



И. КАНТ

ISSN 0207—6918

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ ПО ВЫСШЕМУ ОБРАЗОВАНИЮ

Калининградский государственный университет

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

МЕЖВУЗОВСКИЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 18

Калининград  
1994

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т.—  
Калининград, 1994. — Вып. 18. — 160 с. ISBN 5—230—08813—3.

В сборнике рассматриваются некоторые проблемы философии религии И. Канта; специальный раздел посвящен проблеме «Кант и русская философская культура», где анализируется влияние идей критического идеализма на П. Я. Чаадаева, А. С. Пушкина, Вл. С. Соловьева, Л. Н. Толстого. Завершается публикация впервые переведенного на русский язык полеми-ческого трактата И. Канта «Об открытии, вследствие которого всякая новая критика чистого разума становится излишней благодаря наличию старой» (1790).

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

Редакционная коллегия:

*Л. А. Калининков*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — ответственный редактор; *Л. А. Абрамян*, д. ф. н., профессор (Ереванский университет); *В. Н. Брюшинкин*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. секретарь; *В. А. Жучков*, к. ф. н., старший научный сотрудник (Институт философии РАН); *И. С. Кузнецова*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет); *Л. Н. Столович*, д. ф. н., профессор (Тартуский университет).

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 18

Темплан 1994 г.

Редактор Л. Г. Ванцева. Технический редактор Л. Р. Карпеко.

Корректор Н. Н. Мартынюк.

Сдано в набор 26.04.94 г. Подписано в печать 9.08.94. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 10,9. Тираж 500 экз. Заказ 1285.

Калининградский государственный университет, 236041,

Калининград обл., ул. А. Невского, 14.

ИПП «Янтарный сказ», 236000, Калининград обл.,  
ул. Карла Маркса, 18.

ISBN 5—230—08813—3

© Калининградский государственный университет, 1994

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

АЛЛЕН ВУД

(Корнеллский университет)

### Роль религии в Кантовой философии истории

Учение Канта о религии глубоко исторично в двух отношениях. Оно адресовано немецкой интеллектуальной культуре его собственного времени и в то же время основано на понятии истории человечества, в котором история играет все более важную и позитивную роль. Кант всегда рассматривал религиозные идеи в контексте культурных процессов Просвещения, которые он имел возможность наблюдать. Как в «Критике чистого разума» (1781), так и в трактате «Что такое Просвещение?» (1784) он настоятельно требовал для науки, и вообще для интеллектуальной жизни, свободного от стесняющих ограничений религиозной ортодоксии социального пространства, настаивая на законности и необходимости подвергать и политические, и религиозные авторитеты свободному критическому испытанию со стороны человеческого разума (KpV Axi, A738—769/B766—797)<sup>1</sup>. С еще большей настойчивостью выдвигались те же требования со стороны Канта после смерти Фридриха Великого в 1786 году, когда новый королевский министр Воллнер начал всячески содействовать наступлению религиозной ортодоксии на интеллектуальную жизнь Пруссии. Все работы Канта по проблемам религии после этого момента были направлены против политики Воллнера, против его попыток выделить и защищать роль религии в области образования и просвещения. Но идея просвещения сама как исторический феномен играла ключевую роль в зрелой концепции Кантовской философии истории. Теория истории у Канта прежде всего сфокусирована на историческом развитии политических институтов, но достигает кульминации в религии с ее понятием церкви как социального института, в котором мы, главным образом, усматриваем инструмент морального прогресса человечества. Тезис, который я буду защищать ниже, заключается в том, что кантовская интерпретация истории полностью религиозна, по крайней мере, в отношении к идеям исторического прогресса и призвания человеческих существ в качестве моральных и социальных созданий.

Тезис, что Кантова философия истории была в ее ориентациях религиозной, не должен рассматриваться как отрицание того, что она была фундаментально *натуралистична*. Точно так же, как во «Всеобщей естественной истории и теории

неба» (1755) Кант попытался представить строго натуралистически происхождение и функционирование Солнечной системы без какого-либо обращения к особому божественному вмешательству, в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и еще раз в «Предполагаемом начале человеческой истории» (1786) Кант развивает теорию человеческой истории, в которой человечество берется просто как биологический вид и которая исходит из регулятивных принципов телеологии природы, а последние Кант рассматривает как направляющие наше чисто теоретическое исследование живых существ.

Главный принцип здесь следующий: «Все естественные склонности существа определены к тому, чтобы рано или поздно быть развитыми соответственно с их целями» (IAG 8, 18). У рациональных существ, однако, эти способности приобретаются, будучи переданы обучением и научением, модифицируются и дополняются постоянно; следовательно, они есть *общественные* или *родовые* способности, чье развитие осуществляется только в ходе многих поколений (IAG 8, 18—19). Другими словами, человеческие индивиды по самой своей природе есть *социальные* и *исторические* существа; любое исследование их естественной телеологии должно быть в то же время некой *телеологической* теорией *коллективной истории человеческого рода*.

Роль природы в этом эволюционном процессе, с точки зрения Канта, состоит в выращивании в человеческих индивидах определенных исходных склонностей, которые могут быть развиты в различных отношениях, а также определенных природных стремлений и желаний, попытки удовлетворения которых приведут к развитию новых способностей в качестве их побочного продукта. Главное из этих стремлений есть то, что Кант называет «необщительной общительностью», то есть предрасположенность жить во взаимозависимости с другими, но соединенная со стремлением к соперничеству, чтобы добиваться господства над ними. Антагонизм между людьми как конечный результат, считает Кант, есть природное средство для обеспечения наиболее полного развития человеческого рода (IAG 8, 20—22).

В этом отношении Кантова философия истории поразительно превосходит марксистскую материалистическую концепцию истории. Кант изображает раннюю историю человечества как эволюцию производительных способностей, социальный антагонизм — как конфликт между группами со взаимовраждебными экономическими интересами; и движение истории заключается в победе более высокого способа производства над тем, что ниже. Разумеется, Кантова точка зрения значительно отличается от Марксовой; для Канта эти группы не есть социальные классы, но они представляют различные образы жиз-

ни, и это касается только ранних стадий человеческой истории. Особенно же различается объяснение происхождения политического государства. Первая эпоха человеческой истории, как Кант ее представляет, характеризуется относительно мирным и свободным (хотя скудным и примитивным) существованием охотников и пастухов. Вторая эпоха начинается с введения агрокультуры, способствующей более полному и более гарантированному богатству, но требующей также регулярного и оседлого труда и собственности на землю, которая оказалась несовместимой с бродячей охотой и пасторальным образом жизни (МА 8, 118—119). Фермеры использовали силу, чтобы отгонять стада, вторгающиеся на их земли, из чего в итоге проистекла жестокая борьба, фокусом которой оказался новый институт частной собственности. Этот антагонизм был разрешен в течение третьей эпохи истории, в которой сельское хозяйство стало опорой городских поселений, где осуществился расцвет всех видов практических ремесел, возникла государственная власть, чьей первейшей функцией стала защита собственности от представителей более примитивных способов производства (МА 8, 119—120). В этом отношении политическое состояние основано на защите собственности, в особенности собственности на землю. Это означает, что хотя рациональная цель государства заключается в принудительном осуществлении непреложных принципов права (MS 6, 229—231; 237—238; 311—318), имеются также исторические основания и предопределения. Более того, с самого начала Кант рассматривает государство в качестве осуществляющего функцию разума, которая отличается от эмпирического поведения, проистекающего из его первопричины. И даже более: создание справедливо управляемого республиканского государства и всемирной федерации государств для сохранения внешнего мира обнаруживает гармонию, с точки зрения Канта, намерений как природы, так и человеческого разума. Социальный антагонизм между индивидами может служить разворачиванию общественных способностей человеческого рода лишь настолько, насколько имеет место мир, вполне позволяющий процветать искусствам, а приобретаемым с помощью человеческого разума человеческим способностям быть передаваемыми из поколения в поколение.

Не только после 1790-х годов Кант в своей теории истории пытается провести аналогию между историческим знанием и функцией религии и политического государства. Он проводит ее с того момента, как начинает задумываться над развитием морали у людей, совместно с их политическим развитием, в пределах истории и рассматривать религиозные институты в качестве выполняющих свою роль для эволюционирования морали по аналогии с ролью государств относительно права и справедливости.

В «Религии в пределах только разума», обсуждая вопрос о радикально злом в человеческой натуре, Кант дальше развивает идею, что в человеческую волю вплетено «желание основать свое положение среди близких» через приобретение «чести, власти или собственности» (IAG 8, 21). Другое имя, данное Кантом этой тенденции, когда она рассматривается в отношении к моральному закону разума, есть «самомнение» (Eigendunkel), которое представляет собой характерную черту самооценки, где условия собственной заслуги не зависят от исполнения объективных моральных требований (KpV 5, 73—74). Где рациональные принципы означают равенство и уникальную ценность всех разумных существ как целей в себе, самомнение вызывает склонность преувеличивать собственные заслуги над всеми другими разумными существами, следствием чего оказывается побуждение собственный эгоистический интерес ставить над интересом, вытекающим из морального закона. Эту склонность к «радикальному злу» Кант находит в природе человека.

Ирония истории человечества заключается в том, что «необщительная общительность» в природе человека, которая отвечает за развитие всех наших способностей, включая и способность разума, противостоит моральному закону, который дается природе человека полностью развитым и свободным разумом. Более того, для Канта эта ироническая участь есть даже наиболее характеристическая черта самой человеческой природы: «То, что есть характерного в человеческом роде в сравнении с идеей других возможных разумных существ в мире, так это то, что природа поместила в них семя разногласий и пожелала, чтобы из этого их собственный разум пришел к согласию» (VA 7, 322). Склонность к радикальному злу, поскольку это черта нашей способности к свободному выбору, не имеет в некотором смысле объяснения и не указывает на происхождение во времени (R 6, 29, 37, 39—43). Однако с другой точки зрения, радикальному злу может быть дано совершенно натуралистическое телеологическое объяснение в терминах Кантовой натуралистической теории человеческой истории. Склонность ценить себя выше других есть основа той общительной общительности, которая представляет собой природное устройство для поощрения развития наших способностей.

Для Канта, как и для Руссо, зло в человеческой природе должно рассматриваться в истоке как социальное; оно появляется совместно с развитием наших способностей, и вследствие стремления к соперничеству мы побуждаем один другого (R 6, 93—94)<sup>2</sup>. Кант заключает, что поскольку источник зла социален, средства борьбы с ним также должны быть только социальными (R 6, 95). Таким образом, единственной надеждой для человеческого рода достигнуть конечного состояния морального совершенства будет существование человеческого об-

щества, предназначенного специально для такого конца. Долг содействовать такому обществу, поскольку он основан на конечной цели человеческого рода как целого, есть не долг по отношению к самому себе или другому, но скорее «долг особого рода, долг рода человеческого к самому себе» (R 6, 97).

Рассматриваемое общество должно быть «этическим государством» или «этической общностью», основанными на свободном участии и устремлении к моральной добродетели, отличными от «гражданской общности», которая основана на принуждении и нацелена на осуществление внешнего права (R 6, 94—95). Хотя оно представляется в качестве «системы благожелательных человеческих существ», нацеленной к моральному совершенствованию человеческой расы (R 6, 98), эта общность не будет скорее всего иметь что-то подобное гражданской конституции, статутарному закону или форме правления (R 6, 100). Его организация наиболее близка к семье, соединенной вместе связями любви более, чем внешними законами, поддерживаемыми силой (R 6, 102). Но как общность она должна быть объединена публичными законами или общей волей. Идея воли, совершенно согласной с моральными законами добродетели и способной служить в качестве общего авторитета этих законов в отношении общности, есть, провозглашает Кант, идея *божественной* воли. Следовательно, этическая общность должна быть понята как «народ божий под законами добродетели» (R 6, 99). А поскольку, согласно Канту, религия определяется как «признание всех обязанностей как божественных требований» (R 6, 153), этическая общность должна быть понята как «религиозная» общность. Или, поскольку Кант понимает религию в этом смысле скорее как дело индивидуального предпочтения, чем общественной ориентации и использует слово «церковь», чтобы обозначить публичное целое, организованное вокруг служения Богу,— моральная общность должна быть мыслима как «церковь».

Когда он имеет дело с историей религии, или, скорее, церковей и церковной веры в религии, Кант обретается внутри западной монотеистической традиции. Исторически, с кантовской точки зрения, церковь, подобно государству, имеет происхождение в истории, которая резко отличается от ее разумной цели. Наиболее ранняя (и все еще наиболее популярная) идея Бога есть «антропоморфная», рисующая высшее существо как имеющее те же самые совершенства, что мы находим в самих себе (VpR 28, 1046; KpV 5, 135). Это соответствует «рабству» религиозной веры, которая понимает Бога «как сюзерена для людей», каковой самодовольно требует, чтобы ему льстили раболепствующие субъекты (R 6, 141; VpR 28, 1102). Это означает, что изначальное понятие Бога, исторически говоря, есть просто «пугающий образ фантазии, суеверный объект церемониального поклонения и лицемерной высокой хвалы» (VpR 28,



1118). Религия, таким образом, начинается с суеверного стремления приобрести благожелательность сверхъестественных существ, служа им, как сикофант служит деспоту, с помощью самоуничижающей лести и угодливыми молитвами. Фактически только служба истинно божественному существу (соответствующему идее разума) была бы исполнением своих моральных обязанностей (R 6, 151). По происхождению Кант понимает религию как служащую целям человеческого самоудовлетворения. Каждый город или народ видит себя под защитой специального божества, которое добывается славы через земной успех его человеческой клиентуры. Религиозные церемонии предназначались для того, чтобы заручиться поддержкой сверхъестественных сил, направляемых сословием священнослужителей, которое вследствие этого приобрело политическую силу и привилегии. В основе это просто выражение самоуспокоения: иллюзия, что некто более ценен, чем другие, представлена воображением в форме иллюзии, согласно которой этот некто более благожелателен, по сравнению с другими сверхъестественными силами. Таким образом, церковная вера есть в основе своей «постоянная борьба между верой богослужебной и верой моральной религии, где человеческое существо постоянно склоняется к первому, исторической вере, прежде всего вместо того, чтобы отдавать требованиям последней предпочтение как вере, связанной только с движениями души» (R 6, 124).

Во всех работах по религии в 90-х годах Кант протестует против попытки прусского правительства навязать религиозную ортодоксию с помощью паложения цензуры, введения клятв лояльности и т. п. Здесь он в основном согласен с Мозесом Мендельсоном, чей «Иерусалим» одним из первых содержал аргументы за отделение школы от религии и церкви от государства. Поскольку Кантова точка зрения состоит в том, что религия как таковая никогда не имеет публичного статуса, а всегда есть дело индивидуального положения, она не должна быть внешней политической организацией, неким вероисповеданием, или статутарными законами, ритуалами и обычаями. (R 6, 124; VE 27, 328—330).

Кант связывает исторический прогресс в религии с ростом образованной публики (независимо от церковной иерархии), которая способна к испытанию и критике религиозных идей и практики (R 6, 129—131). Это объединяет позицию Канта, обнародованную декадой ранее в трактате «Что такое Просвещение?», особенно в его враждебности к церковному авторитету внутри государства и к внешне принуждающему символу веры (WA 8, 35—42). Но она выходит за пределы раннего очерка в обращении критики библейских текстов ученой публикой и их интерпретации соответственно моральной религии разума как решающей для исторического прогресса религии (R 6, 132—133).

Кантово видение религиозного прогресса в истории радикально. Для того, чтобы выполнить историческое призвание, церковь должна перестать быть политической организацией, она должна перестать заботиться о статутарном законе, ритуальном обряде и фетишистской вере, чтобы осуществить моральные законы. Для этого должно не зависеть от библейских и любых других аналогичных текстов, упразднить строгое религиозное кредо, а также устранить политические структуры церкви, особенно иерархов церковной власти. Кант так описывает это свое видение будущего: «Форма церкви, как она есть, ликвидируется, наместником же Бога на Земле становится человеческое существо, которое поднимается до уровня гражданина небес, и Бог в таком случае есть все во всем» (R 6, 135).

К сожалению, Кант слишком мало говорит о позитивной природе просвещенной церкви, или народа божьего, — какова эта общность предполагает быть? Легко получить впечатление, что Кантова церковь, сфокусированная на моральной религии, была бы ни чем иным, как скучным «этически культурным обществом», чьи собрания были бы единственно для того, чтобы дать его членам удобную возможность морализировать друг по отношению друга и призывать к благородным делам. Но можем обрести и более симпатичную концепцию морального разума, если мы обращаемся к необходимому в человеческой жизни, что Кант отводил церкви. Подлинная человеческая общность требует институциональной формы, но вовсе не существующая организация адекватна задаче соединения свободных человеческих существ в их общем стремлении к единой цели. Семьи и народы ограничены тесными связями крови, места, традиции, что объединяет их. Либеральное государство, чья функция — это защита прав личностей, обращено к индивидам только абстрактно, внеперсонально, и каким бы гуманным оно ни могло стать, оно остается на все времена существенно внешней и принудительной формой социальной организации. Экономические учреждения — так называемый «свободный рынок» — обращаются только к материальным нуждам человека, и для большинства они всегда были в значительной мере институтами угнетения, которые даже привилегированный класс дегуманизируют, хотя и служат его интересам. Подобно К. Марксу, Кант полагает, что истинно человеческое общество может быть основано на иного рода социальной организации<sup>3</sup>. И подобно немецким романтикам или Федору Достоевскому, Кант обращается к религиозным институтам за образцом подлинно человеческой общности, которая переступила бы за границы как политической, так и рыночной организации общества.

Нам, может быть, трудно посмотреть на религию с тех же позиций, с каких смотрел на нее Кант, поскольку с его времени институционалированная религия наиболее часто конституирует себя как центр сопротивления тому духу просвещения,

который представлен Кантовой философией. Но Кант ведал, что организованный религия по большей части есть враг просвещения, так же как он сознавал тот факт, что политическое государство часто оказывается главным противником мира и справедливости. Это было, в конце концов, иропией истории, как понимал ее Кант, что разум должен систематически зависеть от условий, которые делают возможным его собственное развитие, препятствуя нашим наклонностям к самопнению и усиливая социальные институты, чтобы исправить всяческое зло, привносимое ими в существование.

Если величайшие философы истории — такие, как Кант или Маркс, — делают предсказания, которые не приводят к истине, или выражают надежды, которые появляются для того, чтобы разочаровать, из этого вовсе не следует, что мы ничему не научаемся от них. Поскольку их надежды выражают глубоко человеческие нужды, значение этих надежд не убывает от того, что они неудовлетворительны. Кантова точка зрения сохраняется, например, в осознании *потребности* в радикально новом роде человеческого общества, независимо от того, принимаем или нет мы его модель религии. И это все еще может обеспечить ключом к правильной *интерпретации* того факта, что их надежды остаются невыполненными. Особое положение, данное Кантом религиозным институтам в будущем человечества, может быть рассмотрено как предупреждение: если вообще когда-нибудь религия революционизируется, превратившись в главное движущее средство морального просвещения, то в таком случае ее роль в делах людей предназначена к изменению и она не будет просто опасным препятствием в отношении человеческого самосовершенствования. Совершенное состояние религиозной организации и ее общая позиция в отношении к человеческим делам, конечно, не опровергает этой модифицированной версии Кантовых исторических предсказаний.

---

<sup>1</sup> Ссылки на работы Канта осуществлены следующим образом: цитирование «Критики чистого разума» (сокращенно KpV) дается по стандартной А/В пагинации. Все другие ссылки даются по академическому изданию (АК) с указанием тома и страницы. Названия отдельных работ сокращены так:

WA — Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784);

IAG — Idee zu einer allgemeinen Geschichte mit weltburgerlicher Absicht (1784);

MA — Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786);

KpV — Kritik der praktischen Vernunft (1788);

R — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1794);

MS — Metaphysik der Sitten (1798);

VA — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798);

<sup>2</sup> Кант выражает это совершенно явно: «Не под влиянием природы пробуждаются в нем так называемые *страсти*, вносящие столь значительный ущерб в его первоначально добрые задатки. Потребности человека невелики, а его душевное настроение в заботах о них умеренно и спокойно. Он беден (или считает себя таковым) лишь постольку, поскольку

опасается, что другие люди считают его таковым и могут презирать его за это. Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, *когда он находится среди людей*. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры. Вполне довольно и того, что они его окружают и что они люди, — чтобы губить моральные задатки друг друга и взаимно становиться дурными» (R 6, 93—94).

<sup>3</sup> В своей книге «Социологические основания в каптовской критике познания» (Вена, 1924) австрийский марксист Макс Адлер проникательно показал, что моральная философия Канта по своему смыслу социалистическая и что в философии религии этот социализм становится наиболее очевидным.

*Перевод с англ. Л. А. Калининкова.*

*Акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН*

*(Институт философии РАН)*

### **Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе**

Обсуждение проблемы человека в докантовской философии всегда предполагало постановку вопроса: является ли человек по природе своей добрым или, напротив, злым существом? Одни философы (к примеру, Т. Гоббс) утверждали, что человек по природе своей (или в естественном, предшествующем цивилизации состоянии) злое существо, и цивилизация, гражданское общество необходимы для того, чтобы обуздывать его изначальную злонамеренную сущность. Другие философы (к ним, прежде всего, следует отнести Ж.-Ж. Руссо), напротив, были убеждены в том, что человек изначально добр и все зло проистекает вследствие деформации, извращения человеческой природы. Третья группа философов полагала, что человек по природе своей ни добр и ни зол; он становится тем или другим в зависимости от жизненных обстоятельств. Такова, в частности, была точка зрения французских материалистов XVIII века.

Кант, автор работы «Об изначальном злом в человеческой природе», представляется, во всяком случае на первый взгляд, сторонником убеждения Т. Гоббса. Он часто говорит, и не только в этом, но и в других своих сочинениях, о злонамеренности человеческой природы. И тем не менее воззрения Канта на сущность зла радикально отличаются от убеждений Гоббса и всех других указанных выше мыслителей. Все они, говоря о человеческой природе, имеют в виду такие сущностные черты человеческого существа, которые ему прирождены, неизменны и совершенно не зависят от его сознания и воли. Человек не властен над своей природой — таково убеждение всех предшественников Канта.

Кант вовсе не отрицает объективной обусловленности определенных сущностных характеристик человеческого существа.

В названном выше сочинении он анализирует объективно присущие человеку *задатки* животности, *задатки* человечности, *задатки* личности. Кант говорит именно о задатках, то есть таких чертах человеческого существа, которые могут и должны быть развиваемы, совершенствуемы человеком. В этой связи становится понятным, почему Кант не воспринимает традиционного представления о человеческой природе как о некоей изначально заданной и в принципе неизменной сущности. В противоположность такому воззрению Кант заявляет: «Здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под властью объективных моральных законов), которые предшествуют всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами» (4(2), 22)\*.

Таким образом, Кант пересматривает философское понятие человеческой природы, утверждая, что ей изначально присущи не только объективно обусловленные сущностные черты, но и не менее (пожалуй, даже более) существенная субъективность, необходимым выражением которых являются воля и свобода. Нетрудно понять причины, объясняющие эту принципиально новую постановку вопроса о человеческой природе. Кант правильно увидел несостоятельность воззрений, согласно которым зло (или добро) считаются присущими *объективно обусловленной* природе человека. Если последовательно придерживаться этих воззрений, то человек не может рассматриваться как ответственный за свои поступки существо: ведь они в таком случае детерминируются его природой. Необходимо, следовательно, включить в понятие природы человека человеческую субъективность, без которой человеческое существо оказывается не субъектом, а всего лишь объектом. Подходя с этой точки зрения к анализу зла в человеческой природе, Кант утверждает: «Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через склонность, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, то есть в некоторой максиме» (4(2), 22).

Постановка вопроса об *исзначальном* зле в человеческой природе предполагает выявление той определенности этой природы, которая также является *изначальной*. Такой сущностной определенностью человека, как это видно из приведенных высказываний Канта, является присущий человеческой воле произвол. Поскольку в мире явлений все человеческие поступки детерминированы и, следовательно, несвободны, понятие произвола требует признания существования *трансцендентального субъекта*, который безотносительно к эмпирическим обстоятель-

---

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

ствам определяет поступки людей. Одни из этих поступков согласуются с моральными законами, другие, напротив, представляют собой отклонение от них, то есть злые поступки.

Каковы субъективные основания возможности отклонения наших побудительных мотивов от требований морального, категорического императива? Кант указывает на свойственную людям склонность смешивать неморальные мотивы с моральными. Не менее существенна и склонность совершать сообразные с долгом поступки не из одного только чувства долга. Есть и другие эмпирически констатируемые субъективные основания возможности отклонения нашего поведения от нравственных законов, т. е. возможности зла. К ним, прежде всего, конечно, относится человеческая чувственность, которая побуждает человека совершать различные, не только добрые, но и злые поступки. Кант далек от недооценки роли чувственности в поведении людей, но, поскольку речь идет об *изначальном* зле в человеческой природе, ссылка на чувственные побудительные мотивы все же недостаточна.

Чувственность как существенная характеристика человеческого индивидуума находит свое необходимое выражение в себялюбии. Не является ли себялюбие, эгоизм основной причиной морального зла? На первый взгляд представляется, что Кант утвердительно отвечает на этот вопрос, поскольку он утверждает, что «себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего злого» (4(2), 49—50). Однако достаточно вдуматься в это положение, чтобы понять, что источником всего злого является не само по себе самолюбие, а признание его в качестве принципа всех наших максим, т. е. основной поведенческой нормы.

Себялюбие, как и чувственность вообще, относятся к эмпирическим, следовательно, обусловленным, не принадлежащим к сфере свободного произвола характеристикам человеческого существа. Что же касается отклонения от моральных законов, то оно, как проявление произвола, вообще не может быть следствием предшествующих ему во времени (и, следовательно, эмпирических) обстоятельств, цепь которых всегда образует причинно-следственный, детерминируемый ряд и поэтому в принципе исключает произвол. Между тем, как постоянно настаивает Кант, нет таких причин в мире, которые могли бы заставить человека перестать быть существом, действующим свободно. Следовательно, недобрые человеческие поступки могут возникать лишь из изначального злого, т. е. предшествующего всем совершающимся во времени поступкам, отклонения от моральных законов. Понятна поэтому необходимость обращения к концепции трансцендентального субъекта, который, согласно учению Канта, представляет собой «вещь в себе», непознаваемый субстрат явлений, существующий вне времени и пространства, поскольку последние трактуются как чистые формы со-

зерцания. Именно из понятия трансцендентального человеческого субъекта как «вещи в себе» вытекает и кантовский тезис о принципиальной непознаваемости первоисточника злого в человеческой природе. Кант постоянно подчеркивает этот вывод, необходимо следующий из всего его учения: «Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас морально злое» (4(2), 47).

С помощью понятия трансцендентального человеческого субъекта Кант обосновывает возможность свободы вообще, так же, как и возможность проистекающего из произвола отклонения от нравственного императива. Это отклонение, действительно, не может быть объяснимо обстоятельствами, которые непосредственно предшествуют тому или иному недоброму поступку. Во-первых, такое предшествование во времени исключает произвольный, а значит и вменяемый характер этих поступков. Во-вторых, недобрые поступки в принципе не сводимы к тому, что им непосредственно предшествует.

Такого рода поступки предполагают наличие определенных склонностей, то есть более глубокие субъективные основания совершаемых поступков, чем их ближайшие побудительные мотивы. И понятие трансцендентального субъекта, несмотря на присущее ему идеалистическое содержание, как раз и указывает на это сложное, опосредованное отношение между характером, склонностями, влечениями индивидов и их поступками, которые отнюдь не определяются (вопреки видимости) их ближайшими основаниями, именуемыми мотивами, причинами и т. д. «Если действие,—говорит Кант,—соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с морально злым, то определение произвола к его порождению должно мыслить не соединенным с его определяющим основанием во времени, а только в представлении разума, и оно не может быть выведено из какого-нибудь *предшествующего* состояния, а это всегда должно случаться, когда злой поступок как *событие* в мире соотносят с его естественной причиной. Таким образом, поиски происхождения во времени свободных поступков, как таковых (словно естественных действий), есть противоречие...» (4(2), 42—43). Этот вывод, как нетрудно заметить, относится не только к понятию свободы вообще, но и к понятию произвола, порождающего отступление от моральных законов.

Весь предшествующий анализ работы Канта «Об изначальноном злом в человеческой природе» может создать впечатление, что Кант, вопреки оговоркам, сделанным мною в начале статьи, присоединяется, в конечном счете, к тем своим предшественникам, которые обосновывали тезис: человек по природе своей злое существо. Такое впечатление может укрепиться при беглом просмотре этой работы Канта, третий раздел которой называется «Человек по природе зол». И все же вышеуказанный вывод совершенно не соответствует ни духу, ни конкретному

содержанию рассматриваемой работы, как и всего учения Канта. Дело в том, что природа человека (на это было указано в начале статьи) понимается Кантом не как не зависящая от него обусловленность его поступков, а как способность человека поступать соответственно своему произволу, который и является *differentia specifica* природы человека. И Кант разъясняет: положение — человек по природе зол — отнюдь не вытекает из понятия человеческого рода, из понятия человека вообще. Оно вытекает из субъективного, обусловленного произволом, а не необходимостью, основания. «Суждение — *человек зол*, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него» (4 (2), 34).

Человек осознает моральный закон — в этом положении Канта заключена важнейшая черта его этического учения, согласно которому изначальное зло есть отступление от нравственного закона, внутренне присущего духовной природе человека. Человеческий индивид может не иметь сколько-нибудь ясного, правильного представления о самом себе, о строении своего тела, своих душевных способностях, но он не может не сознавать моральный закон, нравственный императив, который непосредственно проявляется в нем как требование совести.

Совость — родовая, сущностная характеристика человека. Она присуща даже самому злонамеренному человеку, который, поступая вопреки совести, тем самым признает *de facto* то, от чего он отклоняется. И если какого-либо человека называют бессовестным, то имеется, в сущности, в виду не отсутствие совести, а склонность игнорировать ее недвусмысленные, самоочевидные требования. В этом смысле правомерно говорить не об отсутствии совести, а об отсутствии совестливости, то есть сознательном непризнании требований совести, или морального закона, исключающего смешение добра и зла.

Совость, согласно Канту, не есть нечто приобретенное. Это — не что иное как практический разум в его кантовском понимании. «Каждый человек, — говорит Кант, — имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним...» (4 (2), 376). Если бы не было совести, то не было бы и нарушений морального закона, который лишь формулирует в качестве категорического императива то, чего требует совесть.

Понятие совести, которому Кант придает, так сказать, субстанциальное значение, по-новому высвечивает его представление о человеческой природе так же, как и представление о коренящемся в ней изначальном зле. В свете кантовского положения о принципиальной неустранимости совести, то есть морального сознания, зло выступает лишь как отклонение от действительной сущности человека, которую образует практический (нравственный) разум. И несмотря на изначальное (не



сводимое к эмпирическим обстоятельствам) зло, наличествующее в человеческой природе, присущее, согласно Канту, даже самому лучшему из людей, человек как разумное существо не только должен, но и может быть нравственным существом, как этого требует его природа.

Гегель упрекал Канта в абстрактном противопоставлении должного существу. Этот упрек во многих отношениях оказывается неоправданным. Должное, с точки зрения Канта, не сводимо к недостижимому идеалу. Такое понимание должного противоречит этике Канта, согласно которой должное вполне осуществимо. Если бы должное представляло собой нечто недостижимое, требования морального закона были бы лишены смысла. Это значит, что доброе начало может быть понято не только как сознание долга, неразрывно связанное с неустрашимостью совести, но и как вполне определенные задатки, присущие человеческой природе. Об этих, отнюдь не трансцендентных (и не трансцендентальных) началах Кант говорит: «И все же первоначальные задатки (которые никто другой не мог испортить, кроме самого человека, если ему должна быть вменена эта испорченность) суть задатки доброго» (4 (2), 47). Отсюда ясно, что, согласно Канту, в человеческой природе, наряду с изначальным злом, наличествует изначальное добро.

Человек не только должен быть нравственным существом; главное состоит в том, что он вполне способен быть таковым. Это вполне в его силах, вполне соответствует его природе, которая заключает в себе не только субъективное основание зла (произвол), но и задатки человечности, личности, немислимые без нравственного образа мыслей и соответствующих ему поступков. Задатки личности, говорит Кант, — «это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола». И развивая это определение, Кант подчеркивает, что «идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать задатками личности; она уже сама личность...» (4 (2), 29).

Таким образом, Кант, с одной стороны, развивает учение об изначальном зле в человеческой природе, а с другой стороны, характеризует человеческую личность как, в сущности, моральное существо. Эти противоположные сущностные характеристики человека одинаково правомерны, несмотря на то, что они противоречат друг другу, носят взаимоисключающий характер. Правомерность этого противоречивого отношения определяется развитием личности, понимаемым как борьба с «причинами зла», борьба между добром и злом, которые коренятся в человеческой природе, в присущих ей субъективных основаниях.

Кант указывает, что в греческом языке слово «добродетель» означает также мужество, храбрость и тем самым предполагает наличие врага. Добродетель немислима без борьбы. Эту

тому Кант обстоятельно развивает в сочинении «Религия в пределах только разума», вторая часть которого носит название «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком». Кант, следовательно, признает наличие в человеческой природе двух противоположных начал, ограничивая тем самым свое ранее высказанное положение об изначально злом в природе человека.

Доброе начало в человеческой природе не сводится к одному лишь голосу совести, который всегда дает о себе знать. «Естественные влечения, — говорит Кант, — *рассматриваемые сами по себе, добры*, то есть приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их...»<sup>2</sup>. Однако эти же естественные влечения, если они не культивируются в духе моральных законов, оказываются, если не прямо, то косвенно, причастными к моральному злу. В этой связи Кант замечает: «...собственно зло состоит в том, что этим влечениям, когда они побуждают к нарушению закона, *не хотят* противодействовать. И этот-то образ мыслей и есть, собственно, наш истинный враг»<sup>3</sup>.

Таким образом, моральное зло коренится в таком образе мыслей, который противодействует нравственному закону. И, соответственно этому, моральное добро предполагает принципиально иной образ мыслей, содействующий выполнению морального закона. Борьба между началами добра и зла развертывается, следовательно, в сознании, в сознательных действиях, поступках человека.

Идея нравственного самосовершенствования личности — одна из важнейших идей всей предшествующей философии — находит в учении Канта всестороннее и принципиально новое по своему содержанию развитие. Философы эллинистической эпохи (стоики, эпикурейцы, скептики) считали моральное совершенствование исключительно делом отдельно взятой личности. Просветители XVIII века, напротив, выводили моральные качества личности из социальной среды, недооценивая значение личностной инициативы в становлении нравственного облика человека. Кант одинаково далек от этих крайних односторонних воззрений. Он высоко оценивает личностное начало, внутренне присущую человеческой личности свободу, определяющую нравственный или, напротив, чуждый подлинной нравственности образ мыслей. И вместе с тем Кант глубоко осознает взаимозависимость индивидов в обществе, значение социальных учреждений в личной жизни людей. Ведь республика, согласно его учению, является одним из постулатов чистого практического разума. А это означает, что нравственный облик членов общества, как бы ни было автономно моральное сознание, находится в определенной зависимости от социальных отношений. Кант разграничивает «юридическое естественное состояние», которое он характеризует как состояние войны каждого

против каждого, и гражданское общество, в котором осуществлен принцип республиканизма (разделение властей). Если «этическое естественное состояние есть публичная взаимная вражда принципов добродетели и состояние безнравственности», которое люди должны стремиться покинуть как можно скорее, то отсюда следует вывод, что «высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к моральному совершенствованию, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели...»<sup>4</sup>.

Таким образом, Кант не только преодолевает крайности этических концепций стоицизма и просвещения; он осуществляет синтез основных этических идей обоих философских течений на принципиально новой основе. Моральное совершенствование непременно предполагает социальное переустройство, но последнее создает лишь благоприятные условия для нравственной самодетельности личности. Кант, следовательно, убедительно вскрывает иллюзорный характер тех убеждений французского просвещения, согласно которым упразднение феодальных общественных отношений само по себе приведет к нравственному оздоровлению общества и всех его членов.

К. Маркс характеризовал философию Канта как немецкую теорию Великой французской революции. Говоря о *немецкой* теории, Маркс имел в виду политическую слабость, национальную раздробленность немецкой буржуазии. Это историческое обстоятельство, несомненно, нашло свое отражение в философии Канта и его продолжателей. Но оно, это обстоятельство, несколько не объясняет превосходства философского учения Канта (и его этической теории в частности) над идеями французского просвещения.

Кант, несомненно, испытал на себе влияние французского просвещения, в особенности учения Ж.-Ж. Руссо. Французская революция, безусловно, оказала на Канта громадное влияние, что вполне видно из его высказываний о революции вообще. Важно, однако, отметить, что Кант критически воспринял исторический опыт Французской революции и, осуждая якобинскую диктатуру, пришел к выводу: «...горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществить путем принуждения! Таким путем он не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но и подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы»<sup>5</sup>. Этот вывод Канта звучит как гениальное предвидение и осуждение той социальной практики, которая позднее привела к трагическим последствиям в нашей стране.

Таким образом, нравственное совершенствование есть, согласно учению Канта, и индивидуальный, и социальный процесс. Утверждение гражданского общества и преодоление тем самым этического естественного состояния создает прочную основу для нравственной самодетельности личности, которой

принадлежит решающая роль в становлении морального образа мыслей. «Если человек,— говорит Кант,— в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он сам себя должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено ему» (4 (2), 48).

Нравственное сознание, по учению Канта, автономно, то есть не зависимо от внешних по отношению к нравственности мотивов. Более того: внешние мотивы сообразного с категорическим императивом поступка делают его не нравственным, а только легальным, то есть соответствующим юридическим установлениям. Автономия нравственности означает, что уже сама только идея долга вполне достаточна в качестве мотива моральных поступков. Отсюда следует вывод о независимости морального сознания от религии. Однако отношение кантовской этики к религии не исчерпывается этим основоположением, непосредственно вытекающим из кантовского понятия чистого практического разума. Ведь постулатами чистого практического разума, которые не следует смешивать с мотивами, определяющими человеческие поступки (Кант неоднократно предупреждает против такого смешения), являются признания существования Бога, личного бессмертия, загробного воздаяния. Эти постулаты — не логические допущения, а вера чистого практического разума, которая отличает его от эмпирически обусловленного разума. Таким образом, религиозное сознание, вера, хотя и не может быть мотивацией моральных поступков, непосредственно участвует в становлении, формировании нравственного сознания. Поэтому и совесть, согласно Канту, должна мыслиться как субъективный принцип личностной ответственности перед Богом. Это сознание ответственности Кант непосредственно связывает с образом Христа, сына божьего, в природе которого нет места злему началу. Он пишет: «Живая вера в первообраз угодной Богу человечности (в сына божьего) *сама по себе* относится к моральной идее разума...»<sup>6</sup>.

Подводя итоги анализа кантовского учения об изначально злом в человеческой природе, можно сказать, что это учение не имеет ничего общего с пессимистическим истолкованием сущности человека. Название рассмотренной нами кантовской работы не должно вводить в заблуждение. Кант акцентирует внимание на изначально злом в человеческой природе, указывая вместе с тем на наличие в ней изначально доброго, которое и есть не что иное, как чистый практический разум. Борьба между принципами добра и зла, образующая, согласно Канту, основное содержание нравственного развития как отдельной личности, так и всего человечества, представляет собой исторический процесс, в котором добрая воля постепенно завоевывает господствующие позиции.

Кант исполнен веры в лучшее будущее человечества, кото-

рое он связывает с установлением вечного мира между народами, то есть таких отношений между ними, которые делают возможным этическое сообщество народов. Г. Функе, известный исследователь философии Канта, используя одно из изречений этого философа, справедливо указывает, что человек в ракурсе кантовской философии «есть такое существо, которое признает возвышающееся над ним звездное небо и внутренне присущий ему моральный закон»<sup>7</sup>. Таким образом, учение Канта об изначально злом в человеческой природе представляет собой учение о путях и средствах преодоления злого, аморального начала.

<sup>1</sup> И несколько ниже Кант возвращается к этой мысли с вопросом о нравственном совершенствовании человека: «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым,— это выше нашего понимания...» (4 (2), 48).

<sup>2</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 126.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 166.

<sup>5</sup> Там же. С. 164.

<sup>6</sup> Там же. С. 190.

<sup>7</sup> Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979. S. 52.

### *От редколлегии и правления «Российского Кантовского общества»*

Публикуемая посмертно статья венчает многолетний труд профессора Игоря Сергеевича Нарского над адекватным прочтением и пониманием Канта. Он был одним из создателей этого ежегодника, непременным членом редакционной коллегии и единственным автором, выступившим со статьями во всех 18 его выпусках. Он был среди учредителей «Российского Кантовского общества» и входил в его правление. Деятельной энергии этого выдающегося ученого во многом обязано само существование калининградского кантоведения. Для нас Игорь Сергеевич Нарский был мудрым учителем и старшим другом, умело пестовавшим новое поколение историков философии, исследователей творчества Иммануила Канта. Труды заслуженного деятеля российской науки способны вызвать на свет божий еще много плодотворных идей. Без связей такого рода оборвалась бы сама жизнь науки.

**И. С. НАРСКИЙ**

*(Российская Академия Управления)*

### **Развитие этических идей в «Религии в пределах только разума»**

Воззрения Канта на веру получили в «Религии в пределах только разума» подробное обоснование, а также развитие. Это было связано отчасти и с тем, что в этом сочинении получила

дальнейшее развитие концепция Канта «трехсоставного человека» — чувственного, априорно-трансцендентального и трансцендентного. Приняв из христианства лишь его основные нравственные ценности и отбросив все остальное, Кант углубил критику в адрес трансцендентного откровения и исторической христианской традиции, подверг порицанию церковную деятельность как противоречащую морали и разуму, дал отрицательную моральную оценку союзу светских и церковных властей. Кант допускает абстрактную версию христианства и толкует ее как психологическое подкрепление в душах народа нравственности категорического императива. Но некоторые из тех этических категорий, которыми Кант оперировал ранее, получили теперь добавочные уточнения.

Эти уточнения мы встретили уже в первой части философского учения о религии, где Кант рассматривал задатки к добру и склонность ко злу в человеческой природе, происхождение зла и пути его искоренения добром. Кант показывает, что *разумной* свободной воле, ведущей к торжеству императива морали, могут оказать помощь и *рассудочные* гипотетические, а особенно асерторические императивы, когда человеческие поиски выгоды направляются ими в конечном счете к благим общественным целям, даже если это направление происходит без осознания носителями этих императивов общей нравственной благодетельности получаемых результатов.

Осознанию мог бы способствовать религиозный или хотя бы религиоведческий акцент мышления носителей императивов, но этому не очень-то способствует то, что Кант отверг учение о воздаянии и спасении.

Кант вводит теперь понятие «лжеслужения морали», происходящего прежде всего в виде пропаганды, которую ведут служители официальных вероисповедных культов и в которой заинтересованы многие существующие правительства. Перед нами *«мнимая мораль разума»*.

А в легальности, а значит рассудочности, эгоистической «полуморали» намечаются два различных ее варианта: отрицательный и положительный, что как бы отдаленно предвосхищает гегелевское воззрение на рассудок: расчетливость рассудочных поступков нередко легализует и санкционирует координированные с ними или же скрывающиеся за ними «злые» по своему антинравственному качеству действия, но и в других случаях рассудочные поступки, как потом обнаруживается, фактически способствуют осуществлению собственно моральных деяний<sup>1</sup>.

В «Религии в пределах только разума» Кант не касается онтологических сторон христианского понятия «созданной Богом человеческой души», хотя и усиливает свои сомнения насчет догмата ее бессмертия, который он именует одним из постулатов чистого практического разума. Между тем здесь было воз-

можно углубление критики этих постулатов, если бы Кант возвратился к не до конца освобожденному им от неясностей в «Критике чистого разума» вопросу о соотношении вещей в себе, ноуменов и идеалов чистого разума. А ведь в первой его «Критике» намечались интересные подходы, поскольку душа как нечто внеэмпирическое выступала у Канта в виде вещи в себе, а как носитель якобы внесенного Богом ее бессмертия оказывалась лишь регулятивным идеалом чистого разума. Расщепление понятия души не только на эмпирическое и на трансцендентное, но также (через расщепление самого трансцендентного понятия) на эмпирическое, трансцендентное и регулятивно «исчезающее вдаль», несмотря на наши попытки к нему приблизиться, делает свойство бессмертия еще более спорным и в принципе совсем не нужным для морали, хотя оно и остается притягательным для тех, для кого само содержание морали долга оказывается приземленным, поскольку оно в их понимании нуждается в «приманке» в виде загробного существования.

Впрочем, в «Религии в пределах только разума» Кант все же сумел многое добавить к своей критике теологической идеи чистого разума, когда он возвращается к обсуждению ряда понятий второй своей «Критики» и отнюдь не закрепляет оставшуюся некоторую их двусмысленность, но наоборот, все дальше уходит от всякой религиозной веры. Здесь нет необходимости приводить многочисленные инвективы Канта в отношении культа, обрядностей и «статутарности» христианских вероисповеданий, рассеянных по страницам его труда 1793 года и кульминирующих в характеристике богослужебной веры как «веры *принудительной* и рабской»<sup>2</sup> (в третьей «Критике» мы таких заявлений не найдем). Стоит, правда, обратить внимание на то, что Кант ссылается на обилие «отталкивающих примеров» доктринальной и моральной ограниченности среди представителей протестантских церквей<sup>3</sup>. Однако значительно более важно для теоретического плана вопроса то, что в «Религии в пределах только разума» Кант понизил значимость двух из трех постулатов чистого практического разума, изложенных в его второй «Критике». Постулат существования Бога выглядит лишь как психологически значимое предположение в рамках проблематического деизма, близкого к порогу, за которым стоит уже атеизм. Бог предполагается как причина всего природного порядка и морального строя человеческой жизни, а это «свободная ассерторическая вера, которая нуждается только в идее Бога»<sup>4</sup> и к которой теперь сводится весь глубинный смысл знаменитой формулы о звездном небе над человеком и моральном законе в его душе. А постулат бессмертия души и загробного воздаяния в виде этого бессмертия в сочинении «Религия в пределах только разума» явно ослаблен. Это надежда на реальность сверхъестественного, и вера в осуществимость этой

надежды увязывается христианами со святостью Библии, и особенно новозаветной ее части. Но было бы разумным никому не навязывать веру в эту книгу «как нечто необходимое для блаженства»<sup>5</sup> и его обосновывающее. Обратим внимание на дальнейшее рассуждение Канта: быть может, вместо вечной жизни бессмертной души, особенно настойчиво обещаемой Евангелием от Иоанна, Бог каким-то иным способом вознаградит нас за исполнение нами морального закона, а этот способ настолько большая тайна, «что Бог мог бы открыть его нам в лучшем случае лишь в символическом представлении, то есть дать нам понять его практическое значение...»<sup>6</sup>. И здесь же Кант приподымает над этой тайной завесу, но как раз по-своему! Он допускает, что Бог мог бы ограничиться тем, что вселяет в сердца людей чисто регулятивное ожидание, только и всего. Бог, если он есть, дарует людям не бессмертные души, не продолжение существования, на этот раз уже потустороннего, а лишь посюстороннее, земное *ожидание* приближения «вплотную» к такому существованию и перехода через имеющийся перед ним рубеж. А вечное существование грешников в состоянии загробных мучений — это вообще нелепость.

В своем труде о религии Кант указывает на наличие *антиномий* религиозной веры. Это, во-первых, антиномия понимания Христа как примера для морального подражания, сплетенная с давним спором вокруг арианской и социнианской ереси: если он был естественным человеком, то данный им в поучениях и всей его жизнью и смертью пример не мог быть по своему значению абсолютным; если же он был сверхъестественно святой личностью, то данному им абсолютному примеру естественные люди последовать, строго говоря, просто не в состоянии, что и показала последующая история христианства, хотя в ней и осталось немало свидетельств о людях, способных на то, чтобы претерпеть за свою веру всяческие страдания и смерть. Во-вторых, в следовании божественному примеру могла бы поддерживать принижаящая разум, но воодушевляющая сердце вера в чудеса, но целиком уповать на чудеса будет только тот, для кого моральный долг сам по себе аподиктической силой не обладает, а значит, для него исчезает и собственно нравственное содержание примера Христа.

В-третьих, уже для стремления освободиться от бремени антиморальной греховности надо, чтобы моральная вера предшествовала вере богослужебной; но если человек греховен, то есть, как утверждает церковь, изначально, от природы испорчен, то это предшествование невозможно, так же как и вообще желание избавиться от своих грехов добрыми делами, искупить их<sup>7</sup>.

Эти и другие подобные им антиномии так или иначе восходят к этике, а разрешает их Кант иначе, чем гносеологические антиномии в его первой «Критике»: здесь для выхода из анти-



номических ситуаций философ проводит различие между «верой» и «религией». Первая характерна для современного и для исторически имевшего место богослужебного сознания; во всех своих вариантах «вера» повязала в антиномичности и выпутаться из нее неспособна. Вторая возникает на основе моральной философии, и именно в рамках системы Канта она нашла свое выражение: освобождаясь от чувственно-рассудочного антропоморфизма (философ на стороне арианства) и всего обветшалого доктринерства, «религия» сбрасывает с себя вместе с тем и груз вероисповедных антиномий (в них столь мучительно блуждал спустя несколько десятилетий после Канта С. Кьеркегор). Это оказывается возможным потому, что «религия» в своей основе — уже не религиозная «вера», а лишь религиозно оформленная мораль.

Очень многое из этого оформления следует отбросить, и не удивительно, что столь иронически Кант обходится с библейской историей патриарха Авраама, которому Бог приказал якобы «зарезать своего сына, как овцу». Эту историю, которая впоследствии в сочинении «Страх и трепет» принесла массу душевных мучений Кьеркегору, Кант отвергает как не совместимую ни с какой моралью и совершенно нелепую.

Этическая проблематика выступает в «Религии в пределах только разума» еще в одном особом ракурсе. Здесь получает новую интерпретацию кантовская философия истории, которая в «Предполагаемом начале истории человечества» (1786), в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и в трактате «К вечному миру» (1795) обрисовалась как три последовательно сменяющие друг друга, отчасти же действующие одновременно и отрицательно или положительно этически оцениваемые формы человеческого общежития, — откровенно-«злое», антиморальное, легально-рассудочное и морально-разумное<sup>8</sup>. Эта схема трех форм (этапов) получает теперь интерпретацию в виде трех вариантов отношения к вере: первобытные магические верования, ставившие себя выше послушания таинственным силам и удобные для тех, кто брал верх в гоббсовской «войне всех против всех», сменились лицемерно-послушными статутарными, то есть доктринерски-культовыми мировыми вероучениями, в том числе христианством, а последние постепенно должны быть оттеснены на задний план разумно-моральной религией долга, которая непременно сумеет обрести окончательное торжество в более или менее удаленном будущем. Историю взаимодействий указанных трех вариантов верований Кант характеризует как постоянную борьбу, в особенности «между богослужебной и моральной религиозными верами, из которых первую, как историческую, человек постоянно склонен ставить выше...»<sup>9</sup>. Церковная рабская вера в разных своих разновидностях не устоит перед всеобщей религией разума, и это естественно-моральная разумная религия положит ко-

нец иллюзиям формально-культового фетишизма и мнимой богооткровенности, как бы те ни рассчитывали на поддержку со стороны государства и невежественной паствы. Религия разума — это моральное учение, для которого формула «Бог есть любовь» есть рациональное, но никак не резонерское и не туманно-эмоциональное выражение искреннего движения умов и сердец к исполнению гуманистического долга перед людьми и всем обществом.

Это учение требует свободы совести, а если и не отвергает «идею Бога», то принимает ее только как желательное для слабых душ стимулирование.

Таков исторический процесс, рассматриваемый не непосредственно через призму этических понятий, но через обладающие этическими эквивалентами этапы развития религиозного сознания. Уроки прошлых лет убеждают в том, что ни историческая традиция, ни церковные авторитеты, ни Священное Писание, ни индивидуальный опыт приверженцев веры не в состоянии были соединить развитие здравых моральных представлений и убеждений с пиетизмом в массовых или узкосектантских конфессиях; последний им мешал. Это убеждение утвердилось в сознании Канта примерно с середины 70-х годов XVIII века, но ни в одной из его работ, затрагивавших религиозные проблемы в эти и последующие годы, в том числе в трех его «Критиках» и в статье «О неудаче всех философских попыток в теодицее» (1791), мы не найдем такой отчетливости и решительности в суждениях, как в «Религии в пределах только разума». Убеждение Канта стало уже существенно отличаться от протестантских концепций человеческой истории вообще и от понимания соотношения истории, религии и морали в лютеранстве, которое безапелляционно ставило историю и мораль в зависимость от религии.

Поэтому тезис, что «мораль неизбежно ведет к религии»<sup>10</sup>, означал у Канта не уступку вере, в чем его вздумали упрекать сначала берлинский просветитель Ф. Николаи, а спустя два столетия и многие советские историки философии. Тезис этот понимался Кантом примерно так же, как понималось аналогичное положение Г. Лессингом. Несомненно, Кант читал полемические работы Лессинга против лютеранских проповедников<sup>11</sup>. Упования лютеран на Бога как на источник морального исправления людей Кантом были отвергнуты; он, как мы знаем, прямо заявил, что «мораль отнюдь не нуждается в религии» (4 (2), 7), а в статье о теодицее истолковывал библейскую книгу Иова в том смысле, что уже не мораль он обосновывал верой, а веру моралью. Другое дело, что церковные исследователи истории и этики рассуждали потом прямо противоположным образом.

Кроме общей проблемы соотношения этики, религии и истории, Кант в своем сочинении о религии в рамках разума касается и вопроса о взаимовлиянии морали и права, о чем, естест-

венно, более подробно шла речь в других его произведениях. Вообще от этического учения идет немало связующих нитей к вопросам права, государства и политики, так что был резон как считать его теорию права «прикладной этикой», так и делать акцент на их взаимовлиянии, как это сделано в содержательной книге Э. Ю. Соловьева «И. Кант: взаимодополнительность морали и права» (М., 1992). Всесторонняя автономия этики самим же Кантом до конца не проводится.

Право, основанное на началах «практического разума», призвано, по Канту, поддерживать автономию человеческого устремлений, то есть их независимость и от государства, и от церкви, которые пытаются в существующем обществе навязывать всем подданным свою надзирающую и карающую и лишь в лучшем случае патерналистски-снисходительно опекающую волю. В этом же направлении действует Кантова этика морали: справедливость и долг должны решительно заменить собой подчинение другим лицам, «легально» выгодное искательство и лицемерное угодничество. Мораль и разумное право должны встать на защиту веротерпимости, отвергая насилие над совестью со стороны воинствующего вероисповедного ханжества и поддерживая право каждого человека на свободу своего суждения от посягательств извне. При этом в рамки долга Кант включал, как известно, и добросовестное исполнение гражданских обязанностей. И можно сказать, что *разумная* обязанность права состоит в том, чтобы обеспечить безысключительное действие в общем-то «легальных», *рассудочных* установлений, требующих равенства всех перед законами, презумпции невинности, неукоснительности наказания правонарушителей и т. д., то есть всего того, без чего не может быть подлинно правового государства. Как я уже отметил, Кант признавал существование не рассудочности и «легальности» вообще, но, с одной стороны, отрицательной, или «дурной», рассудочности и легальности вообще, нацеливаемой определенной категорией людей на использование в данном государстве существующих законов с целью легализации злоупотреблений и противоморального привлечения властей на сторону тех, кто внутренне уповает не на законность, а на грубую силу, произвол и бесконтрольность; а с другой — рассудочности положительно-легальной, которая имплицитно входила уже в первую формулу категорического императива морали, поскольку эта формула требовала ориентироваться на правила поведения людей, необходимые для образуемых ими сообществ, а в плане права предполагались категорическим императивом права «естественного». Итак, двойственность рассудочности имела у Канта место в его этическом учении и в учении о праве.

О роли рассудочности в теории познания Канта писалось уже достаточно много, в самой этике рассудочны прежде всего гипотетические и ассерторические императивы эгоизма и выго-

ды, хотя рассуждать о них следует и с точки зрения велений разума, а в учении об искусстве рассудочность сосредоточена в аналитике суждений вкуса и в общих требованиях упорядоченности художественного творчества, столь расшатываемой хаотической игрой фантазии, тогда как разум — в учениях об идеале и о возвышенном, где в особенности концентрируются нравственные моменты. И всюду можно подметить зачатки двойственности рассудка, впоследствии значительно основательнее развитой Гегелем.

В «Религии в пределах только разума» Кант учел такие моменты, в которых именно при анализе отношения к вере, религии и церкви обнаруживаются несомненные расхождения между моралью и правом, даже если последнее стремится по возможности соответствовать требованиям первой, а та через посредство своей «невидимой» церкви стремится объединить под своим крылом и все отделы права, поднятые до уровня «естественного» права. Высшее нравственное благо носит общественный характер, но в таком случае оно приобретает несколько иной правовой и политический облик, и тогда идея «о таком целом, как во всеобщей республике на основе законов добродетели, есть идея, совершенно отличная от всех моральных законов...»<sup>12</sup>.

Неудивительно, что Моисей своей моральной проповедью «хотел основать только политическую, а не этическую общность»<sup>13</sup>, во всяком случае, последующие события в истории церковью продемонстрировали все больший отход от морали и приближение к политике, если в отношении их древнейшего вероучителя и понять только что приведенную цитату не в буквальном смысле. Кроме того, следуя Гоббсу в выработке индизнального языка, Кант пошел иным, чем английский философ, путем: терминам «святость», «церковь», «божественное государство» и пр. тот придавал наиболее близкий к политике смысл, тогда как Кант предпочитает непосредственно этическое их истолкование<sup>14</sup>, их связь с политикой уже вторична.

Конечно, Канту пришлось избегать открытого столкновения с государством, с церковью, тем более, что поздние годы его жизни прошли в обстановке прямой поддержки церкви со стороны государственной власти. Может быть, именно потому он дал своему сочинению столь амбивалентное и нейтральное название, а в построении труда не приблизил его к статусу четвертой «Критики» как соответствующей части всей философской системы мыслителя, которая завершила бы ответ на третий его основной вопрос: «На что я смею надеяться?», но наоборот, от этого статуса отдалил. Многие остались без уточнения и в рассмотрении четвертого, завершающего вопроса «Что такое человек?». Это, впрочем, неудивительно, ибо престарелому философу уже не удалось создать соответствующего труда (а

работа 1798 года этой задачи выполнить в достаточном объеме уже не могла).

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 101, 104—107.

<sup>2</sup> Там же. С. 186.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

<sup>4</sup> Там же. С. 224; ср. с. 213. Имеется в виду проблематическое предположение (гипотеза) о существовании Бога.

<sup>5</sup> Там же. С. 205.

<sup>6</sup> Там же. С. 244.

<sup>7</sup> Там же. С. 132, 155—158, 187—189.

<sup>8</sup> См.: Кантовский сборник. Калининград, 1977. Вып. 2. С. 14—17.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 196.

<sup>10</sup> Там же. С. 81.

<sup>11</sup> Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 1977. S. 166.

<sup>12</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 166.

<sup>13</sup> Там же. С. 199.

<sup>14</sup> Там же. С. 170, 194.

## КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

*П. Г. ТОРОПЫГИН*

*(Тартуский университет)*

**П. Я. Чаадаев и И. Кант**

Уже сформировалось убеждение в том, что в первой половине XIX века в России существовало лишь «школьное» кантианство, рецепция Канта в рамках университетской философии. С конца XIX века в русской религиозной философии началась борьба с Кантом, с его субъективизмом, оторванностью от бытия. Русская философия испытывала подлинную идиосинкразию к кантовской системе. Этой вражде к Канту пытался не так давно подвести итог А. В. Ахутин (1, 51). Он однозначно оценивает отношение к Канту в России как полное неприятие его идей. Опровержением подобной однозначности может послужить система взглядов П. Я. Чаадаева, в которой видны и влечение к Канту, и «отталкивание» от него (в тыняновском смысле). Эта система была создана в тот самый период, когда, по мнению А. В. Ахутина, в России, в сущности, не было кантианства.

Проблема влияний на Чаадаева исключительно сложна. Он оказался под мощным прессингом немецкой идеалистической философии и французского католицизма, впитал их и при этом сохранил оригинальность собственной мысли. В «Философических письмах» он синтезирует немецкое и французское влияния и создает свою систему взглядов.

Западные влияния на Чаадаева необходимо рассматривать в связи с отечественной традицией. В I «Философическом письме» Чаадаев посягнул на все святости русской истории. Все, что

ему предшествовало, — «О повреждении нравов в России» М. М. Щербатова, «О древней и новой России» Н. М. Карамзина, взгляды архаистов — было, в сравнении с I «Философическим письмом», лишь частным, не охватывающим всей русской истории критицизмом. И все же критиковавшие Петра I и послепетровский период Щербатов, Карамзин, Грибоедов — предшественники Чаадаева.

Акт тотальной дискриминации русской истории был совершен мыслителем не спонтанно, ему предшествовала подготовка определенной системы взглядов, мировоззренческой позиции, продолжавшаяся все 1820-е годы (заметим заранее, что немецкий идеализм и, в частности, Кант многое дали для формирования этой позиции, для рождения разрушавшего русскую историю импульса). В этой позиции можно выделить четыре грани, четыре аспекта: жизнеповеденческий, общекультурный, религиозно-конфессиональный и философский. Все они, разумеется, взаимопроницаемы.

В своем жизнеповедении Чаадаев на рубеже 1810—1820 гг. выступал, по предположению Ю. М. Лотмана (5, 41—47), в роли шиллеровского маркиза Позы, которую пытался играть в отношениях с Александром I. Эта роль проявилась в беседе Чаадаева с императором в Троппау в 1820 году, когда Чаадаев известил его о «семеновской истории» и, очевидно, пытался воздействовать на мнения и решения монарха. Неудача разговора и последовавшая за ним отставка, путешествие по Европе, духовные поиски привели Чаадаева к созданию роли пророка, удалившегося, как он писал, в «свои Фиваиды». Это роль автора «Философических писем» (7, 29—44).

В общекультурном аспекте Чаадаев — современник декабристов, в определенный период близкий собеседник Карамзина — становится не просто предшественником западников; он определяет себя как человека западной культуры, оказавшегося в России. Это проявилось в его языковой позиции — воздержании от русского языка даже в 1840—1850 гг.

В религиозно-конфессиональном аспекте Чаадаев становится адептом идей французских католических мыслителей (Местра, Бональда, Балланша, Ламенне), при этом сам в католичество не переходит, хотя заметим, что его духовный ученик кн. И. Гагарин под влиянием Чаадаева становится католиком. Чаадаев — беспощадный критик православия.

Философская грань позиции Чаадаева сформирована прежде всего под влиянием немецкого идеализма, особенно Шеллинга. Но если влияние Шеллинга уже исследовалось, то проблеме «Кант и Чаадаев» почти не уделялось внимания.

Чаадаевскую критику Канта отметил в комментариях к «Философическим письмам» Д. И. Шаховской (9, 70—77). Приводимые им факты Р. Мак-Налли использовал для вывода о принципиальных расхождениях Чаадаева с Кантом в вопросе об

автономии человеческого разума от Бога, уделив этой проблеме немногим более страницы своей монографии о Чаадаеве (10, 179—180). Таким образом, ранее освещалась полемика, но не преемственность в отношениях Чаадаева к Канту. С нашей же точки зрения, именно Кант оказал существеннейшее влияние на ядро системы взглядов Чаадаева — его философию истории.

В чаадаевской оценке Канта в V «Философическом письме» характерно сочетание глубочайшего уважения и беспощадной критики. «Самая глубокая и плодотворная из всех известных систем», — говорит Чаадаев о философии Канта; «...мы все лишь логическое следствие его мысли» (8 (1), 388). И здесь же критикуются основы кантовской философии, прежде всего концепция автономии человеческого разума. У Чаадаева как религиозного философа именно это возбуждает противодействие. Зато его признание вызывает концепция интеллигидельного мира ноуменов, познание которого обеспечивает познание реального мира явлений, «открытие Верховной Логики, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет» (8 (1), 388). Но окончательный вывод Чаадаева о Канте таков: «...если он и оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять».

Этот критический пассаж в V «Философическом письме» лишь дистанцирует Чаадаева от немецкого мыслителя; он и обусловил выводы Р. Мак-Налли о принципиальной разнице их взглядов. Но помимо этой характеристики Канта, в «Философических письмах» имеются и другие соприкосновения с кантовской системой, еще не рассмотренные исследователями. Во II, III, IV, V «Философических письмах» содержится активная полемика с Кантом (но без упоминания его имени). Чаадаев с разных сторон подвергает критике концепцию автономии морали и разума от Бога. Он призывает разум к «логическому самоотречению», подобному самоотречению нравственному. Как прямую полемику с Кантом можно определить инвективу Чаадаева из III «Философического письма»: «Не зная истинного двигателя, орудием которого он служит, человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон и есть то, что он называет нравственный закон, иначе — мудрость, высшее благо» (8 (1), 365). Чаадаев говорит о жалком ослеплении человека, упрекает философов, которые внушают человеку мысль о том, будто он зависит от себя самого. Наконец, когда в начале V «Письма» Чаадаев утверждает то, что «свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области подобно сиянию тех солнц, которые движутся в иных небесах» (8 (1), 377), он, безусловно, полемизирует с известнейшим афоризмом Канта о «благоговении» перед «звездным небом надо мной и нравственным законом во мне» (4, (1), 499). По Чаадаеву, источник нравственного закона лежит вне человека в «отдаленной, неве-

домой области» и эта область, как легко понять, — воля Божества. На личном экземпляре «Критики чистого разума» Чаадаев написал: «Апология адамова разума» (8 (1), 768). Но все эти примеры лишь подтверждают концепцию Д. И. Шаховского и Р. Мак-Налли. Что же, кроме полемики, связывает Чаадаева с Кантом? На личном экземпляре «Критики практического разума» Чаадаев пишет по-немецки: «Er war nicht das Licht, sondern das erzeugte von dem Licht» («Он не был свет, но был, чтобы свидетельствовать о свете» — слова из Евангелия от Иоанна об Иоанне Предтече). Итак, Кант — предтеча некоего духовного мессии, а именно его ждал Чаадаев. Он писал Пушкину в 1831 г.: «...скоро придет человек, который принесет нам истину времени <...>, будет пущено в ход движение, имеющее завершить судьбы рода человеческого <...> добрая весть будет нам принесена с небес» (8 (2), 71). По Чаадаеву, история должна закончиться «великим апокалиптическим синтезом» и провозвестником его должна послужить философская и религиозная мысль. Свой экскурс в историю философии в V «Философическом письме» Чаадаев строит как изображение движения к истине. В этом движении себе самому он также отводил роль Предтечи в отличие, например, от Гегеля, считавшего свою философию конечным результатом самосознания Мирового Духа.

В критическом пассаже V «Философического письма», посвященном Канту, к «Критике практического разума» отсылает замечание Чаадаева о том, что Кант показал недоказуемость разумом Бога и бессмертия души. (По Канту, они — постулаты практического разума). Чаадаев не мог согласиться ни с автономией разума в «Критике чистого разума», ни с автономией морали в «Критике практического разума». Почему же Чаадаев положительно относится к постулированию разумом Бога и бессмертия души? Возможно, что Чаадаев считал, что для слабого адамова разума, каким является человеческий разум в обыденной жизни, это — единственный путь к истине, Богу и пониманию собственного бессмертия, начальный этап приобщения к Высшему Разуму. За открытие этого пути Чаадаев и сравнивает Канта с Предтечей, но поскольку Кант не приобщает непосредственно человека к Богу, он только «предтеча» и не более.

Не могла не импонировать Чаадаеву и кантовская концепция личности как самоцели, не являющейся средством даже для Божественной воли, созданная в «Критике практического разума». Чаадаев исповедовал в своей философии подчинение личности закону высшей необходимости, но в своем жизненном поведении демонстрировал полное неподчинение земным законам, он подчинялся лишь закону свободы. Его жизнь — иллюстрация кантовского категорического императива: во всем исходить из автономии собственной воли.



Согласившись с правом практического разума постулировать, исходя из внутренней необходимости, непознаваемое, Чаадаев отчасти приобщается к кантовскому априоризму в познании. Подобное постулирование у Канта можно расценить как одно из прав личности — носителя практического разума. Личность имеет право освещать непознаваемое светом разума, здесь этика смыкается с гносеологией.

Гносеологический априоризм проявляется у Чаадаева в его философии истории, которая является фактическим центром его системы. Естественна связь философии истории с этикой. Анализ кантовского влияния в этом аспекте осложняется тем, что философия истории Канта не была развита в систему, подобную гегелевской, она эксплицирована фрагментарно, в небольших статьях, которые могли быть и неизвестны Чаадаеву.

Методологическая база философии истории Чаадаева сформулирована в VI и VII «Философических письмах». Она основана на противопоставлении истории фактов истории идейной, философской, переосмысляющей уже известные факты. «Ошибка думать, будто обилие фактов обеспечивает в истории достоверность <...> незнание истории вызывается совсем не незнанием фактов, а недостатком размышления» (8 (1), 417). Эта классификация напоминает разделение Гегелем истории на три вида — первоначальную, рефлективную, основанную на анализе фактов, и философскую. Но у Гегеля эта иерархия видов истории устремлена к постижению объективной истины, проявляющейся в фактах; «...история тем ближе к истине, чем более придерживается данного», — писал Гегель. Гегель критиковал априоризм в истории, хотя, как отмечал А. М. Каримский, эта критика направлена не столько против Канта, сколько против Фихте. Фихте утверждал, что «в познании истории философ должен выполнить свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно а priori» (4, 77—78). Но Кант и Фихте — это одна линия развития философской мысли, критикуемая Чаадаевым за возвеличивание человеческого «я». Тем не менее сам Чаадаев в своем презрении к истории фактов занимает позицию близкую к кантовской и даже фихтеанской (кстати, и сам Гегель не смог преодолеть априоризма. Как-то он заметил, что если факты противоречат идее, то тем хуже для фактов). Чаадаевская философия истории априористична, поскольку она связывается с идеями, взятыми из высшей реальности, и здесь вспоминается кантовское двоемирие, дихотомия феноменального, эмпирически постигаемого и ноуменального, умопостигаемого миров. (В своей антропологической концепции Чаадаев также близок к Канту, считая, что «жизнь духовного существа в целом обнимает собой два мира, из которых только один нам ведом» (8 (1), 352). Философ вносит эти идеи в эмпирическую реальность, пренебрегая фактами. Из двух реальностей источником истины для него является высшая реальность. Так, для Чаада-

ева факты, свидетельствующие о военной мощи и политическом значении России, не значат ничего, они не несут высшего смысла, он презирует их, называя Россию «фактом географии».

Пренебрежение к фактам истории у Чаадаева может быть объяснено и личными мотивами. Он никогда не был историком, не обладал значительной исторической эрудицией, особенно в период создания «Философических писем». (Впоследствии он стремился восполнить этот пробел). Кроме того, факты, известные Чаадаеву, очевидно, оставляли для него непроясненными те законы русской истории, которые он стремился постигнуть. По замечанию М. К. Мамардашвили, Чаадаев, пытаясь определить загадочный феномен России, столкнулся с его «неописуемостью», Россия не поддавалась описанию (6, 165). Не в силах увидеть истину в фактах, Чаадаев избрал вариант историсофского априоризма, который приводит к Канту. Не к Фихте с его крайностями, а именно к Канту, чья историософская гносеология была так же противоречива, как и чаадаевская. Эта противоречивость особенно проявилась в кантовской статье 1784 года «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», наиболее эксплицирующей его философию истории. Чаадаев мог быть с ней знаком, кроме того, к сходным методологическим выводам он мог прийти, исходя из известных ему «Критик».

В начале статьи Кант, утверждая бессмысленность проявлений человеческой воли в истории, делает вывод: «Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей в их совокупности поступков разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была возможна история» (6, 8).

Чаадаев в VII «Философическом письме» также возражает против того, чтобы искать в истории только «человеческие побуждения, вполне свободные проявления воли». Он критикует историю, которая пытается все объяснить влиянием личности и воображаемым сцеплением причин и следствий, «предоставляет человеческий разум собственному закону». В истории, по Чаадаеву, проявляется высший закон Провидения. Провидение у Чаадаева и Природа у Канта, всемогущая и разумная, сходны в своем доминировании над человеческой историей.

В конце статьи Кант приоткрывает свои колебания между априористическим и эмпирическим подходами к истории. Историю человеческого рода можно рассматривать как выполнение тайного плана природы: осуществить совершенное гражданское устройство. И следует показательный вопрос: «...открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы? Я отвечаю: немного, ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя составить

представление обо всем пути» (6, 18—19). Кант завершает: «Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы должна рассматриваться как возможная <...> Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, представляется странным намерением, кажется, что с такой целью можно создать только *роман*». (Курсив Канта — П. Т.). Но далее Кант заявляет: «Если мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана, то эта идея могла бы стать полезной <...> мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков представить как систему». Кант, конечно, оговаривается: «Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории было бы неверным истолкованием. Это только мысль о том, что философский ум мог бы сделать, стоя на другой точке зрения» (6, 23).

Несмотря на оговорки Канта, видно, как у него противопоставляются эмпирический и философский подходы. Это противопоставление обостряется впоследствии у Фихте и неожиданно проявляется у объективного идеалиста Чаадаева.

Необходимо сопоставление философской и жизнеповеденческой позиции Чаадаева в свете его скрытого кантианства. Бердяев в «Философии свободы» тонко заметил, что кантианство может носить не только академический характер, оно формирует жизненную позицию. Кантианство — «...факт самой жизни. Отравленный кантианством не может иметь живых реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано. Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый мог и должен был создать философию Канта» (2, 32—33).

Чаадаев, как и Бердяев, как любой представитель русской философии, в которой, по выражению А. Ф. Лосева, «укоренен онтологизм», не мог не стремиться наладить связь с бытием. Но если в онтологии он борется с Кантом, то в философии истории он — его последователь, может быть, невольный. Возможно, что для Чаадаева бытие в целом было более постижимо, чем Россия, не случайно он называл ее «пробелом в нравственном миропорядке». Затерянный, по его выражению, в умственных пустынях своей страны, носитель европейского культурного сознания, не способного постигнуть позитивный смысл русской истории, Чаадаев отчуждается от России. Уже не вникая в факты, Чаадаев «с высоты птичьего полета», не из эмпирической, а из высшей реальности исторических смыслов выносит свой приговор. Как заметил в беседе с автором статьи Ю. М. Лотман, Чаадаев на факты смотрел, как смотрит на камень скульптор, зная, что без его резца не появится статуя. Именно этим способом Чаадаев создал в 1840-е годы всеобъемлющую картину русской истории. Русская история, по Чаадаеву, это ряд последовательных отречений русского народа от собствен-

ной свободы в пользу варягов, монголов, тирании Грозного и Петра I. Но еще в I «Философическом письме» Чаадаев постулировал негативный смысл русской истории — смысл урока, данного миру Провидением, сделавшим русский народ «исключением из человеческого рода». Этот вывод сделан из априорно полагаемых целей Провидения, ведущего человечество к апокалиптическому синтезу христианской истории, а не из эмпирики.

Право личности постулировать важнейшие смыслы, исходя из нравственного закона, обосновано Кантом и признано Чаадаевым. Бердяев говорит о том, что для Канта «мир, сама природа создаются познавательными категориями, *судящим субъектом*» (курсив мой — П. Т.) (2, 77). Субъект историсофии Чаадаева также вершит суд над историей. Как и кантовский субъект, он прежде всего активен по отношению к миру. Чаадаев, поставив себя в оппозицию империи и ее истории, прибегает к праву личности судить и создавать свой мир.

Чаадаев предпринимает разрушение сложившейся картины русской истории, дискредитацию ее ценностей. С иронией восхищаясь Карамзиным, он замечает: «Мысль разрушила нашу историю, кистью одною ее можно создать» (8 (2), 134). Создателем такой «живописной» картины русской истории Чаадаев считает Карамзина; себя, разумеется, носителем разрушающей мысли. Нельзя не отметить, что, вступая в конфронтацию с Карамзиным, «Коломбом русской истории» (Пушкин), Чаадаев в то же время использует завоеванное Карамзиным право «говорить истину царям», новое значение роли историка, внесенное Карамзиным в русскую культуру. Разрушение истории основывалось на игнорировании тех фактов, которые доказывали существование позитивного смысла русской истории. (Это напоминает презрение Канта к человеческим деяниям, с его точки зрения, лишь невольное реализующим волю Провидения, непостижимую для людей).

Пушкин, полемизируя с I «Философическим письмом», ощутил разрыв с реальностью, презрение к фактам. В письме от 19 октября 1836 года он напоминает Чаадаеву известные вещи, говорит о великом назначении России — защитить Европу от монголов, проходит в своем перечне событий всю русскую историю, начиная с «войн Олега и Святослава» и кончая Александром, «который привел нас в Париж» (8 (2), 461). Пушкин стремился возратить Чаадаева в ту реальность, которую тот уже покинул в поисках высшего смысла истории.

Став отчасти кантианцем, Чаадаев не стал субъективистом. Сам Кант — не абсолютный субъективист, считающий, что формы познания конструирует сам субъект. А. В. Гулыга справедливо заметил, что «реальный смысл кантовского априоризма состоит в том, что индивид, приступающий к познанию, располагает определенными, сложившимися до него формами позна-

ния»; подобный историзм заложен прежде всего в «Критике чистого разума» (3, 13). Тенденции к субъективизму у Канта есть, их реализовал Фихте, но Чаадаев избегает соскальзывания в субъективизм. «Мировое сознание» — это «совокупность всех идей, которые живут в памяти людей». «Идеи становятся достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции» (8, 383). Именно в этой традиции содержатся априорные установки сознания. По Чаадаеву, «архетипы Платона, врожденные идеи Декарта, а priori Канта <...> сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас к жизни» (8, 389). Из этой традиции, из ее нравственного закона, а не из фактов Чаадаев извлекает смысл истории. Он борется с субъективистскими тенденциями Канта, его фихтеанской интерпретацией и в то же время стремится использовать Канта в интересах объективно-идеалистической системы. Эти расхождения не нарушают связь взглядов русского мыслителя с этикой Канта, наделявшего личность неограниченными правами в познании мира. Не признавая кантовского права личности на постулирование Бога, Чаадаев реализовал логически вытекающее из этики и гносеологии Канта право личности на разрушение ложной истории, развенчание исторических мифов.

Кант определял личность как «свободу и независимость от механизма всей природы» (4 (1), 414). Чаадаев, не соглашаясь с кантовской автономией личности от Бога, признал принцип свободы личности от чувственного мира природы и истории. Этот принцип отразился в жизнестроительстве Чаадаева. Парадокс отношения Чаадаева к Канту в том, что, являясь противником Канта в онтологии и антропологии, Чаадаев оказался кантианцем в своей историософии и порождающей ее жизнеповеденческой позиции отчуждения от России. Это противоречие объяснимо. Чаадаевская религиозная утопия всемирного единства людей, как и любая утопия, провоцировала историософский априоризм. Это происходит всегда, поскольку утопия навязывает должное сущему, идейный конструкт — реальности, даже в том случае, если априорность противоречит онтологической базе утопии. Славянофилы, создавшие свои утопии, не были кантианцами. Их историософия априористична, поскольку утопична (Чаадаев назвал их теории «ретроспективными утопиями»). Но если априоризм Чаадаева служил средством духовной борьбы с российской действительностью, средством разрушения русской истории, то славянофильская историософия была уходом от реальности, формой эскапизма.

В духовной борьбе Чаадаева с менталитетом николаевской эпохи заключен второй корень его парадоксального кантианства. Сила подавления любой мыслящей личности в России после 14 декабря 1825 года известна, она требовала от человека максимального противодействия, охраны собственной личности. В эту эпоху Пушкин назвал самым важным для человека «не-

зависимость и самоуважение», позволяющие выстоять под ударами судьбы. Чаадаеву для организации своего духовного сопротивления кантовская этика долга, героическая этика активного субъекта, творящего свой мир, послужила превосходной философской базой. Постигая историю России, Чаадаев просто вынужден был стать кантианцем. Кантовский субъект, по Бердяеву, отчужден от мира, судит его, но он готов и творить мир. Такова и позиция Чаадаева по отношению к России. Он не только судил, он надеялся творить новую Россию. Уже после создания I «Философического письма» мыслитель выражал надежду на то, что его страна станет «умственным средоточием» Европы, как раньше была ее «политическим средоточием» (8 (2), 99). А в конце жизни, в период самого беспросветного пессимизма (1854 год), Чаадаев все же призывал «заставить Россию перейти на новые пути» (8 (1), 569).

<sup>1</sup> Ахутин А. В. София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)//Вопросы философии. 1990. № 1.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

<sup>3</sup> Гулыга А. В. Кант сегодня//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

<sup>4</sup> Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М., 1988.

<sup>5</sup> Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни//Литературное наследие декабристов. Л., 1975.

<sup>6</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.

<sup>7</sup> Торопыгин П. Г. П. Я. Чаадаев и И. М. Ястребцов//Уч. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 748. Тарту, 1987.

<sup>8</sup> Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1—2. М., 1991.

<sup>9</sup> Шаховской Д. И. Примечания к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева//Литературное наследство. М.; Л., 1935. № 22—24.

<sup>10</sup> McNally R. Chaadayev and His Friends. Tallahassee, Florida, 1971.

### Ф. З. КИЧАТОВ

*(Калининградский государственный университет)*

#### «Философ резвый и пиит...»

**(К вопросу о влиянии кантианства на формирование философских взглядов А. С. Пушкина)**

Первоначальные познания в философии Пушкин, по всей видимости, почерпнул еще в детские годы, жадно прочитывая все, что удалось ему заполучить из богатой библиотеки отца.

Обучение в лицее значительно обогатило эти познания и положило начало развитию его философского мышления. Этому способствовали программа лицея, ряд лицейских профессоров, поклонников и пропагандистов идей Канта, и конечно же, окружение друзей, многие из которых являлись почитателями кантовской философии.

Программа лицея не содержала предмета философии как такового, однако была рассчитана на широкое освещение фи-

лософских проблем в курсах других дисциплин. Так, программа профессора Александра Петровича Куницына выглядела следующим образом:

«В 4-й год: изложение системы наук нравственных, философское понятие о правах и обязанностях и разделение их по разным отношениям на право естественное, публичное, гражданское и др. Ифика, или наука нравов.

В 5-й год: продолжение тех же предметов и подробное изложение права публичного и экономики политической...»<sup>1</sup>.

В своих лекциях профессор Куницын часто использовал положения и идеи кантовской философии, усвоив их от своего учителя — профессора Геттингенского университета Гуго, находившегося под сильным влиянием Канта. В 1818 году свои философские взгляды Куницын воплотил в книге «Право естественное», «противоречащей явно истинам христианства и клонящуюся к ниспровержению всех связей семейственных и государственных», за что она была конфискована и в 1821 году сожжена.

Поклонником и пропагандистом идей Канта был и другой лицейский учитель Пушкина — профессор Александр Иванович Галич, прибывший в лицей в 1814 году вместо заболевшего Кошанского. Это в его адрес профессором Руничем были высказаны обличительные слова во время «дела профессоров» (1821): «Вы явно предпочитаете язычество христианству, распутную философию девственной невесте христианской церкви, безбожного Канта самому Христу, а Шеллинга и Духу Святому»<sup>2</sup>.

Об этой истории Пушкин упомянул одной строкой в черновом наброске «Второго послания к цензору»: «И Рунич — Галича креститель и пророк...».

В своей «Истории философских систем» (1818) Галич неоднократно обращается к идеям Канта. Говоря о кантовской системе в § 121 этой книги, он характеризует существовавшее в то время отношение к этим идеям в России: «Система сия возбудила живейшее участие, причинила едва ли не судорожные в умах движения и подала повод к разногласным толкам. Говорили, якобы она то проповедует неслыханные вещи, то играет старую песню на новый лад, то угрожает подрывом вере, благонравию и гражданскому спокойствию, то приближает эпоху усовершенствования рода человеческого. Преподавание Канта в непродолжительном времени было запрещено в некоторых университетах, особливо в католических». Сам же Галич ставит Канта во главе новых «движений науки»: «Век, о котором идет здесь речь, созрел уже для великой, едва ли кончившейся в наше время, революции во всем образе мыслей, и муж редких и обширных дарований, произведший оную мало помалу в действие из тишины учебного кабинета, был Иммануил Кант, профессор из Кенигсберга»<sup>3</sup>.

Примечательно, что профессор Галич, преподававший в лицее всего-то не более года, стал одним из самых любимых Пушкиным учителей. Имя его мы неоднократно встречаем в стихах поэта, а в его личной библиотеке — книги профессора.

Имя Канта определено звучало и в «Философских обозрениях знатнейших эпох всемирной истории», читаемых еще одним профессором лицея, бывшим геттингенцем И. К. Кайдановым.

В эти же юные годы Пушкин знакомится с «Письмами русского путешественника», из которых узнал о личной встрече автора книги, Николая Михайловича Карамзина, с кенигсбергским философом. Надо полагать, что подробности этой встречи он слышал из уст самого российского историографа, частые встречи которого с Пушкиным выпали на период пребывания последнего в лицее.

Очевидно, для юного Пушкина, обладавшего чрезвычайной подвижностью, философские лекции, особенно в начальный период учебы, не были предметом пристального внимания. Это видно хотя бы в стихотворении «Пирующие студенты» (1814):

Друзья, почто же с Кантом  
Сенека, Тацит на столе,  
Фольянт над фольянтом?  
Под стол холодных мудрецов,  
Мы полем овладеем,  
Под стол ученых дураков!  
Без них мы пить умеем. (I, 41) \*

Здесь, прежде всего, мы видим, что среди «холодных мудрецов», «фольянты» которых приходилось штудировать Пушкину уже на третьем году обучения в лицее, впервые появляется имя Канта.

Несмотря на шаловливость и беззаботную веселость этих стихов, безусловно очевидно, что написаны они под влиянием сиюминутного настроения и вовсе не означают пренебрежительного отношения автора к философской братии, хотя бы потому, что в эти же годы он довольно часто в своих стихах использует слово «философ» и его производные в позитивном смысле, непременно ставя их рядом со словом «поэт»:

Философ резвый и пиит...  
«К Батюшкову», 1814. (I, 50).  
Пускай, не знаясь с Аполлоном,  
Поэт, придворный философ...  
«Князю А. М. Горчакову», 1814. (I, 36).  
Философом ленивым  
От шума вдалеке,  
Живу я в городке...  
«Городок», 1815. (I, 65).

---

\* Здесь и далее ссылки на сочинения А. С. Пушкина по изданию: Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1981,— даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после запятой — страницу).



Живу с природной простотой,  
С философической забавой  
И с музой резвой и младой...

«Послание к Юдину», 1815. (I, 116).

Какой смысл вкладывал поэт в понятие «философ»? Об этом догадаться нетрудно. Но все же обратимся к «Словарию языка Пушкина». Здесь толкование слова «философ» означает «мыслитель, ученый, занимающийся философией» или тот, кто «склонен размышлять над философскими вопросами, проявлять интерес к этим вопросам». Слово «философия» толкуется как «чья-нибудь система, совокупность жизненных правил, взглядов на что-нибудь», т. е. совсем не обязательно относится к профессиональным философам. А слово «философствовать» у Пушкина чаще используется в значении «проводить время в размышлении»<sup>4</sup>. Очевидно, что, используя в своей поэзии эту терминологию, он подразумевал ее в значении, связанном со способностью мыслительной деятельности, характерной, по его мнению, как для философов, так и для поэтов. Подтверждение этому суждению мы находим у Сен-Ламбера в предисловии к «Временам года», где он пишет, что «язык философии может стать и языком поэзии».

В январе 1816 года лицейский товарищ Пушкина Илличевский в письме своему другу Фуссу сообщает о том, что Пушкин «...пишет теперь комедию в 5 действиях, в стихах, под названием «Философ»<sup>5</sup>. Пушкин действительно начал работу над своим первым «философским трудом», о чем мы находим запись в его дневнике от 10 декабря 1815 года: «Вчера написал я третью главу «Фатама, или Разума человеческого: Право естественное». Читал ее с С. С. и вечером с товарищами тушил свечки и лампы в зале. Прекрасное занятие для философа!»<sup>6</sup>. К сожалению, это сочинение не дошло до нас. Однако воспоминания современников поэта донесли смысл этого произведения до наших дней. Моральная сторона этого сочинения, написанного в духе сказок Вольтера, состояла в том, что «изменение натурального хода вещей никогда не может быть к лучшему»<sup>7</sup>. Вчитаемся в эту фразу. Не напоминает ли она нам кантовское: «Как нельзя вторгаться в жизнь художественного организма, так нельзя нарушать гармонию природы, сложившаяся в ней целесообразное равновесие»<sup>8</sup>.

Анализ литературного наследия Пушкина показывает, что он был не только хорошо знаком со взглядами известных европейских философов, но и внутренне воспринимал те из них, которые наиболее согласовывались с его пониманием жизни. Его философские реплики, рассеянные в многочисленных стихах, письмах, публицистических статьях и набросках, дают возможность заглянуть в еще мало изученную область мыслительной деятельности поэта, поражающей своей многогранностью и глубиной. Эти реплики приобретают порой значение оценок, ко-

торые, по мнению пушкиниста Ю. В. Стенникова, «...носят сугубо личный характер, являясь сиюминутными откликами на современные поэту события»<sup>9</sup>.

Зададимся вопросом: мог ли живой ум Пушкина обойти вниманием философские идеи Канта, которые, как лондонский туман, заполняли собой все ученое «пространство» Европы? Прежде всего нам интересно знать, насколько они овладели вниманием интеллектуальных слоев России. Обратимся к началу XIX века. В 1803 году в городе Николаеве издается «Кантово основание для метафизики нравов» в переводе с немецкого Я. Рубана. Через год в Санкт-Петербурге в переводе Р. Цебрикова появляется «Канта наблюдение об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы человеческой вообще и характеров народных особенно». В 1807 году выходит там же на русском языке «Кантова философия» Ш. Ф. Виллера в переводе с французского П. Петрова. Ряд крупных статей, касающихся общеполитических взглядов, этики и эстетики Канта, появляется в российских журналах «Улей», «Мнемозина», «Северная Минерва», «Библиотека для чтения», «Телескоп», «Вестник Европы» и др. Наукометрические данные русской кантианы показывают, что с 1800 по 1837 год в России на русском языке вышло 20 книг и журналов, где были опубликованы труды Канта и литература о нем. Характерно, что только за три года (1830—1832) статьи о Канте и его учении появились в российских изданиях восемь раз<sup>10</sup>.

В личной библиотеке Пушкина были сочинения многих известных философов. Среди них труды Платона и Сенеки, Лейбница и Мирабо, Вольтера и Дидро, Сен-Симона и Монтескье, Констана и Бэкона, Фихте и Канта. Всего около пятидесяти томов.

Определенное место среди этих трудов занимает пушкинская кантиана. Из всех выпущенных за его жизнь в России кантовских трудов четверть находилась в библиотеке поэта. Здесь мы находим «Трансцендентальную философию или систему Иммануила Канта» Л. Ф. Шёна, «Историю современной философии от Ренессанса до Канта» Ж.-Г. Бюля и ряд статей о кантовской концепции эстетики и прекрасного, о проблеме познавательной способности, о философии как о естественном расположении и потребности человека, о самом Канте (см. журналы «Улей», 1812. Ч. III; «Мнемозина», 1824. Ч. III; «Северная Минерва», 1832. № 1, 4, 9). Естественно предположить, что все эти труды были хорошо знакомы Пушкину.

Одним из источников формирования философских взглядов, преимущественно кантовского направления, особенно у передовой молодежи России, в первой трети XIX века был Геттингенский университет. По словам одного из мракобесов того времени, масона Невзорова, «...славные немецкие университеты и всего более геттингенский, сие молодое, но слишком далее дру-

гих в новом безумии забежавшее дитя Германии, были первейшими орудиями, рассадниками, распространителями всякого рода разврата и безбожия»<sup>11</sup>. Конечно же, под «развратом и безбожием» надо понимать новые философские идеи, прежде всего кантианство, проповедуемое в этом учебном заведении многими профессорами.

В рассматриваемый период в Геттингенском университете обучалось около 250 студентов из России. Среди тех, кто окончил его, мы находим друзей, товарищей и учителей Пушкина: Николая, Александра и Сергея Тургеневых, Петра Каверина, профессоров лица Куницына и Галича. Дух кантианства был отличительной чертой этого учебного заведения. Передовые идеи Канта излагались здесь на лекциях Штейдлина, Сарториуса, Гуго, Бутервека, Кестнера, Блюменбаха, Буле, Крауса, Лихтенберга, Бюргера и др. Все они были поклонниками кантовского учения, многие из них были учениками Канта, некоторые состояли с ним в длительной переписке; поэт Готфрид-Август Бюргер, например, лучшую часть своей жизни посвятил преподаванию в университете кантовской «Критики чистого разума»<sup>12</sup>. Проповедуемые ими вольнолюбивые идеи прочно оседали в головах русских «геттингенцев». По словам Н. Л. Бродского, их общим обликом стал «политический либерализм, преданность научным интересам, соединенная со стремлением к общественной деятельности»<sup>13</sup>. Именно в Геттингене, на студенческой скамье, у Николая Тургенева возникла идея освобождения крестьянства от крепостной зависимости. Там же он начал работу над книгой «Опыт теории налогов» (1818), где остро был поставлен вопрос о крепостном праве. Один из старших выпускников Геттингенского университета, знакомый Пушкина Андрей Кайсаров, под влиянием университетских профессоров написал докторскую диссертацию на тему «О средствах постепенного освобождения крестьян». О трудах «геттингенцев» Куницына и Галича уже упоминалось выше.

Именно под влиянием политических взглядов «геттингенцев» братьев Тургеневых, особенно Николая, Пушкин сочиняет оду «Вольность», а в дальнейшем тема свободы, воспетой в оде, красной нитью проходит через все его творчество. И не удивительно, что герой «Евгения Онегина» —

По имени Владимир Ленский;  
С душою прямо геттингенской,  
Красавец, в полном цвете лет,  
Поклонник Канта и поэт.

(IV, 31).

Определенное воздействие на формирование пушкинских взглядов оказывали Петр Чаадаев, лично знакомый с Шеллингом и Ламенне; Никита Муравьев, проявлявший глубокий интерес к философии Канта; Иван Якушкин, «метафизические споры» которого о кантовском учении со своим приятелем Об-

леуховым занимали довольно большое место; Вильгельм Кюхельбекер — один из страстных приверженцев кантианства; Алексей Вульф — воспитанник Дерптского университета, слушавший там лекции по философии, логике и психологии у ученика и последователя Канта профессора Йеше. В библиотеке Пушкинского заповедника в Михайловском хранится сочинение Фихте «Bestimmung des Menschen» (Уч. № ПЗ—9977), испещренное пометками А. Н. Вульфа. Вполне допустимо, что эта книга была предметом дискуссий друзей во время ссылки Пушкина в псковское имение родителей.

После освобождения из ссылки Пушкин сближается с молодыми московскими литераторами, называвшими себя «любомудрами» и составлявшими «Общество любомудров», носившее литературно-философский характер. Отправной точкой «любомудров» была немецкая романтическая философия. Они изучали сочинения Спинозы, Фихте, Шеллинга и Канта. Пушкин, «наводнивший Россию вольнолюбивыми стихами» и пользовавшийся в это время необычайной популярностью среди передовой молодежи, стал воплощением мыслей и идеалов «любомудров». Но и сам он не остался равнодушным к их идеям. Под их влиянием он написал стихотворение «Поэт и толпа», опубликованное в 1828 году под названием «Чернь»<sup>14</sup>. Рассуждая в нем о предназначении поэта, Пушкин пишет:

Не для житейского волнения,  
Не для корысти, не для битв,  
Мы рождены для вдохновенья,  
Для звуков сладких и молитв!

(II, 139).

Уже позже, в 1836 году, в стихотворении «Из Пиндемонти» эта мысль приобретает более острый характер:

...никому  
Отчета не давать, себе лишь самому  
Служить и угождать; для власти, для ливрен  
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи...

(II, 293).

Здесь убедительно узнается кантовское: «Нет ничего ужаснее, когда действия одного человека должны подчиняться воле другого (...) рабство есть наивысшее зло в человеческой природе (...) Человек, зависящий от другого, уже не человек». Далее эта мысль концентрируется в постулате: «Не становитесь холопом другого человека. Не допускайте безнаказанного попрания ваших прав» (2, 220).

Философия «любомудров», несомненно, оставила в душе поэта глубокий след. В своей статье «Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной» Пушкин заключает, имея в виду прежде всего «любомудров»: «Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя гово-

рили они языком малопонятным для просвещенных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно»<sup>15</sup>. Эта же мысль повторяется почти дословно в «Путешествии из Москвы в Петербург».

Приведенный анализ показывает, сколь много факторов воздействовало на формирование философских взглядов Пушкина, среди которых заметное место занимала философия Иммануила Канта. Разумеется, эти взгляды нашли широкое отражение во всем творчестве великого поэта. Мы находим их в его рассуждениях о свободе, об искусстве и поэзии, о проблеме «вечного мира», о роли личности и государства в обществе, об армии и войнах. Но это предметы отдельных статей.

---

<sup>1</sup> Селезнев И. Исторический очерк императорского лицея; 1811—1861. Спб. С. 89.

<sup>2</sup> Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Спб., 1889. Т. 1. С. 328.

<sup>3</sup> Галич А. И. История философских систем. Спб., 1818. С. 209, 210.

<sup>4</sup> Словарь языка Пушкина: В 4 т. М., 1961. Т. 4. С. 786, 787.

<sup>5</sup> Грот Я. К. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники: статьи и материалы. 2-е изд. Спб., 1899. С. 62.

<sup>6</sup> Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М.: Правда, 1981. Т. 9. С. 8.

<sup>7</sup> Томашевский Б. Пушкин. М.: Худож. лит., 1990. С. 35.

<sup>8</sup> Гулыга А. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 180.

<sup>9</sup> Стенник Ю. В. Концепция XVIII века в творческих исканиях Пушкина//Пушкин. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1983. Т. 11. С. 77.

<sup>10</sup> Зверев В. М., Емельянов Б. В. Русская кантиана 1800—1917 годов//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 144—159.

<sup>11</sup> Бродский Н. Л. «Евгений Онегин» — роман А. С. Пушкина. М.: Просвещение, 1964. С. 131.

<sup>12</sup> Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg: Meiner, 1977. S. 239—240.

<sup>13</sup> Бродский Н. Л. «Евгений Онегин» — роман А. С. Пушкина. С. 132.

<sup>14</sup> А. С. Пушкин в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Худож. лит., 1974. Т. 1. С. 39.

<sup>15</sup> Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М.: Правда, 1981. Т. 6. С. 270.

(Калининградский государственный университет)

Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции  
и дивергенции

II. Человекобожие или Богочеловечество? \*

Что, если надо выбрать одно из двух: или Бог без мира, или мир без Бога?

*Д. Мережковский. Антихрист*

Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком,— нечестиво и богопротивно.

*Н. Бердяев. Смысл творчества*

Итог предыдущей статьи показывает, что в проблеме обоснования морали И. Кант и Вл. Соловьев решительно разошлись, двигаясь в противоположных направлениях: Кант избрал автономию, отвергнув как натурализм, так и метафизическую догматику; Вл. Соловьев выбрал гетерономию, синтезируя натурализм с метафизической догматикой. В результате этого для Канта религия оказалась необходимым следствием морали, мораль играет в его системе роль цели, а религия — роль средства, подчиненного, что совершенно естественно, цели; для Вл. Соловьева, напротив, религия есть цель, а мораль — средство утверждения подлинного христианского всеединства, мораль существует лишь как следствие религии.

То, что Вл. Соловьев ориентировался на Канта и учитывал его результаты, не может вызывать сомнения, поскольку сам русский философ утверждает это без обиняков: «...лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божием, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала. Полагая, таким образом, прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы становимся на точку зрения, диаметрально противоположную с точкою зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением»<sup>1</sup>.

Из различия в понимании оснований морали, таким образом, следует и различие в подходе к проблемам моральной мотивации поведения и конечной цели морального развития — не менее существенных среди всех вопросов философии морали.

---

\* Статья первая опубликована в предыдущем выпуске «Кантовского сборника».

Мораль и религия оказываются в самой сердцевине дискуссии двух философов.

Свое общее выражение эти проблемы и находят в поставленной в заглавии альтернативе: человек себя обожествляет или Бог вочеловечивается? Человек становится Богом или Бог становится человеком? Как предельный носитель всех без исключения совершенств и добродетелей, «Бог — важнейшее ценностное понятие в истории духовного развития человечества, приобретающее в Новое время прежде всего моральный смысл.

Если вдуматься в поставленную альтернативу, то выбор оказывается далеко не простым. В каком мире из двух возможных нам хотелось бы жить: в мире, где понятие Бога служит человеку в качестве средства, поскольку он, человек, использует идеал божественности для уподобления себя этому идеалу, или же — в мире, где Бог использует человека в качестве средства, когда он лепит в течение тысячелетий этого последнего «по своему образу и подобию» для достижения вечного царства Божия?

Либо божественный мир — дело рук самого человека, которому не на кого и не на что надеяться в борьбе с самим собой в деле творения самого себя Богом и богоподобной природы, сходной с раем, когда и за успехи, и за неудачи на этом пути человечество берет на себя всю полную ответственность. Ему неоткуда ждать помощи, никто и ничто не проявляет о нем никакой заботы, только в себе самом можно находить силы для утверждения себя в бытии. Выбор этой позиции требует мужества, взывает к героическому настрою духа. Человек должен осознавать в этом случае, что жизнь — это деяние и что блаженство — не вкушание сладостного покоя, райской благодати, а беспрестанное творческое горение, в котором можно получить закал, дающий новые созидательные возможности, но достаточно вероятно и сгореть в надежде на желанный результат.

Либо человек вместе с окружающим его миром — дело Бога: неспешно, но неуклонно поднимает он человека из праха и пыли до высот Богочеловечества. Естественно, Богу надо споспешествовать, он возлагает на человека дело его совершенствования, но и опекает, и направляет его на этом пути, так что всегда есть уверенность в правильности общего направления. Спокойно принимает человек свою судьбу, особенно если надеется и уверен во всеобщем воскресении да еще и апокатастасисе, то есть в конечном нисхождении Божьей милости на всех грешников, находящихся в аду, их конечном спасении. Все мы в этом случае — дети Бога, забота о которых возложена им на себя, в конечном счете, как па Отца мира. Предоставляя ему возможность печься о нас, мы, словно дети, можем быть и непослушными, можем согрешить, поскольку все-

благость и всепрощение все равно ожидают нас в вечности... Кант называл такую жизненную позицию личности «несовершеннолетием».

Человекобожие — это позиция самого Канта, Богочеловечество — позиция Вл. Соловьева. И здесь продолжается расхождение между русским мыслителем и кёнигсбергским мудрецом. В этой антитезе поставлен вопрос о направленности эволюции морали и пределе этого эволюционного процесса, том конечном идеальном состоянии, ради которого человеческое существо живет по моральным законам, поступает сиюминутными удовольствиями и желаниями, обращаясь к неуследимому будущему.

Мораль как способность сознательного выбора максимы поступка не может существовать без этого идеала, без представления пути и средств к его достижению. В «Критике чистого разума» Кант по этому поводу сформулировал знаменитый свой вопрос: «Was darf ich hoffen?» («На что я могу надеяться?»). Без этого обращения к грядущему не существует человечества. Оно живет в настоящем, но... будущим временем. Особенно это ясно в эпохи тяжелейших потрясений и испытаний, необычайно обостряющих интерес не только к отдаленному, но и самому ближайшему будущему. Это эпохи, которые могут быть названы «эпохами надежд». Надежда поселяется и живет в душе человеческой вопреки очевидному; душа все видит и все слышит, но и видит, и слышит как бы сквозь «вещую весть», что доходит до нее через детей, через внуков и правнуков... от праправнуков этих правнуков. Без надежды не может быть и самого грядущего.

Оба философа в равной мере понимали это свойство морального сознания, здесь мысль их двигалась навстречу друг другу. Кант посвятил этой проблеме «Религию в пределах только разума» (1793), а Вл. Соловьев — «Чтения о Богочеловечестве» (в окончательном виде увидевшие свет в 1881 году). Но, помимо названных работ, она обсуждалась ими еще множество раз и до, и после. Сто лет разделяет наших героев, и сопоставление их показывает, как часто в истории духовных исканий кружит мысль вокруг одного и того же пункта. Достигнутая высота подчас оказывается выше видимого горизонта, и даже самые дальнзоркие нескоро умеют разглядеть такую высоту.

*«...создание такой общности, как ЦАРСТВО БОЖЬЕ, предпринимается людьми...» (И. Кант)*

В системе «трансцендентального идеализма» философия религии — составная часть философии морали, поскольку религия имеет смысл и значение только на почве практического употребления нашего разума. Из автономии морали следует, что проблема моральной мотивации, включая проблему конечной и высшей моральной цели, полностью относится к сфере самой



морали. И поскольку реально существующие формы и виды религии — «статутарной», «богослужебной» («gottesdienstlichen») <sup>2</sup> имеют ряд внеморальных функций, в том числе и функцию познания особых «метафизических сущностей», кёнигсбергский философ вводит понятие «чистой моральной религии», «чистой религиозной веры», «веры чистого разума» <sup>3</sup> и т. п. Именно такого рода веру имел в виду И. Кант, когда в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» писал широко известные теперь слова: «...мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» <sup>4</sup>. Догматическая же метафизика, которая знание не ограничивает, по сути дела, вытесняет «чистое (практическое) применение разума» <sup>5</sup>, не проводя различия между теоретическим и практическим его применением. Основной аргумент Канта заключается в том, что в таком случае происходит отождествление, не различаются явления и сущности умопостигаемые. Последние начинают восприниматься в качестве явлений, и все теперь зависит от понимания явлений. Это может быть даже «истинным источником всякого противоречащего моральности неверия» <sup>6</sup>, если явления будут пониматься в строгом соответствии с принципом детерминизма механистического типа; если же между явлением и чудом нельзя провести разделительной черты, утрачивается всякая определенность мышления. В таком случае все возможно, а мы лишаемся какой-либо способности влиять на ход явлений. Для Канта явно не приемлемы ни первое, ни второе. Он сторонник медленной трансформации «богослужебной» религии в «религию в пределах только разума», будучи противником неверия как такового, *всякого* неверия. Н. Бердяев называл Л. Фейербаха «страстным религиозным атеистом и глашатаем религии человечества» <sup>7</sup>. Но Л. Фейербах имел в лице Канта своего прдшественника на этом пути и, по сути дела, учителя.

Кант считает понятие «бога» — и вместе с ним такие теологические понятия, как «бессмертная душа», «свободная воля» — важнейшим и необходимым для философии понятием. В нем находят выражение *сущностные черты человечества в их предельном состоянии*. Понятие это, подобно любым другим понятиям, ищущим для своего существования трансцендентальную схему и через нее свой чувственный базис, стремится к гипостазированию на основе антропоморфизма. Некритическое сознание пользуется этим понятием не как своего рода идеализацией, а как обычным эмпирическим понятием. Именно такое употребление свойственно догматической метафизике и традиционной теологии. Однако поскольку денотат такого понятия специфичен и носит «умопостигаемый» характер, не критическое сознание не может не ощущать его особенность, непохожесть на обычные эмпирические понятия, из чего следует принятие идеи чудесного, чуда, мистичности божественной природы, ко-

торая, с одной стороны, как бы оцувствована и овеществлена, а значит и обычна, естественна, с другой же стороны, сверхъестественна и таинственна, поскольку ускользает от эмпирии и, в лучшем случае, дается только в «видениях» особо святых людей.

«Критическая» философия не может не использовать понятие «бога», но она требует именно «критического», разумного пользования им, а такое применение понятия заключается не только в знании его значения, но и в понимании его образования и рождения в нашем сознании. Надо непременно видеть еще и структуру такого рода понятий, пропускать их через призму критической трансцендентальной рефлексии. В этом случае понятие включается в систему таких актов сознания, где оно не выходит за пределы рационального его применения. Только это предохраняет нас от амфиболий, от невольного проникновения иррационализма в самые, казалось бы, рационально организованные системы философии. Кант демонстрировал это и на примере Лейбница, и на примере Декарта, и Беркли...

Итак, религия чистого разума — составная часть морали. Я еще раз остановлюсь на проблеме моральной мотивации как на важнейшей, тесно связанной с пониманием природы морали проблемой. Для гетерономного понимания морали все достаточно ясно: мотивы лежат вне самой морали, а природа мотивов может быть самой различной: примитивный утилитарный расчет, страх перед божьей карой на том свете, желание быть как все, если быть соответствующим морали — легально себя вести, по Кантовой терминологии, — достаточно престижно... Автономное же понимание сути морали, избегающее «натуралистической ошибки», выдвигает перед метафизикой морали один из сложнейших вопросов, а именно: вопрос о соотношении нормы и ценности вообще, и в морали особенно.

Как известно, кёнигсбергский мудрец первым в европейской философии наметил строгое разделение функций сознания, критически преодолев гипертрофированный гносеологизм европейской философской традиции, берущий свое начало, по крайней мере, у Сократа. Теоретическая способность души отделена им от практической и противопоставлена ей, а обе эти способности противостоят рефлексивной способности суждения. В этих «способностях души» современная философия видит гносеологическую функцию сознания (и соответственно ее продукт — знание), праксеологическую его функцию (и соответственно ее продукт — нормы) и аксиологическую функцию сознания (и соответственно ценности как ее продукт).

Кант потратил много усилий в «Критике чистого разума» для доказательства того положения, что «бог» как понятие спекулятивно-теоретического разума — пустое понятие, ноумен с негативным смыслом — в действительном, реальном мире ему ничто не соответствует; но он развивает здесь идею содержатель-

ности этого понятия на практической почве, и ноумен здесь приобретает содержательное наполнение, смысл которого не только может быть рационально развернут и прояснен, но даже имеет и эмпирически достоверную фактуальную основу, каковой оказывается факт нашей свободы по отношению к внешней детерминации. Мир знаний и мир норм — разные области «природы в самом общем смысле слова», и то, что не имеет смысла применительно к одному миру, глубоко содержательно в другом.

Столь же самостоятелен по отношению к этим двум мирам и мир ценностей как область способностей нашей души. Это верно, однако, везде, кроме «чистой практической способности разума» — морали. Нормы как средства и ценности, как цели отделены друг от друга применительно к любой гетерономной сфере, но мораль — область автономных норм, единственная строго автономная область. Здесь нормы одновременно оказываются ценностными, нормы-средства в то же самое время выступают в качестве норм-целей — мораль самомотивирована.

Мотив в морали тождествен результату, а результат — мотиву, что Кант выразил в знаменитой формуле «долг ради долга». Вместе с тем это тождество обнаруживает себя и как бы очевидно, если на мораль смотреть извне, со стороны. Изнутри же, из самой морали, сразу становится ясно, что в формуле «долг ради долга» первый долг — средство, а второй долг — цель, что они неравнозначны, что моральная норма неким моральным же образом мотивирована, «Чистая религиозная вера» как раз и выполняет роль мотивирующей составляющей в моральном мире личности. Это внутриморальная ценность, ориентир и идеал морали.

Данное утверждение может показаться достаточно неожиданным для отечественного кантоведения. Традиционно развивалось в наших работах представление, что этикотеология, рассматриваемая Кантом в «Критике практического разума», — это внутреннее противоречие в системе и одна из существеннейших ее слабостей. Безоговорочно принималась точка зрения Г. Гейне, что своими постулатами практического разума Кант оживляет умерщвленного было «Критикой чистого разума» бога. Даже и в последних по времени работах, посвященных этим вопросам, данная точка зрения все еще не преодолена. Так, Э. Ю. Соловьев во многих отношениях в новаторской книге относится к этикотеологии Канта как к «достаточно искусственной надстройке над основным этическим зданием»<sup>8</sup>. По-прежнему считается, что проблематика религиозного плана для философии морали Канта, по существу, чужда и привнесена на основании каких-то внешних для нее причин.

В противовес этому мнению я сделал попытку показать, что за постулатами практического разума скрываются понятия, в которых разрабатывается в плане философии истории идеал

морали как внутриморальный мотив, влекущий человека по пути утверждения все более морального мира, если не для себя, то для потомков. Постулаты имеют поэтому две ипостаси: они представляют проблематику «чистой моральной религии» как условия достижимости «царства целей», которое в качестве идеи «всемирно-гражданского *морального общества*»<sup>9</sup> переходит в план философии истории как идеальное предельное состояние истории человечества.

Постулат «свободы воли» обычно никаких возражений не вызывал, чего не скажешь о двух других. Главными постулатами этикотеологического плана считались постулат бытия Бога и постулат бессмертия души.

Согласно «вере чистого разума» под Богом следует понимать человечество, мыслимое нами на всем протяжении его истории, то есть от реально имевшего место начала до бесконечного устремляющегося в будущую вечность «конца», который не наступит как актуальный момент времени, если человечество будет следовать своей человеческой сути-разуму, и особенно практическому разуму. Это понятие бога — трансцендентное ноуменальное понятие, ибо такое человечество никогда и никому не может быть дано как нечто целое, которое лишь мыслится в качестве такового умолостигаемым образом, трансформируясь в теологическую идею. (Вновь нелишне здесь повторить, что такой ноумен пуст как спекулятивно-теоретическое понятие и имеет объект только на практической почве нашего разума, а это есть почва философии морали, философии истории и философии религии).

Все атрибуты, которые традиционная теология и метафизика относят к Богу, приложимы к человечеству, понятому таким именно образом. *Всеведение* — один из таких атрибутов, если вечно продлится благоденствие науки. Уже сейчас иные библейские чудеса меркнут перед свершениями человечества, вооруженного научными знаниями, а мир стоит перед новой и еще более необычайной научной революцией, нежели уже пережитая и обжитая в XX веке. *Всемогущество*, тесно связанное со всеведением, уже сейчас затрудняет иной раз фантастов и футурологов: весьма часто феномен, предсказываемый ими в отдаленном будущем, в какой-то из лабораторий уже сконструирован, уже осуществлен в экспериментальных условиях. *Всеблагодать* мыслится прежде всего, поскольку без этого атрибута и сам его носитель. При тех возможностях, которыми богоподобное человечество обладает, из памяти его изглаживается понятие «преступления», а люди соревнуются в благородстве, благодать изливается не только на разумных существ, но и природу, превращенную в райские кущи. Даже *вселокальность* и *вневременность* можно отнести к таким образом понимаемому богу, поскольку, по крайней мере в сторону будущего, человечество бесконечно и безгранично, а как случай

«разумных существ вообще» оно в принципе не имеет ограничений ни в пространстве, ни во времени.

Человечество по самой своей сути не может быть удовлетворено настоящим, не может в принципе удовлетвориться наличным действительным опытом, безостановочно расширяя его за счет опыта возможного, не встречая на этом пути каких-либо непроходимых преград, поскольку мир вещей в себе — это «совокупность всего возможного опыта».

И. В. Гёте, вживаясь в эту идею кёнигсбергского мудреца, осуществил ее исследование средствами поэзии. В «Прологе на Небе» гётевского «Фауста» Мефистофель отмечает это вечное недовольство данным, привычным у Фауста как характернейшую черту человека:

И век ему с душой не будет сладу,  
К чему бы поиски ни привели.

На что Господь самодовольно-покровительственно замечает:

Когда садовник садит дерево,  
Плод наперед известен садоводу<sup>10</sup>.

Человек так им и задуман при создании, чтобы не успокаивался он ни на одном своем достижении, а стремился все к новому, ко все более совершенным, ставя и достигая все более сложных, кажется подчас, невероятных и непосильных вершин. Создается у человека и иллюзия свободы и самостоятельности:

Кто ищет — вынужден блуждать,—

замечает Господь, снисходительно относясь к этим «блужданиям».

Но в том-то и дело, что если человек — это существо без преград в бытии, если абсолютно ничто не в состоянии удерживать его в любых мыслимых, и даже немыслимых, границах, традиционное понятие Бога рушится: в таком мире ему не находится места. И единственное спасение для Бога — предстать самим человечеством, принять *Человекобожие* как спасительную форму.

Великая трагедия Гёте обнажает это противоречие между идеей всесильного, всемогущественного человечества и идеей Бога в традиционном теологическом смысле. И нечистая сила — Мефистофель — не может быть чем-то самостоятельным: это то, что есть в самом человеке, с чем вынужден он вести в самом себе беспощадную и нескончаемую войну, очищаясь от конечного брэнного довольства, от самоуспокоения. Желание остановиться и есть величайший грех. Не брэнное тело и ему соответствующая «животная» душа (па аристотелевское понятие опирается здесь Гёте, которому у Канта можно найти соответствие в понятии «инстинктивной» души) — главное в человеке. Суть человека — это его нетленная душа как опора и непрерывная ось бытия мира. Она не может быть поглощена «Адовой

пастью» небытия, не расточается, а возрастает во все новых и новых душах. Своей нетленной сущностью человек поселяется и живет в других людях, рождая в конечном счете единое человечество, приобретающее на этой основе атрибут бессмертия.

Я полагаю, что без «Религии в пределах только разума» не получила бы трагедия своего современного облика. Неслучайно «Пролог на Небе» появляется лишь в 1797—1800 годах. Комментаторы ссылаются на «Книгу Иова» из «Священного писания», но это лишь источник непосредственного сюжетного материала. «Пролог на Небе» свидетельствует об окончательном замысле всей великой философской трагедии, ключ к которому Гёте получил из рук Канта.

Постулат *бессмертия души*, важнейший из постулатов практического разума второй «Критики...», как раз и подразумевает, что человечество как целое бессмертно. Без принципа «*прогресса*, идущего в бесконечность» (4 (1), 455), где окажется возможным для каждой личности полное соответствие воли моральным законам, не может быть и *бессмертия души*. Но прогресс такой достигается лишь целым родом, а не отдельным человеком, который не в состоянии когда-либо и в будущем, а не только в настоящем достичь *святости*, представляющей собой «совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования» (4 (1), 455). Личность в душе своей ставит себя в такое положение, при котором «условие времени ничто», где открывается картина нескончаемого ряда поколений, взрастившего в себе ту святость, какую эта личность хотела бы видеть как в себе, так и в окружающих ее людях. Давая жизнь новому поколению, поколение отцов верит в это бесконечное будущее потомков. Веру эту может дать нам только разум, сам в себе находящий опору для своей вечности. Кант верит в то, что человечество никогда не утратит разума, неразумие не сможет его победить и вытеснить из сознания. Но если так, если разум вечен и бессмертен, нас ждет «царство целей», то идеальное состояние мира, которое предстает в «Критике чистого разума» как «трансцендентальный идеал» и которое Кант называет в трактате «О конце всех вещей» «естественным концом», то есть, пользуясь излюбленным у философа приемом оксюморона, нескончаемым концом мира. Конечно, угрожает ему «противоестественный» конец — исчезновение в небытии, растворение в неопределенности мира вещей в себе; но он угрожает лишь в том случае, если откажет человечеству разум. Только в случае такого затмения разума, которое очень маловероятно, ибо должно быть затмением всех и сразу, человечество оказалось бы перед концом до сих пор неуклонно идущего, в общем и целом, прогресса. Время человечества равно вечности.

Так через постулат *бессмертия души* мы снова приходим к идее божественного *всеединства*, к понятию об *этической общности*, относящемуся к «идеалу сообщества всех людей», к понятию «абсолютного этического целого, по отношению к которому всякое частное общество есть не более как представление или схема...»<sup>11</sup>.

Возвращаясь к названию этого параграфа, можно сказать, что «создание такой общности как *царство божье*, предпринимается людьми», ибо «желание всех благомыслящих людей таково», пишет Кант: «Да придет царство божье, да будет воля его на земле»<sup>12</sup>. Слово, правда, еще, кажется, не произнесено, и термина *Человекобожие* Кант не употребил. Но оно просится на уста, и такие читатели кёнигсбергского философа, как Вл. Соловьев или Н. Бердяев, его произносят за Канта.

«...от зверочеловечества к богочеловечеству...»

(Вл. Соловьев).

Если Кант в своем мировидении идет от морали, то Вл. Соловьев — от религии: «Религия... есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность только безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит»<sup>13</sup>.

Видя в Канте одну из вершин духовного развития Запада, Вл. Соловьев так определяет «общий великий смысл западной цивилизации»: «Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»<sup>14</sup>. В «Оправдании добра» он сформулировал и определил одним словом глубинный смысл философско-религиозных идей великого кёнигсбержца: «Человекобожие», «человекобог»<sup>15</sup>. Весь пафос полемики направил он против этой *невозможной*, с его точки зрения, идеи, находя аргументы в собственной теории эволюции, отличной от Кантовой. Прочтение Вл. Соловьевым «Религии в пределах только разума» было столь пронизательно точным, что заставляет восхищаться современным читателя. Несмотря на завуалированный, затуманенный смысл Кантовых рассуждений, зачастую отлитый в специфическую кантовскую форму иронии, русский философ делает совершенно определенным, формулируя его с предельной ясностью.

Истоки идеи «человекобожия» Вл. Соловьев усматривает еще в античности: «В Греции и Риме (природное или языческое) человечество дошло до своего предела — до утверждения своего безусловного божественного значения: в прекрасной чувственной форме и умозрительной идее — у эллинов, в прак-

тическом разуме, воле или власти — у римлян. Явилась идея абсолютного человека, или *человекобога*»<sup>16</sup>. Однако теоретическую разработку она получила только у Канта, и именно с Кантом ведет он свою дискуссию.

Если последний усматривает в природе человека, для которой характерен прежде всего практический разум, суть которого представляет мораль (=социальности), божественное начало и, следовательно, возможность исторического развития этого начала до идеального состояния, то первый решительно против какого-либо отождествления природы человека и божественной природы. Он протестует против Кантовой интерпретации новозаветного образа Христа, для которого сын божий есть только «олицетворенная идея доброго принципа» и «идеал морального совершенства»<sup>17</sup>. Ведь Кант, отвергая какие бы то ни было чудеса, утверждает, что «первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда нужно искать в нас самих (хотя мы и обычные люди)»<sup>18</sup>, с чем русский идеалист решительно не может согласиться. Он пишет: «Богочеловек отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал осуществленный.» — И продолжает: «Если историческое лицо, известное нам из книг Нового завета, не было явление богочеловека, или осуществленного «идеала», по Кантовой терминологии, то оно могло быть только естественным произведением исторической эволюции...»<sup>19</sup>. Но именно это-то и не может быть им принято. Вл. Соловьев утверждает по этому поводу следующее: «...свойства духовного человека — человека не совершенствующегося только, а *совершенного*, или богочеловека, — не могут быть выведены из свойств и состояний природно-человеческих, и, следовательно, Царство Божье не может быть понято как следствие непрерывного развития мира чисто-человеческого, — *богочеловек не может быть понято как человекобог...*»<sup>20</sup>. Слово найдено, и расхождение сформулировано беспощадно точно и кратко.

Он решительно не принимает принципа, согласно которому высшие формы происходят из низших: это напоминает творение из ничего, что абсолютно нелепо. «Какой-нибудь каннибал сам по себе немногим выше обезьяны, — пишет Соловьев, — но все дело в том, что он не представляет законченного человеческого типа и что непрерывные ряды *совершенствующихся* поколений ведут от этого каннибала к Платону и Гёте, тогда как обезьяна, пока она обезьяна, существенно *не совершенствуется*»<sup>21</sup>. Согласно Вл. Соловьеву, тут нужно отличать порядок явления от порядка сущего. Высшие, более совершенные состояния бытия существуют (в метафизическом смысле) ранее низших, но проявиться для нас они могут, напротив, позднее последних: *post hoc non est propter hoc*.

Кант в этом плане, мне кажется, ближе к современным и метафизическим, и научным принципам и концепциям. Согласно



телеологическому методу, развитому кёнигсбергским мудрецом и положившему начало идеям диалектики в философии Нового времени, в системах с целью дело, конечно же, обстоит так, что целое в значительно большей мере детерминирует части, нежели части детерминируют целое, система детерминирует элементы, высшее — низшее... Однако в природном мире эти системы должны были однажды появиться. Предполагать их изначальное и вечное существование — именно это есть антинаучная нелепость. Как же возможно их появление?

Ответ Канта, на мой взгляд, неожиданно современен: они, эти системы с целью, есть плод случая, результат случайного состояния природных процессов. Видимо (это, правда, особая и трудная проблема в области интерпретации системы критического трансцендентализма, нуждающаяся в специальном обстоятельном анализе и обсуждении), в лице этого великого философа мы имеем предшественника тех идей, которые развиваются в наше время Нобелевским лауреатом Ильей Пригожиным<sup>22</sup>. У Канта нет понятий «диссипативная система», «точка бифуркации», но есть близкое понятие «телеологического акта», имеющего место в ситуации сложного, подчас противоречивого, стечения разнообразных сил, заключающегося в самоорганизации. Принципиальная открытость мира явлений в сторону мира вещей в себе дает возможность созидать «телеологические» ситуации.

Такой способ рассуждения решительно претит душе русского философа, он настаивает, что «человеческая жизнь должна быть внутренне собрана, объединена и освящена действием Божиим и превращена таким образом в жизнь богочеловеческую. И сущность дела, и принцип благочестия требуют при этом, чтобы процесс перерождения начинался сверху, от Бога, чтобы его основание было действием благодати, а не естественной воли человеческой, отдельно взятой, — требуется, чтобы процесс был *богочеловеческим*, а не *человекобожеским*»<sup>23</sup>.

Однако же для дела воплощения «богочеловечества» нам не обойтись без того, что для этого делает западная цивилизация. Нельзя все дело возложить на Бога, а самим сложить руки и ждать снисхождения благодати с небес. Вл. Соловьев убедительно доказывает эту мысль в «Чтениях о Богочеловечестве», возвращается к ней не раз и в других местах. По сути дела, получается так, что путь богочеловеческий распадается на два этапа и предполагает этап человекобожеский в качестве подготовительного. «Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит», — говорит он в «Третьей речи в память Достоевского»<sup>24</sup>. От качества делателя зависит самый «предмет дела», и если делатель замахнулся на богочеловечество как на свой предмет, который он должен сотворить из себя самого, то сам

он, этот делатель, должен вначале подготовить необходимые для дела качества. Без этого «невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления»<sup>25</sup>.

Вот это «исцеление» как дело рук человека и провозглашено было Кантом, восставшим против «несовершеннолетия» человека, в котором тот находится «по своей собственной вине», потому что на деле не человек зависит от чего- и кого-либо, в том числе и от природы, а, в конечном счете,— природа от человека. Поэтому, исцеляя себя, человек обязан исцелить и природу. И. Кант исходит из того, что природа — это антропоморфизированная часть мира вещей в себе. В этом пункте, оказывается, Вл. Соловьев и И. Кант стоят заедино. Ведь «...истина человека,— заявляет Вл. Соловьев,— состоит в том, чтобы не отделять себя ото всего, а чтобы быть вместе со всем»<sup>26</sup>. Оказывается, в том, что действительно практически важно для человечества, оба мыслителя полностью согласны.

Различие между ними здесь чисто формально: оно в перестановке корней сложного слова: человек-о-бог или бог-о-человек? Вл. Соловьев ставит на первое место бога: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и *богоматериальный*»<sup>27</sup>. Кант сформулировал бы эту мысль противоположно: процесс всемирного совершенствования, будучи человекобожеским, необходимо есть и *человекоматериальный*.

Но как же велико это различие с философской точки зрения!

\* \* \*

И тут встает совершенно естественный вопрос: для существования Богочеловечества нужно Человекобожие, но нужно ли в таком случае само Богочеловечество? Не оказывается ли этот второй акт излишним? Ведь еще до акта вочеловечения Бога, до боговоплощения должно человечество достичь такого состояния, чтобы быть достойным божественности, должен быть пройден процесс уподобления человека Богу. Неужели этот процесс служит лишь как бы подготовкой для главного действия, ради которого все в мире и затеяно: для вселения Бога в достойное его божественных ипостасей жилище? Но именно этот акт вселения Бога из своих трансцендентных высей в обожествленное человечество и оказывается, по существу, ненужным, вторичным. Ведь дело уже сделано: Человек стал безграничным в своих способностях, сам в состоянии справиться с любой своей нуждой и в этом отношении сравнялся с самим Бо-

гом. А пользоваться плодами чужого труда, да еще лишившись возможности отплатить благодарностью, ибо чем же сможет отплатить Бог всемогущему Человечеству, недостойно Бога.

Все-таки действительно прав Дмитрий Мережковский, и приходится блуждать между двумя полюсами: или Бог без мира, или мир без Бога.

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал//В. С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1. Мысль, 1988. С. 594—595.

<sup>2</sup> Кант И. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Aufl. Königsberg: Fr. Nicolovius, 1794. S. 146.

<sup>3</sup> См.: Кант. И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 172, 173.

<sup>4</sup> (3, 95; В XXX).

<sup>5</sup> (3, 92; В XXV).

<sup>6</sup> (3, 96; В XXXI).

<sup>7</sup> Бердяев Н. Философия свободы//Н. Бердяев. Соч. М.: Правда, 1989. С. 39.

<sup>8</sup> Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 42.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма... С. 276.

<sup>10</sup> Гёте И. В. Фауст. Пер. Б. Пастернака//И. В. Гёте. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1976. С. 17.

<sup>11</sup> Кант И. Трактаты и письма... С. 165.

<sup>12</sup> Там же. С. 222, 170.

<sup>13</sup> Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5.

<sup>14</sup> Там же. С. 15.

<sup>15</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 273, 277, 279, 513...

<sup>16</sup> Там же. С. 271.

<sup>17</sup> Кант И. Трактаты... С. 128, 129.

<sup>18</sup> Там же. С. 132.

<sup>19</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 277.

<sup>20</sup> Там же. С. 273.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

<sup>23</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 513.

<sup>24</sup> Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. Третья речь//Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 309.

<sup>25</sup> Там же. С. 311.

<sup>26</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 259.

<sup>27</sup> Там же. С. 267.

*В. Д. ШМЕЛЕВ*

*(Уральская лесотехническая академия)*

## **И. Кант и Л. Н. Толстой об истинах религии**

Древние мудрецы когда-то утверждали, что нельзя входить дважды в одну и ту же реку. Мы же, как бы наперекор им, постоянно припадаем к одному и тому же живительному источнику — к предшествующей философской мысли, черпая в ней силы для преодоления трудностей нашей сложной жизни. При-

чем если еще совсем недавно философы хотели пайти в наследии прошлого подтверждение научным положениям, то сегодня все чаще объектом их внимания становятся моральные и религиозные истины. Интерес к прежним этикотеологическим концепциям неизмеримо возрос. Видное и почетное место среди последних занимают доктрины И. Канта и Л. Н. Толстого.

Несмотря на то, что этих мыслителей разделяет целое столетие, что один из них был профессиональным философом, а другой — писателем с мировым именем, оба они тем не менее очень близки в своих воззрениях на религию, в обосновании и утверждении моральной веры. Сходство между ними просто поразительно. Оно отчетливо проступает уже в первичных, основополагающих вопросах, которые ставят перед собой тот и другой выдающиеся мыслители. «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» (З, 661) — вопрошает немецкий философ в «Критике чистого разума». «Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?»<sup>1</sup> — как бы вторит ему русский писатель в своей знаменитой «Исповеди». Достаточно сравнить эти вопросы, чтобы понять, что духовные поиски Канта и Толстого в делах веры исходят из одного и того же источника: из реальной жизни каждого человека. Все мы, вместе и поодиночке, задаемся подобными вопросами, пытаясь уяснить для себя смысл своей жизни. Отличие великих людей от нас лишь в том, что они умели четко формулировать эти жизненно важные вопросы и давать на них не тривиальные, а содержательные ответы.

Богословие тоже предлагает свое решение вопроса о смысле человеческого бытия, которое фактически однотипно во всех христианских конфессиях. Католикам, протестантам, православным, за исключением некоторых деталей, присущи одни и те же воззрения. Все они исходят из тезиса, что существует бог как наивысшее благо, в служении которому только и может человек обрести подлинное счастье, мир и покой для своей души. Неуклонное исполнение божественных заповедей, вера в бога как нашего благодетеля и спасителя — единственное, что приносит истинный свет и радость земной жизни и позволяет каждому индивиду спастись. Вне бога, без веры в его существование любая отдельная личность и общество в целом обречены на хаос и безмерные страдания, так как в мире будет тогда господствовать не любовь, а ненависть, не добро, а зло. Хранителем и распространителем божественных истин, данных богом в Священном писании, является церковь, призванная просветить людей и научить их действовать в соответствии с божественными предписаниями.

Претензии богословов на единственно правильную трактовку смысла человеческой жизни, на обладание вечными и наивысшими истинами И. Кант считает чисто догматическими и не соответствующими реальной действительности. Теологи и сле-

дующая за ними часть философов не учитывают ограниченные возможности человеческого разума в его спекулятивном применении давать какое-либо знание о трансцендентном и сверхъестественном. Поэтому их догматические утверждения о бытии высшей сущности, о бессмертии души и другие подобного рода истины, не имеющие никакого отношения к возможному опыту, подчеркивает немецкий философ, порождают лишь бесконечные споры и приводят в итоге к тому, что они «сами затем искажают свои учения» (3, 98). Больше того, подобная монополия на истину, попытки поставить на основании собственной святости теологические утверждения вне критики разума только уменьшают уважение к религии и открывают дорогу двум крайностям: с одной стороны, материализму, фатализму и атеизму, а с другой — фанатизму и суевериям. Только открыв себя для критики разумом, проверив на прочность проповедуемые догмы, богословие будет вправе претендовать на правильность своих теоретических построений и рассчитывать на доверие со стороны своей паствы. Без проверки разумом богословские рассуждения — всего-навсего полет на крыльях фантазии. Они не имеют какой-либо точки опоры.

Примерно такой же подход к теологическим суждениям мы встречаем у русского писателя. Он также призывает православных священников отказаться от абсолютного характера проповедуемых ими религиозных догм и придать последним более понятную и соответствующую разуму форму. «Скажите мне истины так, — страстно взывает Л. Н. Толстой к служителям церкви, — как вы знаете их, скажите хоть так, как они сказаны в том символе веры, который мы все учили наизусть; если вы боитесь, что, по затемненности и слабости моего ума, по испорченности моего сердца, я не пойму их, помогите мне (вы знаете эти истины божии, вы, церковь, учите нас), помогите моему слабому уму; но не забывайте, что что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму»<sup>2</sup>.

Подвергнув критике абсолютизацию истин религии, мыслители не ограничились простой констатацией этого недостатка. Они вынесли на суд разума всю богословскую теорию и практику. Правда, здесь их пути несколько разошлись, хотя в выводах содержится очень много общего. Суть расхождения можно кратко выразить так: Л. Н. Толстой первоначально обратился к изучению религиозной практики простого народа, а затем, на базе полученных результатов, к анализу догматического богословия, тогда как И. Кант в первую очередь исследовал теоретические идеи протестантизма и только после этого, с помощью выработанных спекулятивных принципов, рассмотрел доктрину в целом и культовую практику. Столь разный подход мыслителей к религиозным идеям был обусловлен историческими факторами и, в частности, тем, что русский писатель был знаком с результатами теоретического поиска И. Канта.

Кстати, он целиком был согласен с выводами немецкого философа, но по его мнению, теоретическая спекуляция не может нам указать непосредственного смысла жизни. Этот смысл, согласно Л. Н. Толстому, может открыться только вере. «Я начинал понимать,— пишет писатель,— что в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что, главное, ответы эти одни отвечают на вопрос жизни»<sup>3</sup>.

Иными словами, Л. Н. Толстой попытался постичь социальное содержание религии, отбросив на время ее историческое теоретическое выражение в православной догматике. И. Кант же подошел к религиозным истинам с противоположной стороны, исследовав именно эту теоретическую оболочку и показав ее ограниченность и несостоятельность. Следует заметить, что хотя Л. Н. Толстой обратился за ответом на поставленные вопросы к самой жизни, к обычным явлениям человеческой религиозной практики, где он надеялся найти (да, собственно говоря, и нашел) основание для веры тем не менее логикой самого поиска писатель был вынужден вернуться к теоретическому осмыслению.

Главной причиной, побудившей Л. Н. Толстого повернуться лицом к теории, послужило то, что верования простых людей, взятые им за основу, сами по себе не давали исчерпывающей характеристики мучившей его проблемы. Как отмечал писатель, в них, наряду с зернами подлинной истины, содержится также очень много наносного, различные вымыслы и суеверия. Эти верования (в присутствии им виде) для решения вставших перед мыслителем вопросов явно не годились. Чтобы постичь глубинное содержание данных верований и отделить зерна от плевел, следует, по мысли Л. Н. Толстого, сравнить их с первоисточником — с библейским учением Христа, которое, собственно, служит базой народных верований. Но так как на обладание абсолютным правом толкования библейского учения претендовало богословие, писатель и обратился к изучению последнего, подвергнув его при этом критической переработке.

Основным предметом богословия является идея бога. Трактовка этого центрального богословского понятия находится у И. Канта и у Л. Н. Толстого в прямой зависимости от пути исследования религиозных истин. Полное согласие между мыслителями сложилось лишь в одном, а именно: в признании невозможности теоретического доказательства бытия божьего. И. Кант, как известно, подверг тщательному анализу все существовавшие в его время способы доказательства. Их было три: онтологическое, космологическое и физикотеологическое. Каждое из них, по мнению И. Канта, связано со всеми другими, причем два последних вытекают из первого, онтологического доказательства. Последовательно рассматривая их, философ приходит к неутешительному для теологов выводу: при-

водимые ими аргументы в пользу существования высшей сущности построены на песке и не выдерживают критики.

Л. Н. Толстой дал высокую оценку этому кантовскому выводу и полностью солидаризировался с ним. «Несмотря на то, что я вполне был убежден в невозможности доказательства бытия божия (Кант доказал мне, и я вполне понял его, что доказать этого нельзя), — писал он, — я все-таки искал бога, надеялся на то, что я найду его, и обращался по старой привычке с мольбой к тому, чего я искал и не находил»<sup>4</sup>. Вместе с тем русский писатель не ограничился одной лишь поддержкой кантовского вывода. Он обратился к анализу доказательства единства божия, которые приводились святыми отцами православной церкви. Все приводимые доказательства подразделялись в теологии на три вида: антропологические, космологические и онтологические. Исследуя основные аргументы, предлагавшиеся для защиты единства божия в каждом из доказательств, Л. Н. Толстой вскрывает их неясность и противоречивость. Конечный вывод писателя состоит в том, что доказательства единства бога, как и теоретические доказательства его существования, не имеют достаточно четкой и последовательной аргументации. Поэтому и те и другие должны быть отвергнуты.

В трактовке бога между русским и немецким мыслителями есть еще один момент единства, не указать который — значит пойти против истины, но это единство не столь полное, как в первом случае. Мы имеем в виду их оценку регулятивной функции бога в человеческой деятельности. Богословие обычно толкует, что все наши действия находятся под контролем верховной сущности. «У вас же и волосы на голове все сочтены»<sup>5</sup>. И. Кант, решая эту проблему, считает, что регулятивная функция бога не является такой безграничной. В области теоретических исследований она практически равна нулю. Все, кто уповает на бога в этой сфере, исходят из «ленивого» или из «извращенного» разума. Что же касается практического поведения, то и здесь решающее слово вовсе не за богом, а за моральными законами, высшим из которых является категорический императив. Именно моральные законы регулируют нашу деятельность. «Если спрашивают, — подчеркивает немецкий философ, — почему для нас важно вообще иметь теологию (а следовательно, и ее предмет — бога. — В. Ш.), то становится ясным, что она нужна не для расширения или для совершенствования нашего познания природы и вообще какой-либо теории, а только для религии, то есть для практического, а именно морального, применения разума в субъективном отношении» (5, 523).

И. Кант вовсе не случайно пишет о субъективном применении религиозных догм в практической деятельности. Повседневное, объективное поведение человека, согласно ему, регулирует-

ся моральным долгом, а вовсе не заповедями божьими. Бог нужен индивиду лишь для того, чтобы дополнить моральную детерминацию поступков религиозными регулятивами, действующими в мотивационной сфере. Если бы человеческая деятельность целиком определялась только максимами морали, то божественные сущности были бы просто излишни. Исчезла бы в этом случае и свобода человека; его действия были бы полностью предопределены и мало бы чем отличались от механических перемещений заведенной куклы. Но человек — не кукла и не автомат, приводимый в движение внешними силами. Он может строить свое поведение по-разному: или руководствуясь моральными повелениями, или же на базе своих желаний, весьма далеких от категорического императива. Здесь-то и приходят ему на помощь религиозные представления о боге, о загробном мире, о бессмертии души, которые способствуют осознанию человеком моральных принципов, пресекая в его сознании аморальные мотивы.

Как видим, в кантовском учении регулятивная функция верховного существа ограничена рамками сознания субъекта. Сходную (хотя и не тождественную) роль божественных сущностей в человеческом поведении мы встречаем в толстовской концепции. Русский писатель не отрицает важности христианских истин как регуляторов поступков человека. Больше того, он считает их единственно необходимыми для праведной и осмысленной жизни. «Мне была нужна и дорога жизнь,— пишет Л. Н. Толстой,— основанная на христианских истинах»<sup>6</sup>. Однако обращение к реальной действительности привело его к выводу, что истины Христа в обществе совершенно не действуют. «Но со всех сторон,— печально констатирует он,— в истории, в современной окружающей меня, и в моей жизни я видел закон противоположный, противный моему сердцу, моей совести, моему разуму, но потакающий моим животным инстинктам. Я чувствовал, что, прими я закон Христа, я останусь один...»<sup>7</sup>.

Неоднократные утверждения Л. Н. Толстого об игнорировании людьми христианских заветов, о действии в обществе совершенно других законов, чем божьи, наводят на мысль о том, что русский писатель отводит богу такое место в регуляции человеческих поступков, которое вовсе не соответствует заповедям Нового Завета. Его позиция в этом вопросе весьма напоминает взгляды деиста, которому, как писал Л. Фейербах, «...бог нужен только для создания мира; как только мир создан, он поворачивается к богу спиной и от души радуется безбожной самостоятельности мира»<sup>8</sup>. Что касается радости, то ее у Л. Н. Толстого по этому поводу, конечно же, нет; скорее всего, ему присуща глубокая печаль, однако и ему Христос нужен до тех пор, пока он проповедует близкие сердцу писателя общечеловеческие истины, а после этого писатель забывает о



нем и обращается непосредственно к личности, которая своим конкретно направленным поведением должна подтвердить истинность изреченных заветов и заново переустроить свою жизнь. По сути дела, согласно Л. Н. Толстому, бог призван исполнить роль мудрого наставника, хранителя духовных сокровищ человечества, а все остальное зависит от самих людей: последуют ли они его советам или же нет. Какое-либо личное участие бога в регулировании человеческого поведения русский писатель отрицает, его как бы нет. Подобное ограничение божьей компетенции сближает Л. Н. Толстого с Кантом, признававшим регулятивную функцию бога только в мотивационной сфере.

Наряду с общими моментами, которые мы наблюдаем у немецкого и русского мыслителей при трактовке понятия бога, для них характерно и глубокое различие. Бог И. Канта и бог Л. Н. Толстого — разнопорядковые величины. Для немецкого философа создатель мира — всего лишь гипотетическое образование человеческого мышления, предположение практического разума, которое необходимо субъекту, чтобы преодолеть естественные желания и осознать значимость моральных повелений. Будучи наивысшей идеей человеческого разума, бог жестко привязан к субъекту, составляет неотъемлемый элемент внутреннего мира личности. Это даже не идея, указывает немецкий философ, а трансцендентальный идеал, являющийся индивидуализацией и гипостазированием идеи. Мы можем определить его «как сущность единую, простую, вседвоящую, вечную и т. д.» (3, 509).

Современные зарубежные исследователи (сторонники «негативной теологии» Р. Б. Брайтвайт, Р. М. Харе, Т. Р. Майлз, Д. Кьюпит) находят у И. Канта два понятия бога: одно как идея нашего разума (идеал) и другое как некая «тайна, лежащая за пределами нашего схватывания»<sup>9</sup>. Основным аргументом в пользу такой дуалистической природы бога они выдвигают многочисленные высказывания И. Канта о том, что мы не можем постичь природу бога, а должны исходить из того, что он как бы есть. Как раз в этом случае мы и воспринимаем его в роли постулата, составляющего необходимое условие моральной веры. Сама по себе такая постановка проблемы трактовки природы бога в кантовских произведениях, по-видимому, имеет право на существование и заслуживает внимания, но, по нашему мнению, не более, чем определенная частность, не являющаяся основополагающей чертой этикотеологии И. Канта. Ею вполне можно пренебречь при характеристике его религиозных взглядов. Представители дуалистической концепции кантовского бога, как нам кажется, неоправданно расширяют воззрения немецкого философа с целью обосновать собственное понимание творца мира. Последний изображается ими как трансцендентное образование, лежащее за пределами возможностей дескриптивного языка.

Между тем сами приверженцы данной концепции постоянно подчеркивают, что для И. Канта «природа Бога не является мистической, так как мы имеем ясную, непроблематичную и полезную идею Бога, присущую имманентно нашему разуму», и что «Кант очень настаивает на этом указании»<sup>10</sup>. Но если природа бога — это тайна, да притом за семью печатями, то другого пути постижения ее, кроме мистического (пусть даже интуитивного), в действительности нет. Здесь возникает явное противоречие со взглядами И. Канта. Ведь немецкий философ, как явствует из его отношения к деятельности Сведенборга, отнесся к подобному проникновению в сущность материальных и духовных объектов весьма скептически. Для него нет ни вещи, ни мысли, которые могли бы устоять перед всепроникающими лучами разума. Кстати, об этом же пишет К. Форлендер, оценивая творчество И. Канта. Он указывает, что великий критик «самым энергичным образом всегда отклонял от себя всякие упреки в мистицизме»<sup>11</sup>. Так что любые попытки трактовать кантовские взгляды как рационально-иррациональные представляются нам не совсем корректными.

Скорее всего выдвигаемое сторонниками «негативной теологии» описание бога как тайны в большей мере подходит для характеристики тех воззрений на бога, которые мы встречаем у русского писателя. У него действительно бог — это нечто трансцендентное и непостижимое разумом. «Если мы говорим о самом существе бога,— указывает Л. Н. Толстой,— то очевидно, что мы не можем постигнуть его»<sup>12</sup>. Причем русский писатель выносит бога из сферы человеческого сознания: нам даны только истины Христа, изложенные в Священном Писании. Бог, по Л. Н. Толстому, объективное, сверхъестественное начало. Это некий источник света во тьме наших жизненных блужданий. Именно он (бог) снабдил людей истинными правилами общежития, которыми они должны руководствоваться в своем бытии, а отступление от этих правил неизбежно ведет к аморальности и бесчестности. Если индивид будет следовать в своей жизни истинам Христа, то ему обязательно откроется ее подлинный и праведный смысл. Правда, русский писатель, в отличие от приверженцев «негативной теологии», ничего не говорит нам об иррациональном, мистическом постижении природы бога. Напротив, он убежден, что «только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать»<sup>13</sup>.

Вторым по значимости предметом богословия является учение о церкви. Л. Н. Толстой детально исследовал этот специфический социальный организм. Он подробно рассматривает теоретическое обоснование данного института, его внутреннее устройство и основные таинства, культовые церемонии, обряды и символику церковной жизни. Все это, в меньшей степени,

интересовало и немецкого философа. Он тоже уделил атрибутам церковного бытия немало внимания, особенно в «Религии в пределах только разума». Причем очень часто вопросы о деятельности церкви, о ее особенностях как социальной организации, о существующем и желательном облике, об общественном предназначении решаются И. Кантом и Л. Н. Толстым приблизительно с одних и тех же позиций. По крайней мере, во многом их взгляды почти совпадают. Конечно, определенные нюансы в отношении к этому социальному институту у них имеются, однако конечный результат практически один и тот же: оба мыслителя ратуют за изменение существующей формы этого социального организма, за замену его новым и, как они думают, более совершенным.

Немецкий философ проявляет большую осторожность в своей критике протестантской церкви. Прямо он нигде не утверждает, что она уже утратила прежнее лицо и израсходовала свою социальную энергию. Напротив, И. Кант постоянно подчеркивает свое лояльное отношение к исторической религии и ее социальному носителю. По его мнению, существующая церковь должна быть сохранена, так как она проводит большую воспитательную работу среди простых, необразованных людей, формирует у них нравственные ценности. Вместе с тем философ считает, что деятельность церкви не должна быть столь безграничной, когда церковное влияние распространяется буквально на все стороны общественной жизни. Это влияние следует уменьшить и ограничить. Из сферы религиозной юрисдикции должна быть выведена деятельность интеллигенции, и прежде всего деятельность философов. Последним не должно чиниться каких-либо препятствий для критического исследования религиозных догматов и выработки собственного понимания вечности, бессмертия и других подобного рода богословских истин.

Ограничение церковного влияния, согласно И. Канту, не просто какая-либо прихоть; оно вытекает из самого существа этого социального института. Дело в том, замечает немецкий философ, что существует два вида церкви: невидимая и видимая. Невидимая церковь — это «идея о соединении всех честных под божественным, непосредственным, но моральным мироправлением...»<sup>14</sup>. Она является прообразом настоящей и всех будущих церквей. В ее основании находится религия разума, а не историческая религия откровения, представляющая собой одно из конкретных (в общем-то не очень удачных) воплощений этого прообраза. Видимая церковь — это не только церковь, базирующаяся на откровении, но и возможные другие воплощения невидимой церкви. Лучшим из таких воплощений будет то, которое полнее соответствует идее церкви. Его можно назвать истинной видимой церковью. В отличие от существующей, истинная церковь строится не на догматах, а на четырех

принципах: всеобщности, чистоте, свободе, неизменяемости. Правление в такой церкви «не бывает ни *монархическим* (под папой или патриархами), ни *аристократическим* (под епископами и прелатами), ни *демократическим* (как сектанствующие иллюминаты). Ее лучше всего сравнивать с домашним общением (семьей) под общим, хотя и невидимым моральным отцом, поскольку его священный сын, который имеет его волю, и вместе с тем, со всеми ее членами состоит в кровном родстве, занимает в ней его место, — настолько ближе знакомит ее с его волей, что поэтому в нем уважают отца и таким образом вступают между собой в добровольное, всеобщее и продолжительное сердечное единение»<sup>15</sup>.

Существующая же видимая церковь явно не отвечает требованиям, предъявляемым к истинной церкви. В ней присутствуют такие негативные явления, как наличие статутарной веры и лжеслужения (в христианстве, по мнению И. Канта, они сохранились в качестве исторического довеска к моральному содержанию); представления о боге как о реально существующем законодателе и творце мира; построение церкви как слепка с государственных учреждений и чиновничье управление вверенной паствой; вера в чудеса и другие мистические феномены; безмерное упование на Библию, хотя данное произведение всего лишь исторический документ, не отвечающий принципу всеобщности; антропоморфизм и т. д. и т. п. На все эти недостатки христианской видимой церкви в обычных воззрениях не обращают внимания; они обнаруживаются лишь при философском анализе. Только философы могут проникнуть в сущность этого социального организма и предложить обществу образ истинной церкви. Последующее просвещение народа приведет к усвоению этого образа и к созданию новой церковной общины, основывающейся только на моральных истинах.

Л. Н. Толстой, в отличие от немецкого философа, более резко в своей характеристике православной церкви. Его оценка этого социального образования достаточно жесткая, не допускающая у функционирующей церкви каких-либо прав на существование. Он видит в ней такую организацию людей, которая «проводит сознательную ложь и избрала веру средством для достижения каких-то своих целей»<sup>16</sup>. Конечно, было бы опрометчивым сделать отсюда вывод, что русский писатель отрицает церковь как таковую и выступает с позиций свободомыслия. Дело обстоит несколько иначе. Подобно И. Канту, писатель ратует за идеальную церковь. «Я не говорю того, — пишет он, — что я не верю в святость и непогрешимость церкви»<sup>17</sup>. Главным образом его не устраивают существующие институты церкви, и особенно стоящая во главе этих институтов церковная иерархия. Последняя — оплот реакции и основной источник всех бед. Именно она извратила подлинное учение И. Христа и ввела в заблуждение народные массы. Красочно и с прису-

щей ему эмоциональностью писатель описывает факты неприглядного поведения официальных священнослужителей, корит их за пренебрежение к нуждам простого народа.

Чтобы не быть голословным в своей критике иерархии, Л. Н. Толстой обращается к богословскому учению о церкви, проверяет на прочность его теоретические устои. Православное богословие дает три толкования понятия церкви. Первое характеризует церковь как сообщество людей и ангелов, которые верят в И. Христа и соединены в нем, второе — как совокупность живых и мертвых людей, исповедовавших или исповедующих Христову веру, и, наконец, третье — как собрание только живущих людей и верующих во Христа. Рассматривая все эти толкования, Л. Н. Толстой указывает, что ни одно из них не соответствует той реальной деятельности церкви, которую мы встречаем в общественной жизни. Эта деятельность предполагает две основные функции: учительство и освящение людей. Для исполнения этих функций, замечает писатель, церковь «необходимо должна быть особнным учреждением среди всех верующих»<sup>18</sup>; в приводимых же богословами определениях церкви она предстает не особным, а всеобщим учреждением. Как всеобщее образование церковь не способна ни устанавливать догматы, ни проводить священнодействие. Поэтому ее важнейшие функции не доказываются, а просто постулируются богословами.

В качестве оправдания такого постулирования, пишет Л. Н. Толстой, богословие прибегает к историческим свидетельствам. Оно утверждает, что устройство церкви и ее функции были завещаны ей Христом и что именно он является первым основателем этого учреждения. Однако ни в одном из посланий Евангелия нет прямых указаний на то, что Христос создал церковь и установил заниматься ей учительством и священнодействием. «Известно всякому, — подчеркивает писатель, — читавшему хоть краткую семинарскую историю церкви, а именно, что ни прав, ни власти никакой никто в первые века христианства никогда себе не приписывал»<sup>19</sup>. Ссылки на Евангелие, которые приводят богословы в поддержку своих утверждений, носят эклектический и туманный характер: непосредственных доказательств в пользу существования этого института они не содержат. Поэтому церковь — вовсе не созданное богом святое учреждение, а институт, созданный людьми для вполне определенных, корыстных целей.

После такой жесткой и нелюбезной критики трудно было ожидать от церковной иерархии другой реакции, чем та, которая незамедлительно последовала за выходом в свет религиозных трудов писателя: он публично был отлучен от православной церкви. И. Кант, кстати, тоже был подвергнут гонениям со стороны официальных властей: специальным указом ему было запрещено писать что-либо по вопросам религии. Не по-

лучил заметной поддержки Л. Н. Толстой и со стороны тех кругов русской интеллигенции, которые работали над богословскими проблемами. «Он не понял, — писал, например, В. В. Розанов, — или, лучше сказать, *просмотрел* великую задачу, над которою трудились духовенство и Церковь девятьсот лет... Это — выработка *святого* человека, выработка самого типа *святости*, *стиля святости*; и — *благочестивой жизни*»<sup>20</sup>.

Справедлива ли такая оценка В. В. Розановым религиозных взглядов великого писателя? Вопрос непростой, и однозначного ответа на него нет. Если взять за точку отсчета определение Л. Н. Толстым роли церкви, то можно согласиться с В. В. Розановым. Л. Н. Толстой явно не прав, так как этот институт исполнял в обществе положительные функции, приобщая народные массы к достижениям мировой культуры и формируя у них определенные нравственные качества. Он не был просто паразитическим наростом на древе общества. Писатель, несомненно, несколько сгустил краски. Позиция И. Канта в этом вопросе выглядит предпочтительнее. Вместе с тем нам представляется ошибочным утверждение В. В. Розанова, что Л. Н. Толстой «просмотрел» или «не понял» великой задачи, стоявшей перед церковью. Скорее, наоборот, он более ясно представил эту задачу и предложил свой собственный способ ее решения, считая, что церковь трудилась девятьсот лет не в том направлении. Ведь чем как не помыслами выявить истинные пути к благочестивой жизни продиктованы усилия писателя постичь подлинный смысл учения И. Христа, да и вся его критика догматического богословия. К тому же Л. Н. Толстой весьма подробно и тщательно исследовал непосредственную деятельность православной церкви в области установления догматов и проведения освящающих действий. Однако и здесь он не обнаружил каких-либо следов сизифова труда церкви по воспитанию высоконравственной личности, то есть по решению стоящей перед ней великой задачи.

Чтобы воспитать благочестивого человека, церковь проводит свою работу среди верующих на основе учения о божьей благодати. Догмат о благодати в различных конфессиях понимается по-разному. В протестантизме он обычно трактуется как прямое воздействие бога на любого верующего, делающее последнего избранником божьим. В православии такое воздействие видится как осуществляющееся только через церковь, являющуюся посредником между богом и людьми. Верующий лишь тогда получит благодать божию, когда будет выполнять церковные таинства и обряды, когда будет следовать ее предписаниям. Несмотря на различия, сущность этого догмата и в том и в другом богословии в общем-то идентична. Он устанавливает связь между верующим и богом, предполагает их непосредственное или опосредованное общение, имеющее целью нравственное совершенствование личности.

Кантовская трактовка догмата о благодати весьма своеобразна. Философ рассматривает его как продукт «ленивого» разума в моральной области. Разум под предлогом естественной необходимости выдвигает не нравственные идеи божьей милости, оказываемой верующему индивидууму. В тех религиях, говорит И. Кант, которые не основываются на моральных принципах, эти идеи приводят к тому, что человек льстит себя мыслью стать лучшим, не затрачивая при этом каких-либо усилий для нравственного совершенствования. В моральных же религиях (в их число И. Кант включает прежде всего христианство) подобные идеи «ленивого» разума появляются в тех случаях, когда человек, делая все от себя зависящее, чтобы стать высоконравственным, не может добиться желанного успеха. Тогда-то у него и возникает надежда на милость Божию, на содействие в его делах сверхъестественной причины. Поскольку такое содействие требуется лишь в исключительных ситуациях и никто не знает, когда и как оно совершается и совершается ли вообще, то по отношению к нему, замечает философ, должно действовать «правило»: «это несущественно и, следовательно, никому не необходимо знать, что Бог делает или сделал для его спасения». Надо только знать, *«что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия»*<sup>21</sup>.

Определив догмат о божьей благодати как продукт «ленивого» разума, И. Кант показал также те внутренние пружины, которые приводят к его формированию. Этот догмат возникает, по его мнению, в результате выхода разума за собственные границы. В данном состоянии разум и выдвигает не нравственные идеи, которые становятся содержанием мнимого внутреннего опыта. Само собой разумеется, что люди должны рассматривать эти идеи как заблуждение практического разума в моральном отношении. Ненравственные идеи нельзя использовать в этико-теологии. Творить добро, причем опираясь лишь на собственные силы, — вот истинное предназначение человека, а уповать на милость Божию ему нет необходимости.

Оценка догмата о божьей благодати русским писателем, хотя и базируется на других теоретических основаниях, в конечном итоге такая же, как у И. Канта. Рассматривая православный вариант этого богословского понятия, он указывает, что содержание его чрезвычайно запутанно, противоречиво и к тому же безнравственно. Православное богословие определяет божью благодать как все то, что дарует господь земным тварям безвозмездно и без всяких заслуг с их стороны перед спасителем. Эти божьи дары могут быть «естественными» и «сверхъестественными». К первым относятся жизнь, здоровье, способность мыслить, материальное благосостояние и т. п. Ко вторым — «благодать бога творца» и «благодать бога спасителя», выразившиеся в послании людям И. Христа, в возможности для них освятиться, очиститься, обновиться и приобрести жизнь вечную.

Именно в последнем смысле, замечает Л. Н. Толстой, и считает богословие божью благодать важнейшим своим предметом.

Казалось бы, что по этому определению, пишет русский писатель, благодать есть вся человеческая жизнь, а отношение к ней — отношение человека к жизни. Но богословие огрубляет и извращает это отношение, заменяя вопрос о нравственном поведении человека «вопросом о том, что он должен исповедовать или говорить»<sup>22</sup>. Вместо того, чтобы проповедовать жизнь согласно заповедям И. Христа, оно требует от личности устремлений к получению благодати через освящение таинствами. Главным условием искупления становится не следование добру, а исполнение священных обрядов, чтение молитв и другие действия, установленные церковью. Этим человек не только ставится в зависимость от жрецов, принося им богатство, но, через проповедь его бессилия и порочности без получения благодати, лишается самого лучшего, что у него есть — побуждений делать добрые дела и стать высоконравственной личностью.

Отвергнув, подобно И. Канту, религиозное учение о благодати, Л. Н. Толстой дал своеобразную оценку и тесно связанному с этим учением церковному догмату о вере. Эта оценка в конечном результате очень близка кантовскому пониманию протестантской веры. Немецкий философ определяет догматическую веру как доктринальную, в основании которой лежит признание существования бога. Она «содержит в себе нечто нетвердое» (3, 677), поскольку спекулятивные рассуждения о бытии бога не могут претендовать на истинность. Для своего утверждения доктринальная вера может ссылаться только на явления природы, на то целесообразное единство, примеры которого встречаются в физическом мире. Однако телеологическая связь природных феноменов, к которой апеллирует эта вера, не является необходимой; она носит случайный характер. Следовательно, доктринальную веру можно определить как всего лишь веру сердца, а не разума. Она опирается на одну физикотеологию. С крушением физикотеологического доказательства бытия бога эта вера лишается своего значения.

Вместо церковной, доктринальной веры философ предлагает моральную веру. Ее основание имеет качественно иной характер. Здесь «безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно, чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону» (3, 677). Иными словами, моральная вера основывается на действительных моральных законов, высшим из которых является категорический императив. Действие этих законов устанавливает для личности обязательную цель: достижение высшего блага. Поэтому моральная вера включает в себя в качестве одного из важнейших компонентов веру в достижение этой цели. Высшее благо, в свою очередь, имеет сложное строение. В него входят многообразные добродетели и человеческое счастье, причем добродетель составляет верховное благо. Хотя счастье



и добродетель — разнопорядковые величины, категорический императив, тем не менее, с необходимостью требует их согласования. Вследствие этого разум выдвигает в практическом отношении моральные постулаты, призванные согласовать счастье и добродетель друг с другом. Эти постулаты становятся условиями оформления конечной цели в единое целое и обязательно должны входить в структуру моральной веры. К ним относятся, согласно И. Канту, вера в бога, в загробный мир и бессмертие души.

Выдвинув на передний план моральные истины, И. Кант, по сути дела, девальвировал ценность религиозных догм, которые проповедовались протестантскими богословами. Хотя эти догмы и сохранились, но лишь в роли дополнения к категорическому императиву, составляющему главный компонент моральной веры. Л. Н. Толстой дал высокую оценку кантовскому учению о моральной вере. «Кант, самый строгий мыслитель нового времени, — писал он, — утверждает, что в человеке лежит категорический императив, то есть говорит, что такое человеку нужно делать»<sup>23</sup>. Однако писателя не совсем удовлетворил абстрактный характер кантовских суждений о вере. Для него добро не укладывается в прокрустово ложе формулировки категорического императива, а представляет собой многообразные качества живущего индивида: сострадание и долг, нежность и любовь, самоотверженность и преданность ближним. Но самое привлекательное, по убеждению писателя, это конкретные проявления доброты со стороны многих людей, их борьба со злом через творение добра.

Православная вера, которую проповедовали служители церкви, по мнению Л. Н. Толстого, не является истинной. Она означает не столько веру в бога или его сына, сколько веру в святость и непогрешимость установлений церкви и веру в своих пастырей. К тому же церковь, апеллируя к истинам веры, нередко оправдывает и освящает насилие, то есть следует в своей деятельности закону Моисея, а не закону Христа. Тем самым она стремится побороть зло злом, а это практически невозможно, так как насилие лишь порождает новое, еще большее зло. Поэтому истинная вера несовместима с церковной верой; в отличие от последней, она должна опираться на закон Христа о непротивлении злу насилием.

Конечно, было бы заблуждением трактовать взгляды Л. Н. Толстого о законе Христа, о непротивлении злу только в прямом значении терминов этого суждения, а именно как покорность силам зла, как смирение перед ними. Такая трактовка слишком наивна. Писатель вкладывает во внутреннюю структуру непротивления злу совершенно другой смысл. Он призывает людей, как бы это ни было для них трудно, отказаться от тех насильственных средств, с помощью которых они надеются разрешить возникающие перед ними проблемы, и найти такие сред-

ства, которые бы не были сопряжены с любой формой насилия, проявляющегося в отношении к личности. Неуклонное следование добру во всех случаях жизни, несмотря на встречающееся зло, — вот главное кредо русского мыслителя. По сути, это попытка распространения кантовского категорического императива на реальную жизнь людей, на их отношение к социальным институтам и к самим себе. Гуманизм и человеколюбие, скрытые в сухой формуле категорического императива, предстают здесь во всей своей красоте.

Итак, подводя краткий итог, можно отметить следующее. Отношение И. Канта и Л. Н. Толстого к истинам религии содержит очень много тождественного. Хотя у немецкого философа проявляется к религии больше теоретический, чем практический интерес, а у русского писателя, наоборот, наблюдается первенство жизненного, практического, тем не менее результат их религиозных исканий почти один и тот же — оба стремятся наделить религиозные догмы светскими, мирскими, а не сверхъестественными качествами. Отрицая мистику, суеверия, чудеса, мыслители вводят в ткань религиозных построений идеи добра, справедливости, подлинной любви к земному человеку.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 16. М., 1983. С. 122.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23. С. 67.

<sup>3</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 16. С. 143.

<sup>4</sup> Там же. С. 149—150.

<sup>5</sup> Матф. 13:30. М., б. г. С. 11.

<sup>6</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 308.

<sup>7</sup> Там же. С. 318.

<sup>8</sup> Фейербах Л. Избр. философ. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 227.

<sup>9</sup> Cupitt D. Kant and the Negative Theology//The philosophical frontiers of Christian theology. Cambridge, 1982. P. 62.

<sup>10</sup> Ibid. P. 58.

<sup>11</sup> Форлендер К. Вступ. ст.//И. Кант. Религия в пределах только разума. Спб., 1908. С. XIV.

<sup>12</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 69.

<sup>13</sup> Там же. С. 71.

<sup>14</sup> Кант И. Религия в пределах только разума//И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 105.

<sup>15</sup> Там же. С. 106—107.

<sup>16</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 61.

<sup>17</sup> Там же. С. 66.

<sup>18</sup> Там же. С. 200.

<sup>19</sup> Там же. С. 214.

<sup>20</sup> Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. С. 361.

<sup>21</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С. 52.

<sup>22</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 228.

<sup>23</sup> Там же. С. 499.

Идеи Канта в философии Твардовского

Широко известно, что Твардовский был основателем Львовско-Варшавской школы и, одновременно, одним из ближайших учеников Brentano. Также известно, что отношение Brentano к Канту и его философским установкам было весьма жестким. Из многочисленных отрывков, в которых Brentano излагает свое отношение к Канту, мы приведем только один: «Я считаю, что вся философия Канта представляет собой пример путаницы, породившей еще большее число ошибок и, в конце концов, приведшей к полному хаосу в философии. Я действительно считаю, что я многому научился у Канта. Однако я научился не тому, чему он меня хотел научить, но прежде всего тому, сколь соблазнительной для философской общественности и сколь обманчивой оказывается слава, которую история философии приписывает именам»<sup>1</sup>. В этом контексте вопрос о следах влияния Канта на одну из самых главных фигур так называемой школы Brentano выглядит провокационным. Однако, используя слова того же Brentano, мы вскоре увидим, «сколь обманчивой оказывается слава, которую история философии приписывает именам».

*1. Твардовский: теория объекта*

Для Твардовского «объект» синонимичен «воспринимаемому». Весь спектр воспринимаемого имеет объективный статус. Вещи, однако, относятся только к специальному сегменту воспринимаемого. Мы можем суммировать характеристики объекта, сказав, что:

1. «Быть объектом» означает «быть нечто»;
2. «Быть объектом» отличается от «иметь существование»;
3. Род «объекта» (понимаемого как «нечто») является высшим родом.

Таким образом, метафизика принимает вид теории объектов, не зависимой от дополнительных характеристик, приписываемых объектам науками, которые следуют за метафизикой (или предшествуют ей), то есть не принимающей во внимание, являются ли эти объекты физическими или нефизическими, духовными или нет, реальными или нереальными, существующими или несуществующими.

Следовательно, по Твардовскому, объект есть не что иное как целое, которое может быть сформировано частями. Части бывают различных видов, и между ними имеются различные виды отношений. Представление «нечто» включает в себя и его

представление как целого, и представление его частей, причем последние являются частичными объектами, которым соответствуют определенные элементы содержания представления. Далее Твардовский развивает весьма детальный анализ различных способов использования термина «часть». К сожалению, в этой статье я должен опустить его<sup>2</sup>.

Следующая важная проблема состоит в различении понятий «часть» и «свойство». К примеру, мы можем сказать, что солдат является частью армии, но мы не можем сказать, что он является свойством армии. Подобным же образом минута является частью часа, но не является свойством объекта «час». Мы можем согласиться с Твардовским, назвав метафизические части свойствами данного объекта, то есть частями, которые могут быть выделены в рамках целого при помощи абстракции, но не могут быть материально отделены от него. Метафизическими частями являются, таким образом, цвет, вес, тождество и так далее. Это определение позволяет нам четко сформулировать понятие свойства по крайней мере в двух различных случаях. В первом случае свойство представляет собой отношение, которое обозначает произвольную часть целого в связи с самим этим целым. Таким образом, иметь минуты как свои части является свойством часа, точно так же, как иметь цвет — это свойство тела. Второе различие касается метафизических частей и включает обозначение ровно одного термина отношения, не зависящего от целого, частями которого они являются. Различение основывается на различных функциях дополнительных глаголов, используемых при этом. Таким образом, метафизические части являются частями объекта, тогда как в случае неметафизических частей объект имеет ту или иную часть. Метафизические части также могут становиться неметафизическими частями, если они преобразуются в индивиды второго порядка, например, получая специальные имена. Понятие свойства как метафизической части, следовательно, представляет собой частный пример общего понятия свойства.

Если отношение-свойство является, в свою очередь, частью целого, то эти отношения имеются у объекта точно так же, как материальные компоненты. А это приводит нас к бесконечному регрессу. Чтобы избежать бесконечного регресса, Твардовский вводит понятие сущности. Сущность объекта представляет собой совокупность отношений-свойств, из которых могут быть выведены все остальные отношения-свойства данного объекта<sup>3</sup>.

## *2. Непосредственные и опосредованные представления*

Объекты могут быть даны нам непосредственно или опосредованно. Опосредованные представления — это такие представления, в которых объект дается при помощи его отношений с другими объектами, это представления, которые указывают

на неизвестный объект, исходя из данного отношения и знания первоначального объекта, вступающего в это отношение. Например, в выражении «отец Сократа» «Сократ» — это известный термин, «быть отцом» — это отношение. В действительности мы заранее знаем ряд характеристик неизвестных объектов, то есть опосредованных представлений. В вышеприведенном примере мы знаем, что мы имеем дело не с «объектом, который находится в отношении быть отцом», но с «мужчиной, который находится в отношении быть отцом» и т. п. Частный случай опосредованных представлений составляют отрицательные представления.

Другой случай опосредованных представлений составляют общие представления. По Твардовскому, объект общего представления отличается от объекта каждого из единичных представлений, которые он содержит. Здесь он опирается на кантовское различие между индивидуальными представлениями, которые даны нам в созерцании, и нашими общими идеями понятий. Это, следовательно, есть не что иное как родовое представление, или точнее, представление, относящееся к родовому объекту. Следовательно, представление треугольника не есть ни представление прямоугольного треугольника, ни представление равнобедренного треугольника, хотя во всех этих случаях оно есть представление «нечто». Различие между непосредственным и общим представлением состоит в том, что общее представление всегда опосредованно и никогда не является созерцательным. Как известно, это положение подчеркивал еще Аристотель, который к этому добавлял еще одно соображение: несозерцательные представления должны сопровождаться созерцательными.

Наконец, следует упомянуть и о некоторых упущениях в предпринятом Твардовским анализе. Хотя отношение на индивидуальном объекте, по-видимому, является относительно ясным, не столь ясно, какой вид объекта соответствует родовому содержанию. Твардовский решительно отбрасывает гипотезу, согласно которой родовое понятие соответствует множеству индивидуальных объектов и строго придерживается позиции, согласно которой содержание всегда и единственным образом связано ровно с одним объектом.

### *3. Твардовский и Кант*

Настоящей задачей этой статьи является выяснение степени влияния Канта на Твардовского, влияния, которое особенно ясно проявляется в трактовке Твардовским объекта представления и общего объекта<sup>4</sup>. Кантовскую основу можно обнаружить практически во всех главных теоретических аргументах Твардовского. Если вспомнить, что тезис, согласно которому

Кант оказал глубокое влияние на брентаповскую традицию, систематически ставится под сомнение, собственный взгляд Твардовского на это положение представляет заметный интерес. По поводу объекта представления мы обнаруживаем в его книге «О теории содержания и предмета представления»<sup>5</sup> в первом абзаце параграфа 7 следующее открытое заявление: «Обозначая как объект все, что дано посредством представления, мы даем этому слову то же значение, что было придано ему Кантом». Твардовский продолжает: «Наивысшим понятием, — читаем мы у Канта, — на котором основывается трансцендентальная философия, традиционно считается разделение между возможным и невозможным. Однако, поскольку любое деление предполагает делимое понятие, мы должны иметь в виду более высокую идею и это — понятие объекта вообще (в случае, если оно предполагается проблематически и мы не знаем наверняка, представляет оно собой нечто или ничто)»<sup>6</sup>. И еще: «Существует только один аспект, требующий изменения того смысла, который Кант придавал слову «объект». По Канту, объект может быть «нечто» или «ничто». Но я уже указывал, что мы должны понимать «ничто» не как имя для объектов возможных актов представления, но как синкатегорематическое выражение» (Твардовский, 1894, § 7).

Переходя к понятию признака, Твардовский заявляет: «Я должен признать согласие между определением, которое я дал понятию признака, и кантовским определением этого понятия» (Твардовский, 1894, § 13). Очевидно влияние Канта и на данное Твардовским окончательное понятие общего объекта, особенно когда он говорит, что «в одновременном порождении индивидуальных представлений при помощи имен, которые обозначают общие представления, заключается весь смысл кантовской теории, согласно которой понятие (то есть общее представление) опосредованным образом указывает на объект при помощи признака, который может принадлежать нескольким вещам, тогда как созерцание (то есть индивидуальное представление) указывает на объект непосредственно» (Твардовский, 1894, § 15). Следовательно, влияние Канта на Твардовского, особенно в некоторых его теоретически наиболее важных положениях, представляется несомненным.

Прежде чем пойти дальше, обратим внимание на различие между «объектом вообще» и «общим объектом». Формулировка этого различия весьма тонка, но его содержание чрезвычайно важно. Объект вообще есть сущность, общий объект в противоположность ему представляет собой понятие. Удивительно, что критическая литература игнорирует это различие, которое абсолютно необходимо для правильного понимания мысли Твардовского<sup>7</sup>.

#### 4. Общие представления

Твардовский также подчеркивал, что различие объекта и содержания чрезвычайно существенно для понятия признака, то есть для определения сущности объекта. Поскольку признак (Merkmal) является частью объекта, нам следует тщательно отнестись к различению между признаками, которые принадлежат объекту и являются его частями, и признаками, которые являются компонентами содержания. По мнению Твардовского, первые являются компонентами объекта, которые даны при помощи представлений объекта (Твардовский, 1894, § 13).

Как уже было сказано, для Твардовского признаки обозначают существенные части объекта. В широком смысле мы можем также назвать признаками те части содержания, которые соответствуют признакам объекта, хотя мы должны иметь в виду, что признаки объекта составляют объект, тогда как то, что мы называли признаками содержания (или признаками в широком смысле), не достаточно для того, чтобы составлять объект, поскольку объект имеет характеристики, которые не зависят от объектов, которые познаются при их помощи. С этой точки зрения позиция Твардовского опять совпадает с позицией Канта. Для Канта именно признаки объекта порождают наше знание о нем: мышление есть познание по признакам. Твардовский воскрешает эту идею, утверждая, что признак вещи есть нечто такое, познание чего составляет познаваемую часть вещи. Общие представления характеризуются тем, что *«само по себе общее»* представлено в различных индивидуальных представлениях (Твардовский, 1894, § 15). Отсюда следует, что объект общего представления отличается от объектов индивидуальных представлений, которые ему подчиняются. «Общее представление, следовательно, отличается от подчиненных ему индивидуальных представлений только благодаря тому факту, что в нем дан еще и признак, определенное отношение между определенными компонентами объекта и определенными компонентами других объектов, а именно признаком общим всем этим компонентам». К тому же «объектом общего представления... является часть объекта подчиненного ему представления, часть, которая находится в отношении равенства к отдельным частям объектов других индивидуальных представлений». Твардовский заканчивает свой анализ следующими словами: «Общий объект представляет собой в определенном смысле метафизический компонент подчиненного ему единичного объекта» (Твардовский, 1894, § 15).

Прежде чем закончить наше обсуждение, полезно упомянуть о том замечании Твардовского, согласно которому в языках, сохранивших определенный артикль, существительное, связанное этим артиклем, обычно представляет собой «имя общего объекта» (Твардовский, 1894, § 15).

Я уже отмечал, что для Твардовского не существует представлений, включающих в себя множество объектов. Все представления являются индивидуальными. Те, которые, по-видимому, охватывают множество объектов, на самом деле являются представлениями о составных частях, представленными как целое, присущее одновременно нескольким объектам. В этом смысле общее представление всегда является опосредованным представлением и не является созерцательным представлением. Эта позиция опять совпадает с кантовской. Кант фактически утверждал, что общие представления — это представления понятий, связанные с объектами посредством признаков, принадлежащих нескольким вещам. Следовательно, общий объект Твардовского представляет собой метафизический компонент объектов. Поскольку общий объект составлен из элементов, которые даны как целое, он обладает характеристиками индивида. Отсутствие непосредственного представления общих объектов также говорит нам, что они являются вторичными, фиктивными сущностями. Другими словами, они представляют собой то, что соответствует абстрактным единичным терминам; они являются тем самым результатом процесса присваивания имен.

В итоге мы можем сделать вывод, согласно которому оправданная точка Твардовского (объект вообще) и его заключительный пункт (общий объект) имеют близкое сродство с кантовской критической теорией.

## *Приложение*

### *Некоторые сведения о жизни и произведениях Казимежа Твардовского*

Казимеж Твардовский (1866—1938) родился в Вене, где учился у Brentano с 1885 по 1889 г. и вращался в кругу последователей Brentano того периода. В 1891 г. он написал диссертацию «*Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Decartes*», но поскольку Brentano был тогда только приват-доцентом, обсуждал эту диссертацию с Робертом Циммерманом, одним из учеников Больцано. По окончании университета он переехал в Лейпциг, где на короткое время присоединился к кружку студентов Вундта, а затем переехал в Мюнхен, чтобы заниматься под руководством Штумпфа. В 1894 г. он возвратился в Вену, где и написал свою главную работу «*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*». На следующий год Твардовский уезжает во Львов, где преподает до 1930 г. В 1898 г. он публикует книгу: «*Wyobrazenia i rojesia*», которая является одновременно расширенным и упрощенным вариантом его теории. Переработанный немецкий вариант книги вышел в 1902 г. под названием: «*Über begriffli-*



che Vorstellungen», а еще один польский вариант «O istocie pojęć» в 1923 г.

Твардовский, как и Brentano, находился под определенным влиянием Аристотеля, а именно его реализма и некоторой формы корреспондентной теории истины. Действительно, реалистическая теория истины стала одной из самых ярких черт польской аналитической традиции. В своей работе «O takzwanym prawdach wzglendnych» Твардовский критиковал тех, кто не проводил различия между безусловно истинными (или ложными) высказываниями и высказываниями, которые являются только относительно истинными. Он обвинял тех, кто совершает эту ошибку, в смешении идиоматических выражений с научными. Разделение между относительной истиной и безотносительной истиной применяется только к идиоматическим выражениям, которые могут быть истинны только в метафорическом, непрямом смысле. Когда же речь идет о суждениях как таковых, нельзя говорить об относительных и безотносительных истинах, поскольку суждение или истинно, а значит, всегда, и везде истинно, или ложно, а значит, всегда и везде ложно. Из работ Твардовского, относительно мало появлявшихся в печати, заслуживает упоминание его «O czynnosciach i wytworach».

Переезд Твардовского во Львов в 1895 г. стал событием, которое имело глубокие последствия для развития польской философии, а также оказало значительное влияние на всю польскую культуру. Его философский стиль, его постоянное стремление к ясности изложения, строгость его аргументов, его заметные организационные способности и его новаторские теории послужили факторами, которые породили новый интеллектуальный климат и собрали вокруг него широкий круг коллег и учеников, многие из которых стали фигурами национального и международного значения. Здесь достаточно упомянуть Лукаевича, Айдукевича, Котарбиньского, Лесневского и Татаркевича — из первого поколения и Тарского, Линденбаума, Мостовского, Оссовского и Собочиньского — из следующего поколения. Тот факт, что тридцать его учеников стали профессорами в польских университетах, дает чисто количественное понятие о влиянии Твардовского как преподавателя. Он реорганизовал преподавание философии в университетах, придав ей структуру, которая оставалась неизменной вплоть до конца второй мировой войны. В 1897 г. он основал Польский философский семинар, в 1901 г. — Польское философское общество. Он содействовал появлению реферативного журнала обзоров «Przegląd filozoficzny», а в 1911 г. основал «Ruch filozoficzny» библиографический журнал, информировавший польских ученых о событиях в философии за рубежом.

Наиболее важной является книга Твардовского «Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen» (Wien, 1894), перепечатанная издательством Philosophia, München — Wien,

1982; английский перевод «On the Content and Object of Presentations» (Nijhof, Den Haag, 1977). Почти все его труды собраны в «Wybrane pisma filozoficzne» (PWN, Warszawa, 1965). См. также недавно найденную рукопись «Selbstdarstellung», опубликованную в Grazer philosophische Studien, 1990.

О польской философии см.: J. Wolenski. Logic and Philosophy in the Lvov — Warsaw School. (Kluwer, Dordrecht — Boston — London, 1989) первоначальное польское издание 1985 г.; S. Zamecki. Концепcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej. (PWN, Warszawa, 1977); F. Coniglione. Realta e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia post-positivista. (CUECM, Catania, 1990).

О Твардовском, кроме соответствующих глав в вышеупомянутых книгах, см. также: T. Czezowski, «Kazimierz Twardowski as a teacher», *Studia philosophica* 1939—40 and Ibidem, «Tribute to Kazimierz Twardowski on the 10th anniversary of his death in 1938», *The Journal of Philosophy* 1960; I. Damska, «François Brentano et la pensée philosophique en Pologne: Casimir Twardowski et son École», *Grazer philosophische Studien* 1978; R. Ingarden, «The Scientific Activity of Kazimierz Twardowski», *Studia philosophica* 1939—40; E. Pazkowska-Lagowska, «On Kazimierz Twardowski's Ethical Investigations», *Reports on Philosophy* 1977; Ibidem, *Psychica i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego* [Psyche and knowledge. The epistemology of K. T.], PWN, Warsaw 1980; B. Smith, «Kasimir Twardowski: An Essay on the Borderlines of Ontology, Psychology and Logic», in K. Szaniawski (ed.), *The Vienna Circle and the Lvov — Warsaw School*, Kluwer, Dordrecht — Boston — London 1989; L. Albertazzi, «Is There a Transcendental Object?» and R. Poli, «Twardowski and Wolff», both in J. Pańniczek (ed.), *Theories of Objects: Twardowski and Meinong*, KUL, Lublin 1992; R. Poli, «Kazimierz Twardowski (1866—1938)», in L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli (eds.), *The School of Brentano*, Kluwer, Dordrecht — Boston — London 1993.

---

<sup>1</sup> Brentano F. The true and the evident. London, 1966. P. 10.

<sup>2</sup> См. Poli. 1993.

<sup>3</sup> Твардовский добавляет: из-за отношения причинности. Выраженный в таких терминах предмет однозначно относится к области кантовской философии.

<sup>4</sup> То есть объект непосредственного восприятия и объект опосредствованного восприятия. По этому поводу я, в частности, высказывался в Albertazzi, 1992.

<sup>5</sup> Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Wien, 1894. В дальнейшем ссылки на эту работу даются в тексте следующим образом: (Твардовский, 1894, § 7).

<sup>6</sup> Здесь имеется в виду «Критика чистого разума», В 259 (3, 276).

<sup>7</sup> Насколько мне известно, только в Albertazzi, 1992 это разделение впервые проведено отчетливо.

Перевод с английского В. Н. Брюшинкина.

(Ивановский государственный университет)

## Проблема реальности в философии И. Канта

*1. Определение категории реальность.  
Реальность, атрибутивность, реляционность*

Проблема реальности занимает одно из центральных мест в гносеологии: она тесно связана с основным гносеологическим вопросом о предметной истинности нашего знания. Содержание категории «реальность» весьма многообразно. В философии принято говорить об объективной и субъективной реальности, о реальных вещах, их свойствах и отношениях, о реальном смысле научных теорий, о реальном содержании «абстрактных сущностей», конструкторов, идеальных объектов, о реальности научной картины мира и т. п.<sup>1</sup> Синонимами слова «реальность» выступают философские термины — «сущее», «действительность», «бытие». Однако и эти слова многозначны, поэтому содержание понятия «реальность» остается достаточно неопределенным. Используя только содержательные критерии, трудно решить вопрос о структуре реальности, о типологии реальностей, невозможно правильно поставить проблему обоснования реальности объектов эмпирического и теоретического уровней познания и т. п.

Выяснение и уточнение содержания понятия «реальность» имеет фундаментальное значение для определения сущности философии И. Канта. В философской традиции принято говорить о двойственности философии И. Канта. Однако, читая Канта, нельзя не отметить удивительную цельность и последовательность его философской концепции. В чем же здесь дело? По всей вероятности, дело в том, что, оценивая И. Канта в терминах категорий «первичное — вторичное», «материальное — идеальное» и т. п. понятий, несущих, в основном, содержательную нагрузку, мы расчленяем единое, игнорируем системную сущность, целостность кантовской философии. Важно исследовать И. Канта в терминах иных понятий, несущих существенную структурную функцию в системе кантовских категорий и тем самым открывающих внутренний закон, по которому строится кантовская концепция. К числу таких категорий относится категория «реальность». Внимательный анализ текстов И. Канта неизбежно приводит к вопросам: реален ли для И. Канта объективный мир и если да, то в каком смысле; в чем смысл реальности человеческого познания; мыслит ли И. Кант реальными пространство и время; реальны ли ноумены; можно ли, с точки зрения И. Канта, говорить о реальности предметов опыта; можно ли приписывать реальность моральному закону и на каком основа-

нии и, наконец, каковы основания реальности высшего блага и высшей сущности — бога?

Чтобы в какой-то мере ответить на эти вопросы, нужно уточнить смысл понятия «реальность», выяснив структурный аспект этого понятия<sup>2</sup>. Слово «реальность» восходит к латинскому *res* (вещь). В прямом смысле утверждать реальность чего-то — значит утверждать его бытие *в качестве относительно самостоятельной вещи*. Это значение является инвариантным при различных употреблениях слова «реальность». Наряду с понятием «реальность» вводятся понятия «атрибутивность» и «реляционность»<sup>3</sup>. Семантика слова «атрибутивность» восходит к понятию «свойство», а «реляционность» производное от «отношения». Нечто обладает атрибутивностью, если существует как свойство какой-то вещи, и нечто обладает реляционностью, если бытует в качестве отношения внутри вещи или между вещами.

Типология реальностей может быть проведена как в содержательном, так и в формальном плане. В содержательном отношении в рамках основного гносеологического вопроса реальность расчленяется на объективную и субъективную, в плане познаваемости — на первичную и вторичную; по предметному признаку выделяются реальности — физическая, химическая, биологическая, космическая, социальная и т. п.

Структурная типология реальностей определяется тем смыслом, который вкладывается в понятие «вещь». Метафизическая, а точнее механическая, традиция исходит из *пространственного* понимания вещей, отождествляет вещь с телом. Другая трактовка, *качественная*, своими корнями уходит в истоки диалектики. Здесь вещь рассматривается как система качеств. Таким образом, выделяются два основных структурных типа реальности — реальность пространственная и реальность качественная. Принятие реальности того или иного типа лежит в основе определенной структурной онтологии<sup>4</sup>. Назовем онтологию, основанную на пространственном понимании вещей, «пространственным реизмом», а онтологию, основанную на качественном понимании вещей, «качественным реизмом». Онтологическая концепция, рассматривающая мир как систему свойств, называется *атрибутивизмом*. Онтология, полагающая, что структура мира есть система отношений, является *релятивизмом*. Заметим, что содержательно «качественный реизм» совместим с релятивизмом и атрибутивизмом: эти модели взаимопереходны. Например, оптологические предпосылки концепции Демокрита — это пространственный реизм: как материя, так и сознание для него суть тела. Концепция Платона, напротив, представляет собой качественный реизм, так как идеи Платона — это «качественные вещи», которые, реализуясь на «телах», приобретают статус свойств или отношений.

Можно ли говорить о реальности свойств и отношений, или

об атрибутивности вещей? В структурных онтологиях, полагающих жесткие границы между вещами, свойствами и отношениями, такой вопрос неправилен. Но если исходить из качественного понимания вещей, то границы между вещами, свойствами и отношениями оказываются подвижными: свойства и отношения вырождаются в вещи, а вещи в определенной системе референций становятся свойствами и отношениями. Таким образом, реальность, атрибутивность и реляционность — соотносительные понятия. Например, в диалектико-материалистической концепции материя — это объективная реальность, а сознание атрибутивно; в той же самой концепции сознание может рассматриваться как субъективная реальность. С другой стороны, реальность материи утверждается лишь в рамках основного гносеологического вопроса, на эмпирическом уровне реальность материи не дана, но «в ощущениях» дано *свойство* материальности: реальность материи на эмпирическом уровне рассмотрена вырождается в атрибутивность.

Важное значение в гносеологии имеет проблема обоснования реальности объектов познания. Ее постановка и решение определяются выбранной структурной онтологией и гносеологической моделью. Так в границах пространственного реизма ставится проблема обоснования реальности качеств, свойств, отношений, т. е. качественно понимаемых вещей. В границах качественного реизма, напротив, требует обоснования пространственно понимаемая вещь. Если философ является эмпириком, то требуется обоснование абстрактных объектов, классов, либо их реальность вообще отрицается. Обоснования реальности этих объектов требует и позиция номинализма. В рационалистических концепциях, напротив, реальность абстрактных объектов постулируется, но возникает необходимость обоснования реальности чувственно воспринимаемых вещей.

На наш взгляд, процесс обоснования реальности объекта познания представляет собой мысленное конструирование *системного объекта*. Система — это вещь, на которой реализовано отношение с заранее фиксированными свойствами, или вещь, на которой реализовано свойство с заранее фиксированным отношением<sup>5</sup>. Таким образом, всякий системно организованный объект познания представляет собой реальность. В границах определенной философской концепции постулируется первичность одних реальностей и обосновывается реальность других объектов. Первичные реальности могут быть непосредственно воспринимаемыми (ощущения, восприятия) или умопостигаемыми (идеи, атомы, монады и т. п.). Вторичные реальности оказываются сводимыми к первичным или выводимыми из них. При этом используются аналитическая или синтетическая модели обоснования реальности. В аналитической модели, как правило, объект, реальность которого постулируется, то есть усматривается непосредственно, реализуется как свойство или отно-

шение на объекте, реальность которого требуется обосновать. Например, Платон постулирует реальность идей как умопостигаемых сущностей. Реальность земных вещей, тел в его концепции обосновывается тем, что каждая вещь на земле в той или иной мере реализует свою идею. Здесь работает аналитическая модель. В синтетических моделях происходит реистический, атрибутивный или реляционный синтез первичных реальностей. Так, у Демокрита первичными реальностями являются умопостигаемые атомы, а реальность *тел* обосновывается синтетическим путем: тела — это системы атомов. Аналогичным образом можно рассматривать как аналитическую модель обоснования реальности мира в концепции Гегеля и как синтетическую — модель обоснования реальности материальных вещей на основе ощущений в концепции Беркли и Маха. Ниже эти аспекты проблемы реальности будут подробно освещены в процессе анализа философской концепции И. Канта.

## 2. Понятие реальности у И. Канта

Понятие «реальность» употребляется И. Кантом, по крайней мере, в двух смыслах. Первый проявляется в оппозиции «реальность — отрицание». В этом случае реальность рассматривается как чистая категория рассудка, определяющая бытие (предмета опыта) во времени: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие во времени. Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие во времени... Противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом пустым» (3, 224). Реальность — качественная характеристика опыта, она имеет интенсивность, степень: «Переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как величину, и схемой реальности как количества чего-то, наполняющего время, служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно исходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к его величине» (3, 224—225).

И. Кант подчеркивает структурные функции категории «реальность» в схематизме чистых рассудочных понятий: время — форма созерцания предметов как явлений, а трансцендентальной «материей» предметов как вещей в себе («вещностью», «реальностью») будет то, что соответствует в явлении ощущению (3, 224).

Эти наблюдения позволяют говорить не только о категориальном статусе понятия «реальность», но и о механизме применения этой категории в познании. В процессе функциониро-

вания категория «реальность» обретает второй смысл, который проявляется в оппозиции «реальное — идеальное». В этом случае «реальность» равнозначна «объективной реальности». Последняя для И. Канта не означает материальности. Кант имеет в виду выраженное в познании отношение чувственной формы к объекту, *направленность на объект*. Позднее, в феноменологии, этот смысл понятия «реальность» получил название «интенциональность».

По определению, реальность — это вещь, но в контексте развития знания она может выступать как свойство, как отношение, как свойство свойства, как свойство отношения и т. п., то есть наряду с реистическим смыслом, категории «реальность» приписывается атрибутивный и реляционный смысл. Основная функция этой категории — дать жизнь чистым рассудочным понятиям, придать им значение. А значение они приобретают в том случае, когда указано их отношение к объектам, предметам созерцания. Категориальный статус реальности изменчив. Реальность — то, что характеризует другие вещи, например, пространство, время, причинность и т. п., то есть реальность — это свойство, но не любое, а определенное, возникающее и проявляющееся в фиксированном отношении, отношении *формы* чувственности или категории рассудка к объекту созерцания, к явлению, к содержанию чувственного восприятия, ощущения. Реальность выступает как материя восприятия: лишь синтезируясь с материей ощущения, формы созерцания обретают *реальность*. Вне этого отношения они остаются *идеальными*. Реальность — не просто свойство, характеризующее субстанцию, пространство, время, причину и т. д., но свойство, образующее содержание этих категорий, тем самым реальность является «овеществленным» (понимаемым как вещь) отношением.

Обратим внимание на следующий момент. Несмотря на то, что формы созерцания выступают как структурный компонент при построении системы знания, а реальности отводится роль субстрата, отношения между структурой и субстратом здесь коммутативны. Иными словами, И. Кант показывает, что реальность самих форм и категорий требует обоснования. Следовательно, в определении понятия «реальность» заложен механизм обоснования реальности любых объектов познания. Как было показано, механизм обоснования реальности объекта познания представляет мысленное конструирование *системного объекта*<sup>6</sup>. В дальнейшем изложении, исследуя конкретные случаи обоснования реальности объектов у И. Канта, мы покажем, что такой механизм работает при построении его гносеологической концепции: там, где системный объект является умопостигаемым или умопострояемым, реальность объекта познания обоснованна, если же систему не удастся мысленно сконструировать или открыть, то нет и достаточного основания для ут-

верждения реальности эмпирического или теоретического объекта.

В процессе обоснования реальности объектов познания И. Кант оперирует таким свойством, как *переходность* реальности на соответствующие формы чувственности или категории рассудка. Реальность выражает материю ощущения, но при обосновании реальности рассудочных категорий и форм она становится характеристикой этих категорий и форм. В этом случае сама категория рассматривается как «овеществленное» свойство или отношение. Механизм такой переходности имеет свои границы. Они задаются оппозициями «реальное — идеальное», «реальность — отрицание». Оппозиция «реальность — отрицание» рассматривается в плане «бытие — небытие» во времени. Оппозиция «реальное — идеальное» в плане противопоставления того, что лежит в границах возможного опыта, тому, что лежит за пределами этих границ. Обоснование реальности любого объекта познания, будь то форма созерцания, категория рассудка, предмет опыта и т. п. как построение системного объекта, осуществимо *только* в границах возможного опыта, за пределами этих границ оно не имеет смысла.

Понятие «реальность» служит основанием для синтеза категорий рассудка с материей ощущения. Модель такого синтеза лежит в основе создания синтетических суждений априори. Вопрос о том, как возможны синтетические суждения априори, является центральным вопросом гносеологической концепции И. Канта.

### *3. Проблема обоснования реальности форм созерцания. Реальность пространства и времени*

И. Кант полагал, что предмет познания дается человеку через чувственное созерцание. В процессе созерцания происходит непосредственный контакт с внешним предметом, в результате чего предметы нам «даются»; в рассудке же предметы «мыслятся», то есть рассудок устанавливает отношения между формами созерцания. Созерцания имеют эмпирическое содержание (ощущения) и чистую форму, которая является априорной. И. Кант не склонен считать, что формы созерцания имеют врожденный характер: врожденными являются сама чувственность и некоторые задатки, на основе которых впоследствии формируются «формы». «Мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так, чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим от этого созерцания все, что принадлежит ощущению, так, чтобы осталось чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного со-



зерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время» (3, 129). Созерцание посредством пространства и времени является интуитивной, а не дискурсивной деятельностью, а знание, полученное в результате созерцания, является синтетическим знанием априори. Пространство — форма, реализующая внешнее чувство и упорядочивающая внешние предметы относительно друг друга. Время — форма внутреннего чувства, упорядочивающая состояния души.

Решая вопрос о реальности пространства и времени, И. Кант использует оппозицию «реальное — идеальное». Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта, это необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Пространство не является свойством вещей в себе или отношением между вещами, оно не принадлежит самим предметам. Пространство лишь форма всех внешних чувств, субъективное условие чувственности. Поэтому суждение: «Все вещи находятся друг подле друга в пространстве» имеет силу, когда эти вещи берутся как предметы нашего чувственного созерцания.

«...Наши истолкования показывают нам *реальность* (то есть объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывает *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются сами по себе, то есть безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем эмпирическую реальность пространства в отношении всякого возможного внешнего опыта, хотя признаем трансцендентальную идеальность его, то есть пространство есть *ничто*, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто, лежащее в основе вещей в себе» (3, 134). Как видим, реальность пространства рассматривается И. Кантом как объективная значимость, то есть направленность на предмет. Реальность пространства является результатом атрибутивного или реляционного синтеза формы созерцания с материей ощущения. Таким образом, под реальностью пространства понимается «овеществление» отношения формы созерцания к предмету опыта. Вне отношения формы к объекту реальность невозможна. Кантом намечен и механизм конструирования реальности: рассмотрение отношения формы чувственности к предмету как особой, относительно самостоятельной вещи. Этот смысл реальности пространства можно назвать вторичным реляционным смыслом. Взятое само по себе, как форма чувственности, пространство субъективно и идеально; хотя оно и трактуется как вещь, но это идеальная вещь, субъективная реальность. Синтезируясь с объектом, с предметом чувственности или опыта, пространство выступает как свойство или отношение, то есть проявляется как атрибутивно-реляционная сущность. Но если это отношение формы созерцания — пространства

к материи созерцания — предмету «овеществить», то есть рассмотреть как относительно самостоятельную вещь, то получим, по И. Канту, реальное пространство, причем, с точки зрения И. Канта, это объективная реальность. И как нам кажется, И. Кант в этом случае прав, хотя и не безусловно. Действительно, отношение наших познавательных способностей к предметам внешнего мира не чисто субъективно, в нем есть объективный момент. С последовательно диалектической точки зрения отношения и свойства столь же объективны, как и сами вещи.

Аналогичны рассуждения И. Канта относительно реальности времени. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта. Это необходимая форма внутреннего созерцания, не ограниченная лишь внешними явлениями. «Наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, то есть *объективную значимость* его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на *абсолютную реальность*, т. к. ...такие свойства, присущие вещам в себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит трансцендентальная *идеальность* времени, согласно которой оно... ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство» (3, 139).

Анализ проблемы реальности времени у И. Канта проводится с помощью двух взаимно дополняющих друг друга понятий «реальное — идеальное». Реальное — синоним объективно реальному, в Кантовом понимании; идеальное — это субъективная реальность. Категориальный статус понятия «реальность» таков: реальность — свойство, которое проявляется в определенном отношении к объекту созерцания. Сама реальность конструирует объект возможного опыта путем синтеза формы созерцания с материей ощущения. Реальность времени объективна лишь в том смысле, что эта форма созерцания указывает на объект: «Только явления суть сфера приложения понятий пространства и времени, за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий» (3, 142).

На примере обоснования И. Кантом реальности пространства и времени видим становление качественного понимания вещей. И. Кант готов принять *относительную* реальность пространства и времени, если эти формы имеют объективную значимость и представляют собой «овеществленное» отношение к объекту созерцания. Но *абсолютная* реальность пространства и времени отрицается: независимо от контекста чувственности, они ничто. По всей вероятности, И. Кант протестует против «пространственной» трактовки этих понятий: принятие абсо-

лютных пространства и времени предполагает их безотносительность, то есть существование в реальности как «чистой» протяженности и «чистой» длительности. Кант отходит от этой традиционной механистической трактовки пространства и времени. «Те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта» (3, 142).

#### 4. Проблема обоснования реальности «вещи в себе»

Понятие ноумена, вещи в себе, ставит границу опыта. Это утверждение, по мнению И. Канта, также нуждается в обосновании. Возникает проблема обоснования реальности «вещи в себе»: «Возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значения в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?..» (3, 307). И. Кант считает, что понятие ноумена может употребляться в двух смыслах — негативном и положительном. В первом случае мы отвлекаемся от способа познания этой вещи — чувственного созерцания, просто констатируя факт ее существования. Таким образом, ноумен не есть объект нашего чувственного созерцания. И. Кант констатирует непознаваемость ноумена лишь в границах принятой им эмпирической гносеологии, а вовсе не принципиальную непознаваемость ноумена: «Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, то есть о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания» (3, 309). Но можно предположить, что ноумен — объект не чувственного созерцания, а интеллектуальной интуиции. В этом случае понятие ноумена употребляется в положительном смысле, и, следовательно, вещь в себе оказывается познаваемой. Однако И. Кант не находит достаточных оснований для принятия интеллектуальной интуиции как особого способа познания: «Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий и понятия без созерцаний; и в том, и в другом случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким *определенным* предметом...» (3, 312). Вещь в себе — умопостигаемый объект, находящийся за пределами нашей чувственности и потому обладающий крайне неопределенным содержанием. Вместе с тем богатство содержания, большая определенность, по Канту, свидетельствует о высокой степени реальности объекта познания. Таким образом, понятие ноумена имеет чисто функциональный смысл: это только *демаркационное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности.

Эти рассуждения И. Канта убеждают нас в том, что при

обосновании реальности вещей в себе он большое значение придает структурному аспекту понятия реальность. Как было показано, реальность форм чувственного созерцания подтверждалась их синтетической функцией: будучи синтезированы с ощущением, выступая по отношению к нему в качестве свойств или отношений, формы чувственности в дальнейшем в системе познания функционируют как «овеществленные» свойства и отношения, как вещи второго порядка. Что касается ноуменов, то здесь не происходит подобного синтеза, равно как и последующего образования вещей второго порядка. «Рассудок мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явлений (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как *реальность*, ни как субстанцию и т. п. (потому что понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет)...» (З, 333).

Итак, реальность «вещей в себе» невозможно обосновать, они не представляют из себя сколько-нибудь определенного объекта, свойства которого можно описать в понятиях нашей чувственности. Нельзя определить также и способ конструирования этого умопостигаемого объекта. Однако можно констатировать факт существования таких объектов как причины нашей чувственности, и их можно мыслить без противоречий. В теории познания принятие вещей в себе функционально оправдано, поскольку они четко очерчивают границы нашей чувственности.

### 5. Обоснование реальности предмета опыта

Итак, вещь в себе, по Канту, не обладает реальностью. С какими же реальностями имеет дело человеческое познание?

Основным вопросом «Критики чистого разума» является вопрос о том, как возможны синтетические суждения априори. Положительное решение его позволяет объяснить возможность чистой математики, чистого естествознания и метафизики как науки.

Естествознание есть знание о природе. Слово «природа», по мнению И. Канта, может употребляться в двух смыслах: «как закономерность в определении существования вещей вообще и как совокупность всех предметов опыта» (4 (1), 111). Только второй, узкий смысл И. Кант связывает с понятием естествознания: если бы природа означала существование вещей самих по себе, то мы никогда не могли бы познать ее ни априори, ни апостериори. Однако в природе существуют априорные законы, предшествующие всякому опыту. *Реальность* же природы в этом узком смысле слова может быть подтверждена опытом. Формальное в природе — это необходимая закономерная связь, реальное — предметы опыта, на которых ре-

лизуется эта закономерность. Реальность предметов опыта можно обосновать.

Познание опыта выражается в форме эмпирических суждений. И. Кант различает два типа суждений: «Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть *суждения опыта*, если же они имеют субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия» (4 (1), 115). Познание природы представляет собой процесс превращения суждений восприятия в суждения опыта. Этот процесс имеет системный характер и в конечном счете сводится к обоснованию реальности предмета опыта как объекта природы. Суждения восприятия не пуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Суждения опыта всегда требуют, кроме представлений чувственного созерцания, особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые придают суждению опыта *объективную значимость*. Выше было показано, что понятие «объективной значимости» у Канта равнозначно понятию «реальности». Обосновывая реальность предмета опыта, И. Кант придает понятию «реальность» новый оттенок: объективную значимость, реальность имеет то, что является *общезначимым*: «Если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признавать его *объективным*, то есть выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и *свойство предмета*... Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия» (4 (1), 116).

Главную роль в процессе превращения суждений восприятия в суждения опыта, а также в придании суждениям опыта общезначимости играют категории рассудка. Если чувства созерцают, то рассудок мыслит; рассудок и чувства не могут действовать в познании изолированно друг от друга. Рассудок связывает созерцания в единое целое, путем синтеза априорных категорий рассудка с содержанием чувственного созерцания. Категории придают опытному знанию необходимый, всеобщий, а следовательно, и объективный характер. «Категории представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт» (3, 215). Таким образом, самой природой человека изначально заданы не только сами категории, но и способ их реализации на результате чувственного восприятия.

Процесс превращения суждения восприятия в суждение опыта одновременно является и способом обоснования реальности предмета опыта. Эта процедура всецело укладывается в схему

формирования системного объекта: «Превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения *вообще* в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании *вообще* и тем самым придает эмпирическим суждениям *общезначимость*... Суждение «Воздух упруг» становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что ему предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и в отношении формы деятельности суждения *вообще* и таким образом делают эмпирические суждения общезначимыми» (4 (I), 118—119).

Если описать этот процесс превращения восприятия в опыт в терминах системного подхода, то получим следующую картину. Предмет опыта строится как системный объект. Предмет созерцания становится предметом опыта тогда и только тогда, когда он приобретает свойство общезначимости, или реальности. Это свойство является концептуальным для предмета опыта как системного объекта. В свою очередь носителем свойства общезначимости (реальности) являются категории рассудка, выступающие по отношению к предмету восприятия в качестве некоторых структур, то есть системообразующих отношений. Итак, приобретая статус системы, предмет восприятия становится предметом опыта.

Таким образом, рассудочные понятия — категории, предназначенные для построения системного объекта-предмета опыта на основе чувственных созерцаний и тем самым для обоснования реальности предмета опыта.

### *7. Идеи разума. Проблема реальности морального закона*

Назначение чистого разума — придать высшее единство нашим знаниям. По мнению Канта, опытное знание ограничено условиями места и времени, поэтому опытный ряд никогда не является завершенным. Завершенный и систематизированный характер знания приобретают посредством идей разума. Разум выходит за пределы опыта, он трансцендентен. Однако трансцендентность чистого разума заключается не в поиске особого объекта его исследования, а в поиске системообразующего принципа для опытного знания. Именно в этом смысле говорит И. Кант о регулятивной, а не конститутивной функции чистого разума: «Своими идеями чистый разум не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов» (4 (I), 153).

Каждая вещь в природе действует по законам. Только ра-

зумное существо имеет волю, то есть способность поступать согласно представлению о законах, то есть согласно принципам. Таким образом, разум действует не в сфере природы, а в сфере свободы, и воля есть не что иное как практический разум. Разум может определять волю достаточными или недостаточными основаниями. В первом случае человек действует без принуждения, на основе доброй воли. Во втором случае разум принуждает его к поступку. Императивы — это веления разума действовать в соответствии с объективным законом. «Императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа» (4 (I), 252). Категорические императивы, в отличие от гипотетических, представляют возможный поступок как объективно необходимый сам по себе, а не как средство для какой-то другой цели. Только категорический императив выражает практический закон, а остальные — лишь принципы воли. По структуре — это практические синтетические суждения априори. Обоснование такого статуса категорического императива является одновременно доказательством того, что категорический императив является моральным законом и имеет объективную значимость, то есть реальность.

Покажем, что здесь, как и в предыдущем случае, имеет место конструирование системного объекта в процессе обоснования реальности морального закона. Категорический императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть в то же самое время принципом всеобщего законодательства» (4 (I), 462). Рассматривая структуру этого высказывания, замечаем, что здесь устанавливается отношение между тремя вещами — поступком человека, субъективным мотивом этого поступка (максимой воли) и всеобщим моральным законодательством.

Поступок подводится под моральный закон тогда и только тогда, когда моральный закон приписывается в качестве свойства максиме воли, а сама максима воли реализуется как отношение на поступке. Тот поступок, который «вписывается» в структуру морального закона, образует системный объект. Таким образом, моральный закон приобретает *направленность на объект*, то есть объективность в кантовском смысле, а следовательно, и *реальность*.

И. Кант ставит вопрос о том, является ли такая связь между поступком, его субъективной причиной — волей и объективным нравственным законом необходимой в системе нравственности? При каких условиях она становится действительной?

В качестве условия осуществления такого взаимодействия поступка, воли и морального закона И. Кант рассматривает *автономию* воли: воля не просто подчиняется закону, а подчиняется ему так, что она рассматривается как сама себе зако-

подательствующая. Автономия воли — высший принцип нравственности. Система нравственности, основанная на автономии воли, является истинной, если же нравственная система ложна. Принцип автономии воли делает всю систему морального закона элементарноавтономной, то есть в этом случае любая ее подсистема является системой в том же смысле, что и целое. Это значит, что в структуру нравственной теории И. Кант вводит ориентации на отношения второго порядка, в частности, на отношение концепта (его роль выполняет моральный закон) к структуре (максима воли). Неподлинность нравственности, основанной на гетерономии воли, объясняется с системной точки зрения тем, что, видимо, здесь не выполняется необходимое отношение второго порядка, то есть отсутствует завершенность системы. Автономия воли определяется ее свободой: свобода — свойство воли, когда она могла бы действовать независимо от определяющих ее причин. Таким образом, понятия «свободная воля», «автономная воля», «воля, подчиненная моральному закону» оказываются равнозначными.

Принцип автономии воли находит воплощение в основании морального закона: «Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли... <лица> обладают абсолютной ценностью...» (4 (I), 269).

Вслед за содержательным и формальным обоснованием реальности морального закона И. Кант ставит задачу обоснования самого практического разума. В «Основаниях метафизики нравственности» он считает эту проблему неразрешимой: «Объяснить, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, извне заимствованных, может быть практическим, то есть действовать в сфере свободы, — дать такое объяснение никакой человеческий разум не в состоянии» (4 (I), 308). Однако в «Критике практического разума» И. Кант вводит ряд положений, обосновывающих *формальную* необходимость свободной воли и морального закона. Вслед за постулатом об абсолютной ценности личности и невозможности использовании ее как средства, а полагании ее как цели, обладающей самостоятельной ценностью, И. Кант вводит понятие «высшего блага». Именно это понятие постулируется в качестве основания практического разума. Высшее благо включает в себя два компонента — нравственность как согласование поведения с моральным законом и счастье, но только морально обусловленное. Ранее понятие «счастье» не включалось в сферу чистой морали, считалось эмпирическим: «В отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они



должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий» (4 (I), 257). Критерием моральности и целью морального поведения И. Кант считает не стремление к счастью, а стремление «быть достойным счастья». И. Кант постулирует высшее благо как необходимый объект свободной воли. Обретая этот объект, воля обретает объективную реальность. «Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят к понятиям, которые спекулятивный разум мог предположить в качестве задач, но не мог их раскрыть... Это понятия бессмертия души, космологическая идея умопостигаемого мира и нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает с помощью морального закона) к понятию, которое составляет трансцендентальный *идеал*, а именно к понятию первосущности как главному принципу высшего блага» (4 (I), 466).

Далее И. Кант замечает, что, обретая объективную реальность (в кантовском смысле), идеи бога, бессмертия души и свободы воли в практическом разуме не становятся содержательными: «Мы этим не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности по тому, что они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в практическом понятии высшего блага» (4 (I), 468). Но эти идеи становятся имманентными и конститутивными в сфере практического разума (4 (I), 470). С помощью идей, составляющих содержание высшего блага, устанавливается связь между «достоинством счастья» и «счастьем». И эта связь системна.

Покажем, каким образом конструируется системный объект в сфере практического разума. Высшее благо — это некоторый объект, на котором реализуется воля (в качестве свойства) и одновременно высшее благо — это отношение, установленное между человеческими поступками. Если воля выступает как концепт системы нравственного мира, то есть она свободна, автономна, то отношение к высшему благу становится системообразующим и конструирует из человеческих поступков мир нравственности. Тем самым опять имеем реализацию системы. Рассмотрение концепции И. Канта через призму системных представлений позволяет понять, в каком смысле идеи бога, загробного мира и бессмертия души, составляющие понятие высшего блага, становятся в практическом разуме конститутивными: они конструируют системный объект, участвуют в его образовании.

Моральный закон в *системе* нравственного мира выполняет концептуальные функции. И. Кант расширяет концепт, делая его сложным, вводя понятие высшего блага. Высшее благо — объект свободной воли, но в то же время высшее благо рас-

считается как отношение между мерой моральности в поведении людей и мерой счастья, определяемой моральностью. Если поведение человека таково, что мера счастья превышает моральность, то это поведение не способствует построению нравственного мира; если же, напротив, человек ведет себя так, что он достоин счастья, но в настоящем он несчастлив, то понятие «высшего блага» оказывается пустым. Здесь И. Кант неизбежно приходит к необходимости религии как своеобразного регулятора нравственности, контролирующего соответствие меры моральности и меры счастья. В этом случае отношение между мерой моральности и мерой счастья становится фиксированным и составляющие понятия «высшее благо» опять-таки образуют системный объект. «Мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны быть достойными счастья. Только в этом случае, если к ней присоединится религия, появится надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его» (4 (I), 464).

И последнее. Система нравственного мира в концепции И. Канта сцементирована достаточно прочно. Фактически И. Кант определяет не только концепт, структуру и субстрат этой системы, но и фиксирует отношения второго порядка, то есть отношения концепта к структуре и субстрату, структуры к субстрату и т. п. Эти отношения и реализованы в понятиях, составляющих содержание высшего блага — понятиях бога, свободы воли, загробного мира, бессмертия души. И это очень важно. Как правило, на уровне отношений второго порядка действуют законы сохранения системы. Таким образом, идеи бога, бессмертия души, свободы воли и загробного мира, которыми оперирует религиозное мировоззрение, выполняют роль законов сохранения в мире нравственности.

<sup>1</sup> См.: Дышлевый П. С. Понятие физической реальности в современной физике//Гносеологические аспекты измерений. Киев, 1968; он же. Эволюция понятия «физическая реальность» в современной физике//Философские вопросы квантовой физики. М., 1970; Канак Ф. М. Физическое знание и его объекты//Логика и методология науки. М., 1967; Бажан В. В. Условия познания и проблема физической реальности//Гносеологические аспекты измерений. Киев, 1968; Бажан В. В., Дышлевый П. С., Лукьянец В. С. Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике. Киев, 1974; Нарский И. С. Реальность//Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967; Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966; Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963; Гейзенберг В. Физики и философы. М., 1963; Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965; Уемов А. И., Цофнас А. Ю. и др. Понятие системного синтеза и реальность//Проблемы методологии и логики науки. Томск, 1974.

<sup>2</sup> См.: Дмитриевская И. В. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии//Становление и структура сознания и познания. Иваново, 1982. С. 87—102.

<sup>3</sup> См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1962. Ч. 1.

<sup>4</sup> См.: Уемов А. И. Онтологические предпосылки логики//Вопросы фило-

софии. 1969. № 1. С. 67—77; Уемов А. И., Плесский Б. В. Реальность, относительность, атрибутивность системных моделей действительности//Философско-методологические основания системных исследований. М., 1983. С. 187—197.

<sup>5</sup> См.: Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978. С. 118.

<sup>6</sup> См.: Дмитриевская И. В. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии... С. 94—97.

*Е. И. ЧУБУКОВА*

*(Санкт-Петербургский финансово-экономический институт)*

### **Проблемы философии И. Канта в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса**

В современных условиях гуманизации философского знания, его обращенности к фундаментальным проблемам человеческого бытия возникает необходимость всестороннего осмысления кантовского наследия, оказавшего огромное влияние на развитие мировой философии. Проблемы, поставленные Кантом, сохраняют свою актуальность и являются предметом размышлений в различных философских течениях двадцатого столетия. В этом аспекте рассматривается концепция коммуникативного действия известного германского философа Юргена Хабермаса. Идеи кантовской философии явились одним из основных источников критической теории Хабермаса, подвергаясь в то же время радикальной критике и переосмыслению в различные периоды творческой эволюции франкфуртского ученого. В своих многочисленных трудах, в том числе и последнего времени<sup>1</sup>, Хабермас пытается восстановить и радикализировать идею критико-рефлексивного исследования, классическим примером которого он считает кантовскую философию, поставившую фундаментальную проблему обоснования самой возможности знания, его предпосылок и условий, структуры познавательной способности субъекта. В учении Канта, подчеркивает Хабермас, научное знание рассматривается лишь как один из возможных типов знания и философия сохраняет свой суверенитет по отношению к науке, выполняя критико-рефлексивную функцию осмысления места и роли научного познания в структуре человеческого мышления, его границ и возможностей. Кантовская идея «критики разума» подразумевала не только теоретический, но и практический разум, а также анализ рефлектирующей способности суждения. Хабермас считает, что поставленные Кантом проблемы становятся особенно актуальными в современных условиях господства «технического разума» и сциентизма, когда знание неправомерно отождествляется исключительно с научным знанием, а теория знания превращается, по существу, в философию науки. Согласно Хабермасу, сциен-

тизм, рассматривающий науку как наивысшую ценность и достаточное условие ориентации человека в мире, приводит к элиминации самой проблемы обоснования знания, исследования познавательных способностей и возможностей субъекта, которая была центральной в философии Канта. Основной порок позитивизма как наиболее распространенного типа сциентистского мышления Хабермас видит в том, что он основывается на «объективистских иллюзиях», представлении о мире как совокупности самодостаточных объективных фактов. При такой позиции, считает он, выпадает из рассмотрения сама «трансцендентальная основа мира фактов», происхождение их значения из структур опыта и действия. Тем самым позитивизм отказывается от эпистемологической саморефлексии, анализа конституирующей роли субъекта познания и его возможностей. Свою теорию когнитивных интересов он рассматривает как попытку критической рефлексии относительно функций и роли знания в воспроизводстве социальной жизни.

Как известно, сущность теории Хабермаса состоит в необходимой связи познания и интереса. Согласно этой концепции, специфические когнитивные интересы и соответствующие им виды исследования имеют свое основание в структурах человеческой деятельности и связаны с «императивами социокультурных форм жизни». В этом смысле когнитивные интересы, подчеркивает Хабермас, приобретают трансцендентальный статус, выступают как необходимые и фундаментальные условия познания и действия. Франкфуртский философ выделяет три основных вида когнитивных познавательных интересов: технический, практический и эмансипационный<sup>2</sup>. Структуры социального труда, «материальный обмен веществ с природой», целерациональная деятельность, являющиеся необходимыми предпосылками социальной жизни, обусловили возникновение технического интереса, в основе которого лежит ориентация на технический контроль над природными и социальными объектами. Под целерациональным действием Хабермас понимает «инструментальное» действие, в котором преобладают моменты рационального выбора цели и средств ее достижения на основе эффективного и экономичного внедрения технического знания<sup>3</sup>. Опираясь на веберовское понятие целерационального действия, Хабермас расширяет сферу его применения. Человек может целерационально действовать не только по отношению к неодушевленным предметам, всему природно-вещественному миру, но также по отношению к другим людям в процессе общения. В этом случае поведение людей оценивается и контролируется согласно правилам и стандартам «технической эффективности» и реализации рационально выбранных целей. В сфере целерациональной деятельности люди выступают как объекты, и Хабермас считает, что такая объективация не должна быть тотальной. Межличностные связи не должны характеризовать-

ся исключительно как связи «технического контроля» и инструментальной объективации. Абсолютизация целерационального действия, по его мнению, лежит в основе технократической идеологии, с позиций которой прогресс общества рассматривается исключительно как совершенствование в сфере «технической рациональности». Согласно Хабермасу, целерациональное действие представляет лишь один аспект социальной практики. Другим ее важнейшим аспектом является сфера коммуникативного действия или опосредованной языком символической интеракции, в которой преобладают ориентации на взаимное понимание и признание взаимодействующих субъектов<sup>4</sup>. Именно эту сферу социальной практики Хабермас считает наиболее важной, так как здесь формируются подлинно моральные, нравственные связи. Именно сфера коммуникативного действия должна определять конечные цели и придавать подлинный смысл «технической рациональности», а также оценивать ее результаты с точки зрения ценностных критериев. Необходимость достижения интересубъективности понимания и взаимного признания в сфере коммуникативного действия лежит в основе практического интереса. Человеческое существование неразрывно связано со вступлением индивидов в сложную систему межличностных коммуникативных связей, и их «разрушение», проявляющееся в форме взаимного непонимания или несоответствия взаимных ожиданий, является, по мнению Хабермаса, не меньшей угрозой для воспроизводства социальной жизни, чем неудачи в сфере целерационального действия с манипулируемыми природными объектами.

Соответственно когнитивным интересам, являющимся также основными познавательными ориентациями субъекта, Хабермас выделяет основные виды исследований со своими особыми комплексами наук. Техническому познавательному интересу соответствуют эмпирико-аналитические науки — как естественные, так и социальные, ориентированные на получение номологического знания, информации, полезной с точки зрения совершенствования целерационального действия. Практическому интересу соответствуют историко-герменевтические науки, ориентированные на интерпретацию связей и значений в сфере символической интеракции. Различие между эмпирико-аналитическими и герменевтическими науками Хабермас видит в различных способах «конституирования» объектов исследования, различных подходах к реальности. В отличие от объективистски ориентированных эмпирико-аналитических наук, в центре герменевтического исследования стоят проблемы понимания действий и высказываний самих субъектов, интерпретации символически структурированной реальности социального «жизненного мира». Проблемы интересубъективности понимания имеют, с точки зрения Хабермаса, непосредственное отношение и к эмпирико-аналитическим наукам. Это выражается в предварительном симво-

лическом структурировании объекта научного исследования, применении интерессубъективно обоснованного протонаучного и метанаучного языка, интерессубъективно разделяемых значений, ценностей, норм, понятий. Интерпретация социокультурного контекста также входит в структуру знания, производимого эмпирико-аналитическими науками. Поэтому интерессубъективность понимания, будучи предметом специального исследования герменевтических наук, является, согласно Хабермасу, предпосылкой и необходимым условием любой познавательной деятельности.

Наиболее адекватным способом философского исследования, соответствующим эмансипационному интересу, является критическая рефлексия, смысл которой интерпретируется неоднозначно<sup>5</sup>. С одной стороны, как уже отмечалось, опираясь на кантовскую философию, Хабермас считает необходимым восстановить саму идею «критики знания». В этом аспекте критическая рефлексия выступает как исследование общих предпосылок и условий возможности самого знания, которое должно являться основой естественных, социальных и культурологических наук. Вместе с тем важной задачей критической рефлексии Хабермас считает «критику идеологии», которая должна привести к осознанию тех детерминант, которые (идеологически) определяют современную практику и мировоззрение индивидов<sup>6</sup>. В своих трудах он пытается реализовать оба направления критико-рефлексивного исследования. Эмансипационный интерес, согласно Хабермасу, не представляет собой чисто спекулятивный интерес, как у Канта, а воплощается в структурах технического и практического интереса, целерациональной и коммуникативной деятельности и направлен на самоосвобождение человечества от внешнего и внутреннего (духовного) господства и принуждения. Тем самым, по утверждению Хабермаса, преодолевается характерный для кантовской критической философии разрыв теоретического и практического разума.

Теория когнитивных интересов и соответствующих им типов научного знания, опирающаяся на традиции кантовской философии, имеет глубокий позитивный смысл. Ее основная идея состояла в неприемлемости универсализации сциентистского типа мышления, элиминации самой проблемы познавательных ориентаций субъекта, отрыва познания от интереса, его ценностных аспектов, унификации и методологического единообразия качественно различных областей знания, «естественных» и «духовных» наук. В концепции Хабермаса нашли отражение реальные процессы и тенденции, характерные для современного этапа развития нашей цивилизации: распространение функционалистского подхода к миру, внедрение «технической рациональности» в различные сферы человеческой деятельности, в том числе и в сферу практически жизненного поведения, элиминации гуманистических ценностей из институциональной об-

ласти, политики, экономики, права, культуры, повседневной коммуникации людей. Идея выделения различных сфер социальной практики и соответствующих форм познавательной деятельности, их несводимости друг к другу имеет основание в кантовской философии, в которой сфера нравственного жизненно практического действия оказывается не только отделенной от собственно научного познания, но и ставится выше его. Соглашаясь с кантовской позицией в главном, в том, что нравственные отношения составляют основу общества, Хабермас вместе с тем не согласен с монологической трактовкой Кантом сущности морального действия как действия, совершающегося отдельным индивидом в соответствии с общим моральным законом. По мнению Хабермаса, при такой позиции моральное действие, по существу, теряет свою специфику, так как является по своей природе диалогическим коммуникативным действием.

С точки зрения Хабермаса, проблемы сознания и познавательной деятельности неразрывно связаны с проблемами языка, языковой коммуникации и ее предпосылок. В связи с этим традиционная кантовская проблематика, по его мнению, должна подвергнуться радикальному переосмыслению. В современной трансцендентальной проблематике, считает Хабермас, именно язык выдвигается на первый план, занимает то место, которое в классическом трансцендентализме Канта занимало сознание: «Сегодня место трансцендентальной проблематики сознания занимает языковая проблематика: трансцендентальная критика языка снимает критику сознания»<sup>7</sup>. Согласно Хабермасу, язык является необходимым и универсальным условием «структурирования» человеческого опыта и предметных сфер познавательной деятельности, обладающим трансцендентальным значением. В этом аспекте Хабермас подчеркивает, что обыденный язык представляет уникальную универсальную систему, позволяющую выражать любое содержание человеческого опыта, обладающую способностью категориального определения действительности, идентификации, классификации и придания смысла и значения природным и социокультурным объектам. По мнению Хабермаса, трансцендентальность языка связана с интересубъективностью его освоения, знания и употребления. Наиболее глубокие структуры языка инвариантны в культурно-историческом аспекте, и его носители не могут «выйти» за его пределы. Здесь, согласно Хабермасу, мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной кантовской трансцендентальной аргументации, когда рефлексия над трансцендентальными условиями опыта предполагает уже в качестве предпосылки использование этих условий. Та же ситуация складывается и с языком: рефлексия над языком и его трансцендентальными структурами уже предполагает их использования в процессе этой рефлексии. Хабермас считает, что в опыте мы никогда не имеем дело с лингвистически «обнаженной» действительностью. Воспринимаемый че-

ловеком мир «конституируется» на основе языковых средств, и любой сознательный опыт выражается в форме языковых высказываний, имеющих особую пропозициональную структуру.

Согласно Хабермасу, в истории философской мысли были попытки лингвистической переинтерпретации идей трансцендентализма Канта. В рамках этого подхода Хабермас оценивает «порождающую грамматику» Н. Хомского, раскрывающую глубинные абстрактные структуры языка, инвариантные относительно его индивидуальных носителей, различных культурно-исторических эпох и в этом смысле имеющие трансцендентальное априорное значение. Однако теория Хомского основывается, по мнению Хабермаса, исключительно на исследовании лингвистической компетенции, то есть способности говорящего «порождать» грамматически правильные предложения, но не рассматривает коммуникативную компетенцию, абстрагируется от прагматического измерения языка. С точки же зрения Хабермаса, понимание смысла и значения высказываний возможно только в контексте практического употребления языка, реальной речевой деятельности.

Попытки совместить трансцендентальную аргументацию с гносеологической проблематикой языка обнаруживаются, согласно Хабермасу, в концепциях логических позитивистов, в частности философии «раннего» Витгенштейна. Основной замесел и содержанием его «Логико-философского трактата» Хабермас рассматривает как аналогичный трансцендентальной философии Канта. Трансцендентальному сознанию соответствует универсальный язык, отражающий мир. Логическая форма этого языка априори устанавливает условия возможных высказываний о «положении дел в мире». Категориям созерцания и рассудка как трансцендентальным условиям объективности возможного опыта и познания соответствует синтаксис универсального научного языка, который устанавливает модели и границы, в пределах которых возможны осмысленные высказывания о мире<sup>8</sup>. В отличие же от кантовского учения, «критика чистого разума» у Витгенштейна принимает форму «критики языка»<sup>9</sup>. Согласно Хабермасу, Витгенштейн попытался в «Трактате» установить границы языка (и следовательно, мышления и мира) посредством раскрытия универсальной логической структуры или логической формы, скрывающейся за поверхностью языковых высказываний. Идея Витгенштейна о том, что логика априори охватывает все то, что может быть сказано о мире, и раскрытие логической структуры языка является вместе с тем и раскрытием самой реальности, имеющая, как отмечает Хабермас, сильное кантовское звучание, свидетельствовала, по существу, о традиционном понимании трансцендентального. Теоретико-познавательная проблематика занимает здесь, как и у Канта, центральное место. Витгенштейн рассматривал собственную логическую теорию как подчиненную главной теоретико-



познавательной цели своего исследования, выяснению вопроса о том, как с помощью языка может быть познана действительность<sup>10</sup>. Однако программа, обоснованная Витгенштейном в «Трактате» с точки зрения теории познания и преобразованная на методологическом уровне в программу универсальной науки, осталась нереализованной<sup>11</sup>. Выяснилась невозможность обоснования объективности и intersубъективности научного знания посредством построения семантики и синтаксиса единого фактуального языка. Анализ философской эволюции Витгенштейна свидетельствует, согласно Хабермасу, о значительных изменениях его воззрений на сущность языка и языкового понимания. В более поздний период своей творческой деятельности Витгенштейн подвергает критике позитивистскую программу формализации языка. В его «Философских исследованиях» речь идет не о создании точных формализованных языков, а о раскрытии структуры естественного языка, состоящей из разнообразных языковых игр, подчиняющихся различным «правилам» или нормам. Основную заслугу Витгенштейна Хабермас видит в том, что он раскрыл коммуникативную сущность языка, рассматривая языковую деятельность в контексте социальной практики.

Рассматривая речевое общение как медиум социокультурной жизни, Хабермас обращается к прагматическим аспектам функционирования языка, опираясь на теорию «языковых игр» Витгенштейна и современные направления лингвистической философии, рассматривающие значение языковых высказываний в единстве с ситуацией их употребления в процессе практического языкового общения. Следуя концепции Витгенштейна, Хабермас считает, что именно практические действия языка как символы вносят в опыт взаимодействующих субъектов предмет intersубъективного понимания. Согласно Хабермасу, освоение и употребление языка предполагает наличие «метаязыковых правил», обеспечивающих intersубъективность понимания высказываний. В связи с этим традиционная кантовская проблематика должна, по его мнению, подвергнуться радикальному переосмыслению. В отличие от кантовской философии, исследующей познавательные трансцендентальные структуры субъекта, Хабермас видит специфику своего «реконструктивно-го» критического исследования в том, что его целью является обоснование коммуникативной компетенции, под которой понимается не только способность субъекта «производить» многозначные символические формы — речевые высказывания, но также способность понимать смысл и значение лингвистических выражений и связанных с ними действий, достижение intersубъективности понимания в обычном языке коммуникации, использование языка как средства самовыражения и установления межличностных связей в процессе диалогического общения, овладение общими «правилами» лингвистической интеракции.

Свою концепцию коммуникативной компетенции Хабермас называет «трансформированной кантовской трансцендентальной философией», так как ее основная цель состоит в открытии наиболее глубоких, базисных структур, всеобщих и необходимых условий речевой коммуникации, без которых intersubjectивность понимания невозможна. При этом он подчеркивает, что его интересует не «эмпирический» уровень исследования языка, на котором, по его мнению, остается социолингвистика и психолингвистика, учитывающие экстралингвистические — и в этом смысле случайные — условия речевой коммуникации, а именно «трансцендентальный» уровень, структуры, лежащие в основании любой речевой ситуации. Отличие же своей концепции от теории Витгенштейна Хабермас видит в том, что определение значения высказываний осуществляется не через анализ типичных ситуаций их употребления, а через рассмотрение трансцендентальных «формальных» характеристик любой речевой ситуации.

Концепция коммуникативной компетенции Хабермаса имеет в качестве своего фундаментального основания анализ универсальной инфраструктуры речевой ситуации, которая предполагает отношение к «реальностям» различного рода. Согласно Хабермасу, уже сам акт высказывания в процессе речевой коммуникации предполагает определенное отношение к «внешней» реальности (миру объектов и событий, относительно которых можно сделать истинные или ложные утверждения); субъективной реальности (собственному миру интенциональных состояний и переживаний говорящего, которые могут быть выражены достоверно или недостоверно) и «нормативной» реальности (социальному «жизненному миру» разделяемых ценностей и норм, которым речевые высказывания могут соответствовать или не соответствовать и которые сами могут быть обоснованными или необоснованными). Основные направления исследования коммуникативной компетенции соответствуют основным функциям речи, которые подразделяются на репрезентативную, экспрессивную и интерактивную и отражают указанные отношения речевых высказываний к «реальностям» различного рода. Репрезентативной функции речи должен соответствовать, согласно концепции Хабермаса, анализ всеобщих и необходимых (то есть контекстно не обусловленных и неспецифических) предпосылок высказываний о мире. Эта область исследований, согласно Хабермасу, уже достаточно прочно утвердилась в рамках аналитической философии как теория референции и предикации, раскрывающей механизмы соотношения языковых высказываний с внеязыковыми объектами, ситуациями, «положением дел в мире». Теория коммуникативной компетенции должна включать вопросы соотношения языка и мира, описание структуры наших мыслей о мире. Хабермас обращает внимание на то, что способность идентифицировать объекты через использо-

вание прагматических универсалий предполагает овладение определенными базисными операциями, лежащими в основании когнитивной «схемы» организации опыта<sup>12</sup>. В этой связи он считает, что адекватная система языковых средств референции предполагает овладение категориями пространства, времени, субстанции и причинности, имеющими трансцендентальное значение. Опираясь на кантовскую философию, Хабермас утверждает, что данная концептуальная «схема» лежит в основании категоризации любого возможного опыта. Согласно Хабермасу, основополагающие «правила» идентификации вещей и событий в принципе аналогичны «правилам» идентификации субъектов и их высказываний, хотя и имеют свою специфику. Смысл субстанции и причинности, времени и пространства, подчеркивает он, дифференцируется в зависимости от того, применяются ли эти категории к внутримировым объектам или лингвистически конституируемому миру самих говорящих субъектов. Интерпретативная схема «субстанция» имеет разное значение для идентичности объектов, которые могут быть категоризированы строго аналитически и для говорящих и действующих субъектов, эго-идентичность которых не может быть «схвачена» посредством строго определенных аналитических процедур. Категориальная схема «причинность» применительно к интенциональным действиям приобретает специфическое значение «мотива». Аналогичным образом пространство и время, выражаясь кантовским языком, «схематизируются» различно по отношению к физически измеряемым свойствам объектов и событий и применительно к intersubjectively разделяемому опыту символически опосредованных интеракций, выступая в этом случае как социальное пространство и историческое время<sup>13</sup>. Универсально-прагматический анализ использования понятий субстанции, пространства, времени и причинности Хабермас рассматривает как «трансформированную кантовскую теорию конституирования опыта». Трансцендентализм, следовательно, он истолковывает как «дескриптивную метафизику», занимающуюся описанием инвариантной концептуальной «схемы», лежащей в основе любого человеческого опыта и соответственно любого языкового выражения мира.

Хабермас считает, что возникновение коммуникативной компетенции у субъекта не является «врожденной способностью». По его мнению, реконструктивное исследование коммуникативной компетенции должно учитывать как филогенетическое, так и онтогенетическое развитие универсальных речевых структур, взаимосвязь опыта и действия и в этом смысле «... основывается на апостериорном знании»<sup>14</sup>. В этом аспекте Хабермас предполагает, что базисная концептуальная структура возможного опыта развивалась филогенетически, и она возникает вновь в каждом нормальном онтогенезе. Одним из направлений исследований в этой области Хабермас считает теорию когнитивного

развития Ж. Пиаже, установившего связь между «когнитивными схемами» и системами действия. Согласно Хабермасу, эти исследования показали, что обучение логике использования депотативных выражений происходит не непосредственно через усвоение грамматических функций, а через конкретные операции с предметами. Однако, если универсальность референциальной системы, в пределах которой мы объективируем реальность, возникает из развития когнитивных операций, связанных с манипулированием физическими объектами, то овладение референциальной системой понимания высказываний субъектов и их действий должно рассматриваться в связи с коммуникативным опытом и развитием интерактивной компетенции. Таким образом, универсальные речевые структуры, согласно Хабермасу, имеют свое наиболее глубокое основание в трансцендентальных структурах опыта и действия.

Экспрессивной функции речи, согласно концепции Хабермаса, соответствует анализ универсальных условий выражения интенциональных переживаний собственного внутреннего мира субъектов. Эта область исследования еще не получила, с его точки зрения, достаточного теоретического осмысления. Интерактивной функции речи соответствует анализ необходимых предпосылок установления межличностных связей, конституирующих наш «жизненный мир», основанный на «взаимности ожиданий». Исследование интерактивной функции речи должно осуществляться, по мнению Хабермаса, в рамках общей теории интересубъективности. Опираясь на концепцию символического интеракционизма Д. Мидда, он считает, что идентичность значений, свойственная языковой коммуникации, имеет своим источником «взаимную рефлексивность ожиданий», которая в свою очередь предполагает «взаимное признание субъектов»<sup>15</sup>. Одним из наиболее перспективных направлений в этой области, с его точки зрения, является создание общей теории речевых актов, представляющей систему регулятивных правил, овладение которыми необходимо для успешного речевого общения и интересубъективности понимания в процессе языковой коммуникации<sup>16</sup>. Хабермас рассматривает в качестве одной из ключевых проблем теории речевых актов объяснение иллокутивной силы, то есть способности устанавливать межличностные связи, подразумеваемые говорящим. Если в случае институционально обусловленных речевых актов иллокутивная сила может иметь своим источником принудительную силу установленных норм, то иллокутивная сила институционально обусловленных речевых актов связана со взаимным признанием «заявлений обоснованности» различных типов<sup>17</sup>. Кроме «заявления» о том, что высказывание является понятным в лингвистическом смысле, говорящий (обычно только имплицитно) «заявляет» об истинности, искренности и справедливости данного выражения в отношении нормативного контекста. Согласно концепции Хабер-

маса, указанные выше «заявления» обоснованности являются необходимыми и универсальными предпосылками успешной речевой коммуникации.

Хабермас проводит различие между двумя формами коммуникативного действия — интеракцией и дискурсом. Целью дискурса является достижение рационального соглашения относительно обоснованности проблематичных «заявлений», свойственных данным речевым высказываниям. Соглашение, достигаемое в процессе дискурсивной аргументации, представляет собой рациональный консенсус, так как является воплощением коммуникативного разума. В дискурсе, в отличие от интеракции, должны обсуждаться смысловые связи и значения речевых высказываний, наиболее глубокие основания выдвигаемых положений. Хабермас различает две формы дискурса — теоретический, целью которого является соглашение относительно подвергающихся сомнению «заявлений истинности», и практический дискурс, в котором обсуждаются и обосновываются традиционные нормы и правила поведения.

Касаясь вопроса дискурсивной аргументации, он считает необходимым различать две «трансцендентальные» проблематики: «конституирование объектов возможного опыта» и «аргументированное оправдание заявлений обоснованности». Такая позиция, по мнению Хабермаса, существенно отличается от кантовской концепции в двух аспектах. Объяснение условий опыта, по его мнению, не может рассматриваться в то же время как объяснение условий истинности теоретических положений. В кантовском учении это неизбежно вытекало из «высшего принципа всех синтетических суждений». Согласно Канту, условия возможности опыта, в общем, подобны условиям обоснования объектов опыта, и поэтому они имеют объективное обоснование в синтетическом априорном суждении. Хабермас считает неправомерным такое утверждение, поскольку объективность опыта не может гарантировать истинность теоретических положений, но только идентичность опыта в разнообразных предложениях, интерпретирующих этот опыт. Кроме того, по его утверждению, анализ необходимых условий опыта не может в принципе осуществляться на кантовских предпосылках, потому что субъект опыта не есть трансцендентальное «эго», изначально оснащенное априорными формами восприятия и категориями понимания, а является эмпирическим субъектом, развивающимся в процессе взаимодействия с миром и с другими субъектами. В отличие от кантовской концепции, Хабермас утверждает, что конституирование мира объектов возможного опыта должно рассматриваться как результат «систематического взаимодействия чувственного восприятия, действия и лингвистического представления»<sup>18</sup>. Как подчеркивает Хабермас, «дескриптивные предложения с эмпирическим содержанием принадлежат языку со специфической грамматикой: либо событийному языку, либо

интенциональному языку, который кроме выражения вещей и событий допускает также выражение субъектов и их высказываний. Анализируя синтаксис языка, мы сталкиваемся с категориями, которые представляют априорную структуру предметной области возможного опыта. Мы приписываем нашему чувственному опыту предметную область движущихся тел и нашему коммуникативному опыту — предметную область говорящих и действующих субъектов (которые всегда соотносятся с областью воспринимаемых объектов). Предметные области представляют системы фундаментальных понятий, в которых возможный опыт организуется и формулируется как мнения. В случае организации опыта, касающегося объектов, мы можем рассматривать их как фундаментальные понятия или когнитивную схему; в случае формулирования мнений об объектах опыта мы можем рассматривать их как семантические категории. Связь между этими двумя уровнями опыта и языком очевидно устанавливается через действие инструментальное или коммуникативное»<sup>19</sup>. Хабермас считает, что основные положения теории конституирования опыта Канта должны быть переведены на современный аналитический «язык». Внутренняя организация эмпирического опыта возможна только с помощью языковых структур. При этом он подчеркивает важность кантовского априоризма, проекции на человеческий опыт конституирующих принципов и схем познания, которые лежат в основании языкового восприятия и описания действительности.

Касаясь «второй трансцендентальной проблематики», Хабермас, опираясь на воззрения Ч. Пирса и С. Тулмина, приходит к дискурсивной консенсуальной теории истины. В этом аспекте он отрицает теорию соответствия истины действительности потому, что она пытается «выйти за пределы языка». Факты, которым истинные положения «соответствуют», не являются просто эмпирической реальностью, а представляют собой лингвистически и категориально структурированные положения. Как показала история науки, подчеркивает Хабермас, невозможен непосредственный переход от чувственного опыта к теоретическим конструкциям. Даже самые элементарные компоненты «очевидного базиса» категориально интерпретируются (теоретически нагружены) и подлежат проверке, пересмотру и отрицанию. Поэтому истинность положений не может быть обоснована путем непосредственной апелляции к чувственной достоверности. По утверждению Хабермаса, теория соответствия истины действительности не в состоянии обеспечить критерий истины (какие утверждения соответствуют реальности?). Она не может также дать последовательное объяснение «самой реальности», которой истинные положения «соответствуют», и наконец, самому отношению соответствия, которое устанавливается. По его мнению, истинность высказываний нельзя отделять от аргументированного обоснования «заявлений истинности», и вопрос, при каких

условиях утверждение истинно, в конечном счете неотделим от вопроса, при каких условиях утверждение этого положения является оправданным. «Идея истины может быть раскрыта только в отношении к дискурсивному оправданию обоснованности заявлений»<sup>20</sup>. Согласно Хабермасу, процесс достижения истины принимает форму теоретического дискурса, целью которого является рационально мотивированный консенсус, основанный на неоспоримости используемых аргументов. Таким образом, критерий истины Хабермас переносит в сферу языковой практики, коммуникативной деятельности. Истина рассматривается как коммуникативный процесс, принимающий форму теоретического дискурса, включающего различные уровни аргументации, различающиеся по глубине саморефлексии. Один из необходимых уровней — метатеоретический дискурс, предметом обсуждения которого является обоснованность принимаемых концептуальных систем. На самом радикальном уровне аргументации — «критики знания» — должен обсуждаться вопрос о том, что понимается под знанием. Идеальный рационально мотивированный консенсус возможен, согласно Хабермасу, лишь при условии обсуждения «заявлений истинности» на всех существующих уровнях теоретического дискурса.

Особенное внимание франкфуртского философа привлекает практический дискурс, целью которого является достижение рационально мотивированного консенсуса относительно основополагающих моральных норм. В своей концепции «коммуникативной этики» он пересматривает фундаментальные принципы кантовской моральной философии. Согласно Хабермасу, кардинальный пересмотр кантовской этики состоит в переходе от свойственных ей монологических предпосылок единичного рефлектирующего морального сознания к сообществу субъектов диалогического общения. По мнению Хабермаса, кантовская автономная воля представляет своеобразную абстракцию от моральных связей коммуницирующих индивидуумов. Кантовский моральный солипсизм согласуется с универсальностью этических принципов через вид предустановленной синхронизации мыслей всех рациональных существ: «Кант определяет моральное действие в соответствии с принципом: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Каждый единичный субъект, рассматривая свои нормы действия с точки зрения их соответствия как принципов всеобщего законодательства, должен приписать эти нормы каждому другому субъекту как равным образом обязывающие. ...Моральные законы являются абстрактно универсальными в том смысле, что, поскольку они мыслятся как универсальные для меня, они должны мыслиться как универсальные для всех рациональных существ. В результате интеракция при условии таких законов растворяется в действиях единичных и самодоста-

точных субъектов, каждый из которых должен действовать, как если бы он был единственно существующим сознанием, и однако, каждый субъект может быть в то же время уверен, что все действия, совершающиеся под влиянием моральных законов, необходимым образом с самого начала находятся в гармонии с моральными действиями всех других возможных субъектов»<sup>21</sup>. Таким образом, исходная позиция критики Хабермасом кантовской этики состоит в утверждении, что рациональность и универсальность норм действий не может обосновываться монологически в пределах «горизонта» единичного рефлектирующего морального сознания. Исходя из этих посылок, дискурсивная этическая концепция, с точки зрения Хабермаса, существенно отличается от кантовского категорического императива: вопрос об универсальности моральной нормы, ее обоснованности и обязательности для всех других субъектов может быть решен только диалогически в непринужденном и неограниченном практическом дискурсе. Таким образом, категорический императив Канта Хабермас заменяет процессом разумной аргументации. Согласно его концепции, «рациональная воля» не может обосновываться единичным субъектом и неизбежно связана с коммуникативными процессами ее формирования.

Рассматривая проблему формирования «общей воли», Хабермас указывает и на другое существенное отличие коммуникативной этики от кантовского учения. По Канту, автономия воли требует исключения всех эмпирических интересов, личных целей, желаний и склонностей, которые могут быть обобщены как «стремление к счастью», из детерминирующих оснований выбора норм действия. Только в этом случае действие будет подлинно моральным. Такая позиция, подчеркивает Хабермас, имела серьезные последствия. Отсутствие соответствия между исполнением долга и достижением счастья в реальной действительности заставило Канта поместить реализацию «высочайшего блага» (единства добродетели и счастья) в потусторонний мир. Осуществление доброй воли потребовало введения дополнительных постулатов бытия Бога и бессмертия души, являющихся предположениями практического разума. Эти проблемы, согласно Хабермасу, не возникают в коммуникативной модели этики, поскольку содержание консенсуса, достигаемое в дискурсе, непосредственно касается удовлетворения потребностей и счастья индивидов.

Хабермас признает, что кантовский этический формализм имеет серьезные основания. Любая норма, которая детерминируется содержательными факторами, неизбежно не удовлетворяет принципу всеобщего законодательства. Для того, чтобы норма была универсальной, обязательной для всех рациональных существ, она должна быть независимой от любых склонностей и желаний, и ее выбор детерминируется единственно «рациональной волей» или «практическим разумом». Согласно Ха-



бермасу, кантовский способ решения проблемы универсализации противопоставляет «рациональную волю» частным склонностям и желаниям, потребностям и интересам, поскольку они должны быть подавлены как определяющие факторы при моральном выборе. Такой антагонизм, являющийся, по мнению Хабермаса, неизбежным следствием сочетания индивидуалистических монологических оснований кантовской этики с требованием универсализации, во многом преодолевается в коммуникативной модели этики. Хотя и в этой модели индивидуальный интерес также не может выступать в качестве основы всеобщего законодательства, однако смысл и условия автономии воли здесь существенно отличаются от кантовской концепции и определяются не в аспекте противопоставления частным интересам, а их концептуализации, обобщения и рационализации через дискурсивную аргументацию. Это становится возможным, согласно Хабермасу, потому, что язык является универсальным средством разрешения противоречия между всеобщим и единичным, трансформируя субъективные психические процессы, такие, как чувства, потребности, желания в структуры языковой intersубъективности и взаимные нормативные ожидания<sup>22</sup>. Автономия воли, следовательно, требует не подавления потребностей и интересов, а их включения в языковую коммуникацию.

С точки зрения Хабермаса, формализм, свойственный коммуникативной модели, существенно отличается от кантовского этического формализма. Основное возражение, выдвигаемое против кантовской этики, имеет давнюю традицию, восходящую к философии Гегеля, и состоящее в том, что конкретные нормы действия не могут происходить из чистой формы рациональности, не является, по мнению Хабермаса, вполне адекватным применительно к дискурсивной морали. Эта модель, так же, как и кантовская, не предполагает определения норм конкретных действий, но только фундаментальные «принципы оправдания принципов». Однако, поскольку рациональный консенсус означает соглашение относительно норм, регулирующих возможности удовлетворения потребностей, содержательный компонент присутствует в самой ситуации дискурса.

Хабермас отмечает и другие различия в трактовке соотношения содержательных и формальных характеристик моральных норм в кантовской и коммуникативной этике. Кант считал, что моральные нормы имеют не только форму (универсальность), но и содержание или цель. Однако вследствие того, что все содержательные реализуемые цели являются только относительными, они не могут служить основанием каких-либо практических законов, но только «гипотетических императивов». Поэтому категорический императив, когда он определяется в отношении цели, принимает у Канта форму ограничения допускаемого содержания воли. Человек трактуется Кантом как цель сама по себе и не может служить в качестве средства, что яв-

ляется условием, ограничивающим все относительные и случайные цели. Специфически моральная цель — человечество — является «независимой целью», негативным ограничивающим условием, которое само по себе не указывает на какое-либо конкретное содержание воли. Эти идеи, согласно Хабермасу, лежат в основании кантовской концепции политики и законодательства. Они связаны с обеспечением «негативной свободы», то есть свободы от внешних принуждений, которая является необходимым условием для позитивной свободы или автономии и морали. В этом аспекте, подчеркивает Хабермас, Кант проводит различие между моральным и легальным действием. Если моральное действие совершается исключительно вследствие внутренних мотивов — ради нравственного долга, то легальное действие совершается вследствие внешних мотивов. Отсюда вытекало и убеждение Канта в том, что устройство гражданского общества посредством формального законодательства не идентично существованию истинно моральной республики, хотя и является ее необходимым условием. Мораль, в отличие от легальности, требует, чтобы законам подчинялись из долга, и это и есть осуществление свободы. Свобода, по Канту, не может осуществляться через внешнее законодательство.

Согласно Хабермасу, в коммуникативной модели противоположность между морально и легально регулируемым областями становится относительной, поскольку обоснованность всех норм связана с дискурсивным формированием воли. Моральность становится универсальной, и она не может определяться в аспекте различия, проводимого Кантом между законодательством и моральностью. При этом Хабермас считает, что критерий рационального консенсуса сохраняет ограничение, подчеркиваемое в кантовской идее человечества как цели в самой себе. Вместе с тем этот критерий выходит за пределы определения независимой цели в самой себе, поскольку устанавливает цели, которые являются коммуникативно разделяемыми и рационально обоснованными в процессе дискурсивного обсуждения. Нормы, установленные в практическом дискурсе как легально обязательные, не являются, по утверждению Хабермаса, просто формальными, так как включают определенные содержательные цели в качестве соответствующих общему интересу. Он также признает, что не все интересы могут быть обобщенными. В любом политическом порядке будет необходимость соглашения относительно сфер действия, в которых индивидуумы могут свободно преследовать свои собственные интересы. Но вопросы о том, какие области в случае необходимости должны регулироваться через соглашение или формальные нормы действий, также должны стать предметом дискурсивного обсуждения, то есть осуществление особых интересов становится также рационально обоснованным<sup>23</sup>. «Демократическое формирование воли», таким образом, становится принципом политического

порядка. Хабермас согласен с Кантом в том, что демократия не может отождествляться со специфической организацией общества, единственной формой правления или особым методом выборов представительных органов власти. Подобная ошибка, то есть неспособность отделить вопросы, касающиеся организационных принципов и легитимационных основ политического порядка, от вопросов их институционализации при данных условиях, была характерна, согласно Хабермасу, для многих традиционных представлений о демократии. Понятие демократии франкфуртский философ связывает с принципом легитимизации, основанным на предпосылке, что основные политические решения должны приниматься в согласии со всеми, кого они касаются, при условии их свободного участия в дискурсивном образовании воли. Таким образом, проблема социального порядка предстает у Хабермаса, как и у Канта, как проблема морального порядка, связанная с воплощением норм коммуникативной этики. Однако, если, по Канту, мораль имеет априорное происхождение и находится в противоречии с реальным миром человеческих интересов и реальным опытом повседневной жизни, то коммуникативная этика, согласно воззрениям Хабермаса, предписывает не только определенное языковое, но и практическое поведение, определяет действительные «формы жизни». Дискурс является не только универсальной формой организации познания, но также необходимым условием любой практической деятельности. Коммуникативная рациональность, по убеждению Хабермаса, создает предпосылки для возникновения подлинно гуманистических структур в различных сферах социального «жизненного мира», в том числе политики и права, составляя основу легитимизации общества.

Таким образом, анализ воззрений Хабермаса свидетельствует о радикальной смене «парадигм» в критической теории, переходе от теоретико-познавательной проблематики и исследования трансцендентальных структур сознания, занимающих центральное место в философии Канта, к теории коммуникации. В концепции Хабермаса познавательная деятельность рассматривается как коммуникативный процесс, а коммуникация предполагает когнитивные познавательные аспекты. Концепция коммуникативной компетенции становится всеобъемлющей «критикой языка», представляющей лингвистический поворот в критической социальной теории, предметом которой становится исследование «трансцендентальных» предпосылок и условий интересубъективности языкового понимания, анализ структур и процессов коммуникации. В теории коммуникативного действия Хабермас поднимает важные актуальные проблемы. Среди них проблемы интересубъективности понимания смысла речевых высказываний в аспектах их соотнесенности с действительностью, собственными интенциональными состояниями индивидов, и в связи с этим возможности понимания собственной субъективно-

сти другим человеком; взаимовлияния в процессе речевой коммуникации общественного и индивидуального сознания, личностных и общественных мотиваций речевых действий; всеобщих форм соединения личностной субъективности с нормами, правилами и предписаниями, имеющими общественную природу; лингвистических, этических и социокультурных предпосылок языковых коммуникаций, обсуждающихся в современных философских исследованиях. При этом Хабермас считает, что решение этих проблем возможно только на базе всеохватывающей теории коммуникативной деятельности, синтезирующей различные, в том числе и нетрадиционные, подходы к проблеме языкового общения, объясняющие возникновение и развитие присущих взаимодействующим субъектам «универсальных компетенций» — коммуникативной, когнитивной и моральной. В этом аспекте франкфуртский философ подчеркивает необходимость интеграции исследований в области лингвистической философии, философии сознания, гносеологии, когнитивной психологии с целью обоснования «трансцендентальных предпосылок» речевой коммуникации как важнейшей сферы жизнедеятельности человечества и его культуры.

---

<sup>1</sup> Habermas J. Theorie und Praxis. Fr. a. M., 1963; Erkenntnis und Interesse. Fr. a. M., 1968; Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr. a. M., 1968; Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fr. a. M., 1970; Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Fr. a. M., 1971; Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. Fr. a. M., 1981; Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln. Fr. a. M., 1983; Der Philosophische Diskurs der Moderne. Fr. a. M., 1985.

<sup>2</sup> Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr. a. M., 1968. S. 244.

<sup>3</sup> Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr. a. M., 1968. S. 56—57.

<sup>4</sup> Ibid. S. 62.

<sup>5</sup> Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr. a. M., 1968. S. 244.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Habermas J. Zur Logik der Socialwissenschaften. Fr. a. M., 1973. S. 242.

<sup>8</sup> Ibid. S. 223.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid. S. 225.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie? Fr. a. M., 1971. S. 207—220.

<sup>13</sup> Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik//Apel ex. al. Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr. a. M., 1971. S. 142.

<sup>14</sup> Habermas J. What is Universal Pragmatics?//Communication and Evolution of Society. Boston, 1979. P. 21.

<sup>15</sup> Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie? Fr. a. M., 1971. S. 186—195.

<sup>16</sup> Habermas J. What is Universal Pragmatics? P. 26.

<sup>17</sup> Ibid. P. 65.

<sup>18</sup> Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie? S. 206.

<sup>19</sup> Ibid. S. 206—207.

<sup>20</sup> Habermas J. «Wahrheitstheorien»//Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz. Pfulligen, 1973. P. 219.

<sup>21</sup> Habermas J. Theory and Practics. Boston, 1973. P. 150—151.

<sup>22</sup> Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr. a. M., 1973. S. 21—22.

<sup>23</sup> Ibid. S. 165.

## А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ

*(Калининградский государственный университет)*

### **Логико-когнитивный анализ границы между научным знанием и верой в критической философии Канта**

Я полагаю, что мои выводы, не совпадающие с выводами Канта, в случае, если они выдержат критику, нисколько не умаляют того, что сделано Кантом в философии<sup>1</sup>.

Как известно, вопрос о границе между научным знанием и верой, некогда поставленный и разрешенный в философии Канта, не теряет своей актуальности и в настоящее время. Это побуждает нас снова вернуться к анализу данной проблемы у Канта с тем, чтобы представить его в некотором обобщенном виде и на этой основе, используя средства логико-когнитивного анализа, дать адекватное разрешение поставленной Кантом проблемы.

На мой взгляд, позицию Канта можно представить следующим образом. Все знание можно разделить на научное знание и ненаучное. Научное знание приобретает субъектом познания на основе теоретического, а ненаучное знание — на основе практического разума и, по существу, ненаучное знание совпадает с верой. В свою очередь, научное знание может быть знанием об объектах мира, реальное существование которых доказывается в границах теоретического разума, и знанием о самом процессе познания. Первое можно назвать положительным онтологическим знанием. Область этого знания представлена естественными науками и математикой. Второе можно назвать гносеологическим знанием. Оно представлено критической философией Канта, из которой следует, что научная философия возможна лишь как гносеологическое знание и невозможно как положительное онтологическое знание, на что, согласно Канту, безуспешно претендовала вся предшествующая догматическая метафизика. Как известно, невозможность научной метафизики как положительного онтологического знания Кант обосновывает тем, что разум в метафизике имеет дело со сверхчувственными сущностями и, строя утверждения о них, вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и вследствие этого становятся внутренне противоречивыми, благодаря чему в границах теоретического разума невозможно ни доказать, ни опровергнуть существование

метафизических сущностей типа «вещь в себе», ноумен, бог и т. д. Правда, согласно Канту, существование онтологии метафизики можно постулировать в рамках практического разума, но в данном случае, на наш взгляд, мы будем иметь дело с ненаучным онтологическим знанием, основанным на вере, и вряд ли можно надеяться на то, что такое знание может быть достаточно эффективным в плане возбуждения у личности сильной воли к практическому действию. Ибо, как мне представляется, такая воля может возникнуть у личности лишь на основе знания, полученного в границах теоретического разума, так как только такое знание разумный человек отождествляет со знанием того, что имеет место на самом деле.

В свете сказанного актуальна постановка следующей проблемы: возможна ли научная метафизика вообще и научная метафизика религии в частности как положительное онтологическое знание, то есть как положительное знание о сверхчувственных сущностях мира, достигнутое в рамках теоретического разума?

Поставленный вопрос вдохновляет на исследование. Но с чего его начать? Не с того ли, что подвергнуть сомнению утверждение Канта о том, что всегда, когда рассудок и разум мыслят сверхчувственное, они выходят за границы возможного опыта.

В этой связи, на мой взгляд, особый интерес представляет математика вообще как область знания, и Кантова философия математики в частности. Этот мой двоякий интерес к математике вполне понятен. Во-первых, потому, что в математике мы имеем дело с ясным аподиктическим знанием и, во-вторых, сам процесс познания математических сущностей имеет более четкие границы, чем аналогичный процесс в метафизике, в силу чего, как известно, сам Кант рассматривал математическое познание как некий эталон для метафизического познания и проводил свое исследование на основе сравнения процесса познания сущностей в этих дисциплинах.

В настоящем анализе мы также следуем сравнительному методу. Согласно Канту, «...математика остается на почве чувственно воспринимаемого, так как разум сам может конструировать для него понятия, то есть а priori изображать их в созерцании и таким образом а priori познавать предметы, тогда как философия берется там расширить познание разума, где предмет не может быть представлен, как в предыдущем случае».

Цель моего анализа показать, что онтология элементарной математики содержит не только чувственные, но и, по аналогии с метафизикой, сверхчувственные сущности; при этом разум, высказывая суждения о них, не выходит в математике за границы возможного опыта не только на основе метода конструирования математических понятий, как это полагал Кант, но и на основе метода их символизирования, который, согласно Канту,

имеет сферу применения лишь в метафизике и теологии. Далее я постараюсь показать, что определенная часть сверхчувственных существ метафизики и теологии может быть представлена на основе метода символизирования понятий в границах возможного опыта. Тем самым будет обоснована возможность научной метафизики и научной теологии как положительного онтологического знания, по аналогии с естествознанием и математикой.

Итак, Кант в «Критике чистого разума» пишет, что «Философское познание есть познание разумом из понятий, а математическое познание есть познание из конструкций понятий. Но конструировать понятие означает изобразить а priori соответствующее ему созерцание. Итак, для конструкции понятия требуется не эмпирическое созерцание (а чистое созерцание. — Т. А.), которое, следовательно, существует в качестве созерцания отдельного объекта, но тем не менее в качестве конструкции понятия (всеобщего представления) должно выразить в представлении всеобщую значимость для всех возможных созерцаний, которые подпадают под это самое понятие» (А 713/В 741). Очевидно, что этому фрагменту можно придать следующую, более ясную логико-когнитивную интерпретацию: 1) конструирование понятий применяется только в математике; 2) результат конструирования математического понятия есть некоторое единичное чистое созерцание, которое является обобщенным и в то же время чувственным представителем всех единичных созерцаний, составляющих элементы объема конструируемого понятия. Что это представление должно быть непременно чувственным, подтверждается следующим примером Канта, разъясняющим понятие «чистое созерцание». «Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, — пишет Кант, — как то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем ощущению, как то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно: протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения (А 20/В 35).

Приведенное выше описание метода конструирования понятий показывает, что он применим лишь к таким понятиям, промышление схемы которых в виде определения или вербального разъяснения вообще вызывает у познающего субъекта определенный чистый чувственный образ. Очевидно, что не все понятия таковы и можно согласиться с Кантом, что этому требованию не удовлетворяют понятия метафизики. Например, «пейрон», «субстанция», «ноумен», «вещь в себе», «монаду» и т. д., конечно же, нельзя конструировать. Можно также утверждать, что промышление определений понятий элементарной геометрии, таких, как треугольники, параллелограммы, трапеции, ко-

нусы и т. д. вызывает в сознании познающего субъекта чистые чувственные образы, однако, на мой взгляд, не все из них можно рассматривать в качестве результатов их конструирования в смысле Канта. Напомним, что результатом конструирования понятия, по Канту, является единичное чистое созерцание, которое является обобщенным чувственным представителем каждого отдельного созерцания, выступающего элементом объема конструируемого понятия.

Однако нетрудно убедиться в правомерности классификации всех понятий, промышление схем которых вызывает чистые чувственные образы, на понятия с гомогенным объемом и понятия с гетерогенным объемом.

Назовем некоторые из них понятиями с гомогенным объемом, если и только если в их объемах не выделяются части, то есть подмножества элементов, и все их элементы с практически приемлемой степенью точности однородны. Именно такими понятиями, то есть понятиями с гомогенным объемом, являются понятия «конус», «окружность», «прямоугольный треугольник».

Соответственно назовем некоторые из вышеописанных понятий понятиями с гетерогенным объемом, если и только если в них выделены части и все их элементы с определенной точки зрения являются различными, то есть неоднородными. Примерами таких понятий, очевидно, выступают понятия «геометрическая фигура», «треугольник», «ромб» и т. д.

Нетрудно заметить, что понятия с гетерогенным объемом нельзя представить а priori в виде единичного чистого созерцания, которое является чувственным представителем каждого отдельного созерцания, входящего в объем данного понятия. Например, когда мы начинаем промышлять схему понятия «треугольник», заданную в виде разъяснения: «плоская геометрическая фигура, образованная соединением прямыми линиями трех точек, не лежащих на одной прямой», у нас а priori возникает в сознании чистый образ либо остроугольного, либо прямоугольного, либо тупоугольного треугольника, но не треугольника вообще. Допустим, это единичное чистое созерцание прямоугольного треугольника. Но тогда очевидно, что это единичное чистое созерцание нельзя рассматривать в качестве чувственного представителя тупоугольных и остроугольных треугольников и, следовательно, информацию, заключенную, например, в теореме Пифагора, нельзя относить к этим треугольникам. Следовательно, строго говоря, понятие «треугольник» не может конструироваться в смысле Канта, а его утверждение о том, что математика всегда рассматривает всеобщее (allgemeine. — Т. А.) in concreto в отдельном созерцании и при этом через чистое представление» (А 735/В 763), ошибочно.

Еще большие трудности возникают с элементарными понятиями арифметики, например, с понятием «натуральное число». Во-первых, очевидно, что это понятие с гетерогенным объемом,



и уже поэтому не является конструируемым в смысле Канта. Во-вторых, хотя элементы объема этого понятия и можно представить а priori в чистом априорном созерцании, однако снова вряд ли это представление можно назвать конструированием в смысле Канта, так как чистые чувственные сущности, которые мы при этом сопоставим именам «1», «2», «3» и т. д. в виде последовательности штрихов I, II, III и т. д., являются чисто условными и совершенно произвольными. Ибо с тем же успехом мы могли бы сопоставить этим именам последовательности треугольников либо последовательности кругов. А это, в свою очередь, наводит нас на мысль, что в данном случае и последовательности штрихов, и последовательности треугольников, и последовательности кругов суть не что иное как символы, обозначающие некоторые сверхчувственные сущности, каковыми являются натуральные числа. Отсюда следует вывод, что фундаментальное понятие всей математики, понятие «натуральное число», можно представить *in concreto* не непосредственно, а опосредованно, то есть с помощью метода символизирования. В связи с этим представляет большой интерес характеристика метода символизирования (символизации) и его связь с другими методами и, в частности, с методом конструирования понятий у Канта. Кант пишет: «Представить чистое рассудочное понятие как мыслимое в связи с предметом возможного опыта — значит придать ему объективную реальность и вообще изобразить его. Там, где этого нельзя сделать, понятие пусто, то есть вовсе не годится для познания. Это действие называется схематизмом, если объективная реальность сообщается понятию прямо через соответствующее созерцание, то есть понятие изображается непосредственно; если же понятие нельзя изобразить непосредственно, а можно изобразить только в его проявлениях (опосредованно), то действие это можно назвать символизированием понятия. Первое имеет место в отношении понятий чувственно воспринимаемого мира, второе есть необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно лишь как практическое»<sup>2</sup>.

На мой взгляд, этот фрагмент можно понимать так. Во-первых, согласно Канту, лишь процесс схематизации конституирует объективную реальность. Во-вторых, эта объективная реальность простирается лишь в диапазоне непосредственно чувственно представимого, которое есть либо эмпирически чувственное, если понятие о нем непосредственно изображается с помощью ощущений и восприятий, либо чисто чувственное, если понятие о нем непосредственно изображается а priori в чистом созерцании, то есть, если оно конструируется. В-третьих, сам процесс конструирования понятий есть частный случай более

общего процесса схематизации понятий. В-четвертых, и это самое главное, мы должны признать, что в соответствии с описанными в данном фрагменте возможными действиями рассудка в случае изображения натуральных чисел в конструктивной математике рассудок осуществляет не процесс их конструирования в кантовском смысле, а процесс их символизации в смысле Канта. И хотя в соответствии с подходом Канта символизация в данном случае применяется к сверхчувственным сущностям, однако нетрудно видеть, что, вопреки утверждениям Канта, она протекает в границах возможного опыта и в рамках теоретического разума. В итоге можно сделать следующие важные выводы: 1) метод символизации понятий плодотворно применяется в математике в целях познания; 2) с помощью метода символизирования некоторое сверхчувственное можно представить посредством чувственного, то есть некоторое сверхчувственное представимо в границах возможного опыта.

В связи с этими выводами напрашиваются важные проблемные вопросы: каковы границы применения метода символизирования к сверхчувственным сущностям? И в частности, можно ли применить метод символизирования понятий для конституирования научной метафизики? В плане поиска ответов на поставленные вопросы приведем и проанализируем соответствующие рассуждения Канта. Так, в работе «...Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» Кант пишет: «Посредством созерцания, соответствующего понятию, предмет дается; без созерцания он только мыслится. Посредством одного только созерцания, без понятия, предмет, правда, дается, но не мыслится; посредством понятия без соответствующего созерцания он мыслится, но не дается. Следовательно, в обоих случаях предмет не познается. Если к понятию присоединяется соответствующее априорное созерцание, то говорят, что понятие конструировано; если же присоединяется только эмпирическое созерцание, то это называют просто примером для понятия. Акт присоединения созерцания к понятию называется в обоих случаях изображением (*exhibitio*) объекта; без него (будь оно опосредованное или непосредственное) невозможно никакое познание» (6, 251). Обратим внимание на то обстоятельство, что в данном контексте Кант непосредователен. С одной стороны, он исчерпывает акт изображения понятия лишь двумя случаями (конструированием и примером для понятия) и тем самым не оставляет места в познании процедуре символизирования понятий и, следовательно, понимает процесс конструирования понятий шире, чем он определял его изначально, и тем самым нарушает в своем рассуждении закон тождества формальной логики, а с другой стороны, утверждая возможность опосредованного изображения понятия, он подразумевает три способа изображения понятий (непосредственное априорное изображение понятий — конструирование

понятий; опосредованное априорное изображение понятий — символизирование понятий; непосредственное изображение понятия с помощью эмпирического созерцания — пример для понятия). Элементы непоследовательности обнаруживаются также в его последующих рассуждениях. «Возможность мысли или понятия, — пишет Кант, — основывается на законе противоречия, например, понятие о мыслящем бестелесном существе (духе). вещь, о которой даже и мысль невозможна (то есть понятие которой противоречит самому себе), невозможна. Но вещь, понятие которой возможно, от этого еще не делается возможной. Возможность первого рода называется логической, возможность второго рода — реальной. Доказательство последней служит доказательством объективной реальности понятия, его мы имеем право требовать. Но оно может быть дано не иначе как с помощью изображения объекта, соответствующего понятию; иначе он остается только мыслью, относительно которой неизвестно, соответствует ли ей какой-либо предмет, или она пуста, то есть может ли она вообще служить для познания, остается неизвестным, пока объект не дан на примере» (6, 251—252). Итак, с одной стороны, по Канту, мысль, представляющая понятие, обладает познавательной ценностью, если она изображается, то есть либо конструируется, либо символизируется, либо демонстрируется с помощью эмпирического созерцания (пример для понятия), а с другой стороны, она обладает познавательной ценностью лишь в третьем случае, то есть если объекты, мыслимые в ее объеме, даны на примере.

Очевидно, что при первом подходе с учетом предшествующей непоследовательности Канта мы имеем у него следующие альтернативы:

а) если изображение понятия понимается только как его конструирование, либо как демонстрация на примере, то в границах теоретического разума познавательное значение имеют лишь математика и естествознание,

б) если к изображению понятия добавляется и его символизирование, то познавательное значение имеет и метафизика, но только в границах практического разума.

При втором подходе, то есть если изображение понятия понимается исключительно как его демонстрация на примере, то познавательное значение в границах теоретического разума имеет лишь естествознание.

Из приведенных фрагментов рассуждений Канта можно сделать вывод, что в конечном счете Кант склонялся именно ко второму подходу, так как только в случае демонстрации понятия на примере, по Канту, мы имеем дело с объективной реальностью, то есть с реальным существованием объектов. На первый взгляд, эта точка зрения, действительно, представляется вполне естественной. Ведь, например, понятие «крылатая лошадь», несмотря на непротиворечивость его содержания, явля-

ется пустым относительно эмпирического мира. Однако, и это звучит аксиоматично, человек реально живет не только в эмпирическом мире, но и, согласно самому Канту, в умопостигаемом мире, и относительно этого мира, на мой взгляд, есть все основания считать понятие «крылатая лошадь» непустым, так как промысливание его содержания вызывает в нашем сознании чистое априорное созерцание крылатой лошади; иными словами, данное понятие может конструироваться и рассматриваться как понятие планиметрии либо стереометрии, относительно конструкции которого при дальнейшей ее конкретизации можно, например, сформулировать задачу вычисления ее площади либо объема (в стереометрическом смысле). Итак, встает дилемма: либо понимать объективную реальность, реальное существование исключительно как эмпирическое существование, и тогда не только метафизика, но и математика имеет квазионтологию, либо расширить понимание объективной реальности, реального существования, включив в нее (в него), помимо объектов эмпирического созерцания, объекты, конструируемые рассудком и разумом *a priori*, а также объекты, символизируемые ими *a priori*, и тогда не только естествознание и математика, но и метафизика имеют действительную онтологию, и следовательно, возможна научная метафизика как положительное онтологическое знание.

Но решение данной дилеммы не должно быть произвольным. Оно предполагает четкое различие, с одной стороны, объективной и субъективной реальности, а с другой стороны, объективной реальности и квази- или псевдореальности. В настоящем анализе под субъективной реальностью в самом общем смысле я буду понимать совокупность мыслей и чувств о чем-либо. Очевидно, что этим «чем-либо» могут быть как существующие объекты (сущности), так и несуществующие объекты (сущности), то есть квазиобъекты (квазисущности) или, что то же самое, псевдообъекты (псевдосущности). Исходя из этого, будем понимать под объективной реальностью множество существующих объектов, а множество несуществующих объектов (сущностей), то есть множество квазиобъектов или псевдообъектов, назовем соответственно квази- или псевдореальностью. Следует также отметить, что все мыслимое может быть либо чувственным, либо сверхчувственным, либо чувственно-сверхчувственным объектом (сущностью). В свою очередь, все чувственные объекты (сущности) можно разделить на эмпирические объекты (сущности) и объекты априорного чистого созерцания. А сверхчувственные объекты — на объекты, которые не являются мыслями, и объекты, которые являются мыслями. Последние имеют место в случае рефлексии, то есть когда мы высказываем мысль о мысли. И наконец, на мой взгляд, сверхчувственные объекты (сущности), можно разделить на «вещи в себе», то есть на сверхчувственные объекты, которые аффици-

руют органы чувств человека и порождают эмпирические явления (образы), и на ноумены, то есть на сверхчувственные объекты, которые не аффицируют органы чувств человека. Последнее, на мой взгляд, можно было бы, в свою очередь, разделить на ноумены, которые аффицируют интеллект человека и тем самым порождают его мысли, и ноумены, которые не аффицируют интеллект человека, хотя и существуют как сверхчувственные сущности. В свете описанной классификации намечается дальнейшая конкретизация объективной реальности, посредством формулирования критериев существования чувственных и сверхчувственных объектов. Описанная проблематика, на мой взгляд, составляет содержание онтологии как раздела философии в широком смысле, то есть как мировоззрения, в котором описывается целостный взгляд человека на мир. Наряду с этим онтологией следует понимать и в более узком смысле, то есть как раздел метафизики, описывающий различные сверхчувственные сущности и критерии их существования. Наконец, слово «онтология» может пониматься в смысле предметной области определенной пауки, философии в широком смысле или предметной области метафизики. Иными словами, в этом смысле можно говорить об онтологии математики, онтологии философии, онтологии метафизики и онтологии метафизики религии разума, в частности. Именно в этом смысле я буду в дальнейшем употреблять слово «онтология». Выше мы убедились, что онтологию элементарной арифметики составляют сверхчувственные сущности определенного вида — натуральные числа, и это обнаруживается в том, что в конструктивной математике эти сущности проявляются на основе процесса символизации элементов объема понятия «натуральное число». Очевидно, что применение метода символизации в конструктивной арифметике не создает ее сверхчувственную онтологию — натуральные числа, а лишь проявляет ее, делает ее наглядно обозримой и хорошо удерживаемой в сознании в акте познания. Таким образом, метод символизирования понятий, как справедливо полагал Кант, имеет хотя и важное, но все же вспомогательное значение, и, следовательно, само по себе его применение в познании нельзя рассматривать в качестве критерия существования сверхчувственных объектов, которые символизируются. Ибо очевидно, что прежде, чем нечто можно символизировать, это должно существовать. А так как в элементарной арифметике и в метафизике мы имеем дело со сверхчувственной онтологией, то понятно, что критерий существования сверхчувственных сущностей должен быть не интуитивным, а дискурсивным. Очевидно, что его можно сформулировать в виде следующего логического условия: нечто сверхчувственное существует тогда и только тогда, когда понятие о нем непротиворечиво, то есть имеет непротиворечивое содержание. И хотя установление непротиворечивости исходных понятий в той или иной области знания

далеко не всегда простая процедура, как это теперь известно из истории обоснования непротиворечивости элементарной арифметики<sup>3</sup>, только после этого, на наш взгляд, мы имеем право символизировать элементы объема этих понятий с помощью тех или иных чувственных конструкций. И это не случайно. На наш взгляд, в этом здесь проявляется глубокая внутренняя связь между чувственными и сверхчувственными объектами и критериями их существования. Так, мы согласны с Кантом в том, что существование в чувственном мире предполагает быть либо эмпирическим созерцанием, либо априорным чистым чувственным созерцанием. Однако, на наш взгляд, это условие является необходимым, но недостаточным условием существования в чувственном мире. А чтобы оно стало и необходимым, и достаточным, к нему следует присоединить еще условия целостности созерцания, то есть окончательный критерий существования объектов в чувственном мире примет следующий вид: нечто существует в чувственном мире, если и только если оно есть либо целостное эмпирическое созерцание, либо целостное (не разорванное) априорное чистое чувственное созерцание. Рассмотрим следующие понятия: (1) крылатая лошадь; (2) круглый квадрат. Как известно, первое является непротиворечивым понятием, ему в чистом априорном созерцании соответствует целостный образ; объекты, которые мыслятся в объеме этого понятия, как мы показали выше, существуют в чистом чувственном мире в виде определенных целостных геометрических фигур. Очевидно, что со вторым понятием дело обстоит иначе. Оно противоречиво, в чистом априорном планиметрическом созерцании ему не соответствует целостный образ; объекты, мыслимые в нем, не существуют ни в каком из миров. Поэтому нельзя эти объекты и множества этих объектов символизировать с помощью целостных чувственных конструкций, то есть, например, с помощью диаграмм Эйлера. Сказанное, на мой взгляд, полностью относится к обоснованию метафизики вообще, и метафизики религии разума в частности, в качестве науки, то есть в качестве положительного онтологического знания, полученного в границах теоретического разума.

Итак, каким условиям должна удовлетворять метафизика как наука, что нужно для этого ей продемонстрировать?

Как известно, для этого, по Канту, нужно, во-первых, показать, что метафизика имеет реальную онтологию, и во-вторых, что в ней возможны априорные синтетические суждения, то есть аподиктическое знание. Покажем на примере, что эти условия выполнимы для определенных предложений метафизики.

Пусть мы имеем высказывание метафизики:

(1) Все «вещи в себе» суть ноумены.

Будем понимать под ноуменами сверхчувственные сущности, определяемые различными непротиворечивыми понятиями. Очевидно, что таким образом понимаемое содержание понятия «ноу-

мен» непротиворечиво. Следовательно, ноумены существуют в сверхчувственном мире. Далее следует признать непротиворечивым следующее обычное содержание понятия «вещи в себе» как сущности, которая существует объективно вне органов чувств, аффицирует их и создает мир явлений (феноменов). Следовательно, «вещи в себе» существуют. Таким образом, суждение (1) имеет реальную онтологию.

Суждение (1), несомненно, является синтетическим, так как в соответствии с критерием синтетичности суждения в смысле Канта — предикат не содержится в субъекте — в данном суждении предикат не содержится в субъекте. Итак, в метафизике, как и в математике, существуют синтетические суждения а priori.

Разумеется, не все высказывания метафизики являются синтетическими а priori. Некоторые из них, например: все «вещи в себе» аффицируют органы чувств» — являются аналитически истинными. Очевидно также, что в силу определения метафизики как знания о сверхчувственных основаниях бытия в ней невозможны синтетические высказывания а posteriori.

Аналогичным образом, на наш взгляд, дело обстоит и в метафизике религии разума. Интересны последствия такого методологического подхода для христианства как исторической религии. Если в христианстве принимать Бога-отца и Бога святого духа как сверхчувственные сущности, а Иисуса Христа как Бога в чувственном образе человека, то при достаточно убедительном обосновании *непротиворечивости* дескрипции Бога-отца следует признать, что утверждение «Бог-отец существует» представляет научное знание, а утверждение «Состоится второе пришествие Христа» репрезентирует фрагмент веры в христианстве.

В заключение отметим одно важное обстоятельство, связанное с трудностями установления самого факта непротиворечивости онтологических понятий о сверхчувственных сущностях. Дело в том, что на некотором уровне анализа такое онтологическое понятие может обнаруживаться как непротиворечивое, а при другом, более глубоком, окажется противоречивым. Но тогда, в первом случае, высказывание о некоторых сверхчувственных сущностях следует рассматривать как репрезентирующее знание, а во втором как *иррациональную* веру, ибо, как известно, критерием такой веры выступает принцип: верую, потому что абсурдно, то есть противоречиво<sup>4</sup>. Таким образом, понятия знания и веры о сверхчувственном относительно. С другой стороны, проведенное различие позволяет более определенно охарактеризовать *рациональную веру*. На мой взгляд, она может возникнуть относительно эмпирического существования вещей при условии, что чувственные характеристики мыслятся *непротиворечиво*. Так, известно, что в настоящее время крылатые лошади как биологические организмы не существуют. Од-

нако, поскольку содержание понятия «крылатая лошадь» непротиворечиво, то можно верить, что в принципе крылатые лошади могут возникнуть как живые организмы по мере дальнейшей эволюции современных лошадей. В принципе эта точка зрения не нова для философии. Ранее, например, сходные мысли были высказаны Л. Шестовым в несколько иной познавательной ситуации<sup>5</sup>. Последнее, на мой взгляд, не случайно. Оно косвенно подтверждает адекватность интуиции, лежащей в основе предпринятого анализа.

<sup>1</sup> Из доклада, сделанного автором на VI Кантовских чтениях, 21—24 сентября 1993 года, г. Светлогорск.

<sup>2</sup> Kant I. Schriften zur Metaphysik und Logik. 2. Werkausgabe. Band VI. Hrsg. von W. Weischedel. S. 613.

<sup>3</sup> См., например: Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. М., 1982; Столл Роберт Р. Множества. Логика. Аксиоматические теории. М., 1968; Генцен Г. Непротиворечивость чистой теории чисел // Математическая теория логического вывода. М., 1967; он же. Новое изложение доказательства непротиворечивости для чистой теории чисел. // Там же.

<sup>4</sup> См.: Вера // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 77—78.

<sup>5</sup> См.: Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.

*И. Д. КОПЦЕВ*

*(Калининградский государственный университет)*

### **Проблемы логоса и лексиса философской терминологии в «Критике чистого разума»**

Важнейшим признаком научной речи, обслуживающим различные сферы знания, является, как известно, терминология. Последняя составляет существенную часть науки. Чем наука, так сказать, «научнее», тем больший вес в ее структуре получает язык и тем более значимым становится вопрос о терминологии<sup>1</sup>. Это в полной мере можно отнести и к языку философии и, разумеется, к философской прозе Канта.

Свою терминологическую систему Кант создавал не на пустом месте. До него была уже проделана значительная работа, начиная с ранних философских мистиков и кончая выдающимися представителями Просвещения в Германии, такими философами, как Г. В. Лейбниц, Хр. Томазиус, Хр. Вольф, В. Баумгартен и др. Лейбниц, например, хотя и писал свои труды на латыни, тем не менее призывал немецких философов к разработке философской терминологии на немецком языке, для чего следовало, по его мнению, проводить поиски в двух направлениях, главным из которых он считал использование ресурсов родного языка: возрождение устаревших слов, семантическую трансформацию старых и поиск новых, — затем уже обращаться



к ресурсам классических мертвых языков. Так, у него встречаются термины, не имеющие соответствия в латинском языке: *der Vernunftschluß, das Wahre, die Ursache, der Selbststand das Selbstwesen, der Auswurf*. Некоторые из них, правда, впоследствии не привились<sup>2</sup>.

В создании немецкой философской терминологии особенно велика заслуга Хр. Вольфа. Именно он сам или через своих учеников, например, Баумгартена, оказал большое влияние на становление терминологии Канта. Вольф проделал, в частности, большую работу по систематизации философских терминов. К Вольфу восходят термины: *Begriff (notio), Schluß (sylogismus), Erklärung (definitio), Urteil (judicium), Satz (propositio), Lehrsatz (theoremata)*, которые широко употребляет Кант. Кант воспринял от Вольфа тщательную работу над термином, стремление дать ему точное, однозначное определение. Однако он был противником создания новых слов в качестве терминов, предпочитая использовать для этих целей заимствования из древних языков<sup>3</sup>. Кроме того, Кант советует обходиться с найденным термином экономно, не употреблять его синонимично с другими терминами, тщательно сохранять его первоначальное значение. Он выступает против безрассудного терминотворчества, отстаивает принцип единства содержания и формы, термина и стоящего за ним понятия.

Следуя указанному выше принципу, он не мог, однако, не учитывать потребностей своей философской системы, которая побуждала его избирательно относиться к наработанным предыдущими философами терминологическому аппарату, «подлаживая» его к своей философской системе, отбрасывая одни термины, модифицируя содержание других и создавая свои. Так, термин *Subreption* употребляется у Вольфа в значении ложного утверждения о чем-то, что мы знать не можем (например, воздействия души на тело); Баумгартен же употреблял его в значении «дуализм», а Кант — в значении «трансцендентальный дуализм»<sup>4</sup>. Невыводные суждения Вольф обозначает латинским термином *indemonstrabilis*, а Кант применяет немецкий термин *unerweislich* или словосочетание *«unmittelbar gewiß»*. Суждение о наличии того или иного признака у вещи Вольф называет *«Erwägungssätze»* (взвешивающее суждение), а суждения, показывающие, что и как может быть сделано, он называет *«Ausübungssätze»* (практические суждения). Суждения, вытекающие из дефиниции, получают обозначение *«Grundsätze»* (основоположения), а постулаты Вольф называет *«Heischsätze»*. Основоположение Вольф называет также термином *«Axiomen»*. Кант не употребляет термина «аксиома», считая его неприемлемым для философии, как и термин «постулат», ибо философия стремится не к субъективно-синтетическим суждениям, как в математике, а к суждениям объективно-синтетическим. Тем не менее термин

«постулат» встречается у Канта в составе полилексемного термина «постулаты эмпирического мышления вообще» (*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*). Другой, чем у Вольфа, смысл вкладывается Кантом и в термин «практический» (*praktisch*); латинскому термину «дефиниция» (*Definition*) он предпочитает термин «истолкование, объяснение» (*Erklärung*), так как философия не может иметь дефиниций в том смысле, какой они имеют в математике. К тому же чистое понятие, по Канту, не может быть определено, ибо всякое определение уже предполагает их использование, но тем не менее оно может быть объяснено (*erklärt werden*).

Что же касается ключевого термина Кантовой теории познания, а именно термина «трансцендентальный», то Е. Фишер со ссылкой на Г. Ойкена отмечает, что он встречается еще у Фомы Аквинского и позднее у схоластов в сочетании «*veritas, bonitas, unitas transzendentalis*». Затем он встречается у Вольфа и Баумгартена. Вольф раскрывает его значение следующим образом: «*veritas transzendentalis* означает «упорядоченные признаки, присущих какой-либо вещи», «*bonitas transzendentalis* означает «полнота (совершенство) в многообразном, их единство», «*unitas transzendentalis*» представляет собой «трансцендентальное единство в отношении свойств, определяющих сущность вещи». В этих значениях данные термины представлены в «Компендиуме метафизики» Баумгартена, которым постоянно пользовался Кант<sup>5</sup>. Однако Кант вкладывает в этот термин свой смысл, подчеркивая, что этот термин означает у него не отношение нашего познания к вещам, а только отношение к нашим познавательным способностям<sup>6</sup>. Г. Хаймзет отмечает, что у Канта этот термин имеет другое значение, чем то, которое он имел в средние века и даже в XVIII столетии, а именно значение «рефлексия человеческого разума о своих собственных элементах, понятиях и основоположениях априори». Новым является у Канта и термин «*transzendente Ideen*», хотя смысл его в главных моментах восходит к учению Платона о божественных идеях<sup>7</sup>.

Термин «эстетика» в том значении, в котором он употребляется у Канта, восходит к Баумгартену, который определял эстетику как низший уровень познавательных способностей, подразделявшихся им на способность чувственного восприятия, способность фантазии, способность воображения, способность предвидения и способность суждения. Без изменения значения Кант воспринял от Вольфа большое количество терминов, таких, как *Vorstellung*, *Verhältnis*, *Teleologie*, *Beweisgrund*, но отверг, например, такой термин, как «*Sinnesglied*» в значении «орган»<sup>8</sup>.

О происхождении термина «категория» Хаймзет отмечает, что он восходит к Аристотелю и античной традиции, однако Кант вложил в него совершенно иное содержание, определив его как «чистые понятия рассудка» (*die reinen Verstandesbe-*

griffe) и дав тем самым новое направление теории отношений между мышлением и бытием, хотя прежние онтологические и гносеологические коннотации «эмпирической традиции» оказались также сохранены<sup>9</sup>.

Как чистое понятие рассудка трактуется Кантом и понятие действия (*Handlung, actio*). Этот термин обозначает действие, предшествующее всякому психическому или физическому опыту. Данное понятие относится к предикабиялиям, как и понятия силы (*Kraft*), страдания (*Leiden*) и длительности (*Dauer*)<sup>10</sup>.

Как отмечает В. И. Копылов, многие термины Канта восходят также к Платону, Гоббсу, Юму, а для терминотворчества самого Канта характерно создание составных терминов, вступающих в гиперо- гипонимические отношения друг с другом<sup>11</sup>.

Сложность терминосистемы Канта объясняется тем, что кантовский текст — это текст с ярковыраженной творческой функцией, такой текст, по выражению Ю. М. Лотмана, помимо коммуникативной, выполняет и смыслообразующую функцию, выступая не в качестве пассивной упаковки заранее заданного смысла, а как генератор смыслов<sup>12</sup>. Сложность возникает также оттого, что один и тот же термин у Канта имеет порой два и более значений, а разные термины — два и более близких значения. Так, отмечается наличие у термина *Erscheinung* — одного из ключевых понятий гносеологии Канта — нескольких смыслов. С. Кернер, например, обращает внимание на то, что данный термин употребляется Кантом почти синонимично термину «восприятие» (*Wahrnehmung*), но с тем различием, что первый содержит, помимо объема значения второго, еще и нечто неизведное, что может быть свойственно другим существам, но не свойственно людям, то есть содержится дополнительная тема «может быть свойственно другим существам в другой форме». Термин же *Wahrnehmung*, по Кернеру, употребляется у Канта в смысле «эмпирическое восприятие»<sup>13</sup>. Г. Ретгес указывает, что термин «*Anschauung*» у Канта означает и созерцание как процесс (*Anschauen*) и созерцание как объект созерцания (*das Angeschaute*)<sup>14</sup>. Действительно, в формулировках Канта дистрибуция этого термина накладывает определенный отпечаток на его смысл. Процессуальность в значении этого термина можно усмотреть в следующей дефиниции данного понятия: «*Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelt der Sinne*». Сема процессуальности возникает как результат сочетаемости термина с глаголом процессуальной семантики *geschehen*.

Разные значения термина «созерцание», процессуальное и объектное, довольно отчетливо прослеживаются на следующих примерах:

1. «*Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden*»<sup>15</sup>.

2. «Anschauung ist die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann»<sup>16</sup>.

Без учета разницы в значении термина «созерцание» в примерах, приведенных выше, может возникнуть впечатление, что у Канта имеет место здесь противоречие: с одной стороны, предметы даются созерцанием, а с другой, созерцания даются предметом. Ясно, что в первом случае термин «созерцание» употреблен в значении, близком к значению термина «чувственность», так как, по Канту, предметы даются нам с помощью чувственности. Во втором случае термин «созерцание» употреблен в значении отдельного акта созерцания, который обуславливается присутствием предмета, что подтверждается и другими подобными определениями: «Anschauung ist eine Vorstellung, sowie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde»; «Diese (die Anschauung) findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird».

На наличие двух значений у термина «явление» указывает Н. Керзген. Данный термин имеет субъективный и объективный смыслы. В субъективном речь идет о явлении, существующем для нас (*das Füruns — sein*), в объективном — о бытии предмета<sup>17</sup>. Дело в том, что, по Канту, пространство и время являются априорными условиями субъективности, а категории — объективности явлений<sup>18</sup>. Два смысла термина «явление» отмечает и Г. Хаймзет, указывая, что он означает: 1) явление в противоположность вещи в себе и 2) нечто только созерцаемое, не зависимое еще от определяющего мышления (*das bloß Anschauliche*) как предмет, поскольку он созерцается<sup>19</sup>.

Двойные смыслы многих важных терминов Канта отмечает М. Баум. Так, два смысла имеет термин «познание» (*Erkenntnis*): 1) как синтез созерцания и понятия, то есть как синтез двух разных представлений и 2) как синтез созерцания и понятия в одном и том же представлении, то есть в суждении. То же самое относится и к терминам «синтез», «связь», «понятие» (*Synthesis, Verbindung, Begriff*).

Четыре значения обнаруживает Баум у термина «время»: 1) чистая форма чувственности, 2) чувственное многообразное, 3) синтетическое единство многообразного и 4) понятие времени. То же самое он относит и к термину «пространство»<sup>20</sup>.

На разные смыслы кантовских терминов указывает Л. А. Абрамян. Так, термин «априори» означает у Канта: 1) полную независимость знания от опыта и 2) антиэмпиризм в основоположениях<sup>21</sup>.

О неоднозначности некоторых терминов Канта говорят также Р. Ашенберг, Ф. Каульбах<sup>22</sup>.

С другой стороны, в философской литературе представлено мнение о тождественности, синонимичности терминов и понятий, ими обозначаемых. Например, Керзген отмечает близость значений у терминов «судить», «рассудок» и «апперцепция», ссы-

лаясь при этом на высказывания самого Канта, такие как: «Рассудок не только судит, способность суждения и есть сам Рассудок». Или: «Точно так же и рассудок, в свою очередь, не только апперцептивен, но и полностью идентичен с синтетическим единством апперцепции» (...ganz und gar mit der synthetischen Einheit der Apperzeption selbst identisch)<sup>23</sup>.

Холгер ван ден Боом указывает на идентичность у Канта значений терминов «принцип», «источник», «происхождение»<sup>24</sup>.

На совпадение терминов «трансцендентальный» и «априори» указывает Г. Ретгес: «Понятия трансцендентального и априорного, без сомнения, вопреки интенциям самого Канта, переходят друг в друга..., так что никакого внешнего явления не дается, что свидетельствует о том, что во всяком опыте чистые формы представления предполагаются уже задействованными»<sup>25</sup>.

На этимологическое значение термина «трансцендентальный» указывает Абрамян, что, по его мнению, означает «выходящее за пределы», то есть источник знания находится не в опыте, а за его пределами; это значение «критическое», относящееся к самому фундаменту познания<sup>26</sup>.

Значение термина «трансцендентальный» в сочетании «трансцендентальная дедукция» С. Кернер поясняет следующим образом: «Кант называет это доказательство трансцендентальной дедукцией категорий: «трансцендентальной», потому что оно направлено не на какую-то область эмпирического знания, а на доказательство необходимости этого условия для всякого подобного знания»<sup>27</sup>.

О другом, метаязыковом, значении термина «трансцендентальный» Хаймзет пишет, что он означает у Канта проходящую через все произведение рефлексия человеческого разума о своих собственных элементах, что вся «Критика...» в этом смысле является «трансцендентальной философией»<sup>28</sup>.

Указанных выше трудностей с пониманием и толкованием философских терминов в «Критике чистого разума» можно, на наш взгляд, избежать, если составить систематический словарь терминов типа тезауруса, где каждый термин был бы пропущен через специально составленную матрицу «семантических функций»<sup>29</sup>. Главным условием составления такого словаря является системность понятий той предметной области, которую словарь описывает. Философия Канта и, в частности, его гносеология, изложенная в «Критике чистого разума», представляет собой исключительно яркий пример системного мышления и изложения содержания, так что в этом отношении кантовская терминология представляет собой идеальный материал для подобного словаря.

Сущность тезауруса составляет хорошо продуманная матрица семантических отношений между терминами, матрица семантических функций. Тезаурус может дать представление не толь-

ко о концептуальных связях термина внутри системы, но и показать его синтаксические, лексические и семантические особенности и ограничения. Например, словарь Г. Ратке к «Критике чистого разума», хотя и называется систематическим, не отвечает требованиям тезаурусного описания<sup>30</sup>. Так, в словарной статье на термин «трансцендентальный», имеющего, как известно, ключевое значение в гносеологии Канта, можно встретить выборки дефиниций, которые говорят о том, что в текстах Канта данный термин употребляется, по крайней мере, в трех разных значениях: 1) в значении «имеющий отношение к самой познавательной способности априори» (объектный язык), 2) в познавательно-теоретическом значении (метаязык), 3) в методологическом смысле, то есть как «трансцендентальное истолкование» (форма речи). Первое употребление означает возможность, второе — исследование этой возможности (теория), а третье — способ, методологический прием подобного исследования (метаметаязык).

Обращает на себя внимание вхождение этого термина в разные терминологические ряды. Так, с первым значением этот термин образует такие производные термины, как «трансцендентальное сознание», «трансцендентальная способность воображения», «трансцендентальная апперцепция» и др. (феноменологический уровень). Со вторым значением конституируется ряд: «трансцендентальное исследование», «трансцендентальное понятие», трансцендентальное место», «трансцендентальная реальность» и др. С третьим: «трансцендентальная дедукция», «трансцендентальное истолкование», «трансцендентальная аналитика» и др.

Гносеологическая модель Канта иерархична. В ней можно выделить три сферы: 1) сферу действительного опыта, 2) сферу возможного опыта и 3) регулятивную сферу опыта. Первая — это сфера эмпирического теоретического знания, вторая — трансцендентального знания, а третья — сфера регулятивного знания, то есть сфера разума. Первая — это сфера субъектно-объектных отношений, или отношений формы и содержания. Это сфера априорного синтеза и его результата — действительного опыта эмпирического субъекта. Терминология этого уровня представляет собой термины в функции использования. Они связаны с означиванием элементов действительного опытного знания и отношений между ними, субстанциальности, акциденции причины и следствия (каузальности), взаимодействия и др. Группировку терминов представляют собой уже сами названия различных подвидов синтеза: синтез рассудка, синтез способности воображения, интеллектуальный синтез, фигурный синтез, синтез аппергенсии и т. д.

Операция синтеза предполагает объект, на который она направлена. Эта тезаурусная функция описывается целым лексическим полем билексемных и полилексемных терминов: синтез

представлений, синтез созерцания, синтез восприятий, синтез (связь) многообразного вообще, синтетическое единство опыта, синтетическое единство многообразного чувственного созерцания априори и др.

Операция синтеза имеет своей целью получение объектов, что происходит с помощью априорных форм созерцания и познания (категорий). Полученные объекты составляют еще одну группировку терминов со значением «нечто синтезированное»: созерцание, ощущение, явление, объект, предмет, понятие, пространство, время, величина, схема, число и т. д., то есть возникает еще одно лексико-семантическое поле терминов, конституированное очередной тезаурусной функцией, функцией объективности. Каждая тезаурусная функция предстает, таким образом, как полевая структура, как терминологическое поле, конституируемое базисными и производными от них билексемными и полилексемными терминами, находящимися друг с другом в гиперо-гипонимических отношениях. Термины-гипонимы — это, как правило, билексемные или полилексемные словосочетания, определяющий компонент которых восходит к гиперониму. Последний становится знаком логического места в терминосистеме, конституирующим терминологическое поле.

Итак, наиболее адекватной формой описания терминологии в «Критике чистого разума» может быть словарь-тезаурус, построенный на основе семантико-функциональной матрицы, системы тезаурусных функций, которые позволят более полно и всесторонне выявить логико-семантические и концептуальные связи между терминами и группировками терминов, их распределение по уровням системы, их вхождение в разные терминологические ряды и т. д. Основная трудность на пути к созданию подобного словаря состоит в полном и адекватном содержанию произведения определении набора тезаурусных функций, через который должен быть пропущен каждый термин или терминологическое словосочетание и установлены функциональные связи между ними. В данной статье была лишь обоснована необходимость и намечены вкратце основные линии создания подобного словаря.

<sup>1</sup> Реформатский А. А. Что такое термин и терминология. М., 1959. С. 10.

<sup>2</sup> Аликиев Р. О. Немецкая философская терминология эпохи раннего Просвещения: Автореф. канд. филол. наук. М., 1983. С. 3 и др.

<sup>3</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Reclam. Leipzig, 1979. S. 395.

<sup>4</sup> Fischer H. E. Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. Berlin, 1907. S. 17.

<sup>5</sup> Fischer I. Ebenda. S. 18.

<sup>6</sup> Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1976. S. 47.

<sup>7</sup> Heimsoeth H. Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1966. B. 1. S. 11.

<sup>8</sup> Fischer H. E. Ebenda. S. 20.

- <sup>9</sup> Heimsoeth H. Ebenda. S. 240.  
<sup>10</sup> Fischer H. E. Ebenda. S. 20.  
<sup>11</sup> Копылов В. И. О языке философии Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 55 и др.  
<sup>12</sup> Лотман Ю. М. К современному понятию текста//Linguistica. Тарту, Вып. 736. 1986. С. 106.  
<sup>13</sup> Körner St. Kant. Göttingen, 1967. S. 64.  
<sup>14</sup> Röttges H. Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der «Kritik der reinen Vernunft» durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik. Königstein, 1981. S. 44.  
<sup>15</sup> Eisler R. Kant—Lexikon. Heidelberg—Zürich—New York, 1989. S. 16.  
<sup>16</sup> Eisler R. Ebenda. S. 16.  
<sup>17</sup> Körsgen N. Formale und transzendente Synthesis. Untersuchungen zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft. Hansstein, 1984. S. 65.  
<sup>18</sup> Körsgen N. Ebenda. S. 17.  
<sup>19</sup> Heimsoeth H. Ebenda. S. 16.  
<sup>20</sup> Baum M. Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken. Interpretation zur kritischen Philosophie. Köln, 1975. S. 58—138.  
<sup>21</sup> Абрамян Л. К. Кант и проблема знания. Анализ кантовской концепции обоснования естествознания. Ереван, 1979. С. 158.  
<sup>22</sup> Aschenberg R. Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie. Aufl., Bd., 5, Stuttgart, 1982. S. 269; Kaulbach F. Philosophie als Wissenschaft. Eine Einleitung zum Studium von Kants «Kritik der reinen Vernunft». Gertenberg, 1981. S. 79.  
<sup>23</sup> Körsgen H. Ebenda. S. 71.  
<sup>24</sup> Voorn v. d. Holger. Transzendentalität und Analytizität. Studien zur Kritik der reinen Sprache im Umkreis einer logisch-philosophischen Propädeutik. Köln, 1974. S. 135.  
<sup>25</sup> Röttges H. Ebenda. S. 56.  
<sup>26</sup> Абрамян Л. К. Указ. соч. С. 109.  
<sup>27</sup> Körner St. Ebenda. S. 45.  
<sup>28</sup> Heimsoeth H. Ebenda. S. 11.  
<sup>29</sup> Никитина С. Е. Семантический анализ языка науки. М., 1987.  
<sup>30</sup> Ratke H. Systematisches Handlexikon zu Kants «Kritik der reinen Vernunft». Hamburg, 1972.

## НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

### И. КАНТ

**Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда) \***

*РАЗРЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ: КАК ВОЗМОЖНЫ  
 СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ A PRIORI?  
 СОГЛАСНО ГОСПОДИНУ ЭБЕРХАРДУ*

Решение этой задачи, рассматриваемой во всей ее всеобщности, является камнем преткновения для всех метафизиков-догматиков, о который они неизбежно спотыкаются и который поэтому они обходят дальней стороной настолько, насколько это возможно. Вот и я не встретил еще ни одного противника «Кри-



тики», который бы взялся за нее и нашел бы решение, пригодное на все случаи [жизни]. Господин Эберхард со своими куцыми законами противоречия и достаточного основания (каковые у него только некие аналитические высказывания) отважился, однако, на это предприятие; с каким успехом, это мы скоро увидим.

Господин Эберхард не имеет, как кажется, никакого понятия о том, что «Критика» называет *догматизмом*. Так, на стр. 262 он говорит об аподиктических доказательствах, найденных якобы им, и добавляет: «Если догматиком называется тот, кто принимает без сомнения существование вещей в себе, то мы должны, хотим мы того или нет, принять обвинение в том, что являемся догматиками». Далее, на стр. 289 он заявляет: «Лейбница философия в такой же мере содержит критику разума, как и Канта; ибо она основывает свой догматизм на точном расчленении познавательной способности, что может быть проделано посредством любой другой». Что же, если она это действительно делает, то она не содержит догматизма в том смысле, в каком этот термин употребляется в «Критике».

Дело в том, что под *догматизмом* в метафизике «Критика» понимает всеобщую веру в свои принципы, не предпуская ей критику самой способности разума, просто ради их самих, а под *скептицизмом* — полное недоверие к чистому разуму, выражающееся в отсутствии предварительной критики, просто ради [доказательства] несостоятельности всех его утверждений\*\*. Критический подход ко всему, что относится к метафизике [сомневающееся промедление] (*der Zweifel des Aufschubs*), есть, напротив, максима тотального недоверия ко всем синтетическим суждениям последней до тех пор, пока не будет усмотрено всеобщее основание ее возможности в существенных условиях нашей познавательной способности.

От обоснованных упреков в догматизме, следовательно, можно избавиться не ссылками на так называемые аподиктические доказательства своих метафизических положений, как на стр. 262, ибо их несостоятельность, даже при отсутствии явных ошибок в них (чего наверняка нет в данном выше случае), столь обычна, а доказательство обратного часто противостоит им с не меньшей убедительностью, так что скептик, даже если ему нечего противопоставить данному аргументу, оказывается тем не менее вполне вправе выразить к нему свое *non liquet*. Только в том случае, если доказательство будет проведено так, что с помощью зрелой критики предварительно будет достоверно показана возможность познания *a priori* и его всеобщих условий, метафизик может избежать догматизма, который без нее (критики) во всех своих доказательствах блуждает в потемках. Канон же критики подобных утверждений будет являться решением во всей полноте следующей задачи: *как возможно синтетическое познание a priori?* До тех пор, пока эта задача не

была решена, до тех пор ни один метафизик не избавлен от упрека в слепом догматизме или скептицизме, каким бы громким именем, ввиду своих прочих заслуг, он по праву ни обладал.

Однако господину Эберхарду угодно другое. Он делает вид, как будто подобное предупреждение, обоснованное многочисленными примерами в трансцендентальной диалектике, вовсе не было сделано догматику, и принимает, задолго до критики нашей способности производить синтетические суждения а priori, издавна оспариваемое синтетическое положение о том, что пространство и время и вещи в них состоят из простых элементов, за данное, не удосужившись хотя бы ради [выяснения] самой возможности подобного определения чувственного посредством идей сверхчувственного произвести предварительно хоть мало-мальское критическое исследование, необходимость которого неизбежно вытекала уже из самих противоречий математики, да и сам он своим методом являет лучший пример того, что «Критика» называет догматизмом, который должен быть навсегда выведен за пределы всякой метафизики.

Итак, прежде чем приступить к решению упомянутой выше принципиальной задачи, непременно необходимо составить себе четкое понятие, во-первых, о том, что «Критика» понимает под синтетическими суждениями вообще в их отличии от аналитических суждений; во-вторых, что она имела в виду под ними как суждениями а priori, в их отличии от эмпирических суждений. — Первое изложено в «Критике» неоднократно и недвусмысленно со всей желаемой ясностью. Они суть суждения, в предикат которых вкладывается мной больше, чем содержится в понятии, о котором этот предикат высказывается и который [предикат] увеличивает мое знание, по сравнению с тем, что содержалось в первом. Аналитические же суждения не содержат ничего подобного, они не привносят ничего сверх того, что уже мыслилось в действительности в данном понятии и содержалось в нем; они только проясняют и высказывают то, что принадлежит ему.

Во-вторых, а именно что собой представляют суждения а priori в их отличии от эмпирических суждений, можно уяснить без особых трудностей, потому что различие между ними уже давно известно логике, изложено в ней и не фигурирует, как первое, по крайней мере, ни под каким новым именем (как того желает господин Эберхард). Однако не будет лишним для господина Эберхарда заметить, что предикат, который приписывается субъекту в суждении а priori, высказывается как принадлежащий первому *с необходимостью* (неотделим от понятия последнего). Подобные предикаты называются предикатами, относящимися к сущности (внутренней возможности понятия), предикатами *ad essentiam* \*\*\* *pertinentia*, и, следовательно, их должны содержать все суждения, имеющие силу а priori.

Остальные предикаты, то есть такие, которые отделимы от понятия (без ущерба для последнего), называются несущественными признаками (*extraessentialia*). Первые относятся к сущности либо как составные части понятия (*ut constitutiva*), либо как достаточно обоснованные следствия из него (*ut ratio-nata*). Первые называются существенными [составными] частями (*essentialia*), которые не содержат предиката, который бы мог быть выведен из других [предикатов], содержащихся в нем, и их совокупность составляет его логическую сущность (*essentia*); вторые называются свойствами (*attributa*). Несущественные признаки суть либо внутренние (модусы), либо выражают отношения (*relationes*) и не могут быть предикатами в суждениях а priori, так как они отделимы от субъекта, то есть необходимо не связаны с ним.

Итак, ясно, что если предварительно не установлено критерия синтетических суждений а priori, то посредством только одного заявления о том, что предикат является атрибутом, нельзя уяснить себе их отличия от аналитических суждений. Ибо когда его называют атрибутом, то тем самым говорится лишь, что он может быть выведен как следствие из сущности, и не более; будь то аналитически согласно закону непротиворечия, или синтетически согласно какому-либо другому закону, все это остается неопределенным. Так, в суждении «*Всякое тело делимо*» предикат является атрибутом, потому что он может быть выведен из одного из существенных признаков понятия субъекта, а именно признака протяженности. Однако данное определение таково, что оно может быть представлено как выведенное из понятия тела согласно закону непротиворечия, следовательно, само суждение независимо от того, что его содержанием является приписывание атрибута субъекту, тем не менее является аналитическим. Напротив, постоянство (*Beharrlichkeit*) есть тоже атрибут субстанции, так как оно исключительно необходимый его предикат, однако оно не содержится в самом понятии субстанции, следовательно, оно не может быть выведено из него (согласно закону непротиворечия), то есть суждение «*Всякая субстанция постоянна*» является синтетическим суждением. Итак, если о суждении говорится, что оно имеет в качестве предиката атрибут к субъекту, то никто не может утверждать, является ли оно аналитическим или синтетическим. Надо, следовательно, добавить: оно содержит синтетическое определение, то есть необходимый (хотя и производный), следовательно, а priori познаваемый в синтетическом суждении предикат. Итак, согласно господину Эберхарду, определять синтетические суждения а priori следует так: они суть суждения, содержащие синтетические определения вещей. Господин Эберхард впадает в эту тавтологию с тем, чтобы, по возможности, не только высказать нечто более правильное и определенное о своеобразии синтетических суждений а priori, но и для того,

чтобы вместе с их дефиницией указать их общий принцип, в соответствии с которым они возможны, с чем «Критика» смогла справиться, лишь употребив на то значительные усилия. Так, на стр. 315 он указывает, что «аналитические суждения суть такие, предикат которых выражает сущность или некоторые существенные признаки субъекта», а на стр. 316 он говорит о синтетических суждениях, что они, выражая необходимые истины, имеют в качестве предикатов «атрибуты к субъектам». С помощью словечка «атрибут» он обозначает синтетические суждения как суждения *a priori* (ввиду необходимости их предикатов), но одновременно и как такие, которые выражают понятие о сущности [Rationata], а не саму сущность или ее части (Stücke), и ссылается при этом на закон достаточного основания, с помощью которого они единственно могут быть предикаторами субъекту, полагаясь на то, что читатель не заметит, что данное основание может быть здесь только логическим основанием, а именно таким, которое не означает ничего другого, как то, что предикат, хотя и опосредованно, но тем не менее всегда может быть выведен из понятия субъекта согласно закону непротиворечия, тем самым он, будучи атрибутом по своему содержанию, тем не менее может быть аналитическим и, следовательно, не иметь при себе признаков синтетического суждения. А то, что это определение должно быть синтетическим для того, чтобы суждение, предикатом которого оно выступает, могло быть причислено к последнему классу — об этом он со всей тщательностью старается не говорить, хотя ему должно быть совершенно очевидно, что это ограничение является необходимым. В противном случае тавтология слишком бросалась бы в глаза. Итак, он произвел вещь, которая лишь неискушенному [читателю] может показаться новой и содержательной, на самом же деле она есть не что иное, как легко распознаваемая химера [Dunst].

Теперь видно также, что означает его закон достаточного основания, о котором говорилось им выше. Судя по примеру, который он при этом, главным образом, приводит, можно предположить, что он понимает его в смысле реального основания, так как основание и следствие в действительности отличны друг от друга, и суждение, в котором они соединяются, является синтетическим. Не тут-то было! Более того, он уже тогда предусмотрительно учел все случаи его последующего применения и дал ему столь неопределенную характеристику, чтобы придавать ему в зависимости от ситуации то значение, которое нужно, следовательно, применять его порой в качестве принципа аналитических суждений. Является ли отсюда суждение «Всякое тело делимо» менее аналитическим, потому что его предикат может быть выведен с помощью анализа из того, что непосредственно относится к понятию (его существенной части), а именно [из понятия] протяженности? Если из предиката, прямо вы-

текающего из данного понятия в силу закона непротиворечия, выводится другой предикат, согласно этому же закону, то будет ли последний менее подчинен этому закону, чем первый?

Отсюда сразу же исчезает, во-первых, надежда объяснить синтетические суждения а priori с помощью суждений, предикаты которых являются атрибутами к субъекту, если не добавить к ним того, что они *суть синтетические суждения*, и тем самым хотят избежать очевидной тавтологии; во-вторых, ставятся ограничения закону достаточного основания как особому принципу, что он как таковой допустим в трансцендентальную философию не иначе, как только при том условии, что он дает право связывать понятия синтетически. С этим следует сравнить следующее радостное восклицание автора на стр. 317: «Итак, перед нами налицо разделение понятий на аналитические и синтетические и причем с четким указанием их границ (первые выражают существенные признаки, вторые — только атрибуты), вытекающее из плодотворнейшего и очевиднейшего основания классификации (он здесь намекает на свои столь превозносимые им выше плодотворные сферы онтологии) и с полнейшей достоверностью в том, что данная классификация полностью исчерпывает свое основание».

Между тем при этом триумфальном восклицании господин Эберхард, кажется, не совсем уверен в своей победе, так как на стр. 318, после того, как он окончательно заявил, что Вольф и Баумгартен уже давно знали и определенно, хотя и иначе, сформулировали то, чему под другим именем учит «Критика», вдруг проявляет неуверенность в вопросе, что же за предикаты я имею в виду в синтетических суждениях, и им поднимается такое пылевое облако дистинкций и классификаций предикатов, могущих выступать в суждениях, что за ним невозможно более усмотреть суть дела, о котором идет речь. И все это для того, чтобы доказать, что я должен был дать иное определение синтетическим суждениям, главным образом, суждениям а priori, в их отличии от аналитических, чем это было сделано мною. При этом речь совершенно не идет о моем способе решения вопроса о том, как возможны подобные суждения, а только о том, что я понимаю под ними, и о том, что, если я понимаю под ними один вид предикатов (стр. 319), то они будут *слишком широкими*, а понимая под ними другой вид предикатов, делаю их *слишком узкими* (стр. 320). Однако ясно, что если понятие сформировано дефиницией, то оно не может быть ни слишком узким, ни слишком широким, ибо оно означает не больше и не меньше того, что определено дефиницией. Единственно, что можно было бы поставить ей в вину — это то, что она содержит нечто непонятное, что не годится для пояснения [понятия]. Даже самый большой мастер запутывать то, что ясно, ничем не может навредить той дефиниции, которая дана в «Критике» синтетическим суждениям, а именно: они суть суждения, предикат кото-

рых содержит больше, чем действительно мыслится в понятии субъекта; другими словами, в их предикате сообщается о субъекте нечто такое, чего не содержится в понятии о нем. Аналитическими же являются такие, предикат которых содержит то же самое, что мыслится в понятии субъекта данных суждений. Каким бы ни был предикат первого вида суждений, если они только суть суждения а priori, атрибутом ли (субъекта суждения), или, я не знаю, еще чем-либо, это определение не должно, даже более того, не может входить [в содержание] дефиниции, даже если это будет доказано таким ученым способом, как это делает господин Эберхард. Такие предикаты относятся к дедукции возможности познания вещей с помощью подобного вида суждений, который [вид] должен появиться лишь после дефиниции. И вот он находит дефиницию непонятной, слишком широкой или слишком узкой, потому что она не подходит к этому его пресловутому более точному определению предиката подобных суждений.

Для того, чтобы максимально запутать ясную и простую вещь, господин Эберхард пользуется всевозможными средствами, действие которых, однако, оказывается совершенно противоположным тому, что он хочет сказать. Так, на стр. 308 говорится: «Вся метафизика, по утверждению господина Канта, содержит сплошь *аналитические* суждения», и приводит в качестве доказательства своего предположения сказанное в «Пролегоменах» на стр. 33. Однако он истолковывает его так, как будто я это говорю о метафизике *вообще*, хотя там речь идет о предшествующей метафизике постольку, поскольку ее суждения основываются на обычном [способе] доказательства. Ибо о метафизике как таковой [an sich] на стр. 36 «Пролегомен» говорится: «Суждения собственно метафизические суть в целом синтетические». Но и о прежней метафизике в «Пролегоменах» сразу же за приведенным местом сказано: «что и она толкует о синтетических суждениях, которые охотно признаются за таковые, но которые она никогда не могла доказать а priori». Следовательно, неверно, что предшествующая метафизика не содержала синтетических суждений (ибо их там было более чем достаточно) и среди них совершенно истинных (а именно тех, что суть принципы возможного опыта), а в упомянутом выше месте утверждается только, что она ни одного из этих положений *не доказала*, исходя из оснований а priori; для того, чтобы опровергнуть это мое утверждение, господину Эберхарду следовало бы привести одно из подобных доказанных аподиктических положений, ибо закон достаточного основания с его доказательством (стр. 163—164 его журнала) никак не может опровергнуть моего утверждения. Таким же вымыслом является и то (стр. 314), «что я утверждаю, что математика является единственной наукой, содержащей синтетические суждения а priori». Он не приводит места, где это у меня якобы говорится, но то,

что я достаточно ясно утверждаю как раз противоположное, должно было бы со всей очевидностью броситься ему в глаза во второй части главного трансцендентального вопроса, как возможно чистое естествознание (стр. 71—124 «Пролегомен»), если бы ему не было угодно видеть полностью противоположное тому. На стр. 318 он приписывает мне следующее положение: «За исключением суждений математических, только суждения опыта являются-де синтетическими», так как «Критика» (издание первое, стр. 158—235) устанавливает целую систему метафизических, то есть *синтетических*, основоположений и доказывает их a priori. Мое же утверждение состояло в том, что, напротив, эти основоположения суть лишь принципы возможности *опыта*; а он понимает их так, что «они суть лишь *суждения опыта*», следовательно, превращает то, что я называю основанием опыта, в его следствие. Таким образом, все, что бы он ни взял из «Критики», переворачивается им и искажается с тем, чтобы выставить это взятое на определенное время в неправильном свете.

И еще один фокус, используемый господином Эберхардом в стремлении избежать противоречивых утверждений: он приводит их [утверждения] в таких общих формулировках и в такой абстрактной форме, на которую он только способен, страшась привести пример, из которого сразу было бы видно, что он хочет этим сказать. Так, на стр. 318 он подразделяет все атрибуты на такие, которые могут быть познаны либо a priori, либо a posteriori, и добавляет, что, как ему кажется, я понимаю под своими синтетическими суждениями «только такие истины, которые не необходимы безусловно, а среди безусловно необходимых лишь последний вид суждений, необходимыми предикаты которых могут быть усмотрены человеческим рассудком лишь a posteriori». Однако мне представляется, что этими словами должно было бы быть сказано нечто совершенно другое, чем то, что в них действительно содержится, ибо в том виде, как они употреблены, имеется явное противоречие. Дело в том, что предикаты, познаваемые a posteriori и являющиеся вместе с тем необходимыми, а также подобные им атрибуты, которые, согласно стр. 321, «не выводимы из сущности субъекта», суть, по определению господина Эберхарда, данному выше, нечто, что совершенно невозможно мыслить. И даже если под этим нечто мыслится и на возражение господина Эберхарда, связанное с этим, по крайней мере, не совсем ясным различием и направленное против применимости дефиниции, данной синтетическим суждениям в «Критике», должен быть дан ответ, то он должен был, по крайней мере, привести пример упомянутых выше определений, названных им странными. Так что иначе невозможно ответить на замечание, с которым мне трудно связать какой-либо смысл. Он избегает, насколько возможно, приведения примеров из метафизики, а стремится по

мере возможности опереться на примеры, взятые из математики, — прием, полностью отвечающий его интересам. В самом деле, он хочет избежать сурового упрека в адрес прежней метафизики в том, что она безусловно не может доказать свои синтетические положения а priori (так как она пытается доказать их, исходя из своих понятий, как имеющих силу для вещей в себе как таковых), и поэтому подбирает примеры из математики, которая подводит свои положения, основанные на строгом доказательстве, под созерцание а priori, но которое он вовсе не может рассматривать в качестве существенного условия возможности *любого* синтетического положения а priori, не отказавшись вместе с тем он надежды расширить свое познание вплоть до сверхчувственного, лишенного какого бы то ни было возможно, корреспондирующего ему созерцания, и не хочет оставить невозделанными свои богатые видами на урожай поля психологии и теологии. И если его намерение, или стремление, внести ясность в спорные вопросы не заслуживает особого одобрения, тем не менее следует отдать должное его умению использовать все, даже мнимые преимущества.

Но стоит только господину Эберхарду, хотя бы невзначай, натолкнуться на примеры из метафизики, как ему все время с ними не везет и причем настолько, что ему удается доказать как раз обратное тому, что он хотел бы показать. Так, выше он пытался доказать, что, помимо закона непротиворечивости, должен быть еще другой принцип возможности вещей, и утверждает, что его следует выводить из закона непротиворечия, что он затем действительно пытается сделать. Так, на стр. 319 он заявляет: «Суждение «все необходимое вечно, и все необходимые истины суть вечные истины» является без сомнения синтетическим суждением, и тем не менее оно может быть усмотрено а priori». Но на самом деле оно *без сомнения аналитическое* суждение. Из этого примера в достаточной мере видно, какое все еще неверное представление составил господин Эберхард о различии этих суждений, которое, судя по его заявлениям, он основательно усвоил. Ведь он вряд ли хочет сказать, что истина существует как некая особая вещь во времени, наличное бытие которой либо вечно, либо длится определенное время. То, что все тела протяженны — это необходимая и вечная истина, независимо от того, существуют ли они сами по себе или нет, и долго ли длится их бытие или коротко, существуют ли они во все времена, то есть вечно, или нет. Это положение содержит только следующее: они не зависят от опыта (который совершается в какое-то определенное время, они, следовательно, не ограничены никаким временным условием, то есть познаваемы как истины а priori, а это равносильно утверждению, что они познаваемы как необходимые истины.

Точно так же обстоит дело и с другим примером, приводимым на стр. 325, причем сразу же следует привести пример его



точности цитирования ссылок на положения «Критики», где он говорит буквально следующее: «Я не понимаю, каким образом метафизике можно отказывать в каких бы то ни было синтетических суждениях». Однако «Критика» и не думала заниматься этим, а напротив (как уже было впереди сказано), она составила единую и в действительности полную систему подобных суждений как истинных положений. И одновременно показала, что они в целом предназначены лишь для выражения синтетического единства многообразного в созерцании (как условие возможности опыта) и применимы, следовательно, к предметам лишь постольку, поскольку они могут быть даны. Пример из метафизики, который приводится им в качестве иллюстрации синтетических суждений а priori, впрочем, с предусмотрительной оговоркой — «если метафизика может подобное суждение доказать» — гласит: «Все конечные вещи изменчивы, а любая неконечная вещь неизменна», суть в обоих случаях *аналитические* суждения. Действительно, реально, то есть *в своем наличном бытии*, изменчиво то, чьи определения могут следовать друг за другом во времени, следовательно, только то, что может существовать не иначе, как только во времени. Но это условие не связано необходимо с понятием конечной вещи (которая не обладает всей реальностью), а только с вещью как предметом чувственного созерцания. А как господин Эберхард утверждает, что его суждения а priori не зависимы от этого последнего условия, то и приводимое им суждение о том, что все конечное как таковое (то есть как всего лишь понятие, следовательно, так же, как и ноумен) изменчиво, неправильно. Следовательно, суждение «Все конечное как таковое изменчиво» должно быть понято только как определение понятия о нем, то есть *логически*, так как в этом случае под изменчивостью понимается лишь то, что не может быть полностью (*durchgängig*) определено его понятием, следовательно, то, что может быть определено и каким-либо противоположным образом. Если это так, то суждение о том, что *конечные* вещи, то есть все, кроме всереальнойнейшей (имея в виду понятие о ней) изменчивы, является аналитическим суждением; ибо сказать так — означает то же самое, что сказать следующее: конечную вещь я мыслю себе так, что она *не обладает всей* реальностью, что посредством понятия о ней еще не установлено, какую или *сколько* реальности я должен ей придать, то есть я могу приписать ей то то, то это и, без ущерба для понятия о ее конечности, могу изменять определенным образом ее определение. И в такой же мере, то есть *логически*, бесконечная вещь неизменчива; потому что под ней понимается такая сущность, которая, согласно понятию о ней, может иметь только один предикат — реальность, следовательно, посредством понятия уже полностью определена (в том смысле, что относительно ее предикатов мы знаем, действительно ли они реальны или нет), и без ущерба для понятия не мо-

жем заменить ни один из ее предикатов на какой-либо другой. Но из этого вытекает также, что это суждение является простым *аналитическим* суждением, субъекту которого не могут быть приписаны никакие другие предикаты, кроме тех, которые могут быть выведены на основании закона непротиворечия\*\*\*. Если хотят играть одними понятиями, не заботясь об их объективной реальности, то можно привести довольно легко много подобных мнимо расширяющих научное знание понятий, не требуя созерцания, но которые начинают звучать совсем по-другому, как только достигают расширенного знания об объекте. К подобному, но содержащему лишь кажущееся расширение знания суждению относится положение (взятое в выше упомянутом метафизическом значении) о том, что бесконечная сущность сама в действительности не изменяется, то есть его определения не следуют в нем друг за другом во времени (так как его наличное бытие как простого ноумена не может мыслиться существующим во времени без противоречия), что в такой же мере является аналитическим суждением, имея в качестве предпосылки синтетические принципы пространства и времени как формальные созерцания вещей в качестве феноменов. В самом деле, в этом случае оно идентично со следующим положением «Критики»: понятие всереальнейшего существа не есть феноменальное понятие. И мало того, что он должен был для того, чтобы познать бесконечную сущность, расширить синтетическое суждение, он, напротив, лишает свое понятие какого-либо расширения вообще, отказывая ему в созерцании. И наконец, следует заметить, что господин Эберхард, выдвигая упомянутые выше положения, предусмотрительно добавляет следующее: «...если метафизика может их доказать». Я сразу же указал основание подобного доказательства, с помощью которого как якобы содержащего синтетические суждения а priori их имеют обыкновенно выдавать за таковые, является единственно возможным для того, чтобы такие определения (как, например, определения неизменяющегося), которые, будучи соотнесенными с логической сущностью (понятия), получают определенное значение и могут быть затем употреблены в совсем другом значении. Поэтому читатель не должен довольствоваться многословными ответами (которые к тому же в конце концов возвращают его к дорогому Баумгартену, который также принимает понятия за сами вещи), а может сразу же сам производить суждение.

Из всего содержания данного раздела видно, что господин Эберхард или вообще не имеет никакого понятия относительно синтетических суждений а priori, или (что более вероятно) пытается его намеренно запутать настолько, что читатель может усомниться даже в том, что он может пощупать руками. Два существенных примера из метафизики, которые, впрочем, при ближайшем рассмотрении оказываются аналитическими, но ко-

которые бы ему хотелось выдать за синтетические, суть: «все необходимые истины вечны» (в данном случае он мог бы вполне употребить термин «неизменный») и «необходимое существо неизменно». Недостаток примеров — и это вопреки тому, что «Критика» приводит большое количество их, являющихся действительно синтетическими, — легко объясним. Для него было важно получить для своих суждений такие предикаты, которые, будучи атрибутами субъекта, он мог бы доказать, исходя из голого понятия о нем. Но так как предикату в случае синтетического суждения нет дела до [субъекта], то он вынужден был подыскать для него такие, которыми обычно оперировали в метафизике, относя их то чисто логически к понятию субъекта, то реально к предмету, полагая тем не менее, что имеют дело с одним и тем же значением, а именно, что понятие изменяющегося и неизменного, будучи предикатом, [рассматривалось] в случае, если существование его субъекта полагалось во времени, как его атрибут, что давало синтетическое суждение, по которому предполагает также чувственное созерцание и саму вещь, хотя всего лишь как феномен, до которого как условия синтетических суждений ему не было дела. Так, вместо того, чтобы применять предикат «неизменный» к вещам (в модусе их существования), он применяет его к понятию о вещах, однако в этом случае неизменность выступает атрибутом всех предикатов постольку, поскольку они необходимо принадлежат одному определенному понятию, независимо от того, корреспондирует ли с этим понятием какой-либо предмет или оно является пустым.

Выше он уже проделывал то же самое с законом достаточного основания. Создавалась видимость, что он выдвигает метафизическое положение, которое содержит определение вещей а priori, но оказывалось, что оно было чисто логическим, содержащим лишь следующее: для того, чтобы некое суждение стало утвердительным, оно должно быть представлено не только как возможное (проблематичное), но и одновременно как *обоснованное* (аналитическое или синтетическое — неважно). Он был близок к метафизическому закону *каузальности*, но опасался, вероятно, подступать к нему (ибо приводимый им пример последнего не подходит ко всеобщности этого якобы высшего основоположения всех синтетических суждений). Причина этому в следующем: он хотел выдать логическое правило, которое совершенно аналитично и абстрагируется от всякого свойства вещей, за единственно важный для метафизики принцип природы.

Вероятно, господин Эберхард опасался, что читатель все же обнаружит этот трюк, и поэтому добавляет в конце данного раздела (стр. 331), что «спор о том, является ли суждение аналитическим или синтетическим, с точки зрения его логической истинности не принципиален», чтобы навсегда скрыть его от внимания читателя. Но напрасно. Простой здравый смысл

требует ответа на вопрос, как только он его себе достаточно уяснил. То, что я могу выходить, расширяя свое знание, за пределы данного понятия, учит меня ежедневное увеличение моего знания посредством все возрастающего опыта. Однако, когда говорят, что я могу расширять его за пределы данного понятия, [не обращаясь к опыту], то есть могу производить а priori синтетические суждения, а если еще добавляют, что для этого необходимо иметь нечто большее, чем данные [мне] понятия, еще и некое *основание*, чтобы мыслить в них нечто большее и с большей истинностью, чем мыслилось мной в них до этого, то я бы просто поднял [такого человека] на смех; то же самое, если бы он заявил мне, что положение о том, что я должен сверх понятия иметь еще и некое основание для того, чтобы сказать о нем нечто большее, чем заложено в нем, что это утверждение и есть это самое основоположение, наличие которого одного уже достаточно для подобного расширения, следует лишь только представить себе, что то большее, что я мыслю а priori в понятии, но не содержится в нем, и есть *атрибут*. Действительно, я хочу знать, что же это за основание, которое знакомит меня с чем-то большим, что с необходимостью принадлежит вещи в качестве ее атрибута, чем то, что существенно принадлежит моему понятию и что я уже знал. И я прихожу к следующему выводу: расширение моего знания с помощью опыта покоится на эмпирическом (чувственном) созерцании, в котором я встречаю многое из того, что содержится в моем понятии, но и знакоюсь с еще неким большим, что в нем не содержится, но связано с ним. И я начинаю сразу понимать, если только меня подведут к этому, следующее: если расширение моего знания за пределы понятия должно произойти а priori, то для этого необходимо, подобно эмпирическому созерцанию там, чистое созерцание а priori. Но возникает затруднение: где же мне найти его и как уяснить себе возможность последнего? И «Критика» учит меня отбросить все эмпирическое, или все то, что действительно воспринимается в пространстве и времени, следовательно, уничтожить все вещи как эмпирические представления, и тотчас обнаружится, что остаются пространство и время как некие сущности, созерцание которых предшествует всем понятиям о них и всем вещам в них; при таком свойстве этих первоначальных способов представления я не могу мыслить их иначе, чем как только субъективные (но положительные) формы своей чувственности (а не просто как обусловленную или недостаточную ясность представлений), не как формы *вещей самих по себе*, а только как [формы] объектов всякого чувственного созерцания, то есть лишь как явлений. Тем самым мне становится ясным не только то, каким образом становятся возможными синтетические знания а priori в математике и естествознании, а именно благодаря тому, что упомянутые созерцания а priori делают *возможным* подобное расширение

[знания], а синтетическое единство, придаваемое с необходимостью рассудком всему многообразному в них с целью получения их мысленных объектов, делает их *действительными*, но понимаю также и то, что эти самые синтетические суждения а priori, ввиду того, что рассудок не в состоянии созерцать, не могут выходить за пределы чувственного созерцания, потому что все понятия за пределами этой сферы необходимо становятся пустыми и не имеют соответствующего им предмета; ибо для получения подобного знания я должен отважиться на то, чтобы опустить кое-что из того, что необходимо мне для познания предметов чувств, но что ни в коем случае не может быть опущено, или связать его таким образом, каким оно в нем [предмете] никогда не может быть связано, и прийти на этом пути к понятиям, о которых, хотя они не содержат противоречия, я никогда не могу знать, соответствует ли им какой-либо предмет вообще или нет, которые, следовательно, для меня оказываются совершенно пустыми.

Читатель может теперь, сравнив сказанное здесь с тем, что ставит себе в заслугу господин Эберхард относительно своей экспозиции синтетических суждений (стр. 316 и др.), сам судить, кто из нас двоих предлагает публике вместо существа дела пустой словесный хлам.

Того же самого сорта и высказывание на стр. 316 о том, «что они [синтетические суждения] при выражении *вечных истин* имеют своими предикатами атрибуты к субъекту, а при преходящих истинах [Zeitwahrheiten] — случайные свойства или отношения». И вот он (стр. 317) сравнивает с этим *плодотворнейшим* и очевиднейшим основанием классификации понятие, которое дает о них «Критика», а именно, что синтетические суждения суть те, принципом которых не является закон непротиворечия.

«А что же в таком случае?» — восклицает произвольно господин Эберхард и затем упоминает свое открытие (заимствованное якобы у Лейбница), а именно закон основания, который наряду с законом непротиворечия, лежащего в основе *аналитических* суждений, является второй осью, на которой покоится человеческий рассудок в своих *синтетических* суждениях.

Таким образом, из всего того, что я только что кратко изложил в качестве результата аналитической части «Критики рассудка», следует, что она излагает принцип синтетических суждений вообще, который вытекает с необходимостью и со всей требуемой тщательностью из их определения, а именно: *что они возможны не иначе, как при условии подведения под понятия своего субъекта созерцания, которое в случае суждений опыта является эмпирическим, а если эти суждения синтетические, то чистым созерцанием а priori*. А то, какие следствия имеет это положение не только для определения границ применения человеческого разума, но и для проникновения в

самую истинную природу нашей чувственности (ибо это положение может быть доказано независимо от выведения представлений пространства и времени и служить тем самым доказательством идеальности последних до того, как мы придем к ней, исходя из их внутренних свойств) — это может без труда понять каждый читатель.

Теперь сравним с изложенным выше принцип, вытекающий из Эберхардова определения природы синтетических суждений а priori. «Они суть такие суждения, которые сказывают о понятии-субъекте его атрибуты», то есть атрибуты, которые необходимо принадлежат ему, но только как его следствия; но так как они как таковые должны соотноситься со своим основанием, то возможность их становится понятной благодаря принципу основания. Но необходимо, однако, с полным правом теперь спросить, следует ли искать это основание их предикатов в субъекте согласно закону непротиворечия (в этом случае суждение вопреки наличию основания будет всякий раз лишь аналитическим), или оно не может быть выведено в соответствии с законом непротиворечивости из субъекта; лишь в этом случае атрибут единственно является синтетическим. Итак, ни слово «атрибут», ни закон достаточного основания не помогают отличить синтетические суждения от аналитических, и если первые мыслятся как суждения а priori, то данное обозначение не означает ничего другого, кроме того, что предикат их определенным образом обоснован сущностью понятия субъекта, является, следовательно, атрибутом, и это не только вследствие закона непротиворечия. Каким же, однако, образом он, будучи синтетическим атрибутом, вступает в связь с понятием субъекта, если он не может быть выведен из него посредством его расчленения, — этого нельзя усмотреть ни из понятия атрибута, ни из положения о том, что для него существует некое основание, и, следовательно, определение господина Эберхарда является полностью пустым. «Критика» же ясно показывает основание этой возможности, а именно: должно существовать чистое, подведенное под понятие в субъекте созерцание, с помощью которого возможно и, более того, единственно возможно привести в связь синтетический предикат а priori с понятием.

Решающим является то, что логика как таковая не может дать ответа на вопрос, как возможны синтетические суждения а priori. Если она говорит: из того, что составляет сущность вашего понятия, следует выводить тем самым уже достаточно определенные синтетические предикаты (которые в этом случае будут называться атрибутами), то мы не продвинемся ни на шаг дальше, чем прежде. Каким же образом я смогу со своим понятием выйти за пределы самого этого понятия и сказать о последнем нечто большее, чем в нем до того мыслилось? Задача эта неразрешима, если подходить к условиям познания, как это делает логика, только со стороны рассудка. Непременно

следует при этом также привлекать чувственность, и в частности, чувственность как способность созерцания *a priori*, и тот, кто полагает, что можно довериться логическому способу классификации понятий (при которой она, как это и должно быть, абстрагируется от всяких объектов), тот только напрасно потратит усилия и труд. Но именно с таким намерением господин Эберхард обращается к логике и, судя по заявлениям, которые он делает относительно понятия атрибута (и принадлежащего исключительно к нему основоположения о синтетических суждениях *a priori*, то есть закона достаточного основания), он считает его настолько содержательным и многообещающим для решения темных вопросов трансцендентальной философии, что даже набрасывает на стр. 322 новую таблицу классификации суждений в логике (автор «Критики», однако, накладывает в ней запрет на отведенное [этому понятию] место), к чему его побуждает Якоб Бернулли своей приводимой на стр. 320 якобы новой ее классификацией.

О подобных логических открытиях можно было бы сказать словами из одного ученого журнала: «В городе N опять, к сожалению! был открыт новый термометр». В самом деле, до тех пор, пока мы все еще довольствуемся двумя постоянными точками шкалы, а именно точками замерзания и кипения, не определив отношения теплоты в одном из пунктов к абсолютному теплу, то не имеет значения, на сколько делений — 80, или 100, или больше — мы разделим шкалу между ними. Следовательно, до тех пор, пока в общем не выяснится, каким же образом атрибуты (имеются в виду синтетические), которые, однако, не выводимы из самого понятия субъекта, становятся необходимыми предикатами последнего (стр. 322, 1, 2), или как таковые даже допускаются им, до тех пор упомянутая выше систематическая классификация, долженствующая одновременно указать возможность [данных] суждений, что она в состоянии сделать лишь в некоторых случаях, останется совершенно бесполезным отягчающим память занятием и едва ли найдет место в какой-либо новой системе логики, точно так же, как и одна лишь идея о синтетических суждениях *a priori* (которую господин Эберхард, что совершенно нелепо, называет *несущественной*) вовсе не относится к логике.

И наконец, несколько слов об утверждении, произведенном господином Эберхардом и другими, о том, что различие между синтетическими и аналитическими суждениями было известно уже давно и не является новым (по-видимому, оно было забыто ввиду его несущественности). Тому, для кого истина дороже всего и, в частности, когда он использует определенное различие таким образом, каким, по крайней мере, до сих пор никто не пытался [его использовать], нет дела до того, было ли оно проведено кем-либо до него или нет, но такова уж судьба всего нового в науке, что в случае, если ему нечего

больше противопоставить, начинают выдавать его, по крайней мере, за нечто такое, что уже давно было известно древним. Однако даже если из вновь изложенной идеи со всей очевидностью делаются новые важные выводы, которые невозможно было бы не сделать, если бы упомянутая выше идея уже была бы известна, то все же оставалось бы еще подозрение относительно правильности или важности самой упомянутой выше классификации. Но если же последняя не вызывает сомнения, а неотвратимость, с которой навязываются следствия из нее, бросается в глаза, то с огромной долей вероятности можно предполагать, что подобной классификации еще не было.

Вопрос о том, как возможно познание а priori, был поставлен и обсуждался уже давно, главным образом со времен Локка, и не было ничего более естественного после того, как различие аналитического и синтетического в нем [познании] было со всей ясностью замечено, как свести этот общий вопрос к более частному, а именно: как возможны синтетические суждения а priori? Действительно, как только этот вопрос был поставлен, то сразу же каждому стало ясно, что существование и падение метафизики зависит только от того, как данный вопрос решается. Наверняка догматический метод в ней был бы прекращен до тех пор, пока не было бы получено достаточно информации для решения этой единственной задачи. Критика чистого разума стала бы лозунгом дня, с которым не смогли бы никогда сравниться самые громкие трубы догматических утверждений. Но поскольку этого не произошло, постольку это нельзя расценивать иначе, как то, что названное различие никогда не проводилось должным образом. Однако это было неизбежно постольку, поскольку рассматривали это различие, как это делал господин Эберхард, сводивший различие их предикатов к простому различию атрибутов сущности и существенных составных частей субъекта, и относили его, следовательно, к логике, которая никогда не имеет дела с возможностью познания с точки зрения его содержания, но только с его формой, так как ее знание *дискурсивно*, а исследование происхождения знания а priori о предметах было исключительно делом трансцендентальной философии. Такое понимание и определенную пользу вышеупомянутая классификация и не могла получить, ибо она заменила термины «аналитический» и «синтетический» на менее удачные, каковыми являются термины «идентичные суждения» и «неидентичные суждения», ибо последние не содержат ни малейшего указания на особый вид возможности подобной связи представлений а priori; напротив, выражение «синтетические суждения» (в их противоположности аналитическим) сразу же указывает на *синтез* а priori вообще и, естественно, обуславливает [характер] исследования, которое уже не является логическим, но трансцендентальным, выясняющим, не существуют ли понятия (категории), которые не име-



ют ничего другого своим содержанием, кроме как чистое *синтетическое* единство многообразного (в каком-либо созерцании) с целью получения понятия объекта вообще, и которые а priori лежат в основе всякого его познания; а так как последнее есть не что иное, как просто мышление некоего предмета вообще, то возникает вопрос, не предполагает ли оно для целей получения подобного синтетического знания способ, каким оно может быть дано, а именно форму его созерцания, столь же априорную; и тогда то самое различие, которое обычно не имеет никакого значения, тотчас неизбежно превращает направленное на него исследование в трансцендентальную задачу.

Таким образом, это была не просто игра словами, а шаг вперед к познанию сути дела; «Критика» показала сначала различие суждений, которые полностью покоятся на законе тождества или противоречия, и суждений, которые нуждаются в другом [законе], назвав первые аналитическими в их отличие от синтетических. В самом деле, то, что, помимо данного понятия, должно еще привходить нечто в качестве субстрата, делающего возможным выход за пределы моих предикатов, это ясно выражается термином «синтез», и направляющего исследование на [выявление] возможности синтеза представлений для познания вообще, которое вскоре должно было привести к выводу о необходимости *созерцания*, а для познания а priori *чистого созерцания* как неизбежной предпосылки последнего — вывод, который невозможно было бы ожидать, если бы синтетические суждения интерпретировались как суждения не-тождества, однако этого и не было никогда достигнуто. Чтобы убедиться в этом, следует лишь проанализировать примеры, которые приводились до сих пор, дабы доказать, что указанное различие, хотя и в других выражениях, уже было разработано в философии и известно. Первым (что было приведено мною самим, но как нечто лишь похожее на это) был *Локк*, который разграничил знание на так называемое знание сосуществующее и знание относительное, первое он поместил в суждения опыта, а второе — в суждения морали; однако он не говорит о синтетическом [моменте] суждений вообще и не сделал также из этого отличия от суждений тождества ни малейшего вывода относительно общих правил чистого познания а priori вообще. Другой пример, из Рейша, относится полностью к логике; последний показывает только два различных способа, какими могут быть прояснены данные понятия, не занимаясь в первую очередь вопросом расширения знания а priori об объектах. Третий пример — Крузиус, приводивший лишь такие метафизические суждения, которые не могли быть доказаны посредством закона непротиворечия. Следовательно, никто [из них] не понял данного различия во всей его всеобщности и важности для критики разума вообще. Иначе математика с ее огромным богатством синтетического знания а priori должна была

бы быть поставлена первой в ряду примеров выше, а ее разительное отличие от чистой философии с ее скудным количеством подобных суждений (хотя в ней нет недостатка в аналитических) должна была бы неизбежно приступить к исследованию возможности первых. Впрочем, пусть каждый судит сам, независимо от того, обнаружил ли он данное различие во всей его всеобщности сам или прочитал у других, или нет; главное, чтобы он не считал по этой причине упомянутое выше исследование излишним, а цель его давно достигнутой.

На этом обсуждении критики чистого разума, якобы возрождающей лишь прежнюю и обосновывающей высокие притязания метафизики, можно теперь раз и навсегда поставить точку. Из него с достаточной ясностью следует, что даже если такая критика и была, то, по крайней мере, господину Эберхарду не было суждено увидеть ее, понять и помочь в каком-либо из пунктов, пусть даже с чужой помощью, удовлетворить эту потребность философии. Пусть другие славные мужи, которые до сих пор своими возражениями стремились поддержать дело «Критики», не поймут это единственное исключение из моего принципа (не втягиваться ни в какие публичные споры) так, будто я считаю их аргументы или их философский авторитет не имеющими для себя особой значимости. Но на сей раз это произошло только для того, чтобы обратить внимание на определенный вид поведения, имеющий в себе нечто характерное, который присущ, как кажется, господину Эберхарду и заслуживает поэтому внимания. Впрочем, пусть «Критика чистого разума» сама, если сможет, своей внутренней прочностью впредь стоит за себя. С тех пор, как она вошла в обиход, она не может исчезнуть, не оказав, по крайней мере, влияния на становление еще более прочной системы чистой философии, чем прежняя. И даже если предположить нечто подобное, то ход вещей сегодня в достаточной мере позволяет понять, что имеющее место кажущееся согласие между ее противниками есть всего лишь скрытый разлад, ибо относительно принципа, который они хотят установить вместо ее принципа, они бесконечно далеки друг от друга. Это будет забавный и в то же время поучительный спектакль, когда они будут договариваться о том, чтобы оставить на время в стороне борьбу против общего врага и прежде прийти к единству относительно принципов, которые они хотят ей противопоставить; но они никогда не смогут довести своего дела до конца, подобно человеку, решившему строить мост не поперек реки, а вдоль неё.

При той анархии, которая неизбежно царит среди философской публики потому, что она своим единственным стоящим над ними господином считает разум, эту невидимую вещь, всегда была нужда в объединении беспокойного круга возле какого-либо великого мужа в качестве притягивающего центра.

Однако понять его тем, кто не принес с собой собственного разума, или кто не имел особого желания пользоваться им, а если же в наличии было и то, и другое, то вел себя так, будто он пересказывает лишь мысли других, было весьма затруднительно, что до сих пор служило препятствием к выработке прочного мнения и еще долго будет, по крайней мере, его значительно затруднять. Метафизика господина Лейбница содержала, главным образом, три своеобразных пункта: 1. Закон достаточного основания, а именно постольку, поскольку он был призван показать лишь недостаточность закона непротиворечия в деле познания необходимых истин. 2. Учение о монадах. 3. Учение о предустановленной гармонии. Эти три пункта были предметом критики со стороны его многочисленных противников, которые не понимали его, но вместе с тем (как сказал один большой знаток и почтенный его поклонник в связи с известным поводом) учение его было извращено его сторонниками и интерпретаторами — судьба, постигшая также и других философов древности, которые могли, наверное, сказать так: убереги нас, господи, от наших друзей, а от врагов мы побережемся как-нибудь сами.

I. Действительно ли Лейбниц понимал свой закон достаточного основания объективно (как закон природы), придавая ему значение вклада в предшествующую философию? Этот закон настолько известен и (с определенными оговорками) настолько ясен, что даже самый безнадежный ум не мог бы додуматься до того, чтобы выдать его за новое открытие; над ним подтрунивали также противники, не понимавшие его. Однако для него этот закон был все же субъективным принципом, имевшим отношение только к критике разума. В самом деле, что значит: закон непротиворечия должен быть дополнен другими законами? Это означает следующее: с помощью закона непротиворечия может быть познано лишь то, что уже содержится в понятии объекта. Если же необходимо о нем сказать нечто большее, то должно привходить нечто сверх этого самого понятия, а чтобы решить, как это сделать, необходимы поиски другого, отличного от закона непротиворечия принципа, то есть они должны иметь свое особое основание. Но так как последний вид суждений (по крайней мере теперь) называется синтетическим, то Лейбниц тем самым хотел сказать следующее: к закону непротиворечия (как принципу аналитических суждений) должен быть добавлен еще один принцип, а именно принцип синтетических суждений. Это было новое и весьма примечательное указание на исследования, которые необходимо было осуществить (и которые, действительно, были с недавних пор осуществлены). И вот теперь, когда его последователь выдает это указание о необходимости особого принципа, который еще следовало было найти, за уже найденный принцип (синтетического знания), который Лейбниц яко-

бы считал своим новым открытием, не поднимает ли он тем самым, желая воздать ему хвалу, его на смех?

II. Можно ли поверить, что Лейбниц — столь великий математик! — хотел сложить тела из монад (а тем самым и пространство из простых частей)? Однако он не имел в виду телесный мир, а мир интеллигибельный, не известный нам субстрат, который является всего лишь идеей разума, с помощью которой мы должны себе представлять все, что мы мыслим в нем как сложную субстанцию, как субстанцию, состоящую из простых субстанций. Он, как и Платон, приписывал, по-видимому, человеческому духу способность первозданного, правда, впоследствии лишь затемненного, интеллектуального созерцания этих сверхчувственных сущностей, ни одну из которых он, однако, не соотносил с чувственными сущностями и которые были для него вещами, соотносимыми с особым видом созерцаний, для которые мы способны единственно для получения возможного знания, то есть в строжайшем смысле одними лишь явлениями (специфическими, своеобразными), формами созерцания; причем этому нисколько не препятствовал, согласно его собственным заявлениям, взгляд на чувственность лишь как на замутненный способ представления, а напротив, следовало поставить на место этого последнего другой, значительно более отвечающий его намерениям [способ созерцания]. И выдавать эту ошибку за его собственную мудрую предосторожность (как это делают его эпигоны, которые, чтобы приблизиться к своему оригиналу, копируют даже его манеру — или языковые погрешности) — едва ли может быть поставлено им в заслугу перед памятью их учителя. Столь же неправомерно, если придерживаться буквы, приписывать ему [идею] врожденности определенных понятий как выражение лежащей в основе нашего познания глубинной способности [познавать] согласно принципам а priori, которую он использовал лишь против Локка, не признававшего никакого другого, кроме эмпирического, [источника] происхождения [нашего знания].

III. Можно полагать, что Лейбниц под своей предустановленной гармонией между душой и телом понимал координированность двух совершенно не зависимых друг от друга по своей природе и не приводимых посредством своих собственных сил к единству сущностей. Но ведь тем самым как раз был провозглашен идеализм; ибо для чего необходимо было предполагать наличие тел вообще, если все, что происходит в душе, можно рассматривать как следствие воздействия ее собственных сил, которые она может также применять, будучи в полной изоляции? Душа и совершенно не известный нам субстрат *явлений*, которые мы называем телами, суть, правда, совершенно разные вещи, но сами эти *явления*, будучи основанными на способности субъекта (его души) — формами созерцания, суть всего лишь представление, и в этом случае вполне

можно предполагать единство рассудка и чувственности в том же самом субъекте, согласно определенным законам а priori, и вместе с тем необходимую естественную зависимость их от внешних вещей, не отдавая их на откуп идеализму. И вот эту гармонию рассудка и чувственности постольку, поскольку она делает возможным познание а priori общих законов природы, «Критика» и заложила своей основой, что без нее невозможен никакой опыт, а следовательно, и предметы (потому что они отчасти как созерцания подчинены формальным условиям чувственности, а отчасти как связь многообразного — принципам упорядочения в одном сознании как условия возможности познания) не могли бы совершенно быть восприняты нашим единым сознанием и стать предметами опыта, то есть были бы для нас ничто. Однако мы не можем указать и причину того, почему мы обладаем именно этой формой чувственности и почему рассудок наш именно такой природы, благодаря связи которых становится возможным опыт; более того, почему они, будучи полностью гетерогенными источниками познания, тем не менее всегда столь хорошо согласуются для [обеспечения] возможности [получения] опытного знания вообще и, главным образом (как это будет показано в «Критике способности суждения»), возможности познания природы, ее разнообразных частных и полностью эмпирических законов, о которых рассудок наш а priori ничего не говорит, как будто природа специально подлаживается под наши умственные способности; этого мы не можем (да и никто не может) объяснить. Лейбниц называл эту причину главным образом в связи с познанием тел, а среди них прежде всего нашего собственного тела как опосредующего источника этого отношения, *предустановленной гармонией*, чем, разумеется, не дал убедительного объяснения этой самой согласованности, да и не хотел его давать, но лишь указал, что с его помощью мы должны мыслить некую целесообразность в порядке высшей причины нас самих и всех вещей вне нас и причем так, как будто она заложена [изначально] в творение (предустановлена), но не как предустановленная гармония внеположенных друг другу вещей, а лишь как [гармония] наших душевных способностей, чувственности и рассудка, в соответствии с присущими им каждой в отдельности свойствами, как учит «Критика», что они для познания вещей а priori должны определенным образом соотноситься друг с другом. То, что это было его истинной, хотя и не совсем ясно разработанной мыслью, можно заключить из того, что он вышеупомянутую гармонию распространил значительно дальше, чем только на гармонию души и тела, а именно на гармонию между царством природы и царством благодати (царством цели) в их отношении к конечной цели, то есть [живущему] по законам морали человеку, где должны мыслиться как находящиеся в гармонии следствия из законов природы и из законов

свободы, следовательно, две различные способности, действующие в нас согласно совершенно различным принципам, а не гармония двух внешнеположенных относительно друг друга вещей, которая, как учит «Критика», должна быть понята не из свойств мировых существ, а как, по крайней мере, для нас, случайное совпадение, как бы лишь благодаря некоей интеллектуальной мировой причине.

Таким образом, пусть эта «Критика чистого разума» станет действительной апологией Лейбницу, вопреки его сторонникам, не делающим своими возвышающими его похвалами чести ему, ту же самую роль она может сыграть и для других древних философов, в уста которых какой-либо историк философии, заслуживающий, впрочем, всяческих похвал, вкладывает порой сплошной вздор, смысл которого он не понимает, игнорируя саму «Критику чистого разума» (как общий источник для всех), этот ключ ко всякой интерпретации продуктов чистого разума, полученных из одних лишь понятий; и который, понимая буквально сказанное философами, не видит того, что они хотели этим сказать.

---

\* Окончание публикации. Начало см. в выпусках 16-м и 17-м «Кантовского сборника».

\*\* Об успешности применения принципов а priori свидетельствует подтверждение их применимости в опыте, ибо в этом случае догматик получает в подарок доказательство а priori. Но неудачное применение, порождающее скептицизм, имеет место лишь в случаях, когда, ввиду того, что опыт в данном отношении ничего не может ни подтвердить, ни опровергнуть, речь может идти только о доказательстве а priori, и оно состоит в том, что подобное доказательство, с такой же убедительностью демонстрирующее прямо противоположное, объясняется общими свойствами человеческого разума. Первые суть основоположения возможного опыта, их содержит аналитика, но поскольку они, не будучи проверены как таковые предварительно критикой, легко могут быть выданы за основоположения, действия которых простираются дальше сферы предметов опыта, и поскольку в том, что касается сверхчувственного, порождается догматизм. Вторые относятся к своим предметам не посредством понятий рассудка, как первые, а с помощью идей, которые никогда не могут быть даны в опыте. Но так как в этом случае доказательства, принципы которых распространяются только на предметы опыта, должны неизбежно противоречить друг другу, то возникает, по причине отсутствия критики, которая единственно может провести границу, не только скептицизм относительно того, что мыслится с помощью одних идей, но и в конце концов подозрение ко всему знанию а priori, которое делает в конечном счете необходимым применение общего метафизического учения о сомнениях.

\*\*\* Для того, чтобы избежать и малейшего впечатления *определения* через круг при этом слове, можно употребить вместо выражения *ad essentiam* синонимичное ему выражение *ad internam possibilitatem pertinentia*.

\*\*\*\* К суждениям, относящимся к логике, но ввиду их двусмысленности проникшим и в метафизику, которые, хотя они суть аналитические суждения, считаются синтетическими, относится нижеследующее: «Сущности вещей не подвержены изменению», то есть в них нельзя изменить ничего, что существенно принадлежит их понятию, не уничтожая одновременно самого понятия. Это положение, взятое из Баумгартеновой «Метафизики» (§ 132), а именно из раздела об изменчивости и неизменчивости, где изменение (и это правильно) определяется существующими определениями вещи,

следующими друг за другом (их сукцессивностью), следовательно, посредством их следования во времени, звучит так, как будто тем самым сформулирован закон природы, который расширяет наше понятие о чувственных предметах (главным образом, потому, что речь идет о существовании во времени). Поэтому ученики полагают, что посредством его они приходят к чему-то очень важному; отсюда, например, и мнение некоторых минералогов, которые на вопрос, может ли каменистая почва превратиться со временем в почву глинистую, сразу же отвечают, заявляя, что сущности вещей неизменны. Однако это метафизическое изречение является все тем же жалким законом идентичности, не имеющим ничего общего с наличным бытием вещей и их возможным или невозможным изменением, относится полностью к логике и внушает нечто такое, в чем сомневаться никому и в голову не придет, а именно, что если я хочу сохранить понятие об одном и том же объекте, то я не должен ничего менять в нем, то есть не должен предсказать ему противоположное тому, что я в нем о нем (объекте) думаю.

*Публикация и перевод с немецкого  
И. Д. Коцеева.*

## СОДЕРЖАНИЕ

### Философия религии

АЛЛЕН ВУД. Роль религии в Кантовой философии истории. Пер. с англ. Л. А. Калининкова. . . . .	3
Т. И. ОЙЗЕРМАН. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе . . . . .	11
<b>И. С. НАРСКИЙ.</b> Развитие этических идей в «Религии в пределах только разума» . . . . .	20

### Кант и русская философская культура

П. Г. ТОРОПЫГИН. П. Я. Чаадаев и И. Кант . . . . .	28
Ф. З. КИЧАТОВ. «Философ резвый и пиит...» (К вопросу о влиянии кантианства на формирование философских взглядов А. С. Пушкина) . . . . .	37
Л. А. КАЛИННИКОВ. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции. II. Человекобожие или Богочеловечество? . . . . .	45
В. Д. ШМЕЛЕВ. И. Кант и Л. Н. Толстой об истинах религии . . . . .	58
РОБЕРТО ПОЛИ. Идеи Канта в философии Твардовского. Перевод с англ. В. Н. Брюшичкина . . . . .	74

И. В. ДМИТРЕВСКАЯ. Проблема реальности в философии И. Канта . . . . .	82
Е. И. ЧУБУКОВА. Проблемы философии И. Канта в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса . . . . .	98
А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ. Логико-когнитивный анализ границы между научным знанием и верой в критической философии Канта . . . . .	116
И. Д. КОПЦЕВ. Проблемы логоса и лексиса философской терминологии в «Критике чистого разума» . . . . .	127

### Научные публикации

И. КАНТ. Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда). Окончание. Публикация и пер. с немецкого И. Д. Копцева . . . . .	135
---	-----

## INHALTSVERZEICHNIS

### Philosophie und Religion

A. WOOD. Die Rolle der Religion in der Kantischen Philosophie. Übersetzung aus dem Englischen — A. Kalinnikov. . . . .	3
T. OYSERMAN. Die Lehre Kants von radikal Bösem in menschlicher Natur . . . . .	11
<b>I. NARSKY.</b> Die Entwicklung der ethischen Ideen in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» . . . . .	20

### Kant und die russische philosophische Kultur

P. TOROPYGIN. P. Tschaadajew und I. Kant. . . . .	28
F. KITSCHATOV. «Ein flinker Philosoph und Dichter...» (Zum Einfluß des Kantianismus auf das philosophische Denken A. Puschkins) . . . . .	37
L. KALINNIKOV. W. Solowjew und I. Kant: ethische Konvergenzen und Divergenzen: Menschvergottung oder die vergöttlichte Menschheit. . . . .	45
W. SCHMELJOW. I. Kant und L. Tolstoi über die Wahrheiten der	



Religion	58
ROBERTO POLI. Kants Ideen in der Philosophie von Twardowsky. Übersetzung aus dem Englischen — W. Brjuschkín.	74

---

I. DMITREWSKAJA. Das Problem der Realität in der Philosophie I. Kants	82
H. TSCHUBUKOWA. Probleme der Kantischen Philosophie in der Theorie des kommunikativen Handelns von J. Habermas.	98
A. TROJEPOLSKY. Die logisch-kognitive Analyse der Grenze zwischen Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Kants.	116
I. KOPTZEW. Probleme des Logos und des Lexis der philosophischen Terminologie in der «Kritik der reinen Vernunft».	127

*Wissenschaftliche Publikationen*

I. KANT. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Gegen Eberhard). Aus dem Deutschen — I. Koptzew.	135
--	-----