, упомянутые в трактатах «О поговорке» и «К вечному миру»

Писавшие об общих вопросах права и морали	Правители	Авторы проектов международного права	Прочие авторы
Гоббс	Фридрих Великий	Пуфендорф	Виндишгрец
Ахенваль	Дантон	Гроций	Боутервек
Мендельсон	Некий болгарский князь	Ваттель	
Гарве	Император Веспасиан	Сен-Пьер	
Поуп (А. Поуп)	Император Домициан	Руссо	
Малле дю Пан	Марк Аврелий		
	Император Луций Коммод		
	Вождь галлов Бренн		

<sup>10</sup> Ср. черновик, найденный в Кракове – «Loses Blatt Krakau» (Brandt, 2003, S. 120; Stark, 2002).

Все философы, публицисты и поэты из таблицы так или иначе высказывались по вопросам права, кроме самой молодой персоны: Боутервек (1766–1828) получил юридическое образование и был знаком с Кантом, но основные его работы не касаются права, приписанные ему слова сегодня нигде обнаружить не удастся (Ludwig, 1997, S. 219 — со ссылкой на Н. Klemme).

Из проектов предшественников Кант упоминает только разработанные Сен-Пьером и Руссо. Наряду с Платоном, он называет их «фантастами разума»<sup>11</sup>, грезившими моральными чувствованиями, которые «сами по себе добрые» и без которых совершенно не было бы в мире ничего великого. На Сен-Пьера он ссылается уже в ранних набросках, например в конспекте из Майера, составленном в 1752–1756 годах. Тема антропологических предпосылок мира в XVIII веке обсуждалась многократно. Вольтер в сочинении «О вечном мире» (1769) критиковал институциональные аргументы пацифистов и выражал надежду на моральный прогресс, просвещение и влияние общественного мнения (Cavallar, 1992, S. 33). Сен-Пьера он назвал далеким от жизни, наивным мечтателем. Лейбниц и Руссо критиковали Сен-Пьера за чрезмерную идеализацию характера политиков, их моральных качеств, принципов, хотя Сен-Пьер, адресовав политикам свой проект, сориентировал его на их властные интересы (Новиков, 1996, с. 37; Cavallar, 1992, S. 26) и изложил по «геометрическому» методу, для недогадливого читателя. Кант написал трактат по-иному, ближе к стилю Э. Роттердамского (1517) и У. Пенна (1693), хотя неизвестно, читал ли он их призывы к миру (Cavallar, 1992, S. 31–32).

С другой стороны, учитывать характер граждан требовали не только политики, но и философы: Дж. Вико, Д. Юм, А. Смит. Кант строит философию истории и теорию государства таким образом, чтобы она оставалась жизнеспособной даже при «зломном человеке» в роли гражданина и в отсутствие «морального политика» (Brandt, 1997, S. 235). Тем самым он отвечает на критику Реберга и отвергает «народ богов», как назвал подлинную демократию Руссо (Eberl, Niesen, 2011, S. 364f.). Возможно, что метафора народа, состоящего из дьяволов, навеяна также сочинением И. Б. Эрхарда «Апология дьявола», увидевшим свет весной 1795 года (Brandt, 1997, S. 229). Эрхард был сторонником Кантовой философии. Несколькими годами ранее были опубликованы первые фрагменты «Фауста» Гёте.

Теоретики международного естественного права Гроций, Пуфендорф и Ваттель упоминаются Кантом как «плохие утешители» (Кант, 1994в, с. 389) — в том смысле, что они не ставили под сомнение принципиальную правомерность войны и желали лишь урегулировать ее, сделать справедливее, упрочить ее правовые рамки. Существующее состояние межгосударственных отношений Кант оценивает как естественное (в этом смысле он следует за Гоббсом)<sup>12</sup> и не допускает никаких приукрашиваний этой оценки («плохие утешители», как и большинство других теоретиков естественного права, занимались именно этим, рассматривая войну как правомерную процедуру). Упомянув всех трех авторов вместе, Кант поступил не-

<sup>11</sup> Например, в «Опыте о болезнях головы» (AA, II, S. 267), в набросках по антропологии (AA, XV, 210, 406).

<sup>12</sup> Кант полагал, что Гоббс считал войну всех против всех реальностью, но в его тексте Гоббса говорится об угрозе такой войны, подобно тому, как плохая погода угрожает ненастьем, — и одного этого достаточно для стремления уйти от такого естественного состояния.



сколько недобросовестно, игнорируя различия между ними<sup>13</sup> (Cavallar, 2005, S. 280ff.). Судя по всему, он был знаком лишь с сочинениями Ваттеля, и именно их касается его критика (к примеру, Ваттель — сторонник политики баланса сил между государствами).

Трактат «О поговорке» появился в разгар дискуссии на страницах «Берлинского ежемесячника» по проблемам естественного права, начавшейся после публикации в 1791 году «Всеобщего свода прусских законов», проникнутого духом политического патернализма. Поводами обратиться к теме *теории и практики* могли стать ядовитые высказывания А. Кестнера в адрес мечтательно теоретизирующих писателей, а также опубликованная в «Берлинском ежемесячнике» статья юриста, госслужащего, историка и публициста Ю. Мёзера «Так поступают разумные, руководимые опытом, а не чистой теорией нации» (Сологузов, 2006, с. 16–17). В 1790 году Ф. Генц перевел на немецкий «Размышления о революции во Франции» Э. Бёрка, которые можно расценивать как пример критики просвещенческого рационализма со стороны нарождавшегося историзма (там же). Бёрк противопоставил абстрактным принципам исторический опыт, традицию и практическое благоразумие (критикуемое Кантом «Klugheit»). Но ни Бёрка, ни Кестнера, ни Мёзера Кант не упоминает.

На трактат о теории и практике в «Берлинском ежемесячнике» быстро откликнулись Ф. Генц (военный советник в Берлине) и А. В. Реберг (тайный советник британской службы в Ганновере) (Gentz, 1967; Rehberg, 1967). Реберг был хорошо знаком с философией Канта; Генц, выпускник Альбертины, в начале 1790-х пытался развить идеи конституционализма и естественного права на принципах кантовской трансцендентально-практической философии. Реберга и Генца Кант также не упоминает в сочинении о вечном мире. И неудивительно: выражая уважение к автору, они мягко и обстоятельно возражали ему, подчеркивали большую роль чувственных влечений и неморальных мотивов в природе человека, почти не касались внешней политики и не отстаивали могущество государства и величие правителя. Генц даже заявил, что практика должна преклонить колени перед теорией (вспомним соответствующие слова Канта о политике!).

Кто же и что же стало источником самых провокационных тезисов и карикатурных характеристик, кроме вышеупомянутого галльского вождя? В первую очередь отметим Х. Гарве, сторонника английского утилитаризма, героя первого раздела трактата о теории и практике. Философ по образованию (но не ученик Канта!), он более всего известен философской популяризацией, заметками и рецензиями. В 1792 году напечатаны его «Опыты о различных предметах из области морали», ранее в 1788 году — сочинение «О связи морали с политикой», упомянутое в трактате Канта о вечном мире как пример теории, которая отрицает возможность согласовать политику с моралью. Оно было написано в ответ на «Основоположения метафизики нравов», где Кант отреагировал на рецензию Гарве на «Критику чистого разума». Как видим, полемика была долгой и продолжилась даже когда Кант уже отошел от активной деятельности (Garve, 1967). Кант в обо-

---

<sup>13</sup> Подробнее см.: (Busch, 1979, S. 163f) (к примеру, полный список упомянутых Кантом оппонентов и проponentов в вопросе о возможности «справедливой войны»).

их политических трактатах (Кант, 1994б, 1994в) называет Гарве достойным человеком и почтенным ученым<sup>14</sup>. Гарве отстаивал счастье как единственно возможный моральный ориентир и, по выражению Г. Каваллара, капитулировал перед интересом государства (Cavallar, 1992, S. 352ff.).

Автором термина «государственный интерес», который очень прижился в практике Вестфальской системы международного права, считается Н. Макиавелли. Он долгое время был на дипломатической службе и при княжеских дворах, то есть вполне принадлежит к «юристам». Кто как не он отстаивал ценности независимости, мощи и величия государства? Где как не в его произведениях искать рецепты пренебрежения моралью, захвата и удержания власти, а также мрачные оценки человеческой нравственности?<sup>15</sup> Первые абзацы XVIII главы «Государя» очень схожи с описанием максимы о нарушении международных договоров у Канта (Кант, 1994в, с. 469). Макиавелли — в числе первых авторов, в чьих сочинениях описан принцип *разделяй и властвуй*<sup>16</sup>. Явную критику в адрес Макиавелли у Канта мы встречаем только в лекциях по моральной философии<sup>17</sup>. Но принципы морального политика и принципы государя прямо противоположны друг другу, как показывают Уильямс (Williams, 1983, p. 46–49), Каваллар (Cavallar, 1992, S. 345ff.) и Лессер (Lesser, 2014).

В XVII–XVIII веках, в эпоху имперского абсолютизма, принципы «Государя», оторвавшись от исторического контекста, получили самостоятельное развитие в традиции макиавеллизма. Фридрих Великий в начале правления на словах критиковал Макиавелли даже картинно, называя его изувером, но с такими оговорками, которые, если говорить языком Канта, свидетельствуют скорее о «двуличности по отношению к морали», чем о желании избежать поспешности в воплощении принципов права (Cavallar, 1992, S. 348f.). Макиавелли не был изувером, лучшим государственным устройством он считал республику, а жесткие принципы формулировал прежде всего для конкретных исторических условий — с целью отстоять независимость итальянских княжеств. Неизвестно, был ли Кант знаком с сочинениями Фридриха, опубликованными после его смерти в 1788–1789 годах. Послужил ли Фридрих прямым прообразом мрачного портрета «государ-

<sup>14</sup> «Что касается приведенного выше признания господина Гарве, будто он не находит в своем сердце упомянутого... различия (желаний счастья и стремления к выполнению долга. — А. 3.), то я не стесняюсь возразить ему на такое самообвинение и взять под свою защиту его сердце против его ума. Как честный человек, он в действительности-то всегда находил это деление в своем сердце (в определениях своей воли), но отвергал его ради спекуляции... В его голове не укладывалось, как можно согласовать это деление с привычными принципами психологических объяснений» (Кант, 1994г, с. 269).

<sup>15</sup> Г. Каваллар мимоходом замечает, будто Макиавелли в «Государе» высказывался о неприменимости идей мудрецов в политике (Cavallar, 1992, S. 35). Мы осмелимся осторожно усомниться в достоверности этого наблюдения и отметим лишь, что «Государь» написан в стиле рассуждения, а не полемики и без драматизации. Автор находит немало поучительного у писателей прошлого, которые фиксировали предания и обобщали исторический опыт, — но только в подтверждение своих мыслей, иное его не интересует.

<sup>16</sup> «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (III, XXVII) — согласно данным: Vogt J. Das Reich, Festschrift für J. Haller zum 75. Geburtstag. Stuttgart, 1940. S. 21ff. См. также: The Yale Book of Quotations. 2006. P. 610 (URL: [books.google.ru/books?id=ck6bXqt5shkC](http://books.google.ru/books?id=ck6bXqt5shkC)).

<sup>17</sup> См.: (AA, XXVII, 2,2, S. 1392, 17–9) — согласно (Cavallar, 1992, S. 356).

ственного мужа»? Своей внешней политикой он предоставил более чем достаточно оснований для этого. Явный оппонент «Приложений» трактата о вечном мире — Гарве; но Гарве как раз и защищал политику Фридриха (Cavallar, 1992, S. 349).

### 5. О характере «модели мира»

Хотя Кант и называет в шутку проект вечного мира *хилиазмом*<sup>18</sup>, сам он представляет в «предугадывающей истории» отнюдь не эту позицию: ведь она приравнена к «эвдемонизму», согласно которому человечество «постоянно прогрессирует к лучшему в его моральном определении» (Кант, 1999, с. 192). Эти «сангвинические упования» Лессинга на непрерывность Кант отвергает, также как и «моральный терроризм» (будто род человеческий «неуклонно движется назад ко злу») и «абдеритизм» М. Мендельсона (постоянство в виде колебаний или вращения вокруг одной точки). Своей позиции он не дает названия, а состоит она в том, что прогресс совершается, хотя и не без остановок или провалов и без прочных гарантий, но с высокой вероятностью продолжения (Кант, 1999, с. 194, 196).

Фридрих Великий в эссе 1777 года<sup>19</sup> сравнил хорошо организованное правление с часовым механизмом, в котором все подчинено одной цели (Cavallar, 1992, S. 89). И эта цель не счастье граждан и не обеспечение их неотчуждаемых прав, а «процветание государства как целого», то есть самоутверждение, увеличение власти и территории. Все подданные и король подчинены этой цели как средства. Механистический и натуралистический образ мира был распространен не только в материалистической философии — соответствующими образами богата и литература XVIII века (Albus, 2001). Кант неоднократно заявляет, что хорошее устройство государства уравнивает столкновение противоположных друг другу эгоистических склонностей, подобно атомарному порядку вещества. Он предостерегает от радикального слома общественного строя. Свидетельств того, что его «модель мира» (Брюшинкин, 2009, с. 16) также механистическая, можно собрать немало (Сологубов, 2004; 2005; 2006). Но не реже (если не чаще) *механизмом* и *вещью* Кант называет человека как животное: эта «живая машина» во власти инстинктов и тиранов, она эгоистична и несчастлива. Учитывая все процитированные выше высказывания, мы уже не можем считать это положение человека единственно возможным. Не только Кантова философия права испытала на себе риторическое влияние механики, имело место и обратное, а именно влияние философии права на теорию познания: в «Критике чистого разума» Кант неоднократно говорит о том, что для разрешения метафизических споров требуется судья (Cavallar, 1992, S. 62ff.). — Вправе ли мы, учитывая Кантов телеологический метод, представить его модель общества как организм? Хотелось бы не выдумывать эту альтернативу самим — у Канта она есть. И это вовсе не образ смиренного домашнего скота вообще (Кант, 1994е, с. 128) либо кротких овец в частности (Кант, 1994б, с. 93). Прогрессирующее общество сравнивается с лесом, в котором конкуренция деревьев за солнечный свет побуждает их расти все выше (Кант, 1994б, с. 97; Pinzani, 2011).

<sup>18</sup> Мистическое учение о тысячелетнем земном царствии Христа перед «концом мира».

<sup>19</sup> Эссе «О формах правления и обязанностях правителя» написано на французском, в немецком переводе называется «Regierungsformen und Herrscherpflichten».

## Список литературы

1. *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта. Лекция восьмая // Кантовский сборник. 2011. №2 (36). С. 90–94.
2. *Брюшинкин В. Н.* Когнитивный подход к аргументации // Рацио.ru. 2009. №2. С. 2–22.
3. *Зильбер А. С.* Насколько трансцендентальны Кантовы принципы публичного права? // Кантовский сборник. 2016. №1 (55). С. 34–51.
4. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 7.
5. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М., 1994б. Т. 1.
6. *Кант И.* К вечному миру // Там же. 1994в. Т. 1.
7. *Кант И.* Метафизика нравов. Часть первая // Соч. на нем. и рус. яз. М., 2014. Т. 5, ч. 1.
8. *Кант И.* О поговорке: может быть, это верно в теории, но не годится для практики // Соч. на нем. и рус. яз. М., 1994г. Т. 1.
9. *Кант И.* О неудачах всех философских попыток теодицеи // Соч. : в 8 т. М., 1994д. Т. 8.
10. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М., 1994е. Т. 1.
11. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М., 1994ж. Т. 6.
12. *Кант И.* Спор факультетов. Калининград, 1999.
13. *Макиавелли Н.* Государь. М., 1990.
14. *Новиков Г. Н.* Теории международных отношений. Иркутск, 1996.
15. *Пенн У.* Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств // Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. М., 1963.
16. *Руссо Ж.-Ж.* Суждение о вечном мире // Там же.
17. *Саликов А. Н.* Рецепция кантовского понятия *Sensus communis* в теории способности суждения Ханны Арендт // Кантовский сборник. 2008. №1 (27). С. 31–40.
18. *Сологубов А. М.* Модели мира и метафоры в аргументации // Вестник РГУ им. И. Канта. 2005. №3. С. 27–34.
19. *Сологубов А. М.* Модель мира и последние основания аргументации // Модели мира / под ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград, 2004. С. 109–118.
20. *Сологубов А. М.* Системная модель аргументации в практической философии И. Канта : дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2006.
21. *Хизанишвили Д. В.* Особенности когнитивного подхода к аргументации: аспекты моделирования // Известия УрФУ. 2014. Сер. 3, №4 (134). С. 155–163.
22. *Чалый В. А.* Кант между либерализмом и консерватизмом // Кантовский сборник. 2014. №4 (50). С. 54–60.
23. *Albus V.* Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert. Würzburg, 2001.
24. *Borries K.* Kant als Politiker. Leipzig, 1928.
25. *Brandt R.* Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik? // Kant-Studien. 1997. Jg. 88. S. 229–237.
26. *Brandt R.* Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants «Streit der Fakultäten». Berlin, 2003.
27. *Buhr M., Dietzsch S.* (Hrsg.) Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption 1796–1800. Leipzig, 1984.
28. *Busch W.* Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762–1780. Berlin, 1979.
29. *Cavallar G.* Lauter «Leidige Tröster»? Kants Urteil über die Völkerrechtslehren von Grotius, Pufendorf und Vattel // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 2005. Jg. 30. S. 271–291.

30. *Cavallar G.* Pax Kantiana. Wien, 1992.
31. *Eberl O., Niesen P.* (Hrsg.) Immanuel Kant. „Zum ewigen Frieden“ und Auszüge aus der Rechtslehre / kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen. Berlin, 2011.
32. *Garve C.* Drei Texte über Theorie und Praxis // Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis / Hrsg. D. Henrich. Frankfurt am M., 1967.
33. *Gentz F.* Nachtrag zu dem Raisonement von Herrn Professor Kant... // Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis / Hrsg. D. Henrich. Frankfurt am M., 1967.
34. *Klenner H.* (Hrsg.) Kant I. Rechtslehre: Schriften zur Rechtsphilosophie. Berlin, 1988.
35. *Lesser A.H.* Kant or Machiavelli? // *Kritikos*. 2014. Vol. 11. URL: [intertheory.org/kant-machiavelli-ahlesser.htm](http://intertheory.org/kant-machiavelli-ahlesser.htm) (дата обращения: 26.01.2016).
36. *Ludwig B.* Moralische Politiker und Teuflische Bürger... // *Proceedings of the Eight International Kant Congress*. Milwaukee, 1995. Vol. 1, part 1. P. 71 – 88.
37. *Ludwig B.* Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift // *Kant-Studien*. 1997. Jg. 88. S. 218 – 228.
38. *Pinzani A.* Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum Fünften und Sechsten Satz der *Idee* // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie / O. Höffe. (Hrsg.) Berlin, 2011.
39. *Rehberg A. W.* Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis // Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis / Hrsg. D. Henrich. Frankfurt am M., 1967.
40. *Stangneth B.* Die Religion als Übergang zur Weltpolitik // Kants «Ethisches Gemeinwesen» / Hrsg. M. Städtler. Berlin, 2005.
41. *Williams H.* Kant's Political Philosophy. Oxford, 1983.

### Об авторе

Андрей Сергеевич Зильбер – аналитик Института Канта, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, a-zilb@ya.ru

### KNOWING HUMANITY WITHOUT KNOWING THE HUMAN BEING: THE STRUCTURE OF POLEMIC IN KANT'S POLITICAL ARGUMENTATION

A. Zilber

*Kant's treatises on political problems form a loosely structured text corpus. However, due to its passionate polemic, it can be rewritten in the form of dialogues. The most dramatic instalment is the authoritative treatise Toward Perpetual Peace, which is full of memorable phrases that used to excite the very first readers. Kant's opponents are both concrete authors – either living or dead contemporaries (Garve, Mendesohn, Frederick the Great) – and generalised characters representing entire classes. The two opposing parties are Kant and his favourite philosophers (Saint-Pierre and Rousseau) against the 'government' and 'lawyers'. Kant's philosophy of law, which is believed to rest on a metaphysical foundation, is constructed using a minimum of anthropological premises, which is often viewed as a virtue. However, Kant's political teaching is closely connected with moral anthropology, which is considered as another virtue. Justifying their actions with empirical observations, politicians violate legal rules. Thus, they are subject to the same propensities that they find so frightening in the population. The philosopher, although agreeing with the grim opinion of human nature, tries to dissuade politicians and instil moderate optimism in them. The article colates and systemises politicians' and lawyers' ideas of humans, the world, and politics. According to Kant's philosophy of law, the model of an ideal society can be pictured as a mechanism. However, his philosophy of history and politics claims the opposite, inclining towards organicism. The methodological framework for argumentation analysis is V. Bryushinkin's 'cognitive approach'. The*

author identifies the historical and ideational sources of decision-making criteria, which Kant assigns to his opponents. The article summarises relevant findings reported by H. Williams, G. Cavallar, R. Brandt, and others.

**Key words:** moral anthropology, political anthropology, cognitive approach, model of argumentation addressee, abderitism, Realpolitik, Machiavellism, mechanism, organicism.

### References

1. Arendt, H. 2011, O politicheskoj filosofii Kanta: Kurs lekcij. Lekcija 8 [Lectures on Kant's Political Philosophy. Lecture 8], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium]. 2011. No. 2 (36). S. 90–94.
2. Bryushinkin, V. N. 2009, Kognitivnyj podhod k argumentacii [The Cognitive Approach to Argumentation], in: *Racio. ru*. [Ratio. ru] 2009. No. 2. С. 2–22.
3. Zilber, A.S. 2016, Naskol'ko transcendental'ny Kantovy principy publicnogo prava? [How transcendental are Kant's principles of public law?], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium]. 2016. No. 1 (55). S. 34–51.
4. Kant, I. 1994a, *Antropologija s pragmaticheskoj točki zrenija* [Anthropology from a Pragmatical Point of View], in: Kant, I. Soch.: v 8 t. T. 7. [Writings: in 8 vol. Vol. 7] M.
5. Kant, I. 1994b, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Kant, I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Bd. 1. M.
6. Kant, I. 1994b, *Zum ewigen Frieden*, in: Kant, I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Bd. 1. M.
7. Kant, I. 2014, *Die Metaphysik der Sitten*. Erster Teil, in: Kant, I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Bd. 5. Tl. 1. M.
8. Kant, I. 1994g, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, in: Kant, I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Bd. 1. M.
9. Kant, I. 1994d, *O neudachah vseh filosofskih popytok teodiceji* [On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy], in: Kant, I. Soch.: v 8 t. T. 8. [Writings: in 8 vol. Vol. 8] M.
10. Kant, I. 1994e, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in: Kant, I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Bd. 1. M.
11. Kant, I. 1994z, *Religija v predelah tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone], in: Kant, I. Soch.: v 8 t. T. 6. [Writings: in 8 vol. Vol. 6] M.
12. Kant, I. 1999, *Spor fakul'tetov* [The Contest of the Faculties]. Kaliningrad.
13. Machiavelli, N. 1990, *Gosudar'* [The Prince]. M.
14. Novikov, G. N. 1996, *Teorii mezhdunarodnyh otnoshenij* [Theories of International Relations]. Irkutsk.
15. Penn, W. 1963, *Opyt o nastojashhem i budushhem mire v Evrope putem sozdanija evropejskogo kongressa, Parlamenta ili Palaty gosudarstv* [An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of a European Dyet, Parliament or Estates], in: *Traktaty o vechnom mire*. Sost. I. S. Andreeva i A. V. Gulyga [Treatises about perpetual peace. Ed. by I. S. Andreeva and A. V. Gulyga]. M.
16. Rousseau, J.-J. 1963, *Suzhdenie o vechnom mire* [Judgment on Perpetual Peace], in: *Traktaty o vechnom mire*. Sost. I. S. Andreeva i A. V. Gulyga [Treatises about perpetual peace. Ed. by I. S. Andreeva and A. V. Gulyga]. M.
17. Salikov, A. N. 2008, *Recepcija kantovskogo ponjatija Sensus communis v teorii sposobnosti suzhdenija Hanny Arendt* [Reception of the Kant's Concept *Sensus communis* in Hannah Arendt's Theory of Judgment], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium]. 2008. No. 1 (27). S. 31–40.
18. Sologubov, A. M. 2005, *Modeli mira i metafory v argumentacii* [World Models and Metaphors in Argumentation], in: *Vestnik RGU im. I. Kanta* [Herald of the I. Kant Russian State University]. 2005. No. 3. S. 27–34.
19. Sologubov, A. M. 2004, *Model' mira i poslednie osnovanija argumentacii* [Model of the World and Last Foundations of Argumentation], in: *Modeli mira*. Pod red. V.N. Bryushinkin. Kaliningrad. S. 109–118.
20. Sologubov, A. M. 2006, *Sistemnaja model' argumentacii v prakticheskoj filosofii I. Kanta: Diss. na soisk. uch. step. kand. filos. nauk* [The System Model of Argumentation According to the Kant's Practical Philosophy. Doctoral diss.]. Kaliningrad.

21. Khizanishvili, D. V. 2014, Osobennosti kognitivnogo podhoda k argumentacii: aspekty modelirovaniya [Peculiarities of the Cognitive Approach to Argumentation: Aspects of the Modelling], in: *Izvestiya UrFU. Ser. 3.* [Herald of the Ural Federal University] 2014. No. 4 (134). S. 155–163.
22. Chaly, V. A. 2014, Kant mezhdu liberalizmom i konservatizmom [Kant Between Liberalism and Conservatism], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium]. 2014. No. 4 (50). S. 54–60.
23. Albus, V. 2001, *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert.* Würzburg, 2001.
24. Borries, K. 1928, *Kant als Politiker.* Leipzig.
25. Brandt, R. 1997, Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik? in: *Kant-Studien.* Jg. 88. S. 229–237.
26. Brandt, R. 2003, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants «Streit der Fakultäten».* Berlin.
27. Buhr, M., Dietzsch, S. (Hrsg.) 1984, *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption 1796 – 1800.* Leipzig.
28. Busch, W. 1979, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762 – 1780.* Berlin.
29. Cavallar, G. 2005, Lauter «Leidige Tröster»? Kants Urteil über die Völkerrechtslehren von Grotius, Pufendorf und Vattel, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie.* Jg. 30. S. 271–291.
30. Cavallar, G. 1992, *Pax Kantiana.* Wien.
31. Eberl, O., Niesen, P. (Hrsg.) 2011, *Immanuel Kant. „Zum ewigen Frieden“ und Auszüge aus der Rechtslehre. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen.* Berlin.
32. Garve, C. 1967, Drei Texte über Theorie und Praxis, in: *Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis.* Hrsg. D. Henrich. FaM.
33. Gentz, F. 1967, Nachtrag zu dem Raisonement von Herrn Professor Kant..., in: *Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis.* Hrsg. D. Henrich. FaM.
34. Klenner, H. (Hrsg.) 1988, *Kant I. Rechtslehre: Schriften zur Rechtsphilosophie.* Berlin.
35. Lesser, A. H. 2014, Kant or Machiavelli? in: *Kritikos.* Vol. 11, January – March 2014. URL: [intertheory.org/kant-machiavelli-ahlesser.htm](http://intertheory.org/kant-machiavelli-ahlesser.htm) (accessed on 26.01.2016)
36. Ludwig, B. 1995, Moralische Politiker und Teuflische Bürger..., in: *Proceedings of the Eight International Kant Congress.* Vol. I, Part 1. Milwaukee. P. 71–88.
37. Ludwig, B. 1997, Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift, in: *Kant-Studien.* Jg. 88. S. 218–228.
38. Pinzani, A. 2011, Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum Fünften und Sechsten Satz der Idee, in: Höffe O. (Hrsg.) *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie.* Berlin.
39. Rehberg, A. W. 1967, Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis, in: *Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis.* Hrsg. D. Henrich. FaM.
40. Stangneth, B. 2005, Die Religion als Übergang zur Weltpolitik, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen“.* Hrsg. M. Städtler. Berlin.
41. Williams, H. 1983, *Kant's Political Philosophy.* Oxford.

#### About the author

**Andrey Zilber**, Analyst, Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, a-zilb@ya.ru

УДК 1 (430)(092)

ИГРЫ С ПРИЗРАКАМИ

В. Х. Гильманов\*

Анализируется проблематика так называемой гайстологии, то есть «науки о призраках», затронутая в книге Ж. Деррида «Призраки Маркса». Методологическим подходом к данной проблематике избирается «семиологическая авантюра» Юлии Кристевой, основанная на рассмотрении языка как гетерогенной структуры в поле взаимодействия между семиотическим, понимаемым как долингвистическое состояние инстинктивных влечений, и символическим, выступающим в качестве социально ориентированных практик идентификации субъектов и их дискурсивных практик. Затрагивается проблема игры на границе этого взаимодействия в свете разрабатываемой в статье идеи об опасности прорыва призраков в действительную реальность, что превращает ее в симулятивную гиперреальность. Акцентируется моральный ригоризм Канта в контексте его теории игры, оцениваемый как косвенное предостережение против «химер воображения», через которые «призраки» способны проникнуть в актуальную онтологию. Утверждается, что это проникновение отражается в особой специфике художественного воображения с его поэтическими ключами, открывающими те двери восприятия, которые закрыты для иных форм общественного сознания/бессознания. Анализируется новелла «Песочный человек» Э.Т.А. Гофмана, которая интерпретируется как романтическое предостережение об опасности символических «игр с призраками», порождаемыми механизацией мышления и бытия.

*Ключевые слова:* призраки, онтология, реальность, гиперреальность, эссенциальный, акцидентальный, игра, красота, свобода.

**1. На границе между онтологиями**

Большинство типов общественного сознания робеют перед призраками, не смотря на теорию симулякров в традиции французского постмодернизма с ее акцентом на опасности «коллективной галлюцинации» (Бодрийяр) и на впечатляющий проект Деррида разобраться в проблемах «гайстологии» (то есть «науки

\* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 29.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-4

© Гильманов В.Х., 2016



о духах») в его книге «Призраки Маркса». Пожалуй, только искусство проявляет опасное мужество, вновь и вновь обращаясь к тайне призраков. Симптоматично в этом смысле то, что даже в философии призраков Деррида важнейшим герменевтическим ключом является Шекспир, цитатой из «Гамлета» которого Деррида заключает свой «гайстологический» трактат, будто провоцируя современную ученость разобраться с призраками, постоянно вторгающимися в художественное сознание: «Горацио, ты учен: поговори с ним» (Шекспир, 1997, с. 168), то есть с призраком убитого короля Дании, ищущего справедливого выхода в ситуации, в которой действует заговор и беззаконие.

Призраки появляются на границах разных, но тесно связанных друг с другом онтологий. Эти границы примечательным образом соответствуют двум нераздельно существующим внутри языка уровням в «семиологической авантюре» Юлии Кристевой с ее семиотической попыткой найти новые основания человеческой субъектности, похороненной в постструктурализме и постмодернизме. Кристева трактует язык как гетерогенную структуру, формирующую и манифестирующую в своей динамической процессуальности все разнообразие человеческих субъективностей в сложном взаимодействии между *семиотическим*, понимаемым как долингвистическое состояние инстинктивных влечений в их развитии до «вступления в область знаков», и *символическим*, выступающим, по Кристевой, в качестве социально ориентированных практик идентификации субъекта и установления соответствующего языкового дискурса (Бобков, 2007, с. 246). Именно на границе этого взаимодействия распознается процесс, которым захвачен субъект и который со всей очевидностью показывает его гетерогенность и связанную с этим необходимость различения, какой силой и в какую игру втянут субъект. Эти силы прорываются и оставляют свои следы прежде всего в художественном творчестве, что также отмечает Кристева в своей концепции поэтического языка, в которой она постулирует наличие таких прорывов по отношению к специфике миметического означивания в поэзисе. В предлагаемой работе важно отметить идею Кристевой о том, что именно эти прорывы демонстрируют и манифестируют гетерогенность субъекта и его неспособность к однозначной идентификации. Важен также учет особого интереса Кристевой к вторжениям в художественное сознание той зоны долингвистического состояния процессуальной субъективности, в которой еще не осуществлена идентификация субъекта за счет когнитивно-знаковой операции, производящей субъект и гипостазирующей объект. Кристева именует эту зону *хорой*. Обращаясь к известному понятию Платона и разрабатывая его топологическую специфику, Кристева называет хорой пространство, в котором еще не присутствует знак, выделяющий и разделяющий субъекта и объекта, реальное и символическое: хора есть «невыразимое единство субъекта» (Бобков, 2007, с. 247).

Согласно идее предлагаемой работы, именно в хоре зарождаются информационно-энергетические основы приходящих онтологий, сменяющих уходящие, и именно в художественном тексте эта смена находит свое отражение в модусах или борьбы соперничающих онтологий, или их конвергенции. В философско-культурологическом плане, однако, важнейшим является вопрос об эссенциальности или акцидентальности новых онтоло-

гий<sup>1</sup>, поскольку дефицит эссенциальных энергий в формирующейся онтологии порождает ее призрачность, наполняя ее симулякрами, гиперреальностями, фантомами, призраками. И именно эту опасность прорыва призраков из хоры в онтологию *здесь-бытия* означает художественное сознание, оставляя следы этих прорывов в поэтическом тексте: он и есть тот символический топос, в котором в поэтическом мимезисе проявляется противоречивая процессуальность новой хоры. В этой связи предметом поэтического праксиса в первую очередь следует считать именно борьбу разных хор, которая поэтически опредмечивается в тексте, а сами призраки суть не что иное, как проявление этой борьбы, суть прорывы или следы приходящих либо уходящих онтологий, созерцаемых в свободной игре поэтического воображения.

## 2. Игра

Вся концептуальная острота понятия «игра» задана Кантом в его «Критике способности суждения». В параграфе 59 «О красоте как символе нравственности» Кант косвенно предостерегает от опасности эстетического разума попасть в гравитацию ложных игр, разрушающих эссенциальные формы мира. В ряде других своих работ — от «Грез духовидца» (1766) до «Основоположений метафизики нравов» (1785) — Кант не раз указывает на опасность растворить реальный мир в призраке иллюзии и воображения, если разум пропустит в бытие «химеры излишества» и не очертит мир критическим разумом. Романтическим восстанием против этого предостережения Канта стала программная концепция игры в 27 письмах «Об эстетическом воспитании человека» Шиллера. Философия игры Шиллера основана на методологически принципиальных понятиях «свобода» и «красота». По Шиллеру, *«только красота открывает путь, который ведет к свободе»* (здесь и далее курсив наш. — В. Г.)<sup>2</sup>, кантовскую же позицию можно обобщить следующим образом: *«только свобода открывает путь, который ведет к красоте»*. Суть кантовского метода заключается в том, что представление о предмете, будь это природа, произведение искусства или поступок в их явлении, никогда не может быть причиной свободной способности суждения, то есть никогда не может обуславливать, задавать свободную волю или предшествовать моральному закону. Единственная свобода человека — именно свобода морального закона, который, согласно Канту, непосредственно пребывает в разуме как способность желания, обнаруживающая собственную заданность внутри самой себя, то есть как именно ничем и никем извне не обусловленная свободная воля. Но важно понять, что непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. Кант утверждает:

В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она *сама устанавливает для себя закон*, подобно тому, как это делает разум по отношению к способности желания (Кант, 1994, т. 5, с. 196).

<sup>1</sup> В логике свойство **P** является для носителя **a** эссенциальным, если **a** без **P** не может существовать. Если **P** есть свойство **a** и **a** может существовать без **P**, то **P** для **a** акцидентально.

<sup>2</sup> Там же. Важно иметь в виду текст немецкого оригинала: «Weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert» (см.: Schiller, 2004, S. 573).

То есть, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Поэтому практический разум — как закон свободной причинности — сам должен, по Канту, обладать причинностью в отношении явлений. Практический интерес разума Кант определяет как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы *осуществить их*. Поэтому в кантовской системе рассуждений *красота* предстает как самоосуществление формы объекта, причина которого заключена в свободной воле, то есть в нравственности. Красота, по Канту, не есть «объект побуждения к игре» (Шиллер, 1955—1957, с. 300) между «предметом чувственного побуждения» и разумом: она не пребывает в «гравитации» чувственного объекта, она вся — в «гравитации» морального субъекта, в причинообразующем поле его «способности идей».

Кант будто пытается предостеречь от опасностей игры. Общий настрой его морального ригоризма таков, будто он знает, что призраки прорвались в актуальную онтологию через «химеры воображения», используя в числе прочего и гравитационную мощь эстетического разума, влюбленного во внешнюю красоту. Она будто стремится законодательствовать над способностью суждений и перехватить онтологическую ответственность практического разума, играя с человеком из-за пределов «герменевтического круга» его гносеологической и моральной ответственности. Такая красота может «заиграть до смерти» человека, доверившегося свободной игре чувств, но не идее свободы разума. Эта идея Канта будто пытается спасти эссенциальную форму мира от призраков, прорвавшихся в мир. В этом прорыве они используют структурную гетерогенность бытия, проявляющуюся, кроме всего прочего, в особой специфике художественного воображения с его поэтическими ключами, открывающими те «двери восприятия», которые закрыты для иных форм общественного сознания/бессознания. Именно художественное сознание с его миметической сутью доказывает синергичную проникнутость гетерогенной динамики мира, поскольку в поэтическом воображении всегда присутствует исходная тайна онтологической инспирации с ее энергичным квантом. Вот почему не лишено основания предположение, что в пространстве игры происходит столкновение противопоставленных друг другу трансцендентных идей: при этом важно, что такое столкновение обусловлено особым статусом «критики способности суждения» человека, в которой помимо нравственной логики всегда участвуют сложные эстетические актанты. Они порождают опасности предметных гравитаций, каковые конституируются в бинарных оппозициях прекрасного и безобразного, привлекательного и отвратительного, интересного и скучного: и все это — на драматичной границе, таящей в том числе и опасности ложных идей, обусловленных демоническими инспирациями и саморазрушительными химерами...

В романе Достоевского «Бесы» художественно кодированы практики зла, прорвавшегося в психологическую процессуальность героев и разрушающего их в демонической хоре. «Сердечным клапаном» этой хоры является Ставрогин, гипостазирующий скрытую семиотику своей «процессуальной субъективности» (Кристева): исходный принцип этой семиотики — «Я верю в черта» Ставрогина. Именно он демонстрирует всю силу игры этого принципа, доказывающего, что здесь-бытие есть функция от веры и что символизация (Кристева), а соответственно, и конституирование новой

хоры в значительной мере обусловлены тайной «новой красоты». В Ставрогине явлена феноменология эстетических аттракторов демонической хоры, которая, однако, не имеет эссенциальной основы: она — прозрачна по своей исходной сути, но чрезвычайно опасна, поскольку «игра призраков» может привести к «массовому производству» бесовства и, соответственно, к историческим практикам коллективного безумия.

Игра есть таинственный перекресток экзистенциально действенных категорий — любви, красоты, понимания и т. д. Но как оказывается возможной «игра призраков»? Как злу удастся заставить любить зло и добыть необходимые для своей манифестации энергии? Несмотря на долгую религиозную традицию падших духовных иерархий, отраженную, например, в книге пророка Иезекииля (см.: Иез. 28: 14–17), механика порождения демонических хор остается все же вне поля доминирующих сегодня дискурсов. Лишь богословие и, в какой-то степени, теория искусства обращаются к данной проблеме, отмечая то, что для порождения и развития новых демонически инспирированных иерархий необходимо синергичное (нередко страстное) со-участие человека. В традиции художественной культуры главной энергией для этого выступает энергия души, которую как раз силы зла все время пытаются украсть. И если кража удастся, то на некоторое время возникает некая искусственно созданная гибридная гиперреальность, пронизанная симулякрами и эгрегорами. По своей сути она есть не что иное, как «мир призраков», стабилизированных на какое-то время энергией ложных идей, обреченных на энтропию и бытийное вырождение. Однако важнейшей педагогикой «истории призраков», до сих пор не усвоенной людьми, является антропологическая аксиома: решающей энергией для этой стабилизации всегда была и будет душа человека, поскольку именно она — падшая или возвышенная — задает форму соответствующей мысленной онтологии.

### 3. Технология онтологической кражи

Один из тех отечественных исследователей, кто затронул в своем творчестве поставленную проблему, — А. Б. Ботникова. Именно она в своей монографии «Немецкий романтизм: диалог художественных форм», исследуя идею новеллы Э. Т. А. Гофмана «Песочный человек», акцентирует внимание на антропологической доминанте, что имплицитно вечную проблему человеческой ответственности за соответствующую онтологию в модусе ее эссенциальности или акцидентальности, то есть прозрачности. Ботникова пишет:

В рассказе Гофмана именно человеческая духовность находится под угрозой гибели от некоей разрушительной силы. Эта разрушительная сила, воспринимаемая сознанием героя как фатум, в объективном течении рассказа выступает делом рук человеческих (Ботникова, 2003, с. 61).

Не подлежит сомнению, что автор монографии точно определяет основной алгоритм технологии объективации демонических воображений, тематизированный в жутковатой новелле Гофмана: для онтологической манифестации новой хоры демонического Коппелиуса духу зла необходима помощь глаза Натанаэля. Именно посредством кражи способности Натанаэля

видеть и ведать Коппелиус стремится превратить организм божественно дарованного бытия (др.-евр. *Натанаэль — дарованный Богом*) в механизм симулятивного перфекционизма. А. В. Ботникова пишет:

Механизация — антиприродное начало. Она чревата уничтожением личности. И одновременно это — общественное явление. В мире, где живут гофмановские герои, граница между одушевленным и неодушевленным, живым и механическим неразличима (Ботникова, 2003, с. 62).

Проявляя диалектический стоицизм, автор утверждает, что этот мир «есть единственная реальность» и что «его полное игнорирование, как и его приятие, ведут к краху» (Ботникова, 2003, с. 62), имея в виду крах романтического героя.

Представляется, однако, что А. В. Ботникова хотя бы косвенно поставила проблему, затронутую выше, а именно — проблему эссенциальности, то есть жизнеспособности, этой «единственной реальности» перепутанности живого и механического, тем более что опыт художественного и философского постмодернизма — явно в пользу диагноза о стремительной механизации и гибридизации мира. Новелла «Песочный человек» предстает как романтическое предостережение от опасности символических «игр с призраками» из техногенной хоры возможного будущего: «кристаллизация» этих призраков оказывается возможной благодаря парадоксу синергичной диалогии между человеком и природой, все еще не постигнутой современной наукой. В свете новеллы «таковость», или «естьность»<sup>3</sup>, актуальной онтологии есть функция от видения и, соответственно, от понимания на основе этого видения. Вот почему так опасны любые формы «кражи глаз», будь то гносеологический и психологический нарциссизм или игры призраков, сокрытые в тайне «новой красоты», поскольку, несмотря на смутное предчувствие всей губительной силы «симулятивных гиперреальностей», отраженных в образе Олимпии, Натанаэль «жил только для Олимпии» (Гофман, 1967, с. 547).

Провоцирующий парадокс этой тайны наступившей онтологии «песочного человека» до сих пор сохраняется, ставя вопрос о необходимости ее разрешения в новом герменевтическом синтезе на границах хотя бы трех типов общественного сознания — философии, искусства, естествознания. В контексте новеллы распознается их общая сингулярная точка — физика и метафизика света в богословском противопоставлении «света человек» (Ин. 1: 5) и света Люциферова. Коппелиус так тщательно готовит кражу глаз Натанаэля для того, чтобы совершить онтологическую кражу: завладев глазами, он подменит в Натанаэле источник света, «дарованный Богом», на свет «несущего свет» (лат. *Люцифер — несущий свет*). Гофман гениально подчеркивает идею онтологической подмены, обыгрывая евангелическую аллюзию, связанную с Нафанаилом из Канны Галилейской:

Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойд и смотри (Ин. 1: 45 — 47).

<sup>3</sup> Русскоязычный эквивалент немецкого «Istigkeit» Мейстера Экхарт.

Евангелический Нафанаил «пошел и увидел» «Свет истинный»; Натаэль в новелле Гофмана не увидел, поскольку посмотрел на мир через «перспективу» Коппелиуса. Позже герой признается, что «слишком дорого заплатил за эту *Perspektiv*»<sup>4</sup>, отражая художественное прозрение в то, что «мистерия духа» (Грешных, 2001), разыгрывающаяся в романтизме, становится драматичной прелюдией к манифестации «Люциферова мира» на основе «научной революции» с ее мистической любовью и доверием к объективной истине природного мира. Однако даже всемирно известные творцы самой передовой физики современной науки (Паули, 1975) признают, что мы видим природу не только в свете ее исходной бытийной сути, а в «свете» искусственных приборов и знаковых систем, в которые всегда и неизбежно интегрировано *co*-участие специфики испытующего природу сознания. Об этом свидетельствуют фундаментальные принципы квантовой механики — суперпозиции, неопределенности и дополнителности. Сами ученые признают, что квантовой физике нужны гносеологические основания, поскольку в квантовых процессах все больше проявляется «поле сознания», и это ставит перед герменевтикой науки проблему ответственной самоидентификации и ответственности сознания. Ибо «сон разума порождает чудовищ» и онтологии призрачных симулякров.

«Что-то ужасное вторглось в мою жизнь!», и «это враждебное вторжение принесет мне великое несчастье» (Гофман, 1967, с. 522), — пишет Натаэль, предчувствуя «прорыв призраков» в его жизнь, грозящий превратить ее в безумную пародию на «дарованный Богом» мир. «И тут безумие впустило в него огненные свои когти и проникло в его душу, раздирая его мысли и чувства» (Гофман, 1967, с. 549). Этот художественно кодированный психоанализ разрушения романтической монады, доверившейся игре «прекрасных чувств» в научно-технической магии, организованной Коппелиусом и профессором Спаланцани с целью овладеть глазами и, соответственно, душой героя для своего проекта Олимпии — эстетически безупречной мертвенности жизни — потрясает, находясь на границе методического скандала с доминирующим сегодня естественно-научным дискурсом. Гофман диагностирует противоестественность этого дискурса, находясь в пророческой экзистенции, которая в массовом сознании нередко видится как безумие<sup>5</sup>. Но тем самым он будто подтверждает библейское предостережение:

Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом... (1 Кор. 3: 18–19).

«Истина безумия» Гофмана подтверждается многими характерными явлениями современного мира с его нарастающим техногенным и природным катастрофизмом. Главной причиной этого катастрофизма становится, однако, сам человек, которому грозит «катастрофа смысла» (Деррида), если он не перестанет играть с призраками, превращающими мир в «симулятивную гиперреальность». «Истина безумия» Гофмана отражена в реаль-

<sup>4</sup> *Perspektiv* (нем.) — маленькая подзорная труба.

<sup>5</sup> Даже Гёте характеризовал произведения Гофмана как «болезненные творения нездорового человека» (Goethe, 1904, S. 88).

ности безумия Натанаэля, который, став игрушкой в руках Коппелиуса, «решил сломаться», будто поняв, что именно он — та сингулярная точка бытия, через которую в мир прорываются призраки-Коппелиусы:

Внезапно Натанаэль стал недвижим, словно оцепенев, перевесился вниз, завидев Коппелиуса и с пронзительным воплем: «А... Глаза! Хороши глаза!...» — прыгнул через перила. Когда Натанаэль с разможенной головой упал на мостовую, — Коппелиус исчез в толпе (Гофман, 1967, с. 553).

Страшная педагогика этого романтического решения амбивалентна, поскольку, с одной стороны, показывает крайнюю точку игр с призраками — антропологическое и онтологическое самоубийство и, соответственно, кризис романтического мироощущения, но, с другой — необходимость решения главной проблемы эссенциальной сущности человека. Ведь несмотря даже на «разможенную голову» героя, без которой Коппелиус не может прорваться в мир, он не исчез совсем: «он исчез в толпе».

Сегодня, как никогда, необходимо решать вопросы, поставленные великим немецким романтиком в романтически замысловатых ребусах его произведений, поскольку самая опасная форма безумия — это антропологическая и онтологическая слепота в отношении иллюзорной кукольной разумности противоестественной механизации, отчуждающей человека от его эссенциальной природы и истинного места в мироздании. Гофмана легко читать, но трудно понять. Еще сложнее с его соотечественником Кантом, которого трудно и читать, и понять. Но именно он предлагает один из великих рецептов противоядия против призраков — категорический императив, в том числе в отношении «азартных игр»<sup>6</sup> природы и разума:

Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать *всеобщим законом природы* (Кант, 1994, т. 4, с. 196).

Кант, будто упрекая последующих романтиков, доверившихся «прекрасной природе», настаивает на императиве трудного долженствования в любом праксисе: это — максима моральной воли, поскольку в имманентном принципе реальности единственной возможностью не допустить окончательной «катастрофы смысла» и не построить новую Вавилонскую башню является именно нравственное усилие, придающее миру моральный смысл. Для Канта моральный закон есть окно в новую онтологию, свободную от игр с призраками. У Гофмана мы тоже находим его «угловое окно» (Гофман, 1967, с. 725), через которое можем многому научиться, и прежде всего, «как сказано в рассказе, "учиться видеть". Таково творческое заветование писателя» (Ботникова, 2003, с. 257).

#### Список литературы

1. Бобков И.М. Кристева Юлия // Новейший философский словарь. Постмодернизм / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск, 2007. С. 245–248.
2. Ботникова А.Б. Немецкий романтизм: диалог художественных форм. Воронеж, 2003.

<sup>6</sup> См.: «Некоторые физики, в том числе и я сам, не могут поверить, что... мы должны согласиться с мнением, будто явления в природе подобны азартным играм» (Эйнштейн, 1967, с. 238–239).

3. Гофман Э.Т.А. Житейские воззрения кота Мурра. Повести и рассказы. М., 1967.
4. Грешных В.И. Мистерия духа. Художественная проза немецких романтиков. Калининград, 2001.
5. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собрание сочинений : в 8 т. М., 1994. Т. 4.
6. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
7. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004.
8. Паули В. Физические очерки. М., 1975.
9. Шекспир У. Гамлет / пер. А. Кронеберга // Собрание сочинений : в 8 т. М., 1997. Т. 8.
10. Шиллер Ф. Собрание сочинений : в 7 т. М., 1955–1957. Т. 6.
11. Шрёдингер Э. Избранные труды по квантовой механике. М., 1976.
12. Эйнштейн А. Собрание научных трудов : в 4 т. М., 1965–1967. Т. 4.
13. Goethe J.W. Werke. Weimarer Ausgabe. Weimar, 1904. Abt. 1, Bd. 42, I.
14. Kristeva J. Le revolution du langage poetique. P., 1974.
15. Schiller F. Sämtliche Werke in 5 Bänden. München, 2004. Bd. 5.

### Об авторе

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

### PLAYING WITH SPECTRES

V. Gilmanov

*This article analyses the science of spectres addressed in J. Derrida's book Spectres of Marx. The methodological approach employed is Julia Kristeva's 'semiological adventure', which is based on considering language as a heterogeneous structure in the realm of interactions between the 'semiotic' understood as a pre-linguistic condition of instinctive drives and the 'symbolic' manifested in socially oriented identification and discursive practices. The problem of play at the interface of its interactions is examined in the context of a danger of an 'offensive of spectres' against the reality, which can turn the latter in a 'simulated hyperreality'. The author stresses Kant's moral rigour in the context of game theory, which is interpreted as an indirect warning against 'chimeras of imagination' capable of transporting 'spectres' into actual ontology. It is stated that such transportation is reflected in the characteristics of artistic imagination and its poetic keys opening the 'doors of perception' that are closed to the other forms of social consciousness/unconsciousness. The article analyses E.T.A. Hoffmann's novel The Sandman, which is interpreted as a romantic warning against symbolic plays with spectres generated by the mechanisation of thinking and being.*

**Key words:** spectres, ontology, reality, hyperreality, essential, accidental, play, beauty, freedom.

### References

1. Bobkov, I. M. 2007, *Kristeva Julia. Novejsij filosofskij slovar. Postmodernizm* [The newest philosophical dictionary. Postmodernism]. Minsk, p. 245–248.
2. Botnikova, A.B. 2003, *Nemetskij romantizm: dialog chudozhestvennych form* [German Romanticism: The Dialogue of Literary Forms], Voronezh.
3. Hoffmann, E.T.A. 1967, *Zhytejskije vozrenija kота Murra. Povesti i raskazy* [The Life and Opinions of the Tomcat Murr. Tales and Stories]. Moskwa.
4. Greshnykh, V.I. 2001, *Misterija ducha. Chudozhestvenaja proza nemetskogo romantizma* [The Mystery-play of Spirit. Fictional Prose of the German Romantics]. Kaliningrad.



5. Kant, I. 1994, *Osnovopolozhenija metafiziki nraov* [Groundwork of the Metaphysic of Morals], Kant I. Sochinenija v 8 tomah [Works in 8 volumes]. Moscow, 1994. T. 4.
6. Kant, I. 1994, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgement], Kant I. Sochinenija v 8 tomah [Works in 8 volumes]. Moscow, 1994. T. 5.
7. Kristeva, J. 2004, *Izbrannyje trudy: Razrushenije poetiki* [Selected Works: The Destruction of Poetics]. Moscow.
8. Pauli, W. 1975, *Fizicheskiye ocherki* [Physical Essays]. Moscow.
9. Shakespeare, W. 1998, *Hamlet. Sobranije sochinenij v 8 tomah* [Selected works in 8 volumes]. Moscow, 1998. T. 8.
10. Schiller, F. 1955–1957, *Sobranije sochinenij v 7 tomah* [Selected works in 7 volumes]. Moscow, 1957. T. 6.
11. Schroedinger, E. 1976, *Izbrannyje Trudy po kvantovoj mehanike* [Selected Works on Quantum Mechanics]. Moscow.
12. Einstein, A. 1965–1967, *Sobranije nauchnyh trudov v 4 tomah* [The Collection of Scientific Works in 4 volumes]. Moscow, 1967. T. 4.
13. Goethe, J.W. 1904, *Werke*. Weimarer Ausgabe. Weimar, 1904. Abt. 1, Bd. 42, I.
14. Kristeva, J. 1974, *Le revolution du langage poetique*. Paris: Seuil.
15. Schiller, F. 2004, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München, 2004, Bd. 5.

#### About the author

*Prof. Vladimir Gilmanov*, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

УДК 141

**О РОЛИ РЕЛИГИИ  
В АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ  
МОДЕЛИ ПРАВА  
Н. Н. АЛЕКСЕЕВА<sup>1</sup>**

**М. Ю. Загирняк\***

*Проанализирована роль религии в процессе формирования понятия права в определенной культуре, с точки зрения Н. Н. Алексеева. Установлена связь между принципами раскрытия содержания правовой сферы и концепцией субъективности. Показано, как Н. Н. Алексеев преодолевает понятие субъективности, представленной в философии Нового времени (в первую очередь, в концепции Рене Декарта).*

*В основе переосмысления Н. Н. Алексеевым концепта субъективности лежит аксиология баденского неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Вслед за неокантианскими мыслителями Н. Н. Алексеев утверждает, что измерение культурного развития возможно постольку, поскольку существуют априорные вневременные ценности. Индивид, следовательно, приближается к этим ценностям, а не формирует их. Таким образом, в статье определено значение ценности в философии права Н. Н. Алексеева.*

*Используя данную трактовку ценности, Н. Н. Алексеев разрабатывает аксиологическую модель права на религиозной основе. В статье отмечено, что религия позиционируется мыслителем как инструмент для выявления ценностного содержания и показана его реализация в сфере политики. Благодаря религии возможно раскрытие содержания априорных ценностей, их легитимация с учетом историко-культурных особенностей соответствующего социума и последующее закрепление в нормах права. В этом смысле религия трактуется Н. Н. Алексеевым как связующее звено между моралью и законом.*

*Проанализирован особый статус христианства по отношению к остальным религиям в философии права Н. Н. Алексеева; определена историческая роль христианства в раскрытии идеи права. Рассмотрено, почему Н. Н. Алексеев из многообразия религий отдает приоритет христианству как важнейшему фактору в процессе развития права как такового.*

**Ключевые слова:** неокантианство, феноменология, аксиология, религия, философия права, христианство.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект №15-33-01315 «Проблема демократии в неокантианской философии русского зарубежья (1920–1950 годы XX века)».

\* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 29.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-5

© Загирняк М. Ю., 2016

Н.Н. Алексеев — известнейший представитель философии русского зарубежья, занимавшийся философско-правовыми проблемами. В зарубежный период творчества важнейшую роль в его философии права начинает играть религия. Исследование ее роли в развитии права позволяет увидеть, как именно Н.Н. Алексеев преодолевает представление о субъективности, заложенное в классической философии Нового времени<sup>2</sup>. Уже в одной из ранних работ он пишет:

Какого же рода ценность принадлежит праву? В наше время, проникнутое духом всеобщего и зачастую ложного индивидуализма, мы часто слышим, что право существует только для человека, для личности, а стало быть, оно имеет ценность не абсолютную, а относительную. Абсолютной ценностью обладает только человеческая личность. Нужно со всей силой возражать против этого индивидуализма, которым в конце концов и питаются анархические тенденции нашего времени. Ибо абсолютная личность, для которой только и существует право, в любой момент может разрушить правопорядок и объявить себя по ту сторону всякого закона, не имеющего цену помимо личности и ее свободного признания (Алексеев, 1919а, с. 133).

Данная позиция позволяет избежать негативных тенденций в развитии общества и культуры, которые характерны при развитии индивидуализма в рамках нововременного представления о субъективности. Как пишет А. Рено, переосмысление роли индивида в Новое время приводит к такой проблеме в функционировании общества, когда «вместе с самой идеей нормативности и интересубъективности (как согласия с общими нормами, если угодно, как культуры) индивидуализм подрывает, устраняя всякую иную ценность, кроме ценности утверждения Я, и саму идею автономии...» (Рено, 2002, с. 73)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> В европейской философии в Новое время развивается концепт «Я», который, как отмечает В. Карро, связан прежде всего с философией Р. Декарта (Карро, 2012, с. 80–81). Отмечая важнейшую роль Декарта, М.Ф. Быкова пишет о формировании такого отношения к эмпирической действительности: «Здесь утверждается "диктат" субъекта и впервые в историко-философской традиции происходит его деонтологизация, означающая пробуждение его интереса к реальной субъективности, признание ее действительности и свободы. Одновременно происходит кардинальная переориентация в трактовке разума: разум становится репрезентантом всеобщей человеческой сущности» (Быкова, 1996, с. 16). Это понятие субъективности приводит к изменению представления о роли индивида в обществе и культуре. Индивид представляется как воплощение активности, он преобразует действительность социальную, которая есть не что иное, как совокупность, сумма индивидов. Данное представление о субъективности приводит к переосмыслению функциональности индивида, его значения в обществе: в социальной философии с развитием либерализма с его ориентацией на ценность прав индивида утверждается социальный атомизм. Преодоление социального атомизма уже в XIX столетии привело к характеристике общественной группы как объекта, качественно отличного от простой суммы индивидов. В соответствии с этим происходит пересмотр закономерностей общественно-го и культурного развития, в том числе права как общественного феномена.

<sup>3</sup> Дж. Сол пишет, что заложенная в Новое время ориентация на индивида привела к таким последствиям общественного развития, как «разрушение норм поведения: ношения одежды, сексуального контроля, запрета ненормативной лексики, семейных структур», что рассматривалось «как великая победа в борьбе за права личности... Поэтому вместо того, чтобы принимать реальное участие в развитии общества, индивидуум пытается выглядеть так, будто никто не имеет права осуществлять контроль над его личностной эволюцией» (Сол, 2007, с. 44).

Н. Н. Алексеев в собственном учении преодолевает классическую концепцию субъективности и соответственно пересматривает значение индивида в развитии как права, так и культуры в целом. Об этом свидетельствует его характеристика общения как социального феномена:

Основной онтологической предпосылкой, на которой покоится идея общения, нужно считать наличие некоторых перерывов в сущем и способность создать на почве их новый тип единения, построенный не на основе внутреннего, имманентного единства, но на основании особых сил, действующих *поверх* перерывов и *над* ними. По-видимому, признание возможности *трансцендентного действия* составляет необходимый элемент всякой теории общения, хотя это и есть принцип, который склонна подвергать сомнению современная философия (Алексеев, 1918, с. 85).

В связи с этим Н. Н. Алексеев максимально широко трактует право как то, что «возникает вместе с общением и по поводу него» (Алексеев, 1918, с. 71). Феномен правопорядка позиционируется мыслителем как отношение между индивидами, как «координация поведения, но не личного, а общественного» (Алексеев, 1918, с. 124).

Толчком к переосмыслению специфики предмета права в европейской философской мысли, по мнению Н. Н. Алексеева, послужила философия И. Канта:

Философское предприятие Канта с этой стороны своей было одной из значительнейших попыток ограничить универсальную силу естественно-научного наблюдения, и попытка эта основывалась на том, что сверх природы был открыт еще мир предметов, не менее достойных познания, чем сама природа, и даже составляющих как бы условие для построения самого естественно-научного опыта (Алексеев, 1919б, с. 12)<sup>4</sup>.

В. Виндельбанд и Г. Риккерт на предложенном Кантом разграничении построили новую методологию наук, которая, как считает Н. Н. Алексеев, позволила пересмотреть статус и значение так называемых описательных наук и углубить представление о сущности права. Неокантианские разработки дали возможность Н. Н. Алексееву идентифицировать юриспруденцию, которая «по своей методологической природе принадлежит к разряду наук, удачно называемых описательными науками, изучающими индивидуальные и исторические факты» (Алексеев, 1919а, с. 6). Мыслитель сформировал свое понимание методологии и предмета философии права в раннем периоде творчества: в 1918–1919 гг. из-под его пера вышло три книги, которые посвящались философско-правовой проблематике (Алексеев, 1918; 1919а; 1919б).

Анализ особенностей дефиниции «всеобщей» идеи права Н. Н. Алексеевым как результата интуиции необходим для понимания статуса религии в философии права позднего периода творчества мыслителя. Идея права представляет собой внеисторическую ценность, которая осуществляется, претворяется в жизнь в условиях определенных культур; во временных воплощениях отсутствуют универсальные критерии права. Уже в одной из ранних работ Н. Н. Алексеев пишет:

---

<sup>4</sup> Сходную мысль Н. Н. Алексеев высказывает в другой ранней работе: «между задачами юриста и задачами естествоиспытателя имеется громадная разница» (Алексеев, 1918, с. 13).

Обобщения догматической юриспруденции не суть те погашающие всякие различия обобщения, к которым стремятся науки абстрактные; это суть, скорее то, что мы называем типами, то есть обобщениями, при помощи которых мы лучше всего понимаем индивидуальные факты (Алексеев, 1919а, с. 7).

Философ отстаивает точку зрения, согласно которой вневременные ценности противопоставляются временному бытию. Каждая культура представляет собой вариацию воплощения ценностей в меняющейся действительности, совершенствование реализации содержания ценностей<sup>5</sup>. Данная позиция позволяет охарактеризовать культуру как феномен, существующий независимо от какого-либо конкретного индивида. Рассматриваемое как субъект, общество — это не просто количество индивидов, а качественно иное образование, целостность, которая поддерживает процесс воплощения ценностей в культуре. Качество развития культуры в правовой сфере определяется в результате анализа успешности воплощения правового идеала.

Для анализа содержания права необходима *идея права как такового*, которая не выводится индуктивно из множества отдельных случаев исторически сложившихся систем права:

Чтобы получить знание истинно достоверное, для этого необходимо произвести такое умственное усмотрение, которое по природе своей шло бы далее всех возможных отдельных случаев, выходило бы за пределы опыта, оперировало бы с понятием «вообще» (Алексеев, 1918, с. 16)<sup>6</sup>.

Для объяснения того, каким образом происходит возникновение идеи права как таковой, Н. Н. Алексеев обращается к феноменологии, в которой представлена способность «умственного созерцания всеобщих истин на интеллектуальной интуиции» (Алексеев, 1919б, с. 25). Таким образом, сочетание аксиологии баденского неокантианства и феноменологии позволило расширить представление о праве и его генезисе, сформулировать новые критерии для оценки правовой системы социума<sup>7</sup>.

Ценность — важнейшее понятие в осмыслении функций религии и этики. Ценности постигаются эмоционально, они — «объект духовных эмоций», что объясняет эмоционально-эстетическую и мифологическую форму религии, тогда как для этики характерно рациональное постижение ценностей как основы «системы практического поведения» (Алексеев, 1930, с. 104). Н. Н. Алексеев не вводит две эквивалентные возможности воплощения ценностей. Во второй главе своей работы «Религия, право и нравственность» он отстаивает мысль о том, что религия — это основа этики, а этика без религии подобна зданию без фундамента (Алексеев, 1930, с. 22). В одной из самых поздних работ Н. Н. Алексеев пишет, что развитие политической мысли представляет собой постепенную рационализацию объяснения

---

<sup>5</sup> «Люди как бы рождаются с известными представлениями о "святом" и "высшем" — и сообразно им строят свою жизнь. Так и возникают различные культуры, которые в конце концов являются бессознательным или сознательным воплощением некоторых основных ценностных представлений» (Алексеев, 1930, с. 8).

<sup>6</sup> Ср.: «Юрист не спрашивает здесь, что считают правом живущее в таком-то государстве, в такое-то время люди, но ставит вопрос о том, что такое право "вообще"» (Алексеев, 1918, с. 14).

<sup>7</sup> О феноменологии права Н. Н. Алексеева подробнее см.: (Пантыкина, 2010).

происхождения и функционирования власти. Эмоциональные, магические и религиозные объяснения постепенно сменяются логическими, которые складываются в политические доктрины и теории (Алексеев, 1955, с. 6).

Но каким образом происходит осознание идеи справедливости *per se*? Н.Н. Алексеев установил, что идея справедливости транслируется через религию в определенную культуру, то есть особенности воплощения права зависят от религии<sup>8</sup>, которую он определяет следующим образом: «Религия есть, таким образом, совокупность представлений о "святом", "высшем" и "ценном", необходимо связанная с определенной системой поведения и порождающая определенную систему жизни» (Алексеев, 1930, с. 8). Религия играет ключевую роль в актуализации, коррекции и трансляции ценностей, в развитии культуры как таковой. Поэтому религия — необходимое условие для раскрытия ценностного содержания права и нравственности<sup>9</sup>. Именно благодаря религии происходит актуализация ценностей, в том числе — формулирование идеи справедливости.

Религия легитимирует ценности, подкрепляет авторитетом то, что закрепляется в нормах. А развитие культуры представляет собой воплощение ценностей, которые актуализируются на уровне эмоций и оформляются в определенные ценностные представления благодаря религии:

В эмоциях, сопровождающих творчество культурных форм, обнаруживаются те ценности, к воплощению которых в жизнь стремится всякая культура. Ибо в основе культуры и лежит всегда прозрение некоторых ценностей, которые наполняют принадлежащих к культуре людей пафосом творчества и требуют соответствующего этим ценностям построения и оформления жизни (Алексеев, 1998б, с. 449).

А организация человеческого общежития приводит к претворению ценностей в действительности, что порождает различные культуры (Алексеев, 1930, с. 8), в частности — к формированию понятия права и созданию определенной политической системы<sup>10</sup>. Например, Н.Н. Алексеев показывает, как язычество повлияло на формирование права:

...Отношения языческих богов к миру не могут не уподобляться общественным отношениям между людьми. Боги суть владыки, цари сего мира или отдельных народов, а цари — некие земные боги. Таким образом, власть божественная и царская принимает характер *верховного права* на распоряжение, на управление миром и его отдельными стихиями» (Алексеев, 1930, с. 84—85)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> «В истоках своих нормы Ветхозаветного права имеют договорной характер, иными словами, являются результатом соглашения, в котором народ выступает как активный деятель» (Алексеев, 1930, с. 90).

<sup>9</sup> «Мы хотим сказать, что в области нравственности действительно дело идет о ценностных идеях, однако единственно истинное проявление и выражение эти последние получают в религии» (Алексеев, 1930, с. 22).

<sup>10</sup> «Государство живет и действует идеей авторитета, причем вдохновляющим началом является религиозный и этический идеал» (Алексеев, 1998б, с. 577).

<sup>11</sup> С точки зрения Н.Н. Алексеева, для всех языческих обществ характерен взгляд на государство как на Божественное установление, отражающее «в себе черты владычества верховного начала в мире» (Алексеев, 1998б, с. 574). При этом также обретает популярность миф об утрате земного рая (Там же, с. 576). Вместе две идеи образуют фундамент для развития представлений о государстве и совершенствовании государственного устройства.

Следовательно, религия — это способ претворения в действительность ценностей. И особенности истории различных культур Н.Н. Алексеев трактует исходя из специфики религии:

В образовании и развитии государств особое значение играли эмоции религиозные. В истории культуры можно считать доказанным, что государственная власть имеет происхождение мистически-религиозное и что первыми властителями на земле были волшебники и маги. И в течение своей тысячелетней истории, за редким исключением, государство продолжало сохранять характер института или религиозного, или ближайшим образом связанного с религией. Имеющий самое широкое распространение в истории человечества божественный культ царей и властителей еще более подтверждает взгляд, что государства родились и воспитались в эмоциях религиозных (Алексеев, 1998б, с. 446).

Поэтому Н.Н. Алексеев критически относится к попыткам внерелигиозного обоснования права<sup>12</sup>. Все эти попытки, считает он, не в состоянии выполнить требований *практического учения*: представлять собой «ряд истин, имеющих в виду указать пути и цели нашего поведения по отношению к себе, миру и другим существам, в мире живущим, подобным нам или от нас отличным» (Алексеев, 1930, с. 14).

В соответствии с этим определением практического учения Н.Н. Алексеев считает, что религиозно-нравственные системы превосходят внерелигиозные попытки обоснования права, так как дают ясное понятие того, *что именно* нужно делать (Там же, с. 15). Внерелигиозные же обоснования взаимодействия морали и права подвергаются со стороны Н.Н. Алексеева критике. Например, если в философии И. Канта нравственные принципы полагаются априорными, то *что* дает основание связывать их с эмпирической действительностью? Неокантианцы, решая эту проблему, по мнению Н.Н. Алексеева, пытаются наполнить содержанием категорический императив, трактуя его как «нравственный закон, абсолютный по форме, но с изменчивым историческим содержанием» (Там же, с. 18), которое определяется культурными ценностями. Однако это не решает проблему разрыва априорного и эмпирического и как следствие — проблему внерелигиозного обоснования этики. Актуальная в первой половине XX века феноменологическая аксиология М. Шелера оценивается Н.Н. Алексеевым как последняя актуальная попытка отрыва нравственности от религии и «скрытое метафизическое и религиозное обоснование» нравственности (Алексеев, 1930, с. 20). Мыслитель позиционирует религию как «истинное проявление и выражение» нравственных ценностей (Там же, с. 22).

Религия становится инструментом во взаимодействии морали и права, в формировании правовых норм (Алексеев, 1998а, с. 283). С точки зрения Н.Н. Алексеева, она должна оставаться вне государственной политики, так как государство разрабатывает нормы, и религия при сближении с политикой перестает быть критерием развития права, особым инструментом, индикатором, поскольку становится частью политического механизма и защищает его интересы, помогает выполнять его функции.

Признавая, что право может быть реализовано и в религиозных, нравственных, технических нормах (Алексеев, 1930, с. 55), Н.Н. Алексеев утвер-

---

<sup>12</sup> Н.Н. Алексеев называет следующие учения в истории философии: гедонизм, утилитаризм в Античности, светские учения естественного права, «научная» этика И. Канта и неокантианцев (Алексеев, 1930, с. 14).

ждает, что происхождение права не обязательно связано с возникновением и развитием государства. Следовательно, философско-правовые взгляды этого ученого близки по духу правовому плюрализму (Griffiths, 1986; Moore, 1978). Существенное отличие его философии права от модели плюралистического права заключается в осмыслении статуса христианства.

Среди многообразия религий Н.Н. Алексеев наибольшее внимание уделяет христианству и анализу его влияния на становление права. Совершенно справедливо он отмечает связь идеи личного права и христианства:

Идея личных прав должна быть с полной силой утверждена как идея чисто христианская... Построение подобного органического учения о правах личности и есть основная задача православной философии права и православной политики (Алексеев, 1930, с. 97).

В этом плане уместно прозвучат слова Алена Бенуа о роли христианства в осмыслении ценностей и генезисе европейского правосознания:

Христианская религия, по сути, провозглашает уникальную ценность всякого человека, считая его *самоценным*. Поскольку он обладает душой, которая напрямую связывает его с Богом, человек должен быть носителем абсолютной ценности, которая не может смешиваться ни с его личными качествами, ни с его принадлежностью к тому или иному коллективу (Бенуа, 2015, с. 15–16).

Также Н.Н. Алексеев отмечает важнейшую роль христианства в формировании понятия государства: государство — это организация порядка в обществе, где возможно зло; это попытка совершенствовать человеческое общежитие, прибегая при необходимости к насилию.

Земное, эмпирическое общество может быть только приближением к совершенству, а не его полнотой. Поэтому нет никаких решительных и окончательных стадий общественного развития, на которых решаются все проблемы, история останавливается и начинается райское блаженство (Алексеев, 1929, с. 14).

Однако идея личного права и трактовка государства как достижения христианской культуры позиционируются Н.Н. Алексеевым как важнейшие завоевания не только западного мира, но культуры всего человечества. Он считает вершиной в развитии права как такового обоснование личной свободы, связанное с христианством. Так, превосходство христианства перед буддизмом он усматривает в том, что «буддизму никогда не удавалась и не могла удалиться формулировка *права человека на свободную организацию его жизни...*» (Алексеев, 1930, с. 89). Философ наделяет христианство статусом наиболее важной религии в развитии представлений о праве и государстве: «Не случайностью должно быть признано, что идея уважения к праву высшего развития своего достигла в эпоху христианской культуры» (Там же, с. 95). Таким образом, он начинает отстаивать превосходство христианства перед другими религиозными традициями<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Например, Н.Н. Алексеев следующим образом аргументирует превосходство христианства над буддистской религией в сфере становления права: «Это начало общественного служения обнаруживает гораздо более положительных заданий, чем та организованная жалость, на которой строилось буддийское государство... Любовь тем и отличается от жалости, что она действительна и активна, тогда как жалость страдательна и пассивна» (Алексеев, 1930, с. 91).



Н.Н. Алексеев возводит европейское право в разряд критерия для оценки существовавших и потенциальных правовых систем, тем самым наделяя исторически сформировавшийся в Европе вариант воплощения идеи права как таковой приоритетом по отношению к остальным вариантам, состоявшимся и потенциальным. В этом смысле уместно прозвучат слова Раймундо Паниккара:

Приписывать всеобщую значимость правам человека в их актуальной формулировке — значит постулировать то, что большинство народов мира вовлечены — практически так же, как и западные страны, — в переход от более или менее мифического сообщества к «современности», организованной «рационально» и на «договорных основаниях», то есть тем способом, который известен западному индустриальному миру. И этот постулат весьма спорен (цит. по: Бенуа, 2015, с. 73–74).

Убежденность Н.Н. Алексеева в статусе европейской культуры вызывает вопросы хотя бы потому, что в 20-е годы прошлого столетия стремительно набирает популярность работа О. Шпенглера «Закат Европы», автор которой призывает переосмыслить значение *маленькой части мира, проявляющейся на почве Западной Европы, по отношению ко всеобщей истории человечества* (Шпенглер, 1998, с. 144). Н.Н. Алексеев в собственной философии права не сделал следующий шаг — навстречу культурному и правовому плюрализму — и продолжил мыслить в рамках идеологии европоцентризма.

#### Список литературы

1. Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. М., 1918.
2. Алексеев Н.Н. Общее учение о праве. Курс лекций, прочитанных в Таврическом университете в 1918–19 году. Симферополь, 1919а.
3. Алексеев Н.Н. Очерки по общей теории государства. Основные предпосылки и гипотезы государственной науки. М., 1919б.
4. Алексеев Н.Н. Евразийство и марксизм // Евразийский сборник. Кн. 6. Прага, 1929. С. 7–17.
5. Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. Р., 1930.
6. Алексеев Н.Н. Идея государства: очерки по истории политической мысли. Нью-Йорк, 1955.
7. Алексеев Н.Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998а. С. 282–371.
8. Алексеев Н.Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Там же. 1998б. С. 386–624.
9. Бенуа А. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. М., 2015.
10. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М., 1996.
11. Карро В. Вопрос кто? *Ego* и *Dasein* // Субъективность и идентичность: коллект. моногр. / отв. ред. А.В. Михайловский; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М., 2012. С. 80–100.
12. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб., 2002.
13. Сол Дж. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе / пер. с англ. А.Н. Сайдашева. М., 2007.
14. Пантыкина М.И. А. Райнах и Н.Н. Алексеев: два проекта феноменологии права // Вестник Гуманитарного института ТГУ. 2010. №1. С. 7–13.
15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М., 1998.

16. Griffiths J. What Is Legal Pluralism // Journal of Legal Pluralism. 1986. №. 24. P. 1–55. URL: <http://commission-on-legal-pluralism.com/volumes/24/griffiths-art.pdf> (дата обращения: 29.09.2015).

17. Moore S. F. Law as Process: An Anthropological Approach. L., 1978. URL: <https://books.google.fr/books?id=61ABLiMHqPcC&dq=isbn:3825844927&hl=ru> (дата обращения: 29.09.2015).

### Об авторе

Михаил Юрьевич Загирняк — кандидат философских наук, старший преподаватель, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, MZagirnyak@kantiana.ru

### ABOUT ROLE OF RELIGION IN NIKOLAY ALEXEEV'S AXIOLOGICAL MODEL OF LAW

M. Zagirnyak

*This paper is devoted to investigation of destination of religion in the process of forming of the concept of law in determined cultural circumstances. This study is actualizes the essential link between comprehension of content of domain of law and concept of subjectivity. Nikolay Alexeev overcomes concept of subjectivity represented in philosophy of early modern period of European history, (primarily in the rationalistic tradition of Rene Descartes).*

*The crucial significant in his concept of law is got neo-kantian axiology of Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert. Following to neo-kantian thinkers Alexeev indicates, that genesis of culture is measured because a priori values are exist. Therefore individual is not a creator of these values per se.*

*Value became the basis of Alexeev's philosophy of law. Furthermore he elaborated axiological model of law onto religious foundation. Religion — is a tool for initiating condition of values and there setting in political domain. Paper argued how religion conducts genesis of law. In that sense religion evaluated like a link between morality and law.*

*Essential item of philosophy of law of Nikolay Alexeev — is a superiority of Christianity in the midst of couple of religions in solution of problem in development of law. Author shows the historical role of Christianity in revealing of the idea of law per se.*

**Key words:** Neo-Kantianism, phenomenology, axiology, religion, philosophy of law, Christianity.

### References

1. Alexeev, N.N. 1918, *Vvedenie v izuchenie prava* [Introduction to the study of law], Moscow, 188 p.
2. Alexeev, N.N. 1919<sup>a</sup>, *Obshhee uchenie o prave. Kurs lekcij, pročitannyh v Tavricheskom Universitete v 1918–19 godu.* [The general theory of law. The course of lectures in Tavrichesky University in 1918–19.], Simferopol, 162 p.
3. Alexeev, N.N. 1919<sup>b</sup>, *Ocherki po obshhej teorii gosudarstva. Osnovnye predposylki i gipotezy gosudarstvennoj nauki* [Essays on the general theory of the state. Basic assumptions and hypotheses of the state of science]. Moscow, 209 p.
4. Alexeev, N.N. 1929, *Evrazijsktvo i marksizm* [Eurasianism and Marxism] // *Evrazijskij Sbornik Kn. VI* [Eurasian Miscellany. Vol. VI], Prague, p. 7–17.
5. Alexeev, N.N. 1930, *Religija, pravo i npravstvennost'* [Religion, law, and morality], Paris, 106 p.
6. Alexeev, N.N. 1955, *Ideja gosudarstva: Ocherki po istorii politicheskoj mysli* [The idea of the State: Essays on the history of political thought] New York, 412 p.
7. Alexeev, N.N. 1998<sup>a</sup>, *Na puti k budushchej Rossii* [On the way to the future Russia], *Russkii narod i gosudarstvo* [Russian nation and the state], Moscow, p. 282–371.

8. Alexeev, N.N. 1998<sup>b</sup>, *Sovremennoe polozhenie nauki o gosudarstve i ee blizhajshie zadachi* [The current situation and immediate objectives of the science of the state], *Russkii narod i gosudarstvo* [Russian nation and the state], Moscow, p. 386–624.
9. Benoist, A. 2015, *Po tu storonu prav cheloveka. V zashchitu svobod* [On the other side of human rights. In defense of liberties], Moscow, 144 p.
10. Bykova, M.F. 1996, *Misterija logiki i tajna sub'ektivnosti. O zamysle fenomenologii i logiki u Gegelja* [The Mystery of logic and secret of subjectivity. About Hegel's conception of phenomenology and logic], Moscow, 238 p.
11. Carraud, V., 2012, *Vopros kto? Ego i Dasein* [The question Who? Ego and Dasein], *Subektivnost' i identichnost': kollekt. monogr.* [Subjectivity And Identity: joint study], Moscow, p. 80–100.
12. Renaut, A. 2002, *Jera individa. K istorii sub'ektivnosti* [The era of the individual. To the history of of subjectivity], Saint Petersburg, 470 p.
13. Saul, J. 2007, *Ubljudki Vol'tera. Diktatura razuma na Zapade* [Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West], Moscow, 895 p.
14. Pantykina, M.I. 2010, *A. Rajnah i N.N. Alekseev: dva proekta fenomenologii prava* [A. Reinach and N.N. Alekseev: Two Projects of Phenomenology of the Law], *Vestnik Gumanitarnogo instituta TGU* [Gazette of Institute of Humanities of Togliatti State University], no. 1, Togliatti, p. 7–13.
15. Spengler, O. 1998, *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. T. 1. Geshtal't i dejstvitel'nost'* [The Decline of the West: Outlines of a Morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality], Moscow, 663 p.
16. Griffiths J. 1986 *What Is Legal Pluralism*, *Journal of Legal Pluralism*, no. 24, p. 1–55, available at: <https://books.google.fr/books?id=6lABLiMHqPcC&dq=isbn:3825844927&hl=ru> (accessed 29 September 2015).
17. Moore, S.F. 1978, *Law as Process: An Anthropological Approach*, London; Boston: Routledge & K. Paul, available at: <https://books.google.fr/books?id=6lABLiMHqPcC&dq=isbn:3825844927&hl=ru> (accessed 29 September 2015).

#### About the author

*Dr Mikhail Zagirnyak*, Assistant Professor, Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, MZagirnyak@kantiana.ru

УДК 141.5

ЗАПИСИ  
ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ  
ПРАВУ ФАЙЕРАБЕНДА  
И ИХ ЗНАЧЕНИЕ  
ДЛЯ КАНТОВЕДЕНИЯ<sup>1</sup>  
ПРЕДИСЛОВИЕ  
К ПУБЛИКАЦИИ

Л. Э. Крыштоп\*

Лекции по естественному праву Файерабенда представляют собой крайне важный источник при изучении этико-правовых взглядов И. Канта. Прочитанные Кантом в 1784 г., они наглядно демонстрируют, что основы его философии права не были поздним творением, а заложены еще в середине 80-х годов XVIII века. В то же время близость текста записей лекций по естественному праву к «Основположению метафизики нравов» способна помочь лучше прояснить и некоторые моменты формирования основ кантовской моральной философии. Один из таких моментов связан с вопросом моральной мотивации: каким образом мы можем не только понимать, как мы должны поступать согласно моральному закону, но еще и действительно желать так действовать?

Как и в печатных работах, во «Введении» к лекциям по естественному праву Кант приходит к выводу о том, что сама по себе человеческая воля не способна на полное согласие с моральным законом — ввиду того, что объективный мотив (моральный закон) у нее не совпадает с субъективным мотивом (максимами действия). Поэтому воля должна принуждаться к следованию моральному закону, а его предписания для нее всегда суть императивы. Однако, дабы такого рода принуждение не нарушило автономии воли, оно должно исходить от нее самой. Такое принуждение, по Канту, возможно, если воля будет принуждать саму себя к действию посредством идеи **совершенно благой воли** (то есть такой, которая сама по себе всегда согласна с предписаниями морального закона), свойственной одному лишь Богу.

Статья сопровождается переводом небольшого фрагмента введения «Естественного права Файерабенда».

**Ключевые слова:** естественное право, мораль, этика, категорический императив, моральный закон, свобода, цель, воля, мотив.

Лекции И. Канта по естественному праву представлены единственным дошедшим до нас манускриптом, получившим название «Естественное право Фай-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта №16-03-00806а.

\* Российский университет дружбы народов, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2.

Поступила в редакцию: 19.04.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-6

© Крыштоп Л. Э., 2016

ерабенда» (*Naturrecht Feyerabend*)<sup>2</sup> в честь Готфрида Файерабенда, принятого в университет Кёнигсберга 6 мая 1783 года (Erler, 1911 – 1912), чьему перу и принадлежат эти записи. Сам Файерабенд датировал данные лекции зимним семестром 1784 года, хотя некоторые исследователи относят их, вслед за Арнольдом (Arnold, 1893, S. 581), к летнему семестру 1784 года (Delfosse, Hinske, Bordoni, 2010, S. IX; Bordoni, 2016, p. 18). Их датировка имеет принципиальное значение для определения роли, которую данные лекции играют при изучении становления этико-юридической мысли Канта, так как именно в этот период один из основных кантовских трудов по моральной философии, с которым нередко связывают коренной перелом в становлении этической мысли философа, – «Основоположение к метафизике нравов», – в целом был уже написан и находился в стадии последней редакции<sup>3</sup>, что неизбежно должно было отразиться и на содержании читаемого в то время курса по естественному праву. Судя по всему, Кант настолько был погружен в проблематику «Основоположения», что не мог от этого абстрагироваться, перенося размышления над рядом вопросов, затрагиваемых в данном труде, в читаемый им лекционный курс. Подтверждения этому мы видим в наличии практически дословно совпадающих текстовых фрагментов и в сходных примерах, встречающихся как в «Основоположении», так и в «Естественном праве Файерабенда».

Такая смысловая и текстологическая близость двух работ может, с одной стороны, объяснить некоторую специфику «Естественного права Файерабенда». В частности, весьма странным на первый взгляд может показаться введение в данный лекционный курс, в котором вместо традиционного определения предмета дисциплины и ее основных разделов мы видим обсуждение проблемы самоканонадальствующей воли и весьма развернутую классификацию императивов, тогда как к непосредственному разбору понятия права Кант переходит только в самом конце введения. С другой же стороны, такая поражающая близость двух текстов открывает перед нами широкие возможности использования записей лекций по естественному праву для более детального изучения процесса становления кантовской не только (и возможно даже не столько) юридической, но и этической мысли, так как даже там, где мы сталкиваемся в лекциях с теми же выводами, что и в «Основоположении», перед нами нередко предстает несколько иной ход рассуждения.

В то же время обращение к данным лекциям может помочь решить и ряд более частных кантоведческих споров, относящихся непосредственно к вопросу о времени формирования и статусе философии права в кантовской философской системе. Прежде всего, и по сей день достаточно устой-

---

<sup>2</sup> В настоящее время этот манускрипт хранится в библиотеке Польской академии наук в Гданьске (Ms. 2215). Судя по всему, ранее он находился в собственности Мронговиуса и после его смерти в 1864 году, наряду с другими манускриптами (в том числе *Danziger Rationaltheologie*), был передан в дар этой библиотеке (Günter, 1909, S. 214). Сохранились свидетельства о другом труде – манускрипте Фридриха Генца, принятого в университет Кёнигсберга 26 апреля 1783 года для изучения права, а до этого обучавшегося во Франкфурте-на-Одере. Однако этот манускрипт до нас не дошел.

<sup>3</sup> По свидетельству Гамана, первые экземпляры «Основоположения к метафизике нравов» Кант получил в апреле 1785 года, но само сочинение было им завершено гораздо раньше – уже летом 1784-го (Arnold, 1893, S. 581).

чиво представление о том, что философия права была поздним «изобретением» Канта. При таком подходе ее зарождение относят лишь к середине 90-х годов XVIII века<sup>4</sup>, а единственным источником для ее освоения оказывается «Учение о праве» «Метафизики нравов» (1797). Взгляд этот кажется тем более оправданным, что в «Основоположении к метафизике нравов» философско-правовые вопросы Кантом совершенно игнорируются, и делать какие-то однозначные выводы относительно непосредственно права и его связи с моралью и категорическим императивом на основе текста одного лишь «Основоположения» никак нельзя. В свою очередь из этого кантовского умалчивания вопросов, касающихся определения понятия, роли и значения права, а также способа его связи со сферой морали в «Основоположении», и следует заключение о том, что философия права в середине 1980-х годов Канта вовсе не интересовала и не задумывалась как составная часть его практической философии. В данном случае нам даже не обязательно подробно вчитываться и детально разбирать текст «Естественного права Файерабенда», так как вполне достаточно будет названия этого лекционного курса и его датировки (1784), чтобы понять, что утверждение о зарождении философии права в поздний период творчества Канта не имеет под собой никаких оснований.

Другой спорной и активно обсуждаемой проблемой в кантоведении стал вопрос о том, каким именно образом система права связывается с моральным законом, а соответственно, какое положение система права занимает в практической философии. Иными словами, являются этическая и правовая системы независимыми друг от друга или система права выводима из этических основоположений, а именно из верховного принципа — категорического императива? И снова, если мы будем рассматривать только печатные работы Канта, а конкретно «Основоположение к метафизике нравов», в котором о праве напрямую не говорится, и «Метафизику нравов», где Кант вплотную занимается философией права, то вполне можем прийти к выводу, что система права была поздним кантовским привнесением и не задумывалась философом в момент формулирования основ его этики; дедукция же права (особенно конкретных правовых предписаний) из морального закона представляется тогда искусственной и надуманной. Обращение же к кантовскому лекционному наследию (в частности, к записям по естественному праву<sup>5</sup>) и здесь может принципиально изменить наши представления, так как, ставя перед собой во введении к лекциям по естественному праву задачу «постараться развить понятие права» (Кант, 2016, с. 78), Кант делает это в тесной связи с разбором понятия свободы и морального представления о человеке как о цели самой по себе, что еще раз доказывает, насколько органично еще в 80-е годы XVIII века система права вписывалась в кантовскую практическую философию и насколько тщательно этот вопрос разрабатывался Кантом еще в те годы, на заре формирования основ его критической моральной философии.

---

<sup>4</sup> Такого взгляда придерживается, в частности, Р. Брандт (Brandt, 1982. S. 235; Brandt, 2010. S. 127–129). Противоположное мнение см., напр.: (Kuehn, 2010, p. 11).

<sup>5</sup> Помимо лекций по естественному праву Файерабенда, большое значение для подобного рода исследований имеет также манускрипт лекций Канта по моральной философии, получивший название «Moral Mrongovius II» (Hirsch, 2012, S. 10–20, 78–112).

Представляемый ниже вниманию читателей фрагмент — перевод части введения, которое предпослано основному тексту записей лекций по естественному праву Файерабенда. Именно в этой части наиболее последовательно прослеживается смысловая близость данного манускрипта с кантовским «Основоположением к метафизике нравов». Как и в «Основоположении», основной темой здесь оказывается свобода человеческой воли, рассматриваемая в качестве основного отличия человека от животного, а разбор понятия свободы также приводит Канта к провозглашению автономии, то есть самозаконодательства воли как единственного пути, на котором становится возможным сосуществование человеческих свобод между собой и их складывание в гармоничное целое, именуемое философом «системой целей» (Кант, 2016). Однако в отличие от «Основоположения», ставящего в центр *понятие самой по себе благой воли*, из которого в дальнейшем и выводятся основные положения практической философии Канта, в центре лекций по естественному праву с самых первых предложений оказывается *понятие о человеке как о цели самой по себе*, как о конечной цели творения (каковым его делает наличие свободы)<sup>6</sup>. При этом утверждение ценности человека самого по себе, то есть внутренней ценности или его достоинства, противопоставляющегося внешней ценности или цене как мерилу всех остальных вещей (Хинске, 2014, с. 31–38), используемых как средство к достижению целей и ценных только их пригодностью к такого рода использованию, в конечном счете выливается у Канта в емкую, хорошо известную нам по «Основоположению» формулировку: «Ибо каждый человек сам является целью, и поэтому он не может быть только лишь средством» (Кант, 2016, с. 76). И хотя во введении к «Естественному праву Файерабенда» положение это еще напрямую не отождествляется с категорическим императивом (и не называется одной из его формулировок), ему придается здесь большое и даже, не будет преувеличением сказать, структурообразующее значение. Наличие же в тексте примеров конкретных жизненных ситуаций, в которых это положение может проигрываться: запрет присоединений чужого земельного надела к своему для обогащения, невыплата законной платы работнику или удержание денег, взятых на сбережение, под предлогом якобы лучшего их использования (Кант, 2016), — показывает нам, что Кант придает ему характер морального предписания, которым должен руководствоваться человек в своей жизни. Это еще больше убеждает нас в том, что если данное положение и не называется Кантом здесь открыто категорическим императивом, то по крайней мере уже задумывается как таковое.

Другой важный момент, который рассматривает Кант в представляемом фрагменте, — это вопрос моральной мотивации: каким образом наше знание того, что от нас требует моральный закон, переходит в желание действительно так поступать? И здесь мы снова усматриваем значительную близость лекций по естественному праву Файерабенда с «Основоположением». Если бы воля человека была абсолютно благой, то она сама из себя следовала бы моральному закону. Для нее моральный закон, будучи объективным мотивом, оказался бы достаточным, так как выступал бы одновременно и субъективным мотивом. Но такой волей обладает только Бог, тогда как человек наделен волей иного рода, для которой характерно несовпадение объективного и субъективного мотивов, в силу чего ей требуется некое принуждение к следованию моральному закону. Именно поэтому мораль-

<sup>6</sup> Другим ярким примером такого телеологического хода размышления может служить «Критика способности суждения» (AA, V, S. 442–447; Кант, 1994e, с. 285–290).

ный закон для нашей, человеческой, воли всегда оказывается императивом. Но если бы это было внешним принуждением, то мы не могли бы вести речь о свободе. Следовательно, принуждение это может быть только внутренним, то есть принуждением воли самой себя. Но каким образом это самопринуждение воли может состояться?

Одним из вариантов прояснения этого момента служит вводимое Кантом понятие *уважения к моральному закону*, которое само по себе должно стать достаточным субъективным основанием, побуждающим волю к моральным поступкам. Однако и здесь остается место для некоторых неясностей, а именно: каким образом объективный мотив (моральный закон) становится для нас еще и субъективным мотивом? Это и приводит Канта к необходимости введения постулатов практического разума, в частности постулата бытия Бога как некоей идеи, которую разум творит сам для себя с целью придания моральному закону большей действенной силы на сферу нашей чувственности (Крыштоп, 2013, с. 129–139).

Во введении к лекционному курсу по естественному праву мы видим несколько иной ход мысли. Здесь принуждение волей самой себя к следованию предписаниям морального закона происходит посредством идеи *самоуважения к благой воле* (Кант, 2016). Ни о каком постулате бытия Бога здесь речи не идет. Однако если мы примем во внимание, что сама по себе благая воля может быть атрибутом только воли божественной, то и здесь снова приходим всё к той же идее Бога, создаваемой практическим разумом для реализации действия понуждения волей самой себя к следованию моральному закону.

Таким образом, можно сделать вывод, что изучение лекционного наследия Канта в целом и записей по естественному праву Файерабенда в частности позволяет представить кантовскую философию во всей полноте и разнообразии возможных альтернативных вариантов ее обоснования; некоторые варианты нашли свое развитие в более поздних работах критического периода, а некоторые так и остались не востребованными Кантом. Благодаря этому мы еще раз получаем возможность убедиться в том, насколько труден был путь становления кантовской философской системы, насколько педантично Кант продумывал мельчайшие ее нюансы, и что лишь небольшая часть этих кропотливых исследований отражена в его печатных работах.

#### Список литературы

1. Кант И. 1994а. Антропология с прагматической точки зрения // Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 1.
2. Кант И. 1994б. Всеобщая естественная история и теория неба // Там же.
3. Кант И. 1994в. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же.
4. Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, № 3. С. 75–81.
5. Кант И. 1994г. К вечному миру // Собрание сочинений : в 8 т. / под ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 7.
6. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
7. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения : в 4 т. на рус. и нем. яз. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1997. Т. 3.
8. Крыштоп Л. Э. Постулаты практического разума: от первой «Критики» ко второй // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 129–139.
9. Хинске Н. Незамеченный комментарий Канта 1784 года к «Основоположению к метафизике нравов» (1785) // Историко-философский ежегодник. 2014. М., 2014. С. 31–38.



10. Arnold E. Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // *Altpreuussische Monatsschrift*. Königsberg, 1893. Bd. 30.
11. Bordoni G. S. Introduzione // Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend) / a cura di N. Hinske, G. S. Bordoni. Milano, 2016. P. 9–50.
12. Bordoni G. S. Note al Testo // Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend) / a cura di N. Hinske, G. S. Bordoni. Milano, 2016. P. 233–282.
13. Brandt R. Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre // *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel* / Hrsg. von R. Brandt. Berlin, 1982. S. 233–285.
14. Brandt R. Immanuel Kant – was bleibt? Hamburg, 2010.
15. Delfosse H. P., Hinske N., Bordoni G. S. (hrsg.). Kant-Index. Bd. 30 : Stellenindex und Konkordanz zum «Naturrecht Feyerabend». Tl. 1 : Einleitung des «Naturrechts Feyerabend». Stuttgart ; Cannstatt, 2010.
16. Günter O. Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek. Bd. 3. Danzig, 1909.
17. Erler G. Die Matrikel der Universität Königsberg i. Pr. Bd. 2. Leipzig, 1911–1912.
18. Hirsch Ph.-A. Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung «Mrongovius II» und der Naturrechtvorlesung «Feyerabend» von 1784 sowie in der «Metaphysik der Sitten» von 1797. Göttingen, 2012.
19. Kuehn M. Kant's *Metaphysics of Morals*: its history and significance of its deferral // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide* / ed. by L. Denis. N. Y., 2010. P. 9–27.
20. Wildberger H. Jesaja // *Biblischer Kommentar. Altes Testament*. Bd. 10. Tl. 1. Neukirchen-Vluyn, 1972.

### Об авторе

Людмила Эдуардовна Крыштон — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов (РУДН), ricpatric@gmail.com

### NATURAL LAW NOTES FEYERABEND AND THEIR VALUE FOR KANT STUDIES

L. Kryshtop

*Natural Law Notes of Feyerabend is one of the most important sources by the research of ethical and juridical views of Kant. Dating back to 1784 they distinctly demonstrate that the basic principles of Kant's philosophy of right are not a late production of the philosopher, but they have been formed already in the middle of 80's of 18<sup>th</sup> century. Therewith we can use this lectures notes for the studies of Kant's moral philosophy too, because of their closeness to the Foundations of Metaphysics of Morals, what can help us to understand some not clear aspects of Kant's ethical thought. One of such questions is the question of moral motivation, and namely how we can not only know, what we have to do according to the moral law, but also actually want do it? As in his published writings Kant concludes in the Introduction of Natural Law Notes that human will itself can not be in complete agreement with the moral law, because objective motive (that is the moral law alone) for this will isn't identical with subjective ones (that are maxims of action). That is why it must be forced to follow the moral law and its commandments are for it imperatives. But in order not to distort autonomy of will, this force should come from the will itself. Such a force according to Kant is possible, if the will would force itself to action with an idea of an complete good will (what means such a will which is always in accordance with the moral law), which is inherent in God alone. With the article is enclosed the translation of a small fragment of Introduction to the Natural Law Feyerabend.*

**Key worlds:** natural law, moral, ethic, categorical imperative, moral law, freedom, object, will, motive.

## References

1. Kant, I. 1994a, *Antropologija s pragmaticheskoj točki zrenija* [Anthropology from a Pragmatic Point of View], *Sobranije sočinienij* v 8 tt. [Works in 8 vol.], Moscow, Vol. 7.
2. Kant, I. 1994b, *Vseobzhhajaja jestestvennaja istorija i teorija neba* [Universal Natural History and Theory of the Heavens], *Sobranije sočinienij* v 8 tt. [Works in 8 vol.], Moscow, Vol. 1.
3. Kant, I. 1994c, *Jedinstvenno vozmožnoje osnovanije dla lokazatelstva bytija Boga* [The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God], *Sobranije sočinienij* v 8 tt. [Works in 8 vol.], Moscow, Vol. 1.
4. Kant, I. 2016, *Jestestvennoje pravo Fajerabendja. Vvedenije* [Natural Law of Feyerabend. Introduction], *Kantovskij sbornik* [Kant review], Vol. 35, № 3. P. 75–81.
5. Kant, I. 1994d, *K vječnomu miru* [Perpetual Peace], *Sobranije sočinienij* v 8 tt. [Works in 8 vol.], Moscow, Vol. 7.
6. Kant, I. 1994e, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of judgement], *Sobranije sočinienij* v 8 tt. [Works in 8 vol.], Moscow, Vol. 5.
7. Kant, I. 1997, *Osnovopolozhenije k metafizike npravov* [Foundations of Metaphysics of Morals], *Sočinienija v 4-č tt. na ruskom i nemeckom jazyke* [Works in 4 vol. In Russian and German], Moscow, Vol. 3.
8. Kryštof, L.E. 2013, *Postulaty praktičeskogo razuma: ot pjervoj "Kritiki" ko vtoroj* [Postulates of practical reason: from the first "Critique" to the second], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 6, p. 129–139.
9. Hinske, N. 2014, *Nezamečennyj komentarij Kanta 1784 goda k "Osnovopolozheniju k metafiziki npravov" (1785)* [An Annotated Kant's Commentary to the "Groundwork of the Metaphysics of Morals" (1785) from 1784], *Istoriki-filosofskij jezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], p. 31–38.
10. Arnold, E. 1893, *Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*, *Alt-preussische Monatsschrift*, Bd. 30, Königsberg.
11. Bordoni, G.S. 2016 a, *Introduzione, Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, p. 9–50.
12. Bordoni, G.S. 2016 b, *Note al Testo, Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, p. 233–282.
13. Brandt, R. 1982, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel*, Berlin, S. 233–285.
14. Brandt, R. 1982, *Immanuel Kant – was bleibt?*, Hamburg.
15. Delfosse, H.P., Hinske, N., Bordoni, G.S. 2010, *Kant-Index*, Bd. 30, *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*, Tl. 1, Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“, Stuttgart-Bad Cannstatt.
16. Günter, O. 1909, *Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek*, Bd. 3. Danzig.
17. Erler, G. 1911–1912, *Die Matrikel der Universität Königsberg i. Pr.*, Bd. 2, Leipzig.
18. Hirsch, Ph.-A. 2012, *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moravorlesung „Mrongovius II“ und der Naturrechtsvorlesung „Feyerabend“ von 1784 sowie in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797*, Göttingen.
19. Kuehn, M. 2010, *Kant's Metaphysics of Morals: its history and significance of its deferential, Kant's "Metaphysics of Morals"*. A Critical Guide, ed. by L. Denis, New York, p. 9–27.
20. Wildberger, H. 1972, *Jesaja, Biblischer Kommentar. Altes Testament*. Bd. X. Tl. 1. Neukirchen-Vluyn.

## About the author

**Ludmila Kryštof** – CSc in Philosophy, Assistant at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), ricpatric@gmail.com

УДК 1(091)

## ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

ФАЙЕРАБЕНДА

ВВЕДЕНИЕ<sup>1</sup>

И. Кант\*

Воле человека вся природа, за исключением других разумных существ, подчинена настолько, насколько только может хватить ее силы. Разумом вещи в природе могут рассматриваться только как средства к целям, и только лишь человек может рассматриваться как самоцель. Я не мог бы мыслить себе в других вещах никакой ценности, если я не рассматривал бы их как средства к другим целям; например, Луна обладает для нас ценностью, поскольку она освещает землю, вызывает отлив и прилив и др. Существование вещей не имеет ценности, если нет того, кто не может их употребить, то есть если разумное существо не использует их как средства. Даже животные сами по себе не обладают ценностью, так как они не осознают своего существования. Итак, человек есть цель творения. Но он, в свою очередь, также может использоваться другим разумным существом как средство, но никогда оно [разумное существо]<sup>2</sup> не является только лишь средством, но является в то же время и целью, например, если каменщик служит мне средством для строительства дома, то и я опять же служу ему средством, давая возможность заработать деньги. В «Опыте о человеке» А. Поупа гусь говорит: «Человек тоже мне служит, так как он насыпает мне корм»<sup>3</sup>. В мире же как системе целей должна быть в конце концов некая цель, и это — разумное

<sup>1</sup> Перевод осуществлен по изданию: *Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale* (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte / a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, 2016. P. 68–78. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №16-03-00806а.

\* Поступила в редакцию: 19.04.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-7

© Крыштоп Л. Э., пер., 2016

<sup>2</sup> Поуп Александр (1688–1744) — известный английский поэт, один из крупнейших представителей британского классицизма. Наряду с Галлером, Поуп был одним из немногих современных Канту поэтов, на которых тот ссылался в своих печатных работах, причем как докритического (АА, II, S. 137; Кант, 1994в, с. 467; АА, I, S. 241, 259, 349; Кант, 1994б, с. 135, 151, 241 и др.), так и критического периода (АА, VIII, S. 353; Кант, 1994г, с. 18). Достаточно много упоминаний Поупа мы находим в лекциях Канта по антропологии (АА, VII, S. 210, 267, 274, 305; Кант, 1994а, с. 238, 302, 311, 343) (здесь и далее примеч. пер.; ссылки даны на источники из списка литературы к предыдущей статье).

<sup>3</sup> См.: *Pope A. Essay on Man and Other Poems // Pope's Poetical Works*. L., 1828. Vol. 2. P. 25.

существо. Если бы не было цели, то и средства были бы напрасны и не имели бы ценности. — Человек является целью, поэтому то, что он должен быть только лишь средством, противоречит само себе. — Если я заключаю договор со служащим, то он тоже должен быть целью, как и я, а не только лишь средством. Он тоже должен желать. — Следовательно, человеческая воля ограничена условием всеобщего согласия воли других. — Если должна существовать система целей, то цель и воля одного разумного существа должны согласовываться с таковыми каждого другого. Вся природа не ограничивает воли человека (хотя это и не распространяется на способности), но последняя ограничивается волей других людей. — Ибо каждый человек сам является целью, и поэтому он не может быть только лишь средством. Я не могу ничего отделить от поля другого, дабы тем самым расширить мое<sup>4</sup>; ибо тогда другой был бы только лишь средством. Это ограничение зиждется на условиях максимального всеобщего согласия воли других. Помимо самого человека, нет ничего более достойного уважения, чем право людей. — Именно человек является целью самой по себе, поэтому только он может обладать внутренней ценностью, то есть достоинством, которое нельзя заменить никаким эквивалентом. Другие вещи обладают внешней ценностью, то есть ценой, которой каждая вещь, пригодная для той же самой цели, может служить эквивалентом. Внутренняя ценность человека зиждется на его свободе, на том, что он обладает собственной волей. Так как он должен быть конечной целью, то его воля не должна больше ни от чего зависеть. — Животные обладают волей, но это не их собственная воля, а воля природы. Свобода — это условие, при котором сам человек только и может быть целью. Другие вещи не обладают волей, а должны устраиваться по чужой (*nach andern Willen*) воле и использоваться в качестве средств. Следовательно, если человек должен быть целью самой по себе, то он должен обладать собственной волей, ибо он не может позволять использовать себя как средство. Право — это ограничение свободы, на основании которого она может сосуществовать со свободой каждого другого согласно всеобщему правилу. [Оно применяется], если кому-то нравится место, которое занято кем-то другим, и он хотел бы его оттуда согнать. Я могу сидеть там, где я хочу, а он там, где он хочет. Но если он сидит, то я не могу сидеть в то же самое время на том же месте. Поэтому должно существовать всеобщее правило, по которому возможна свобода обоих. Следовательно, я нечто ему обещаю, и тогда он хотя и средство, но также и цель. Является ли ограничение свободы необходимым, и не может ли свобода быть ограничена иначе, чем самой собой, в соответствии со всеобщим правилом, чтобы она могла сосуществовать с самой собой? Если бы люди не были свободны, то их воля была бы устроена по всеобщим законам. Но если бы каждый был свободен без закона, то не могло бы быть помыслено ничего страшнее это-

---

<sup>4</sup> Значение данного примера с полем не до конца ясно. Дж. С. Бордони в комментарии к переводу данного фрагмента на итальянский полагает, что, возможно, Кант подразумевает здесь обычаи захватнических времен (Bordoni, 2016 b, p. 236). Можно также предположить, что у Канта здесь присутствует аллюзия на библейскую цитату (Ис. 5: 8), выражающую протест Исайи против несправедливого положения дел, когда земля, великий дар Бога, сосредоточивалась в руках лишь немногих, причем даже у правителя не имелось никаких действенных средств помешать разорению и захвату земель простых евреев. Утрата же своего земельного надела в то время неминуемо вела к тому, что человек был вынужден отдавать себя в рабство — см.: (Wildberger, 1972, S. 183—184).

го. Ибо каждый делал бы с другим, что он хотел бы, и так никто не был бы свободен. Стоит не так сильно бояться самого дикого животного, как человека, лишенного закона. Поэтому Робинзон Крузо по прошествии нескольких лет на своем пустынном острове, когда увидел следы человека, так испугался, что с тех пор не был спокоен и проводил ночи без сна<sup>5</sup>. — Поэтому и матросы не раздумывали над тем, чтобы сразу же застрелить насмерть дикаря на неизвестном острове, так как не знали, чего можно от него ожидать. — Наблюдаем мы также и смерть рыцаря *Мариона*<sup>6</sup>, месяц прожившего с дикарями в крепкой дружбе и не сделавшего им ничего, что бы их расстроило, но которого они затем съели вместе с двадцатью двумя матросами только лишь потому, что они хотели его съесть.

Ибо животное руководствуется своим инстинктом; тот же, у кого нет правила, — в отношении такого человека я ни в малейшей степени не могу знать, чего от него ожидать. *Шпарманн*<sup>7</sup>, рассказывая о своем путешествии к предгорьям мыса Доброй Надежды, [отмечает], что львы не преследуют свою жертву, а подкрадываются [к ней], и когда полагают, что находятся достаточно близко, то делают прыжок, и если упускают свою жертву, то отступают на шаг назад, как будто они хотели бы посмотреть, в чем они ошиблись, и затем отползают. Люди это знают и могут этим руководствоваться. Так, однажды один готтентот возвращался домой, а лев крался за ним издалека. Но он знал, что не сможет дойти до дома раньше вечера и что тогда лев непременно его разорвет на части. Поэтому он снял с себя свою одежду и повесил ее на палку, что означало, как будто он там стоял. Сам же он вырубил себе пещеру в горе и спрятался. Лев медленно приблизился и сделал прыжок, но так как палка сразу же упала, он вместе с ней рухнул на гору и затем удалился. Но когда лев сильно голоден, он преследует жертву.

Следовательно, свобода должна ограничиваться, но посредством природных законов это невозможно; ибо в противном случае человек не был бы свободен; следовательно, он должен сам себя ограничивать. Таким образом, право основывается на ограничении свободы. Это объяснить проще,

---

<sup>5</sup> См.: *Defoe D. The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe. L., 1719.* Первый перевод на немецкий язык вышел в 1720 году: *Defoe D. Das Leben und die ganz ungemeyne Begebenheiten des berühmten Engländers Mr. Robinson Crusoe. Hamburg, 1720.* Русский перевод см.: *Дефо Д. Робинзон Крузо. М., 1979.*

<sup>6</sup> Имеется в виду Марк Жозеф Марион-Дюфрен (1724–1772), французский мореплаватель, совершивший путешествие к берегам Новой Зеландии, но не поладивший с населявшим ее племенем маори, представители которого и съели его. Канту данная история могла стать известна из книги: *Neue Reise durch die Südsee im Jahre 1771 und 1772, angefangen von dem Herrn von Marion und geendiget durch den Ritter Duclesmeur, aus den Tagebüchern der Schiffe zusammengetragen von Herrn Crozet. Leipzig, 1783.* Эта работа представляла собой перевод с французского книги А. Рохона: *Rochon A. Nouveau Voyage à la mer du Sud, commencé sous les ordres de Marion, Chevalier de l'Ordre royal et militaire de S. Louis, Capitaine de brûlot; et achevé, après la mort de cet Officier, fous ceux de M. Le Chevalier Duclesmeur, Garde de la Marine. Cette Relation a été rédigée d'après les Plans et Journaux de M. Crozet. P., 1783.*

<sup>7</sup> См. вольный перевод со шведского Хр. Х. Гроскурда с сопроводительной статьей Г. Форстера: *Sparrmann A. Reise nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung, den südlichen Polarländern und um die Welt, hauptsächlich aber in den Ländern der Hottentotten und Kaffern in den Jahren 1772 bis 1776. Berlin, 1784.* Ссылка на эту работу присутствует также в лекциях Канта по антропологии — см.: *Anthropologie Mrongovius (AA, XXV, S. 1413, 1646).*

чем долг. — В случае права счастье совершенно не учитывается, ибо его каждый может стремиться достичь так, как ему хочется.

Но пока что еще совершенно не удалось из принципов определить место *jure naturae*<sup>8</sup> в системе практической философии и указать границы между ним и моралью. Поэтому разные положения обеих наук сливаются воедино. — Следовательно, для того чтобы разрешить эту проблему, нужно постараться развить понятия права. Мы хотим то, что было ранее изложено примерно, попытаться сделать сейчас более методично.

То, что некая вещь должна существовать как цель сама по себе и что не все вещи могут быть только лишь средствами, в системе целей так же необходимо, как и в ряду действующих причин необходимо *Ens a se*<sup>9</sup>. Вещь, которая является целью самой по себе, есть *Bonum a se*<sup>10</sup>. То, что может быть использовано только лишь как средство, обладает ценностью только лишь как средство, когда оно используется в качестве такового. Сверх этого должно быть существо, которое является целью само по себе. Вещь в природе является средством для другой [вещи], и это постоянно продолжается, и необходимо в конце мыслить вещь, которая сама есть цель, в противном случае ряд не имел бы конца.

В ряду действующих причин всё есть *ens ab alio*<sup>11</sup>, но в конце концов мы все же должны прийти к *ens a se*<sup>12</sup>. В желании цель — это причина, почему существует средство. Вещь есть средство другой [вещи], поэтому в конце концов должна быть вещь, которая больше не является средством, но является целью самой по себе. Но как существо само по себе может быть только лишь целью и никогда средством — [это] так же непостижимо, как и то, что в ряду причин должно быть необходимое существо. Между тем мы должны принимать то и другое из-за потребности нашего разума все приводить к полноте. То, что человек никогда не может рассматривать что-то иначе, чем как обусловленное, никогда не может рассматривать нечто как лишенное основания, уже заложено в природе человеческого разума, а в *ens* и *bonum a se*<sup>13</sup> нет основания для них. Я говорю, что человек существует, чтобы быть счастливым. Но почему имеет ценность быть счастливым? Это обладает лишь обусловленной ценностью, и именно потому, что существование человека имеет ценность. Почему же существование обладает ценностью? Так как оно угодно Богу. Ибо само по себе оно не имеет ценности. А теперь я могу спросить, почему же существование Бога имеет ценность?

Человек есть цель сама по себе и никогда только лишь средство; быть только средством — это против его природы. Если некто отдает мне деньги на сбережение и он хочет получить их обратно, я же не отдаю их ему и говорю, что я могу использовать их для общего блага лучше, чем он, тогда я использую его деньги и его самого только лишь как средство. Если же он должен быть целью, то и его воля также должна иметь цель, как и моя.

Если только разумные существа могут быть целью самой по себе, то они могут это не потому, что обладают разумом, но потому, что обладают свободой. Разум есть только лишь средство. — Человек мог бы посредством ра-

<sup>8</sup> Естественного права (лат.).

<sup>9</sup> Сущее само по себе, сущее как таковое (лат.).

<sup>10</sup> Благо само по себе, благо как таковое (лат.).

<sup>11</sup> Сущее в отношении другого, обусловленное сущее (лат.).

<sup>12</sup> Сущее само по себе, сущее как таковое (лат.).

<sup>13</sup> Сущем и благе самих по себе (лат.).

зума, без свободы, по всеобщим законам природы совершать то, что животные совершают посредством инстинкта. — Без разума существо не может быть целью самой по себе, так как оно не может осознавать свое существование, не может размышлять над ним. Но разум еще не составляет причину того, что человек является целью самой по себе и [поэтому] обладает ценностью, которая не может быть заменена никаким эквивалентом. Разум не сообщает нам о ценности. Ибо мы видим, что природа в животных производит посредством инстинкта то, что разум находит только после долгого блуждания. Итак, природа могла бы устроить наш разум полностью в соответствии с природными законами так, чтобы человек сам учился бы читать, изобретал бы всевозможные искусства, и все это по определенным правилам. Но тогда мы были бы не лучше животных. Но свобода, и одна лишь свобода, приводит к тому, что мы суть цель сама по себе. Здесь у нас есть способность действовать по своей собственной воле. Если бы наш разум был устроен в соответствии со всеобщими законами, то моя воля не была бы моей собственной, но была бы волей природы. — Если поступки человека были бы заложены в механизме природы, то их основание было бы не в нем самом, а вне его. — Я должен предполагать свободу существа, если оно должно быть целью самой по себе. Подобное существо, следовательно, должно обладать свободой воли. Как я могу ее постичь, я не знаю; но все же это необходимая гипотеза, если я должен мыслить разумные существа как цели сами по себе. Если оно не свободно, то находится в руках *другого*, следовательно, всегда является целью другого, а значит, только лишь средством. Следовательно, свобода — не только необходимое, но и достаточное условие. Свободно действующее существо должно быть наделено разумом, ибо если бы я аффицировался только лишь чувствами, то я управлялся бы ими. При каком условии свободное существо может быть целью самой по себе? [При условии], что свобода должна сама себе быть законом. Оно должно постоянно рассматриваться как цель и никогда только как средство. Законы суть либо законы природы, либо законы свободы. Свобода, если она должна подчиняться закону, должна сама себе давать законы.

Если бы она брала законы из природы, то она не была бы свободой. — Как свобода может быть сама себе законом? Без законов нельзя мыслить причины, а вместе с тем и воли, так как причина есть то, за чем нечто следует по неизменному правилу. Если свобода подчинена закону природы, то это не свобода. Поэтому она должна сама для себя быть законом. Кажется, что сложно это постичь, и все учителя естественного права заблуждались в этом аспекте, который они так и не открыли. Все законы воли — практические, и они выражают либо *объективную*, либо *субъективную* необходимость. Отсюда *объективные* или *субъективные* законы воли. Первые суть правила самой по себе благой воли, как она поступала бы, вторые — правила, по которым актуально данная воля действительно поступает. — *Субъективные* правила воли сильно отличаются от *объективных*. Человек знает, что он не должен это есть, так как это для него вредно. Это *объективное* правило, [однако не правило воли]. Но он позволяет своей чувственности руководить им и ест, и тогда он поступает по *субъективным* правилам воли. — Если воля существа [таковы ангелы] сама по себе благо, то объективные законы его воли не отличаются от субъективных. — Воля человека — не такого рода, чтобы *субъективные* основания воления совпадали с *объективными*. — Итак, *объективное* правило воления применительно к воле, чьи *субъективные*

правила не совпадают с *объективными*, называется *imperativ*. Для существ, чья воля уже сама по себе благая, ни одно правило не имеет силу *императива*. Императив постольку закон, поскольку он принуждает к поступку саму по себе неблагую волю посредством идеи самой по себе благой воли. Предполагается воля, которая неохотно это делает, следовательно, должна быть принуждаема. Здесь, где случайное должно делаться необходимо, имеет место понуждение (*Necefsitatio*). Человек может выбирать добро и зло. Следовательно, субъективная воля у человека — это случайная воля. У Бога его благая воля не случайна; поэтому-то у него и нет места *императивному* закону, чтобы принудить его к благой воле. Ибо это было бы излишне. Понуждение (*Necefsitatio*) к самому по себе случайному поступку посредством *объективных* оснований — это практическое понуждение, оно отличается от практической необходимости (*Necefsitaet*). У Бога также есть законы, но они имеют практическую необходимость (*Nothwendigkeit*). — Практическое *понуждение* — это *imperativ*, заповедь. Если воля сама по себе блага, то ей совершенно ничего не может быть заповедано. Поэтому у Бога заповедь не имеет места. *Объективная* практическая необходимость у Бога есть также и *субъективная* практическая необходимость. Принуждение — это понуждение к нежелаемому поступку. Соответственно, я должен здесь иметь побудительное основание к противоположному. — Поэтому практические законы также могут быть принуждением; даже если человек делает что-то неохотно, он все же должен это делать. «Я должен это сделать» означает, что необходимый посредством меня поступок был бы хорош. Но отсюда еще не следует, что я это сделаю, ибо у меня имеются также и *субъективные* противоположные основания. Поэтому я и представляю себе тот [поступок] как необходимый. Следовательно, заповеди существуют для несовершенной воли. Практические законы как понуждающие основания поступков называются императивами. Не может быть найдена добродетель у человека там, где не могла бы быть найдена некая степень искушения, которая могла бы эту добродетель низвергнуть. Поэтому просьба «и не введи нас во искушение»<sup>14</sup> является великолепной мыслью. У нас имеется три вида императивов: технические, прагматические и моральные, правила умения, благоразумия и мудрости [1]. Императивы, заповедующие при условии возможного воления чего-то только лишь как средство только лишь возможной и произвольной цели, суть императивы умения. Они встречаются в практических науках, например, [когда] ты должен рассечь линию пополам. Это не императив для каждого, но императив при условии, что хотят достичь только лишь возможную цель (разделение линии на две равных части). Это *императивы* искусства, умения. Сперва мы учимся умению и средствам к целям, не зная и не предполагая, что эти цели будут нам необходимы. Поэтому родители не часто спрашивают, стал ли их ребенок более моральным, но спрашивают, многому ли их ребенок научился. Природа наделила людей инстинктом, дабы их сохранить. Ибо я не знаю, не попаду ли я в ситуацию, где мне может быть это необходимо. Императивы умения только лишь условны и повелевают при условии только лишь случайной и возможной цели. 2. *Императивы* благоразумия — это такие [императивы], которые предписывают средства к всеобщей цели, на которую направлены все *субъективные* основания воления человека, то есть счастье, в котором

<sup>14</sup> Строка из основной христианской молитвы «Отче наш» (Мф. 6: 9–13; Лк. 11: 1–4).



нуждаются все разумные творения. Здесь императивы заповедают при условии действительной цели. 3. Императив мудрости заповедует поступок как саму по себе цель. Правило, что ты не должен врать, может быть умением и средством обмануть других. Оно может быть благоразумием, так как посредством него я могу достичь всех своих замыслов. Посредством него я буду считаться честным, мне будут доверять, будут меня хвалить и т. д. Но я могу рассматривать это правило и как мудрость. Тогда я рассматриваю это не как средство к моей цели. — Мои дела могут идти как угодно, хорошо или плохо, это меня не касается. Но по-прежнему остается закон. Даже если я не могу его исполнить, то закон все же остается для меня по-прежнему достойным уважения. — Это безусловное благо мы рассматриваем намного выше всего того, чего могли бы достичь посредством поступка, если бы мы нуждались в нем как в средстве. — Благодеяние само по себе намного более ценно, нежели то благо, которое благодатель посредством него приобретает, например, что его любят [за совершенное благодеяние] и т. д. — Благие последствия не определяют ценность. Добродетель же сама по себе обладает достоинством, даже если она никак не может быть осуществлена; тогда как благие последствия суть ценности, которые могут быть заменены эквивалентом.

*Перевод с нем. Л. Э. Крыштон*

*(Продолжение следует)*

**ФИЛОСОФИЯ  
РЕЛИГИИ КАНТА  
(ОТ «КРИТИКИ  
ЧИСТОГО РАЗУМА»  
ДО «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ  
ТОЛЬКО РАЗУМА»)<sup>1</sup>  
Часть I**

**Альберт Швейцер\***

Практический разум, содержащий «чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно a priori» (с. 585)<sup>2</sup>, является таковым только в отношении «моральных законов». К тому же — и это характерно для всего наброска с его неупорядоченным ходом мысли — Кант, достигая в этом пункте понятия чисто практического разума с его моральной определенностью, не дает никакого обоснования для абсолютной автономии и априорного характера нравственного закона: позже в «Критике практического разума» он уделяет этому обоснованию значительное внимание. Интересно и то, как Кант через несколько страниц пытается наверстать упущенное ранее: «Я допускаю, — пишет он, — что действительно существуют чистые нравственные законы, которые совершенно a priori (не принимая во внимание эмпирические мотивы, то есть блаженство) определяют все наше поведение, то есть применение свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают безусловно (а не только гипотетически, [т. е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях. Я могу допускать это положение с полным правом, ссылаясь не только на доказательства самых просвещенных моралистов, но и на нравственное суждение каждого человека, если он стремится отчетливо мыслить себе подобный закон» (с. 589).

Так с опорой на нравственный закон достигается понятие практического при-

---

<sup>1</sup> Продолжение, начало см.: Швейцер А. *Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»)*. Предисловие. Ч. 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №2. С. 109–118.

\* *Поступила в редакцию: 21.06.2016 г.*

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-8

© Гильманов В.Х., пер., 2016

<sup>2</sup> В своей диссертации Швейцер ссылается на тексты Канта, опубликованные издательством *Ph. Reclam*, с указанием страниц из этого издания. В переводе указываются страницы по изданию: *Кант И. Собрание сочинений* : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.

менения разума, каковое соотнесено с идеями спекулятивного разума, имеющими целью определение того, «что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть иной мир. Так как это касается нашего поведения по отношению к высшей цели, то конечным намерением мудро пекущейся о нас природе при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное» (с. 585). Тем самым, как видим, спекулятивные идеи чистого разума именно в тот момент, когда они, казалось бы, должны достигнуть своего осуществления, становятся на деле лишь идеями морально-религиозного интереса. В то же время, находясь в отношении к какой-то неопределенной высшей цели, эти идеи организуются между собой в некую логическую связь, отраженную в упомянутом выше примечании на с. 299. Так сила притяжения нравственного закона, к реализации которого стремят спекулятивные идеи, оказывает на них неравное воздействие, что, в свою очередь, приводит к появлению сил внутреннего взаимодействия между идеями: все это заставляет отказаться от плана, согласно которому все три идеи, основываясь на общем принципе практического применения разума, могли бы начать одновременное движение в практической заинтересованности достижения своей реализации. Они не могут этого, будучи предопределены к взаимовлиянию по причине их одновременного отношения к нравственному закону и некой высшей цели. Позднее в «Критике практического разума» Кант, сделав соответствующие выводы, осуществил одновременное развитие и реализацию религиозного интереса идей без оглядки на их роли в теоретическом применении разума, исходя при этом из практической необходимости в установлении порядка их следования и взаимоотношений в полном соответствии с фундаментальным разделением разума на теоретический и практический.

В религиозно-философском наброске Кант еще не замечает всех сложностей, связанных с переходом от спекулятивных идей к их реализации в морально-практической сфере. Он оперирует понятием единого разума в теоретическом и практическом применении, демонстрирующего свое единство в постановке связанных друг с другом вопросов: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?». Первый из них представляет спекулятивный интерес разума, второй — практический, третий его интерес — в одновременно практическом и теоретическом применении» (с. 588). Исходя из данных предпосылок, разум в его практическом применении способен перейти к практической реализации идеи свободы. И в этой реализации происходит то, что могло бы быть обозначено как вычленение идеи свободы из общей триады идей, устремленной к практическому воплощению.

Обращение к вопросу о свободе ведет нас к тому пункту, где ясное и последовательное развитие религиозно-философского наброска оказывается нарушенным по причине начавшихся асимметрий между ним и предваряющим его ходом мыслей. Он был представлен нами в самом общем виде с целью показать то, как в «Критике чистого разума» осуществляется переход от критической части к тем разделам, каковые трактуют практическую реализацию трех идей разума — Бога, свободы и бессмертия. Выделим самое главное из предшествующего рассмотрения, суть которого отражена в кантовских понятиях «чистый разум в теоретическом применении» и «чистый разум в практическом применении». То, как Кант использует эти понятия, проявляет его стремление подчеркнуть сильнее, чем раньше, абсо-

лютное единство разума как предпосылку для его дальнейших размышлений. Их прогресс зависит от того, смогут ли «идеи», реализуемые разумом в практическом применении, находиться в абсолютной симметрии с теми идеями, к каковым движим разум в теоретическом применении, будучи принужден к необходимости перехода от обусловленного к необусловленному. Преодоление скептицизма при этом переходе — вот что самое главное для всего хода кантовских рассуждений, оно выражает одновременно основную мысль религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики, а конкретно — ясное представление того, как из числа идей разума выкристаллизовываются именно те три, каковые позже нужны для практической реализации, и почему именно этим трем идеям отведена столь важная роль в религиозно-практическом смысле. Из предшествующего наброску изложения видно, что Кант не выполняет этот план: он не дает объяснения своего выбора данных идей, оставляя также не проясненным и второй аспект. Однако для полного понимания кантовской философии религии прояснение логики его выбора трех идей имеет большую значимость — с учетом их связи с религиозно-философским планом его диалектики. Поэтому, если мы хотим уяснить суть этого плана, нам в процессе исследования нужно искать ответ на вопрос: как трансцендентальная диалектика, исходя из «системы трансцендентальных идей», приходит к трем «идеям» — Бог, свобода и бессмертие?

Как уже отмечено выше, отправным пунктом всего движения мыслей, нацеленных на переход от разума в теоретическом применении к разуму в практической реализации, выступает задача преодоления скептицизма в отношении того, что не является предметом опыта: это напрямую касается тех положений, каковые посвящены толкованию паралогизмов, антиномий и трактовке идеала чистого разума в соответствующем разделе трактата. Однако задача преодоления выполняется Кантом только в отношении трех идей: из них идея бессмертия сводит воедино практические интересы психологических паралогизмов, идея свободы — практические интересы космологических проблем, в то время как идея Бога возникает из рассуждений об идеале чистого разума. Бросается в глаза при этом, что рассуждения о паралогизмах чистого разума Кант, без какого-либо опосредующего толкования, завершает утверждением о том, что весь практический интерес хода его мыслей венчает идея бессмертия. Даже в толковании вопроса о душе в аспекте тождества лица не содержится ни одного указания на значительный потенциал практического интереса этого третьего паралогизма. Так же и раздел об идеале чистого разума завершается Кантом без попытки свети идею Бога к форме, в каковой она затем предстает перед нами в связи с практическим применением разума, а именно — как идея религиозно-практического интереса.

Совсем иначе обстоит дело с толкованием «космологических идей». Уже само использование понятия «идея» образует смысловой мост к тем разделам, в которых из общего понятийного поля «трансцендентальных идей» три идеи — Бог, свобода и бессмертие — сберегаются Кантом от замораживания благодаря согревающему дыханию практического интереса, в то время как остальные «трансцендентальные идеи» оказались замороженными. Вернемся к разделу, посвященному выработке нормы понятийного соотношения выражения «трансцендентальные идеи» (с. 281—293 в «Критике чистого разума»). Здесь мы увидим, что данное Кантом поня-

тийное определение «идеи» не может в полной мере быть исчерпывающим в своей дальнейшей реализации в отношении идей Бога, свободы и бессмертия, если не привести дополнительные объяснения. Так, общее определение «идеи» на с. 292 не готовит содержательно читателя к последующему специально ориентированному применению понятия «идеи»: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть трансцендентальные идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной всеполнотой условий». На с. 293 это понятие идеи соединяется Кантом с практическим применением разума; до этого «идея» была только «проблемой без всякого разрешения», сейчас же в связи с практическим использованием разума она становится действительной: «более того, она необходимое условие всякого практического применения разума». Подчеркнем, что здесь нет никакого акцента на моральном элементе, что позднее стало основой практического разума у Канта.

В дальнейшем изложении «системы трансцендентальных идей» даже само понятие «идея» как-то отходит на задний план. Вневременное существование мыслящего субъекта как личности не рассматривается как идея, хотя, исходя из этого, можно было бы прокладывать путь к последующей идее бессмертия. По-настоящему первое опосредующее звено в дальнейшем развитии понятия «идея» определяет его использование в разъяснении космологических антиномий.

В соответствии с «системой трансцендентальных идей» Кант переходит к ознакомлению читателя с системой «космологических идей». В этом разделе о космологических антиномиях читатель находит две связующие нити между сугубо теоретическим и практическим применением чистого разума. Прежде всего, в ходе длинного изложения противоречивой диалектики антиномий помимо подробного изложения их сути определяется их значение для практической области. При этом Кант вновь обращается к понятию «идеи», соотнося, таким образом, «систему космологических идей» в этом разделе с соответствующим разделом, посвященным введению «системы трансцендентальных идей». И это соотношение значимо, поскольку свидетельствует о стремлении Канта отразить системную взаимосвязь космологических вопросов с трансцендентальными идеями, не нашедшую столь акцентированного выражения в его размышлениях о паралогизмах.

Кант осторожен и сдержан в применении понятия идеи в отношении отдельных категорий, затронутых в его космологических толкованиях. Его внимание акцентируется на четырех космологических идеях: «Итак, существует не более четырех космологических идей в соответствии с четырьмя рядами категорий...» (с. 329). Здесь следует отметить, что логически последовательным в языковой реализации понятия идеи в своей трансцендентальной системе Кант остается только в отношении понятия свободы; причины и значение этого факта мы намерены осветить в последующем. Однако в своих рассуждениях по поводу системы космологических идей и их связи со всей системой трансцендентальных идей Кант сохраняет последовательность, объясняя интерес к ним практическим применением разума. Самым ясным выражением этого являются его суждения, затрагивающие решающий поворотный пункт, в каковом космологические идеи

оказываются в свете разума в его практическом применении. Этому решающему положению посвящены строки на с. 366–367, отвечающие на вопрос о том, в чем интерес чистого разума с его догматизмом в отношении тезиса в споре космологических антиномий: «Итак, на стороне догматизма в определении космологических идей разума, или на стороне тезиса, обнаруживается: во-первых, определенный практический интерес, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее Я обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первоусущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии»<sup>3</sup>.

Чтобы постичь весь масштаб этих рассуждений Канта, нужно все время держать в уме то обстоятельство, что весь обширный раздел «Системы космологических идей» направлен, прежде всего, на практический интерес этих идей для разума, а не просто на их диалектическую игру. Это — именно система идей: в ней представлены все четыре антиномии, рассмотренные с точки зрения их значения для практического применения разума. Все эти антиномии состоят в определенной взаимосвязи, диалектика которой подробно раскрывается Кантом. Одновременно при оценке их практической значимости происходит их перенаправление и конкретизация в ориентации на познающего субъекта. Эта переориентация, по сути, сводима к вопросу: что означают антиномии для нравственного и религиозного мировоззрения субъекта, воспринимающего и познающего мир сквозь их диалектическую видимость?

Этой новой ориентации на практический интерес субъекта противится более всего первая антиномия: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» (с. 336). Уже при диалектическом рассмотрении из всех четырех именно эта первая антиномия кажется какой-то чуждой, и создается впечатление, что диалектика Канта ничего бы не потеряла, если бы он вообще от нее [первой антиномии] отказался. Ее смысловая недостаточность проявляется сразу, как только космологические идеи вводятся в сферу разума в практическом применении. Она теряет половину своего содержательного объема, сохраняя только свою временную составляющую и теряя пространственную: «что мир имеет начало» (с. 366–367) есть «краеугольный камень морали и религии». Сокращение [формулировки антиномии] до временного начала, показывая всю проблематичность соединения первой космологической идеи с заключительным положением о «краеугольном камне» морали и религии, демонстрирует то, что лишь из-

---

<sup>3</sup> Ср. в связи с этим также суждение Канта на с. 364–365: «Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях, — все это вопросы, ради разрешения которых математик охотно пожертвовал бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетворение в отношении высших и важнейших целей человечества» (примеч. пер.).

за ее включения в систему космологических идей Кант изо всех сил стремится «перетащить» ее из спекулятивной сферы в практическую. Увечья, нанесенные ей при этом, и неподходящая для нее атмосфера практического применения разума ускоряют ее неотвратимый конец. Обессиленная, она становится недвижимой (о чем не раз будет упомянуто в последующем), разделяя судьбу всех искусственных существ.

Намного устойчивей в условиях перевода в новую практическую ориентацию оказывается, в сравнении с первой, вторая из космологических идей со своим тезисом в ее антиномии: «*Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого*» (с. 342). В практическом плане этот тезис получает в оценке Канта следующую форму: «*что мое мыслящее Я обладает простой и потому неразрушимой природой*» есть «*краеугольный камень морали и религии*». Здесь уже ясно видны очертания того, что в этой трансформации в практическую сферу в ориентации на мыслящего субъекта вторая космологическая идея полностью теряет свой космологический характер: она переформатируется в «*идею бессмертия*». При этом мы сталкиваемся с неожиданным несоответствием, поскольку перевод тезиса второй космологической антиномии в его практическую значимость для субъекта обнаруживает новую форму, каковая, однако, более соответствует практической значимости Кантовых суждений о паралогизмах. То есть тезис второй космологической антиномии дает «*идею бессмертия*», которой так не хватает в заключении раздела о паралогизмах. Это не что иное, как неопровержимое доказательство того, что Кант, сам того не подозревая, придает паралогизмам в их практической ценности для познающего субъекта статус особого случая второй космологической антиномии. Ведь если взглянуть на паралогизмы чистого разума не в их отношении к практической значимости для субъекта, а с другой стороны, то есть в их отношении ко второй космологической антиномии, то со всей ясностью обнаружится скрытая здесь двойная игра.

Ну а как обстоит дело с третьей космологической антиномией? Тезис гласит: «*Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу*» (с. 350). В новой форме практической ориентации этот тезис таков: «*мое мыслящее Я*», имея простую и неразрушимую природу, «*в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы*», и оно есть «*краеугольный камень морали и религии*». Здесь та же переориентация космологической идеи на мыслящего субъекта: на месте вопроса о закономерном синтезе явлений в целом возникает вопрос об отношении человеческих действий к механизму природы. Вопрос о свободе как принципе происходящего, наряду и часто вопреки природному механизму, толкуется в плане ее ограничительных мер в отношении явлений со стороны Я-мыслящего существа, каковое выступает одновременно как Я практического разума. Именно здесь решающий поворотный пункт, в котором критический идеализм из практического интереса нашего разума стремится найти принцип, позволяющий различать максимы человеческих поступков от просто мира явлений, — стремится найти и не находит. Тот практический интерес, который обнаруживается Кантом на «*стороне догматизма в определении космологических идей разума*» в пункте первом на с. 366—367,

оказывается, по сути, не чем иным, как его пророческим призывом для морального просвещенного будущего. Через всю Кантову философию простирается поиск этого принципа в его связи с вопросом о свободе и в соответствии с главной интенцией критического идеализма искать этот принцип не в природе видимого положения дел, а в произволениях человеческого разума. Разве случайно ограничение Кантом в этом пункте понятия «действия» прилагательным «произвольные»? Он будто пытается оправдать правомерность принципа свободы для различения между просто «действиями» и «произвольными действиями». Но не является ли употребление Кантом прилагательного «произвольные» столь же произвольным, как и попытка критического идеализма провести разграничение между действием и явлением? Тот запутанный узел, который завязывается вокруг «произвольных действий» в решающем пункте проблемы свободы в «Критике практического разума», мы намерены осветить в последующем.

Поворот третьей «космологической идеи» к «идее свободы» из идейного триединства «Бог, свобода, бессмертие» маркируется заменой понятия «явление»<sup>4</sup> на понятие «действие». Именно эта «идея свободы» выступает фундаментальной «идеей» религиозной философии критического идеализма. Ведь если, согласно этой философии, весь мир есть лишь явление по отношению к «мыслящему субъекту», то идея свободы относится к отношению этого субъекта к миру как к явлению в мире явлений. Идея свободы — в центре религиозной философии критического идеализма. Все возможности развития этой идеи — и все новые сложности, навязываемые ей со стороны критического идеализма в его стремлении решить проблему свободы только на основе ее моральной ценности, — завязываются в почти неразрешимый узел, как только Кант пытается приступить к реализации «идеи свободы» в своей философии религии. Именно этой попыткой объясняется то, что вопрос о свободе, открыто или сокрыто, навязчиво присутствует во всех религиозно-философских размышлениях Канта, поскольку именно вокруг него решается судьба того, сможет ли критический идеализм соединиться с морально-религиозными интересами или же он останется к ним безразличным.

Перейдем теперь к последней космологической антиномии с ее тезисом: «К миру принадлежит или как часть его, или как причина безусловно необходимая сущность» (с. 356). В сфере практического интереса он принимает форму: «весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь» (с. 366) — это «краеугольный камень морали и религии».

Превращение, переживаемое четвертой космологической идеей при формулировании ее практической ценности, не менее интересно, чем то, что происходит с предшествующей третьей. При диалектическом толковании четвертой антиномии в не меньшей степени, чем при ее формулировке, Кант задает себе очень тесные рамки для сохранения различия между ходом мыслей о космологии в этом разделе и размышлениями в разделе об идеале чистого разума. В формулировке и в рассмотрении этой последней антиномии ход рассуждений идет по восходящей от эмпирического ряда к

---

<sup>4</sup> См.: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу» (с. 350) (примеч. пер.).



высшему абсолютному члену в ряду причин. Бог рассматривается только как необходимая сущность, как высший член в ряду причин происходящих в мире изменений (см. с. 358—359). В оценке практической значимости этой космологической идеи мы сталкиваемся, однако, с определенным развитием этого положения, а именно: Бог выступает уже не просто как «абсолютная позиция» в ряду причин, а как первосущность, обуславливающая единство и целесообразную связь всех явлений. Ход космологических рассуждений оказывается пронизан телеологическими мотивами, возникающими при переориентации космологических идей на их практическую значимость на с. 366—367. Если практический интерес космологических идей ориентирован на мыслящего субъекта, то четвертая космологическая идея, связанная с абсолютным условием бытия и всего происходящего, необходимым образом получает телеологическую ориентацию, поскольку сущность телеологии состоит в том, чтобы бытие и все происходящее в их отношении к познающему субъекту были истолкованы как явление, раз уж они проявляются в мире явлений. Поэтому «первосущность» на с. 366 представлена как более содержательное понятие, чем «безусловно необходимая сущность» на с. 356. Именно эта «первосущность» имеет ту полноту содержания, каковую открывает третья глава «Трансцендентальной диалектики» в «идеале чистого разума».

Итак, при исследовании четвертой «космологической идеи» в тексте Канта вновь всплывает то, что уже встречалось при толковании второй и третьей. Как упоминалось выше, практическая ориентация третьей из «космологических идей» вскрыла то, что паралогизмы чистого разума суть не что иное, как только представление в другой форме особого случая второй космологической антиномии. Формулировка четвертой антиномии свидетельствует о том, что ее действительная суть раскрывается в рассуждении Канта о трансцендентальном идеале, поэтому разделение четвертой «космологической идеи» и «идеала чистого разума» — искусственно. Если рассматривать их в ориентации на практическое применение разума и на познающего субъекта, то выясняется, что они, совпадая в их практическом аспекте, никак не могут быть отделены друг от друга и в теоретическом плане. Это подтверждается и тем, что сам Кант в своих рассуждениях об идеале чистого разума настойчиво подчеркивает при критике доказательств бытия Бога то отношение взаимообусловленности между космологическим и телеологическим элементами, которое главенствует в его суждении о первосущности. И, таким образом, «идея Бога» из схемы идейного триединства приобретает у Канта ту форму, которую получает четвертая космологическая антиномия в ее новой переориентации на практическое применение разума.

Подведем некоторый итог в отношении пункта 1 догматизма чистого разума в определении космологических идей разума (с. 366—367). Он предлагает нам форму, в которой отдельные звенья системы космологических идей являются нам в плане их практической значимости для нас. Первая из них быстро превращается в инвалида и умирает. Вторая получает форму «идеи бессмертия»; третья предстает как «идея свободы»; в четвертой нами распознаются признаки «идеи Бога». Из системы четырех космологических идей возникла схема идейного триединства «Бог, свобода, бессмертие». Позднее она станет основой религиозной философии Канта. Религиозно-практическая суть содержания этих идей набросана Кантом в удивительно

простой и ясной версии, а именно так, будто бы предлагаемая им форма этих трех идей производна из трех последних космологических идей благодаря их переориентации в практическую сферу разума: и это — без развития каких-либо иных предпосылок и опосредующих звеньев! В этом особая важность данного пункта: в нем от нас требуется постичь ту форму, которую «система космологических идей» принимает в практическом применении разума, становясь идейным триединством Кантовой религиозной философии! На этой основе возникает набросок ее будущего облика без положений паралогизмов и идеала чистого разума за счет прямого выведения идеи бессмертия из второй космологической идеи, а идеи Бога, со всем ее практическим содержанием, — из четвертой, хотя именно раздел о трансцендентальном идеале чистого разума должен был бы подготовить и аргументировать системное триединство религиозно-философских идей. Но как раз пункт 1 без включения каких-либо опосредующих звеньев придает этим трем идеям бессмертия, свободы и Бога их системную связь в точном соответствии с системной связностью космологических идей, из которых они выводятся. Причем системная последовательность этих идей в данном пункте не равна привычному порядку «Бог — свобода — бессмертие», чаще всего используемому Кантом, в том числе в его «религиозно-философском наброске» и «Критике практического разума», поскольку в обоих случаях у него первой в этой последовательности всегда стоит «идея свободы».

Итак, мы определили то, как Кант выбирает, формулирует, содержательно толкует и систематизирует триединство трансцендентальных идей в их последовательности на основе только их связи с системой космологических идей. Связующим принципом при этом он избирает продвижение познающего субъекта от своего отношения к самому себе в апперцепции *я мыслю* к осознанию себя не как определяющего Я, а только как определяемого Я<sup>5</sup>, то есть явления, осмысляющего свое отношение к миру явлений, а посредством этого к соотношению мира явлений с его первоосновой. Этот ход мыслей должен был бы согласовать последовательность трех последних космологических антиномий и практической значимости «системы космологических идей» для чистого разума. Но, как показала наша проверка каждой из идей в отдельности, все три идеи из схемы идейного триединства — Бог, свобода, бессмертие — напрямую определяются тремя космологическими идеями, и следовательно, все рассуждения о паралогизмах и идеале чистого разума в аспекте его практической реализации схемы идейного триединства оказываются включенными в предполагаемое согласование только как специфические формы реализации космологических идей.

Такое же несогласование открывается при более внимательном рассмотрении намеченного Кантом перехода от теоретического разума к его

---

<sup>5</sup> См.: «...я познаю себя не потому, что сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете. Не осознание *определяющего Я*, а только осознание *определяемого Я*, то есть моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразие может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть объект» (с. 306–307) (*примеч. пер.*).

практическому применению. Если сравнить мысли Канта в пункте 1 о практическом интересе разума в отношении космологических идей (с. 366–367) с ходом его мыслей в разделе «Система трансцендентальных идей» (с. 299), то видно, что намеченная связь идей в «Системе космологических идей» проникнута тем же принципом, каковой представлен в «Системе трансцендентальных идей», где Кант, в частности, пишет: «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первоэссенности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (с. 299). Выше уже упоминалось, что следующее после этого примечание Канта о трех идеях — Бог, свобода, бессмертие, — внесенное во второе издание «Критики чистого разума», свидетельствует о его намерении соотнести эти идеи с тремя разделами диалектики, касающимися учения о душе, космологии и теологии. Но, как выясняется, в пункте 1 (с. 366–367) Кант не выводит эти идеи, проведя раньше их диалектическое исследование, из учения о душе, космологии и теологии, а развивает их в прямой связи с тремя последними космологическими идеями. И тогда получается, что схема идейного триединства возникает у Канта вначале в связи с «системой трансцендентальных идей», а потом с «системой космологических идей»!

Этот факт — очень важен для основоположения религиозной философии Канта в его диалектике. Он показывает то, как два разных порядка движения мыслей, сравнимых с двумя концентрическими кругами, сосуществуют рядом друг с другом, в то время как Кант не чувствует какой-либо необходимости устранить этот параллелизм исключая друг друга движений. Невольно возникает искушение объяснить этот факт, исходя из истории создания «Критики чистого разума». Впрочем, в определенной мере точное знание истории написания «Критики чистого разума» и в самом деле могло бы дать некоторое объяснение о причинах возникновения двух одновременных порядков мыслей у Канта. С другой стороны, однако, этот параллелизм обоих порядков и связанная с этим неясность происхождения схемы идейного триединства самым непосредственным образом относятся к характеру философии религии Канта в целом. На это прямо указывает уже не раз отмеченное примечание Канта на с. 299, внесенное им во второе издание «Критики чистого разума», появившееся в тот период, когда Кант уже работал над «Критикой практического разума».

С учетом этого двойного хода мыслей проясняется история развития понятия «идея» в его переходе из теоретической в практическую сферу применения. Точка начала этого развития, как уже упомянуто, — обширное понятие «трансцендентальной идеи». Конечную точку образует то значение, которое данное понятие получает в его отношении к идейному триединству, включающему из всего арсенала трансцендентальных идей только эти три — Бог, свобода, бессмертие. Проследивая использование понятия «идея» в «Трансцендентальной диалектике», мы обнаружили, что, будучи заявленным в начале раздела 3, оно активно включается в ход мыслей Канта лишь при толковании космологических антиномий в «Системе космологических идей». В самом начале им было намечено развитие понятия «идеи» в векторе движения от теоретического к практическому применению разума. При исследовании позиции «системы космологических идей» по отношению как к «системе трансцендентальных идей», так и к триединой схеме «Бог, свобода, бессмертие» выяснилось, однако, что она

не есть нечто, отличное от «системы трансцендентальных идей», а есть, скорее, ее сужение в векторе движения, в котором общезаявленная «система трансцендентальных идей» сужается до схемы идейного триединства. В обоих случаях это — «система идей», в обоих случаях практическое применение этих систем на основе одного и того же упорядочивающего принципа ведет к этой схеме, но в новом порядке ее членов — бессмертие, свобода, Бог. Данное положение дел можно проиллюстрировать на примере трех лучей, разрезанных тремя параллелями. Самая удаленная от точки исхождения лучей параллель разрезает их в точках  $A' B' C'$ : это — «система трансцендентальных идей». Вторая параллель делит полученные таким образом отрезки лучей в соотношении 2:1, образуя «систему космологических идей»  $A'' B'' C''$ . Третья параллель делит, в свою очередь, эти отрезки лучей вновь в соотношении 2:1 — точки  $A''' B''' C'''$  обозначают схему идейного триединства. В точке их исхода все три луча сливаются воедино: все три идеи содержатся в одной — в идее свободы. В приведенном геометрическом примере наглядно представлена мысль, каковую, собственно, доказывает только критика реализации постулатов в «Критике практического разума», а именно: в собственном смысле есть только одна «идея» — это идея свободы.

С учетом этой истории развития понятия «идеи» становится ясным уже затронутый выше факт, что лишь раздел о космологических антиномиях дает Канту возможность для перевода своих размышлений о спекулятивном применении разума в практическую плоскость. Ведь если паралогизмы и раздел об «идеале чистого разума» суть лишь особые формы изложения второй и четвертой космологических идей, а «система космологических идей» есть форма перевода «системы трансцендентальных идей» в направлении схемы идейного триединства, то из самой природы вещей следует незначимость этих разделов для практической задачи. Одновременно в том, что в первой и третьей главах второй книги «Трансцендентальной диалектики», в контрасте со второй, отсутствуют положения о переводе идей в практическое применение, примечательным образом отражена закономерность отмеченного нами противоречивого хода мыслей Канта.

Космологические антиномии, рассматриваемые Кантом в нескольких разделах второй главы от с. 323 до с. 432, представляют наибольший интерес в практическом смысле в аспекте толкуемой в них идеи свободы. Как нигде больше, ключевая роль этой идеи в философии Канта в целом и в ее религиозной части в частности проявлена в данной главе со всей ясностью. Об этом свидетельствует хотя бы частое употребление понятия идеи в ее прикладной значимости как реализации свободы, в то время как в тезисах «системы космологических идей» использование этого понятия весьма незначительно. Примечательно и то, что Кант именуется свободой то «трансцендентальной идеей», то «космологической идеей» без прояснения того, что «космологическая» должна быть, собственно, подчинена «трансцендентальной». Идея свободы оказывается у Канта единственной в той степени ее развития, каковая делает возможной ее практическую реализацию. И именно она — в центре всего «религиозно-философского наброска», подобно тому, как именно она в центре всего хода мыслей в «Критике практического разума». Итак, в заключение нашего исследования о религиозно-философском плане диалектики остается лишь кратко уточнить то, на-

сколько во второй главе второй книги «Диалектики» подготовлен переход к религиозно-философскому наброску в «Каноне чистого разума» в аспекте соответствия толкования идеи свободы в этой главе положениям о ее практической реализации в законах, задаваемых этой идеей, как, например, на с. 586—587 в наброске.

Подготовка к практической реализации идеи свободы осуществляется Кантом в разделе 9 на с. 409—426. Здесь ход его мыслей достигает вершинной сути его диалектики, будучи представлен также в нарастающей динамике их впечатляющего изложения.

Вначале следует прояснить вопрос: как соотносятся друг с другом идея свободы в практическом разуме и трансцендентальная, или космологическая, идея в теоретическом применении разума? Под первой Кант понимает «независимость произволения действия от принуждения чувственности» (с. 410). Вторая же соотносится с решением дилеммы: есть ли «причинность по законам природы... единственная» или «необходимо еще допустить причинность через свободу» (с. 350). Если придерживаться только данных дефиниций, то может показаться, что эти две независимые друг от друга идеи свободы таковы, что первая никак не соотносима со второй в плане практической реализации. Но уже на с. 366 практическая идея свободы облекается в форму, которую «космологическая идея свободы» принимает в практическом применении разума. Рассуждения Канта на с. 409—410 вновь подтверждают такой ход мыслей и, свидетельствуя о его прогрессе, подчеркивают то обстоятельство, что именно на переплетении этих идей зиждется сложность практической реализации идеи свободы. «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» (с. 409—410). Данное утверждение вполне можно назвать фундаментальным манифестом Кантовой трактовки вопроса о свободе. И поэтому вопросом о возможности разрешения этого затруднения, то есть о возможности свободы, «должна заниматься исключительно трансцендентальная философия» (с. 411). При этом прозрение критического идеализма в характер мира явлений предоставляет единственную опору для преодоления данного затруднения: «в самом деле, если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» (с. 412). То есть космологическая идея свободы «в соединении со всеобщим законом естественной необходимости» (с. 412), если такое вообще оправданно, должна быть выражена средствами критического идеализма. То, что «космологическая идея свободы» трактуется Кантом в целеустановке на практическую идею свободы, проявляется в том, что вопрос о соотношении свободы и закона причинности не связывается здесь Кантом больше с явлениями вообще, как в случае с третьей космологической антиномией, а рассматривается в отношении человеческих действий как прямой причинности явлений. В этом месте Кант выражает свои мысли с поразительной ясностью: «Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира, а потому также и одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. Как такая причина, он должен также обладать эмпирическим характером подобно всем другим вещам в природе... Но человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к определениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но с другой

стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто интеллигибельный предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности» (с. 418). Необходимость особого рода, выраженная посредством долженствования, указывает «на возможность того, что разум действительно имеет причинность в отношении явлений» (с. 419–420). О действительности или возможности этой практической свободы при рассмотрении ее в ее неразрывной связи с трансцендентальной идеей свободы сказать ничего нельзя из-за невозможности познать «из одних лишь априорных понятий возможность какого бы то ни было реального основания и причинности». Одно лишь то, «что природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу — вот то единственное, что мы могли решить и что было важно для нас» (с. 428).

Этим выводом Кант признает, с одной стороны, то, насколько скромнен достигнутый им результат критического осмысления вопроса о свободе в аспекте ее перевода из спекулятивной в практическую плоскость, с другой стороны, однако, выражает итог познания того, что практическая реализация идеи свободы не является изначально невозможной. Этим выводом Кант заключает данный важный раздел, настойчиво доводя в нем третью космологическую идею до той черты, каковую она как «идея свободы» в практическом применении разума должна переступить. Основная предпосылка для этого — отношение практического понятия свободы к трансцендентальной идее свободы, как это выражено Кантом на с. 409–410<sup>6</sup>. И здесь вопрос: привязана трактовка идеи свободы в религиозно-философском наброске к этой основополагающей предпосылке или нет? Решение данного вопроса становится важнейшим для ответа на более общий вопрос о том, является ли религиозно-философский набросок на самом деле позитивным исполнением того плана, для реализации которого критические размышления Канта в «Критике чистого разума» суть предваряющие негативные наработки? Чтобы еще раз подчеркнуть всю важность этих размышлений Канта о свободе на фоне поставленного вопроса, нужно еще раз вспомнить то, как шло развитие нашего исследования, приведшее к его постановке.

Вначале был дан общий обзор критического хода мыслей Канта, ведущих к началу религиозно-философского наброска в главе 2 «Трансцендентального учения о методе». Их основой является единство разума в теоретическом и практическом применении с соответствующими предпосылками для общего плана Кантовой философии религии. Вслед за этим возникла необходимость перейти от общего обзора к детализации религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики. При этом со всей очевидностью как главный встал вопрос о соотношении схемы идейного триединства и «системы трансцендентальных идей». Он, в свою оче-

<sup>6</sup> См.: «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. Свобода в практическом смысле есть независимость произволения действий от принуждения чувственности. В самом деле, произволение чувственно, поскольку оно подвергается воздействию патологически (мотивами чувственности); оно называется животным (*arbitrium brutum*), когда необходимо принуждается патологически. Человеческое произволение есть, правда, *arbitrium sensitivum*, но не *brutum*, а *liberum*, так как чувственность не делает необходимыми его действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» (с. 409–410) (*примеч. пер.*).

редь, заключал в себе вопрос о том, насколько во второй части «Диалектики» обоснована и подготовлена практическая реализация идей в плане возможности, формы и содержания. Исследование показало, что для ответа на него решающими становятся рассуждения Канта о системе космологических идей. Их итог, однако, в том, что среди всех лишь идея свободы развивается Кантом до той черты, с которой возможно практическое применение разума. Таким образом, оказывается, что только она дает представление о религиозно-философском плане трансцендентальной диалектики и что, соответственно, только она в ее обосновании есть ключ к решению вопроса о том, соответствует ли религиозно-философский набросок религиозно-философскому плану, ставшему основой диалектики «Критики чистого разума».

Чтобы ясно осознавать суть этого вопроса, нужно сразу отказаться от какого-либо применения практического понятия свободы в «Критике чистого разума» как исходного канона для религиозно-философского наброска, поскольку лишь при этом условии станет ясной вся разница между этой первой попыткой практической реализации идеи свободы и последующими. Так, уже в разделе 1 «Канона чистого разума» Кант проводит строгое разграничение между трансцендентальным и практическим понятиями свободы: «Здесь следует прежде всего заметить, что теперь я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении, а понятие свободы в трансцендентальном смысле, которое не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явлений и само составляет проблему для разума, оставлю здесь в стороне как уже рассмотренное выше» (с. 586). Практическая свобода определяется как «произволение, которое может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, представляемыми только разумом... Практическая свобода может быть доказана опытом. Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, то есть непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности; но эти соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, то есть объективные законы свободы, и указывает, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (с. 586). В этом отрывке нужно только внимательно посмотреть на аргумент «что приносит добро или пользу», чтобы увидеть, насколько эти формулировки далеки от окончательной дефиниции морального закона Канта, данного им в последующих текстах. Здесь отличие законов разума от законов чувственности еще только относительно, но не абсолютно: здесь еще законы разума целеположены на различение того, «что полезно или вредно даже весьма отдаленно... что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или пользу». Это положение окончательно проясняется в то мгновение, когда Кант именует практическую свободу «естественной причиной»: «Итак, мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли, тогда как трансцендентальная свобода

требует независимости самого этого разума (в отношении его причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом смысле она, по-видимому, идет вразрез с законом природы, стало быть, со всяким возможным опытом, и потому остается проблемой» (с. 586—587). Следовательно, заключает Кант, «в каноне чистого разума мы имеем дело только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума и в отношении которых должен быть возможным канон его применения. Эти вопросы таковы: существует ли Бог? существует ли иная жизнь? Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума» (с. 587). Тем самым вопрос о свободе можно считать закрытым: она первой из трех идей достигает победной цели в практическом применении разума. Спрашивается, однако, насколько обоснованно признание этой победы?

Религиозно-философский план трансцендентальной диалектики состоял в обеспечении возможности практической реализации спекулятивных идей чистого разума вследствие установления их значимости для практического применения разума. Идея свободы соответствует третьей космологической идее: она касается того, есть ли причинность по законам природы «единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире», или есть «причинность через свободу» (с. 350). Для сущности разума поставленная здесь проблема имеет непосредственный интерес, поскольку от ее решения зависит то, надо ли рассматривать его действия как обусловленные механизмом природы в соответствии с общим законом причинности, из-за чего они подпадают под определение «явлений»; или же эти действия разума можно расценивать как пространственно-временное «обрамление» интеллигибельных актов, каковые, будучи обусловлены интеллигибельной причиной нашего воления, свободны. Идея свободы, устремленная к практической реализации, выступает, согласно плану в «Диалектике», как трансцендентальная идея свободы, суть которой — в возможности действительного отношения между интеллигибельным миром и миром явлений, допускаемой критическим идеализмом.

И вот, как оказывается из хода мыслей Канта на с. 586—587, идея практической свободы отвергает всякое сродство с трансцендентальной идеей свободы с тем, чтобы, избавившись от неудобной родственницы, легче достичь своей цели. Но это противоречит религиозно-философскому плану всей трансцендентальной диалектики, разрушая провозглашенное единство спекулятивного и практического интереса разума, и обесценивает все части «Критики чистого разума», посвященные проблеме свободы и ее практического применения. Ведь мы вынуждены констатировать, что в конце раздела 1 «Канона чистого разума» (с. 586—587) внезапно появляется новая трактовка идеи свободы, не отвечающая сути критического идеализма: она протискивается на место трансцендентальной идеи и обесценивает ее. Суждения в этой части ведут к тому, что практическая свобода осуществима, однако на основе проведения различия между практической и трансцендентальной свободой, в то время как согласно плану свобода, устремленная к реализации, есть трансцендентальная идея свободы в практическом применении разума!



То, почему Кант принужден к такому повороту своих мыслей, распознается тогда, когда он обращается к области практической нравственности. Так, в разделе 1 «Канона» Кант еще не связывает «моральные законы» как таковые с вопросом о свободе, развивая идею практической способности нашего разума ориентироваться на в высшей степени искусно представленные соображения о полезности. При этом, однако, сформулированная на с. 585 этого раздела мысль о том, что чисто практический разум допустим только в связи с моральными законами<sup>7</sup>, продолжает оказывать свое действие на ход размышлений Канта и на с. 586–587, хотя в их основе еще нет чистой формы нравственного закона, сформулированного им позже. Это действие сказывается в определении практической свободы, каковая, по Канту, в конечном счете есть нравственная свобода, предстоящая в интересе разума как, собственно, главная цель вопроса о свободе. И введение принципа различия для трансцендентальной и практической идей свободы показывает, что Кант осознает всю сложность обоснования идеи свободы в свете критического идеализма в связи с моральной направленностью интереса разума. Кант вынужден отразить эту сложность, когда утверждает, что практическая свобода распознается как одна из «естественных причин», в то время как трансцендентальная свобода, каковая, «повидимому, идет вразрез с законом природы» (с. 587), остается для практической сферы индифферентной проблемой чистого знания. Это означает, что идея практической свободы относится только к действиям, в то время как трансцендентальная идея свободы еще понималась как стоящая по ту сторону различия между явлением и действием. Вправе ли мы рассматривать явления как представляющие свободу, исходя из того, что они под принуждением априорного факта необходимо должны быть (и одновременно могут быть) сведены нами к интеллигибельной основе, должно решаться как раз в исследовании практического применения разума, ориентированного на факт нравственного закона. Однако же идея практической свободы, которая больше не зиждется на критическо-идеалистических предпосылках, никак не хочет занять свое место в идейном триединстве Бог — свобода — бессмертие, в то время как две другие идеи остаются в связи с выработанным критическим идеализмом водоразделом мира явлений и интеллигибельного мира. Ко всему этому присоединяется еще одно обстоятельство, которое легко не заметить. Идея свободы занимала место третьей космологической идеи в ряду трех идей, составлявших исключительный интерес разума как в теоретическом, так и практическом применении. Это выражает формулировка названия важной части из параграфа III раздела 9 главы «Антиномия чистого разума» на с. 415: «Объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью». Трансцендентальная идея свободы соотносится здесь со всеобщностью всех явлений, что предполагает возможность ее применения в человеческих действиях, поскольку они тоже суть явления; то есть эта идея не хочет и не может отграничить сферу человеческих действий от области всего остального, в частности от нас самих как событий, протекающих в пространстве и времени. Кажется, что вопрос практической свободы относится только к

---

<sup>7</sup> См.: «Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно а priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Таковы моральные законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон» (с. 585) (примеч. пер.).

сфере человеческих действий; но оказывается, что свобода в практическом смысле есть «природное дело» в отношении ограниченного в его пространственно-временной определенности события. Это положение дел связано с тем, что в практической идее свободы человеческие действия не выступают в их определенности как явления, так как иначе не было бы возможности найти принцип различения для отграничения сферы человеческих действий в мире явлений. Для критического идеализма «так называемый человеческий поступок», связанный природным механизмом с явлением «человек», есть только явление; идея свободы, ориентирующаяся на предпосылки критического идеализма, должна относиться ко всеобщности всех явлений, и, только охватывая их все, она соотносится с человеческими «поступками». Это положение дел формулируется так: трансцендентальная идея свободы относится к «человеческим действиям» как к явлениям, в то время как практическая идея свободы относится к ним как к действиям как таковым, то есть как к событиям, которые благодаря «природному делу» свободы отграничиваются от других природных событий и, будучи обусловлены каузальностью свободы, выделяются среди всех в мировом процессе. Следствием всего отмеченного выше является то, что в мгновение, когда «практическая идея свободы» заменяет в идейном триединстве Бог — свобода — бессмертие ту идею свободу, каковая была в первоначальном плане, это триединство больше не сохраняет свою связь с триадой психологических, космологических, теологических идей, что предполагалось в предварительном замысле. Если последовать другому ходу мыслей, то проясняется, что эта связь не сохраняется и с системой космологических идей, так как вопрос свободы больше не соотносится с областью космологических вопросов, а миром для этой идеи свободы является только сам человек. Получается, что в идейном триединстве, открываемом в этом исследовании, представлены только психологические и теологические идеи, причем психологические представлены дважды — идеей бессмертия и идеей свободы. Без учета подобного развития возникает иллюзия, будто бы конечные вопросы психологической, космологической и теологической областей в спекулятивном разуме разрешимы в сфере практического применения разума, как это предполагалось в предварительном плане трансцендентальной диалектики.

*Перевод с нем. В. Х. Гильманова*

(Продолжение следует)

#### **О переводчике**

*Владимир Хамитович Гильманов* — доктор филологических наук, профессор кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

#### **About the translator**

*Prof. Vladimir Gilmanov*, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

О чистой красоте и ценностях культуры<sup>1</sup>

Размышления над книгой Л. А. Калининкова  
«Философско-поэтическое мировоззрение А. А. Фета:  
влияние И. Канта и А. Шопенгауэра»  
(Калининград : Изд-во Балтийского федерального университета  
им. И. Канта, 2016. 209 с.)

Когда-то давно-давно мы с женой возвращались поздним вечером из гостей, я нес маленькую дочь на руках, которая уже к тому времени спала; вдруг она проснулась и впервые увидела над собой темное небо и звезды. И, пораженная этим зрелищем, с удивлением спросила: «Это что такое, отечек?». Небо в Академгородке под Новосибирском не было тогда освещено ночными фонарями, и звезды сияли так, как они всегда светили, пока индустриальная электрическая цивилизация своим заревом над городами не заслонила звездное небо над нами.

Читая новую книгу Леонарда Александровича Калининкова об Афанасии Афанасьевиче Фете и восприятию им Иммануила Канта и Артура Шопенгауэра, я невольно вспомнил этот давний эпизод, и не только вспомнил, но и, как когда-то моя маленькая дочь, удивился. Удивился тому, что в наше время, время бешеных скоростей во всем — в передвижениях, продвижениях, выдвиганиях — есть люди, которые способны замереть перед такими строчками стихов, которые принципиально, решительно не могут читаться на бегу или в метро, а требуют неспешного вчитывания и размышления.

Фет — угасшим звездам:

Долго ль впивать мне мерцание ваше,  
Синего неба пытливые очи?  
Долго ли чужая, что выше и краше  
Вас ничего нет во храмине ночи?

Может быть, нет вас под теми огнями:  
Давняя вас погасила эпоха; —  
Так и по смерти лететь к вам стихами,  
К призракам звезд буду призраком вдоха.

Калининков: «Поэзия нерасторжимо переплетена здесь с философией, а та и другая — с космологией и космогонией. Как свет связывает в одно целое мир звезд, переживших гравитационный коллапс, и тех, которые продолжают активно жить, так и стихи объединяют человечество. Связывают в целое творцов культуры, перешедших грань настоящего, с теми, кто

---

<sup>1</sup> В рамках гранта РГНФ «Логика смысла и постулаты действия» (№15-03-00181).

Поступила в редакцию: 19.04.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-9

© В. А. Конев, 2016

не только есть, но и будет» (с. 38). Но это не комментарий к стихам — это было бы пустым делом. Нет, Л. А. Калинин слышит в словах поэта возможные отголоски рассуждений Шопенгауэра о невечности звезд в его диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания», которую Фет переводил, отголоски критики Шопенгауэром «Третьей аналогии опыта» из «Критики чистого разума» Канта. Конечно, обычному читателю этого стихотворения Фета нет дела ни до диссертации Шопенгауэра, ни до Кантовой третьей аналогии опыта. Они для него пустой звук, он, скорее всего, о них и слышать не слышал. Но для Фета-то они не были пустым звуком, он не просто читал их, он думал над ними, он изучал их. Они жили в его сознании, а потому и образы, которые рождались в воображении поэта, не могли не преломлять в себе их смыслы и содержание. Вот такое преломление шопенгауэровских и кантовских идей в поэтической картине мира Афанасия Афанасьевича Фета и исследует Калинин. Ученый смотрит на стихотворение как на хрустальный кристалл, грани которого отражают идеи великих философов, но свет которого первороден и принадлежит самому поэту. Калинин видит отблески знаменитого афоризма Канта, венчающего «Критику практического разума», о звездном небе и нравственном законе, во всем творчестве Афанасия Фета: у поэта стихи без звезд редки, а закон красоты, добра и справедливости пронизывает все творчество великого поэта и горит в его груди «сильней и ярче всей вселенной».

Исследование А. Л. Калиникова крайне интересно тем, что оно не только освещает конкретную тему — философско-поэтическое содержание мировоззрения А. А. Фета, — но и убедительно показывает, что признанные во всем мире величие и мощь русской литературы XIX века коренятся в глубокой связи этой литературы с мировой философской мыслью. Великие русский писатели — Пушкин, Тургенев, Достоевский, Толстой, великие литературные критики — Белинский, Чернышевский, Писарев, Страхов не только были знакомы с именами европейских мыслителей, но и основательно осваивали их идеи применительно к интересам и потребностям российского общества. Русская литература XIX века в отечественной культуре того времени выполняла ту же роль, что немецкая или французская философия в предшествующем веке: именно здесь было представлено самосознание общества, именно здесь осмысливались важнейшие проблемы общественной и частной жизни. Творчество А. А. Фета, в представлении Калиникова, является убедительным примером этой роли русской литературы.

Кажется странным, как поэт, убежденный сторонник искусства для искусства, певец чистой красоты, может быть представителем такой литературы, которая реально выступала практическим разумом российского общества. Действительно, творчество Фета, как показывает Калинин, не находило поддержки ни в демократических кругах, ценивших и признававших поэзию Н. А. Некрасова, ни у сторонников официозного охранительного триединства самодержавия, православия и народности. Но вот ушла в прошлое ситуация острейшего идеологического противостояния, и обнаруживается любопытный момент, свидетельствующий, что сиюминутные задачи и цели вдохновляются долговременными, даже вечными стремлениями человечества, что призыв к вечным идеалам актуален всегда, что постоянно нужен абсолютный ориентир (с. 165). И такой ориентир, показывает Калинин, существовал и получал выражение в поэзии Афанасия Афанасьевича Фета. Чистота искусства для Фета заключалась в том,

что «оно конституирует мир ценностей и с высот этого идеального мира оценивает действительность», что произведение искусства несет в себе «взаимодействие, борение человеческих ценностей, аксиологических проблем, через разрешение которых происходит настройка как личных целей, так и социальных» (с. 195).

В этих взглядах Фета на искусство находят свое отражение как идеи Шопенгауэра, видевшего в искусстве способность освобождения от мира и погружения в нирвану, так и идеи Канта, представляющего суждение вкуса чисто созерцательным суждением, а искусство — способом представления целесообразности без цели. Однако в то же время, как справедливо утверждает Калинин, Фет самостоятелен в понимании искусства: это то поэтическое видение мира, которое ясно и отчетливо представлено в каждом стихотворении поэта. Сам Фет определяет это так: «...поэзия, или вообще художество, есть чистое воспроизведение не предмета, а только одностороннего его идеала; воспроизведение предмета было бы не только ненужным, но и невозможным его повторением» (с. 174). А вот Вл. Соловьев как профессиональный философ дает этому чисто философское определение: «Истинное поэтическое вдохновение... видит абсолютное в индивидуальном явлении... Нужно признать его безусловную ценность, увидеть в нем не что-нибудь, а фокус всего, единственный образчик абсолютного» (с. 172). Чистое искусство в понимании Фета культивирует способность человека видеть мир в его жизненной силе, что и открывает красоту, — так же, как чистый разум в понимании Канта (а Фет, как показывает Калинин, не просто читает кёнигсбергского мыслителя, а штудирует его труды) культивирует способность человека к абстрактному познанию.

Анализ взглядов Фета на природу искусства дается Калининковым в заключительной главе книги. Этот анализ венчает исследование философско-поэтического мировоззрения поэта, что свидетельствует о продуманности автором композиции своей работы. В предшествующих главах Калининков показал, насколько широк был философский кругозор русского поэта.

Философский мир Фета — это синтез идей от Платона и Лукреция Кара до Канта и Шопенгауэра. Работа поэта над первым переводом на русский язык главного труда Шопенгауэра «Мир как воля и представление» не только вызвала восхищение идеями мыслителя из Данцига, но и поставила Фета перед необходимостью упорядочить собственные философские представления. Сам поэт пишет в письме к Н.Н. Страхову: «Я explicitе нашел в нем все то возведенным в логические понятия, что знал непосредственно всю жизнь» (с. 63). Но Афанасий Афанасьевич Фет не стал «правовверным шопенгауэрианцем», утверждает Калинин, хотя это мнение стало расхожим среди литературоведов, изучающих творчество русского поэта. Это особенно ясно проявляется в том, как поэт осмысляет свое отношение к Шопенгауэру и Канту, в том, как он поправляет Шопенгауэра с помощью Канта. Не мог Л.А. Калинин, всю свою научную жизнь посвятивший преданному служению Канту, «отдать» любимого поэта Шопенгауэру!

Одним из важных положений своего исследования Калининков считает то, что проблема философско-поэтического мировоззрения Фета много сложнее традиционной точки зрения на нее. Отечественному исследователю было важно показать, что поэт Фет — отнюдь не беззаботный певец красот природы и жизни, а поэт-мыслитель, поэтическое мировоззрение кото-

рого формируется и постоянно удерживается мощными силовыми линиями мирового философского поля. Философу Калининкову это блестяще удается; достаточно обратиться к одному из лучших параграфов книги (гл. IV, § 2), в котором он анализирует цикл из трех философских раздумий русского поэта. Параграфу предпослан знаковый эпиграф из письма А. А. Фета Л. Н. Толстому: «Лира без kategorischer Imperativ никому не нужна, а только потянет на глупость и бездарность ума, хотя Imperativ еще не гарантия хорошего», — и дальше показывается, как в стихах «Никогда», «Не тем, господь, могуч, непостижим...» и «Ничтожество», которые Калининков объединяет в поэтический триптих, философские мотивы переплавляются в поэтические смыслы (с. 100–115).

В книге Л. А. Калининкова затрагиваются и рассматриваются разные стороны духовной жизни А. А. Фета: отношение поэта с Л. Н. Толстым, с которым его связывала долгая дружба, несмотря на то, что с толстовством Фет полемизировал; его отношения с критиком Н. Н. Страховым; подробно останавливается исследователь и на отношении Фета к религии как в ее православной, так и в протестантской ипостаси, на идеологических взглядах поэта. Но какую бы сторону творческой жизни поэта ни делал автор книги предметом своего рассмотрения, везде и всегда чувствуется его неизменная любовь и восхищение гениальным поэтом. Конечно, всякое приращение в научном исследовании может привести к каким-то смещениям в оценках, к предвзятости в выборе материала и т. п. Думаю, что и в исследовании Калининкова есть такие моменты: например, он деликатно обходит обсуждение оценок, которые Фет дает простому народу, его отношения к крестьянству, к реформе 1861 года.

Но в том контексте, в котором развивается исследование Калининкова, — в контексте анализа философско-поэтического мировоззрения — эти упущения малосущественны. Смысл исследования Калининкова, как я его представляю, — в том, чтобы как можно ярче высветить главную мысль: Фет осознанно руководствовался идеей «просветлять высшими и конечными ценностями значимость текущих задач и действий» (с. 165). В утверждении этой мысли, а она последовательно и настойчиво развивается на протяжении всего текста, заключена актуальность книги Калининкова.

Мы живем совсем в другое время. Тогда, во второй половине XIX века, фетовское служение чистой красоте казалось неактуальным. Прагматизм господствовал в культуре, чему способствовало парадное развитие техники, поражавшее воображение все новыми и новыми достижениями. Даже шопенгауэровское и ницшеанское возвеличивание воли вполне укладывалось в эту парадигму — все может сила, все может воля. Нужно только правильно все рассчитать (или отдаться воле) и энергично воплотить идеи (или стремления) в материал и в организации.

Первым «звонком», свидетельствующим о том, что что-то неладное творится в «датском королевстве» техногенной цивилизации, стала гибель «Титаника». Огромный корабль — воплощение всех достижений науки и техники, демонстрация гордости и роскоши цивилизации, олицетворение силы человеческого гения — под ликование всего европейского общества отправляется в свое первое плавание. Но страшная авария прерывает первый же рейс чудо-лайнера и уносит жизни сотен людей. Гордость обернулась гордыней. Не стал ли ночной айсберг напоминанием человеку о необходимости быть скромнее, о том, что при решении глобальных задач не

стоит забывать о простых, но важных вещах — о необходимом количестве шлюпок, о добросовестности на посту, о внимательности к информации и т.п. Первая половина XX века — это непрерывная череда таких «предупреждений» человеку.

Здесь не место разбирать причины кризиса техногенной цивилизации, разрушения сложившихся укладов жизни, возникновения ситуации перманентного обновления, рождения «транзитивного» общества. Все это поставило человека перед необходимостью быть в постоянном движении. Идея креативности пронизывает все стороны его жизни. Кто не успел, кто не успешен, кто не креативен — тот выпал из поля внимания окружения. Борьба за признание, за место на «подиуме» сменяет (уже сменила!) даже стремление к выгоде. В этой ситуации господства свободы в современном обществе, где человек не просто свободен, а, по известному выражению, *обречен* на свободу, не оказалось *ориентиров* свободы. Вот почему, как мне кажется, в этом всё принимающем «постмодерном» образе жизни и стиле мысли появляется, зарождается тяга к определенности, к стабильности, хотя это еще не стало «модным трендом». А поэтому наступает время обращения к ценностям, освященным традициями мировой культуры. И поэзия Афанасия Афанасьевича Фета, которая была и остается полем жизни сокровенных ценностей культуры, именно сейчас обретает абсолютно современное звучание. Ее начинает слышать наше сознание; душа, обремененная мельтешением новаций и информационных, становится отзывчивой на созерцание и размышление. А может быть, и небо со своими звездами будет иногда захватывать наше внимание, пусть хотя бы тогда, когда мы окажемся за городом.

В. А. Конев,  
д-р филос. наук, проф.,  
Самарский исследовательский университет  
им. С. П. Королёва

Международная конференция  
«Проблемы войны и мира в свете практической философии:  
неокантианство и современный мир»\*

В рамках постоянно действующего семинара по философии И. Канта 22 апреля 2016 года в Саратовском госуниверситете прошла международная конференция «Проблемы войны и мира в свете практической философии: неокантианство и современный мир». Кроме философского факультета СГУ организаторами ее выступили Сочинский институт РУДН и Вольский военный институт материального обеспечения (ВВИМО). В большинстве пленарных докладов основная тема так или иначе касалась кантовского проекта «вечного мира» и его различных интерпретаций и современных оценок.

Доклад проф. Л. И. Тетюева (СГУ) был посвящен актуальности трактата И. Канта «К вечному миру» применительно к злободневным вопросам современности. В нем впервые немецкий философ представил проблему мира как реальную философскую проблему. В контексте критической этики становится очевидным, что основные принципы мира должны базироваться на этических положениях. Примат практического разума над теоретическим означает, что кантовские философия культуры и учение о праве фиксируют важнейшие вопросы практической философии – моральное совершенствование природы человека и преодоление войн.

В своем докладе Л. И. Тетюев отметил, что идея вечного мира – завершающий принцип системы трансцендентальной философии. Международная политика и философия правового государства необходимо должны быть ориентированы на этику мира и этику гражданского самоосуществления. Совершенно точно, отметил докладчик, что Кант не был утопистом. Реализм его в том, что он видел различие между реальным миром и идеальным характером своего проекта, между тем, что есть, и тем, что должно быть в качестве трансцендентальной системы норм, сохраняющих свою всеобщность и обязательность, несмотря на все возможные фактические или сугубо прагматические доводы.

Основная мысль в докладе проф. Ю. Штольценберга (Галле-Виттенберг, Германия) была такой: политика США представляется неприемлемой не только с точки зрения противников либерализма, но и с позиций классической кантовской философии права. По Канту, трудно отрицать, что существует реальная опасность того, что властные притязания отдельных государств, в частности ведущих держав, получают особый статус рассмотрения. Уже сейчас мы являемся свидетелями того, о чем говорил Ю. Хабермас, критически оценивая политику Буша: как морально-политические стандарты и этические ценности отдельного государства оказывают значительное влияние на принятие решения о том, что следует и чего не следует делать в конкретной ситуации, и как это государство принуждает другие принять его решение.

---

\* Поступила в редакцию: 15.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-10

© Белов В. Н., Тетюев Л. И., 2016



В своем докладе Ю. Штольценберг обратил внимание на неизменно присутствующие эгоистические цели крупных держав, противодействующих и тормозящих искоренение войны. Но, правильно понятые, эти собственные интересы суверенных государств, включая крупнейшие державы, должны предполагать безопасность всех стран как гарантию долгосрочного сохранения их собственной безопасности. Политические требования этого могут быть удовлетворены законно учрежденным сообществом государств, органы которого будут располагать большими полномочиями, чем ООН в настоящий момент. Это, естественно, предполагает, что государства — члены такого сообщества примут в качестве своей ту универсальную перспективу, которая, несмотря на развернутую критику немецкого философа, лежит в основе кантовского проекта и является частью укорененной в правовом сознании просветительской концепции современного государства как выражения «объединенной воли людей».

В докладе проф. В.Н. Белова (Сочинский институт РУДН) было обращено внимание на то, что из двух крайних альтернатив в отношении войны и мира, а именно пацифизма и милитаризма, глава марбургского неокантианства Герман Коген в период Первой мировой войны принял однозначно позицию поддержки германского милитаризма — в отличие от Канта, которого нельзя назвать ни пацифистом, ни милитаристом, но у которого, особенно в трактате «К вечному миру», была отчетливо проявлена пацифистская перспектива. Свою оценку В.Н. Белов обосновал анализом ряда статей Когена, среди которых «Vom ewigen Frieden», «Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus», «Kantische Gedanken im deutschen Militarismus». В качестве слабого оправдательного аргумента — сильный аргумент в данном контексте отсутствует в принципе — В.Н. Белов указал на тот факт, что Коген, во-первых, ведет речь о войне по правилам и, во-вторых, о войне как факторе воспитания народа, его национального духа, воли и нравственности.

Профессор Н.А. Дмитриева (МПУ) в своем докладе задалась вопросом: в чем причина разных интерпретаций одного и того же концепта «вечного мира» Канта у разных философов? Отвечая на него, она указала на то, что сам Кант дал основание для подобных расхождений. Свою оценку Н.А. Дмитриева подтвердила суждениями великого немецкого философа из его работ «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Критика способности суждения» (1790) и «К вечному миру» (1795). Тем не менее, по убеждению докладчицы, Кант был уверен в том, что «вечный мир» — это не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и становится все ближе к осуществлению.

В своем докладе доц. С.В. Постников (Вольский военный институт материального обеспечения — ВВИМО) обратил внимание на то, что мировую историю невозможно представить без феномена войны. Причем это касается и общечеловеческих тенденций в истории, и частного развития культурно-исторических формаций. Возникнув одновременно с появлением самых первых примитивных родовых общин, войны не прекращаются и по сей день. При этом их количество не уменьшается, а постоянно увеличивается. Особенно характерны эти данные, по мнению докладчика, для Российского государства. Только за последние 500 лет Россия провела в войнах в общей сложности более 300 лет.

С. В. Постников обосновал свой тезис тем, что сама жизнь доказывает актуальность и необходимость обособления специфической научной области — изучение войн, военных конфликтов, военного опыта человечества с позиций истории и современности. Речь идет о философии войны. Докладчик показал также, что философия войны — это не раз и навсегда установившееся направление науки. Она многогранна и в каждой культурно-исторической формации принимает свои неповторимые черты, опирающиеся на исторический и мировоззренческий опыт народа. Философия войны решает, пожалуй, самый важный для существования современного общества вопрос, связанный с самим фактом его бытия. А выбор приоритетных ее форм вовсе не связан с очевидностью опыта западного мира.

Обращаясь к подходу известного французского философа Жака Деррида к проблемам войны и мира, проф. В. Г. Косыхин (СГУ) в своем докладе представил деконструктивистский анализ понятия войны на примере двух текстов Деррида: «Подобно звуку моря в раковине: война Поля де Мана» и «Два слова для Джойса». Война в них представлена многомерным феноменом, сфера значения которого выявляется не через оппозицию «война — мир», а через противопоставления войны войне. Война у Деррида охватывает не только общество, но и личность, ведущую свою внутреннюю войну за обретение смысла. Собственно причиной войны становится разделение языков, что показывается в контексте библейского образа строителей Вавилонской башни. Особое внимание уделяется войне языков — как в романе Джойса «Поминки по Финнегану», так и за его пределами.

Работа конференции была продолжена в трех секциях. На первой секции — «Проблема мира и прав человека в современной философии. Аспекты морально-правовой и международной дискуссии» — обсуждались актуальные вопросы кантовского проекта «вечного мира». Пленарные доклады содержательно задали основные направления для последующих дискуссий. В докладе доц. Л. Ю. Пионткевич (СГЮА) были представлены результаты анализа параграфа «Право крайней необходимости (*ius necessitatis*)» из «Метафизики нравов» И. Канта, позволившие поставить под сомнение принцип «первичности войны» по отношению к миру, нашедший обоснование в трактате Канта «К вечному миру». На основании учения Э. Левинаса автор доклада развила тезис о том, что мир является исходной ситуацией «торжества этического», насилием над которым становится война. Доцент С. М. Малкина (СГУ) обосновала возможность существования в мире через понятие совместного бытия (*бытие-вместе*) как фундаментального способа нашего существования. Со-существование не наличествует в мире, а образует саму его структуру. Открытость субъекта другому как то, что конституирует его бытие, есть онтологическое условие.

В ходе обсуждения докладов на секции были рассмотрены теоретические вопросы кантовской морали и современные проблемы концепции правого мира. В своем кратком выступлении М. Ш. Муслимов (Северо-Кавказский институт ВГУЮ — РПА МЮ РФ, г. Махачкала) поставил важный для современного правоведения вопрос о соотношении морали и исходных положений философии права. Продуктивным видится автору его решение не в их противопоставлении, а в логическом дополнении и взаимовлиянии.

На второй секции — «Проблемы войны и мира, насилия и защиты в контексте истории и прикладной этики» — рассматривались вопросы исто-

рической рефлексии относительно проблем войны и мира в фашистской и сталинской идеологиях XX века, а также различные аспекты соотношения кантовской этики и глобальной социальной справедливости. Участники отмечали влияние кантовских идей на развитие современной политической философии. Доцент *Д. А. Томильцева* (Институт социальных и политических наук Уральского федерального университета) обратила внимание участников конференции на то, что среди множества политических и экономических прочтений трактата И. Канта «К вечному миру» остается открытым вопрос о том, кто предстает в качестве субъектов мирного процесса, кто несет ответственность за мир. Докладчик отметила, что инверсия представлений Канта в философии Х. Арендт приводит к появлению новой формы проблематизации соотношения коллективной и индивидуальной ответственности. Если не существует такого феномена, как коллективная ответственность, а злодеяния войны состоят из миллионов индивидуальных вариантов отказа от ответственности (банальности зла), то кто ответственен за мир?

Проблемы «справедливой войны» и справедливого мира, а также значение кантианских идей и их роль в современной политической философии оказались в центре выступления доц. *А. В. Иванова* (СГУ). Свой доклад он посвятил анализу трактата И. Канта «К вечному миру» с позиций современной теории «справедливой войны» (just war theory). В рамках американской традиции аналитической этики докладчик выявил различные современные интерпретации творческого наследия Канта в политической философии М. Уолцера и Б. Орендта. *А. В. Иванов* рассмотрел кантовские положения в осмыслении проблемы jus ad bellum и jus in bello и осуществил попытку выявить их корреляции с современными концепциями. В свете трактата И. Канта «К вечному миру» были выявлены практические предпосылки необходимости в «праве на войну» и обозначены возможные перспективы развития этой теории.

Участники третьей секции – «Проблемы гуманизма, культуры и искусства» – широко обсуждали проблемы потенциала искусства и русской неокантианской философии в формировании гуманизма и ценностей культуры. В формировании толерантности и гуманизма важнейшую роль играет скрытый потенциал искусства, отметила в своем докладе *Т. А. Акиндинова* (Институт философии СПбГУ). Связь эстетического с этическим И. Кант обосновывает в «Аналитике возвышенного». Собственно этическое является условием конкретного эстетического, хотя не входит в него как часть или как цель. В докладе *О. В. Костиной* (СГЮА) отмечалось, что общие места (история, традиции и т. д.) выступают защитными механизмами культуры. Однако человек не является винтиком всеобщего, он всегда озабочен индивидуальным событием. Собственно, об этом и есть «Критика способности суждения» И. Канта, где решается главная сложность – способность мыслить частное.

Система образования выступает важнейшей составляющей развития критической способности суждения: стать просвещенным – значит научиться мыслить и действовать самостоятельно. Таким тезисом расширила понимание гуманизма *З. И. Ефремова* (ВВИМО). Актуальности этических, эстетических и правовых проблем в русской неокантианской философии были посвящены выступления проф. *Е. А. Фроловой* (МГУ), асп. *П. А. Владимирова* и *С. Н. Кушнер* (СГУ). Обсуждались также вопросы военного искусства

ва, эпоса и практические вопросы реализации кантовского проекта гражданина мира. В дискуссии приняли участие сотрудники кафедры этики и эстетики СГУ: доц. А.С. Кузнецов, Д.А. Попов и Е.В. Ислентьева, проф. И.И. Лузина и Б.С. Клементьев.

Участники конференции не раз отмечали, что в трактате «К вечному миру» И. Кантом по-новому была поднята классическая проблема о возможности философов побуждать правителей к публичному обсуждению «всеобщих максим» ведения войны и укрепления мира. В работе секций приняли активное участие студенты философского факультета СГУ, факультета иностранных языков и лингводидактики СГУ, студенты Северо-Кавказского института Всероссийского государственного университета юстиции (РПА МЮ РФ, г. Махачкала), а также курсанты – представители национальных групп специального факультета ВВИМО из Абхазии, Анголы, Йемена, Казахстана, Камбоджи, Таджикистана.

При подведении итогов работы конференции ее участники единодушно отметили полезность проведения подобных международных мероприятий, наметили перспективы дальнейшего научного обсуждения практической философии и реализации исследовательского проекта изучения философского наследия И. Канта и неокантианской философии.

*В. Н. Белов, Л. И. Тетюев*

## ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

### Правила публикации статей в журнале

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

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

3. Рекомендованный объем статьи – 30 тыс. знаков с пробелами, для научного сообщения – 6 тыс. знаков с пробелами (включая заглавие, аннотацию, ключевые слова, список литературы на русском и английском языках).

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

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется ответственному секретарю журнала – *Анатолию Геннадьевичу Пушкарскому* по e-mail: **kant@kantiana.ru**.

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

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

### Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

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

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

3) аннотацию на русском и *summary* на английском языке (210–250 слов). Аннотация располагается перед ключевыми словами после заглавия, *summary* после статьи и перед *references*;

4) ключевые слова на русском и английском языках (*4–10 слов*). Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы (*примерно 25 источников*) оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. – 2008 и *references на латинице* (Harvard System of Referencing Guide);

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

## 2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисляются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

Брюшинкин В.Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. № 26. С. 148-167.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994б. Т. 4.

Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht ; Boston ; L., 1992.

• Источники, опубликованные в интернет-изданиях или размещенные на интернет-ресурсах должны содержать точный электронный адрес и обязательно дату обращения к источнику (в круглых скобках) по образцу:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. URL: [www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf](http://www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf) (дата обращения: 09.11.2009).

3. Оформление *references*.

В английский блок статьи необходимо добавить *references* — **список литературы на латинице**, оформленный по требованиям *Harvard System of Referencing Guide*: сначала дается автор, затем – год издания. В отличие от списка литературы, где авторы выделяются курсивом, в *references* курсивом выделяется **название книги (журнала)**! В квадратных скобках дается перевод на английский язык названия указанного источника, если он составлен не на латинице. Например:

**Книга на кириллице:** Borisov, K.G. 1988, *Mehanizm pravovogo regulirovaniya processa internacionalizacii mnogostoronnih nauchno-tehnicheskikh svjazej v sovremennoj vseobshhej sisteme gosudarstvo* [The mechanism of legal regulation of the internationalization process of multilateral scientific and technical relations in the modern system of universal], Moscow, 363 p.

**Книга на латинице:** Keohane, R. 2002, *Power and Interdependence in a Partially Globalized World*, New York, Routledge.

**Журнальная статья на кириллице:** Dezhina, I.G. 2010, *Menjajushhiesja priority mezhdunarodnogo nauchno-tehnologicheskogo sotrudnichestva Rossii* [Changing priorities of international scientific and technological cooperation between Russia], *Ekonomicheskaja politika* [Economic policy], no. 5, pp. 143–155, available at: [www.iep.ru/files/text/policy/2010\\_5/dezhina.pdf](http://www.iep.ru/files/text/policy/2010_5/dezhina.pdf) (accessed 08 April 2013).

**Журнальная статья на латинице:** Johanson, J., Vahlne, J.-E. 2003, *Business Relationship Learning and Commitment in the Internationalization Process*, *Journal of International Entrepreneurship*, no. 1, pp. 83–101.

Более подробно с правилами составления *references* можно ознакомиться на сайте: [libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm](http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm)

## 4. Оформление ссылок на литературу в тексте.

• Ссылки на литературу в тексте даются в круглых скобках: автор или название источника из списка литературы и через запятую год и номер страницы: (Кант, 1994а, с. 197) или (Howell, 1992, p. 297).

• Для многотомных изданий — автор или название источника из списка литературы, затем через запятую со строчной буквы номер тома и номер страницы: (Шопенгауэр, 2001, т. 3, с. 22).

• Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.

• Ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники. Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: (Кант, 2006а, с. 82–83).

• Если необходимо указать пагинацию, принятую в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: (Кант, 2006а, с. 359-361; A219 / B267); так же и с другими русскими переводами произведений Канта.

• Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы.

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

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

5. Материалы, предоставленные в редакцию для публикации в Кантовском сборнике, не отвечающие требованиям, изложенным выше, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

### Общие правила оформления текста

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

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

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

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

### Порядок рецензирования рукописей статей

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

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

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

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

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

## ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 82 руб., периодичность — 4 номера в год.



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

**2016**  
**Том 35**  
**№3**

Редакторы *А.А. Румянцева, Л.Г. Ванцева*  
Корректор *Е.В. Владимирова*  
Компьютерная верстка *Г.И. Винокуровой*

Подписано в печать 29.08.2016 г.  
Формат 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 9,9  
Тираж 500 экз. (1-й завод — 62 экз.). Заказ 152

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6