

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

2 (32)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта
2010

Кантовский сборник: научный журнал. – 2010. – 2 (32). – 122 с.

Рецензенты

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор
философского факультета Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор кафедры философии
Московского педагогического государственного университета,
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель:

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

Адрес редколлегии:

236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, РГУ им. И. Канта,
кафедра философии. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,
e-mail: kant@kantiana.ru

© Коллектив авторов, 2010

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2010

Международный редакционный совет:

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (университет Трира, Германия);
И. Конен, д-р философии, проф. (Люксембургский университет);
Н. В. Мотрошилова, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);
Т. И. Ойзерман, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН
(Институт философии РАН, Россия);
В. Роден, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия:

- В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — главный редактор; В. А. Бажанов, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); В. Н. Белов, д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); В. В. Васильев, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова);
В. А. Жучков, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН);
В. А. Конева, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет);
И. Д. Копцев, д-р филол. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта); А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); Т. Г. Румянцев, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); К. Ф. Самохвалов, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН);
С. А. Чернов, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича); А. Г. Пушкикарский (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — ответственный секретарь; А. Н. Саликов (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — координатор по международным контактам

Internationaler Redaktionsbeirat:

- Prof. Dr. L. A. Kalinnikow (Staatliche Immanuel-Kant-Universität, Russland) — Vorsitzender; Prof. Dr. A. Wood (Stanford University, USA); Prof. Dr. B. Dörflinger (Universität Trier, Deutschland); Prof. Dr. J. Kohlen (Universität Luxemburg, Luxemburg);
Prof. Dr. N. W. Motroschilowa (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Russland); Prof. Dr. T. I. Oiserman, Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Russland); Prof. Dr. V. Rohden (Lutherische Universität, Canoas, Brasilien); Prof. Dr. L. N. Stolowitsch (Universität Tartu, Estland); Prof. Dr. W. Stark (Universität Marburg, Deutschland)

Redaktionskollegium:

- Prof. Dr. W. N. Bryuschinkin (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Hauptredakteur; Prof. Dr. W. A. Bashanow (Staatliche Universität Uljanowsk); Prof. Dr. W. N. Below (Staatliche Universität Saratow); Prof. Dr. W. W. Wassiljew (Staatliche Lomonossow-Universität Moskau); Prof. Dr. W. A. Shutschkow (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. W. A. Konew (Staatliche Universität Samara); Prof. Dr. I. D. Koptsev (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands); Dr. A. I. Migunow (Staatliche Universität Sankt-Petersburg); Prof. Dr. T. G. Rumjanzewa (Staatliche Universität Minsk); Prof. Dr. K. F. Samochwalow (Sobolew-Institut für Mathematikforschung an der Sibirischen Abteilung der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. S. A. Tschernow (Staatliche Bontsch-Brujewitsch-Universität für Telekommunikation Sankt-Petersburg);
A. G. Puschkarskij (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär;
Dr. A. N. Salikow (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär für Internationale Beziehungen

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

СОДЕРЖАНИЕ

Практическая философия Канта

<i>Штольценберг Ю.</i> Кант и право на ложь (перевод с немецкого И. Д. Копцева и А. С. Зильбера).....	7
---	---

Рецензии философии Канта

<i>Калинников Л. А.</i> Кантианские мотивы в «Медном всаднике» А. С. Пушкина. Посвящается 75-летию Б. В. Емельянова, историка русской философии.....	17
<i>Круглов А. Н.</i> Раннее кантианство в России: И. В. Л. Мельман и И. Г. Буле.....	39
<i>Бажанов В. А.</i> О роли идей И. Канта в развитии логики и университетской философии в России.....	52

Логика и аргументорика

<i>Копцев И. Д.</i> К субъектно-речевой структуре аксиологического дискурса И. Канта.....	60
---	----

Неокантианство

<i>Кубалица Т.</i> Относительная истинность теории отражения в интерпретации Генриха Риккерта (перевод с польского В. Прохорова и В. Белова).....	69
---	----

Популярный Кант

<i>Гильманов В. Х.</i> Кант в дискурсе «технологий надежды». Посвящается 5-й годовщине присвоения Калининградскому университету имени Канта.....	80
<i>Шачина А. Ю.</i> Актуальность философско-педагогического наследия И. Канта.....	88

Публикации

Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана (перевод с немецкого и послесловие В. Х. Гильманова).....	97
<i>Арендт Х.</i> О политической философии Канта: курс лекций. Лекция четвертая (перевод с английского А. Н. Саликова).....	109

Обзоры и рецензии

<i>Троцак А. И.</i> Иммануил Кант. Трактаты. Рецензии. Письма.....	114
--	-----

Научная жизнь

Исследовательские семинары Института Канта (С. В. Луговой).....	116
<i>Объявления</i>	120

INHALT

Praktische Philosophie Kants

<i>Stolzenberg J.</i> Kant und das Recht der Lüge (Übersetzt von I. D. Koptsev und A. S. Silber)	7
--	---

Rezeption der Kantischen Philosophie

<i>Kalinnikov L. A.</i> Kantiansche Motive in „dem Ehernen Reiter“ von A. S. Puschkin. Gewidmet dem 75-jährigen Jubiläum des Historikers der russischen Philosophie B. W. Emeljanow	17
<i>Kruglow A. N.</i> Der frühe Kantianismus in Russland: I. W. L. Melman und I. G. Bule.....	39
<i>Baschanow W. A.</i> Über die Rolle der Ideen Kants in der Entwicklung der Logik und der universitären Philosophie in Russland.....	52

Logik und Argumentorik

<i>Koptsev I. D.</i> Zur Subjekt-Redestruktur des axiologischen Diskurses von I. Kant.....	60
--	----

Neukantianismus

<i>Kubalica T.</i> Die relative Wahrheit der Abbildtheorie in der Interpretation von H. Rickert (Übersetzt von W. Prochorow und W. Below)	69
---	----

Populäre Kant

<i>Gilmanow W. H.</i> Kant im Diskurs der „Technologien der Hoffnung“. Aus Anlass der 5. Wiederkehr der Verleihung der Kaliningrader Universität den Namen Kants.....	80
<i>Schatschina A. Ju.</i> Unvergängliche Bedeutung des philosophisch-pädagogischen Schaffens Kants.....	88

Publikationen

<i>Briefwechsel</i> zwischen Immanuel Kant und Johann Georg Hamann (Übersetzung und Nachwort von W. H. Gilmanow).....	97
<i>Arendt H.</i> Über Kants politische Philosophie: Vorlesung, Vierte Stunde. Übersetzt von A. N. Salikow	109

Rundschauen und Rezensionen

<i>Trotzak A. I.</i> Immanuel Kant. Abhandlungen. Rezensionen. Briefe	114
---	-----

Wissenschaftliches Leben

<i>Lugovoj S. W.</i> Forschungsseminare des Kant-Instituts.....	116
<i>Anzeigen</i>	120

Ю. Штольценберг

КАНТ
И ПРАВО НА ЛОЖЬ

Автор подвергает анализу просвещенческий принцип оправдания лжи из человеколюбия, с которым полемизировал Кант в статье «О мнимом праве...». Устанавливаются преимущества и недостатки аргументов, приводимых в ней. Далее автор доказывает и уточняет допустимость лжи, исходя из этического-правовых принципов, изложенных Кантом в других публикациях и лекциях: необходимость самообороны, внутренний правовой долг перед человечеством (категорический императив).

The author analyses the Enlightenment's principle of justifying lie from altruistic motives, which was criticised by Kant in the article "On a supposed right..." The article considers the advantages and disadvantages of arguments drawn in Kant's work. The author proves and specifies the admissibility of lie due to ethical and legal principles put forward by Kant in other publications and lectures, namely: need for self-defence and internal legal duty to humanity (categorical imperative).

Ключевые слова: ложь, истина, право, Просвещение, договор, человечество, убийство, самооборона, долг, ценность, цель, средство.

Key words: lie, truth, law, Enlightenment, agreement, humanity, murder, self-defense, duty, value, end, means.

Когда заходит речь о Кантовой концепции разума, то одним из предметов дискуссии является концепция истины Канта — как в теоретическом, так и в практическом смысле. Одна из самых обсуждаемых тем, связанных с функцией практического разума, а тем самым и с притязанием на истину, — дискутируемый до сих пор кантовский провокационный тезис о праве на ложь. Как известно, такого, согласно Канту, общего права не существует. Каковы же аргументы Канта в пользу этого его тезиса, и как их расценивать? Эти вопросы уже довольно часто поднимались ([10], новейшие публикации: [3, S. 433–446; 6, S. 293–316; 8, S. 149–160; 9, S. 230–238; 11, S. 226–234; 12, S. 85–105; 13, S. 530–552; 15, S. 42–62; 16, S. 267–283; 17, S. 151–160]. Я попытаюсь продвинуться в этом вопросе на шаг вперед.

I

Начну кратким экскурсом о том, каково было отношение ко лжи в эпоху Просвещения, и ответом на вопрос о его правомерности. Следует сказать, что точка зрения Просвещения на этот вопрос относится к общему достоянию современного морального сознания и остается сегодня в силе. Она основана на различии между *фальшивым высказыванием (falsiloquium)* и *ложью* в собственном смысле (*tendacium*). Высказывание просто *фальшивое* имеет место в случае, когда кто-либо высказывает нечто другое, чем думает. А *ложь* возникает в случае, когда она направлена на вред нам самим или на вред другим. Ложь во спасение или для выгоды (*tendacium ad commodum*) не рассматривается как *ложь*. Вот что буквально об этом говорится:

Иногда бывает и, более того, часто происходит так, что *falsiloquium* (ложное высказывание. — Ю.Ш.) не только не наносит вреда, но и чрезвычайно способствует *улучшению* нашей жизненной ситуации или ситуации другого. Таким образом, существуют ситуации, при которых *falsiloquium* разрешается и, более того, диктуется естественным законом [4, S. 479—480, цит. по: 13, S. 538].

Кристиан Вольф даже допускает следующее:

Иногда разрешено или даже необходимо говорить неправду, если это не вредит ни нам, ни другим, а, напротив, даже идет *на пользу*, как, например, врагу говорят неправду, если он спрашивает, куда пошел тот, кого он преследует с обнаженным мечом [18, S. 689].

Такова просветительская точка зрения на ложь и ложное высказывание. Она содержит, очевидно, *утилитаристское оправдание лжи*, которое не только признано в обыденной жизни, но и является обязательным в политике. *Политик (homo politicus)*, говорит Вольф, должен «не краснеть», «когда он высказывает политическую или вынужденную ложь».

Прежде чем перейти к обсуждению Кантовой позиции к проблеме лжи, следует упомянуть еще один момент. Речь идет об ограничительном условии, выдвинутом, в частности, *Гуго Гроцием* и *Самуэлем Пуфендорфом*. Говорить о *лжи*, по их мнению, можно наряду с приведенными условиями лишь тогда, когда тот, кому ее говорят, имеет *право* знать правду, т.е. когда на самом деле следовало бы быть *обязанным* говорить правду [7, S. 212]. Человек, который преследует с обнаженным мечом другого с целью убить его, не имеет права знать правду, если он спрашивает, где находится преследуемый им, а именно потому, что тот сам творит неправо или намерен сотворить его. В этом случае ложное высказывание разрешено и даже, согласно Вольфу, мы обязаны сказать неправду, так как это происходит «во благо преследуемого» [18, S. 689].

II

Именно этому тезису старый Кант столь энергично противопоставлял следующее: не может быть никакого позволения и никакой обязанности говорить *неправду*, даже тогда, когда мы можем этим кому-либо помочь. Обстоятельства, побудившие Канта в его преклонные годы взяться за перо и написать трактат «*О мнимом праве лгать из человеколюбия*» [2, с. 238—243; AA, VIII, S. 425—430] и выступить против мнения Вольфа и других просветителей о лжи, заслуживают того, чтобы здесь их кратко изложить или напомнить.

Ответ Канта был направлен не прямо против Гроция или Вольфа, а против трактата *Бенжамена Констана*. Констан в своей работе «*О политической реакции*» (*Des réactions politiques*) утверждал следующее:

Моральный принцип, например, гласящий, что является обязанностью говорить правду, понимаемый абсолютно и как таковой, сделал бы невозможным совместное проживание людей. Доказательства этого мы находим в тех непосредственных последствиях, которые *один немецкий философ* вывел из этого принципа, договорившись до того, что (и тут следует уже приводившийся пример. — Ю. Ш.) даже по отношению к убийцам, которые бы спросили нас, находится ли один из наших друзей в нашем доме, ложь была бы преступлением [5, S. 182–186, цит. по: 10, S. 23].

В этом месте переводчик замечает, что сам Констан ему сообщил, что немецким философом, на которого ссылается Констан, является *Иммануил Кант*. Правда, «*И. Д. Михаэлис*¹ из Гёттингена высказал это странное мнение еще раньше, чем Кант» [2, с. 238]. В своем трактате против Констана Кант замечает: «Признаю, что это действительно было мною высказано в каком-то месте, которого я, однако, теперь не могу вспомнить» [2, с. 238]. Дело в том, что Кант при всем желании не смог бы вспомнить, в каком месте он это мог высказать, ибо такого места в его сочинениях нет. Поэтому остается неясным, как Констан мог утверждать, что цитируемое им место принадлежит Канту. Как бы там ни было, замечание Канта, во всяком случае, позволяет предположить, что высказывание своего коллеги из Гёттингена Кант мог идентифицировать со своей собственной точкой зрения. Дело в том, что Михаэлис высказался *вопреки* просвещенному духу своего времени *за* запрет лжи вообще. И к этому присоединился в своем трактате Кант. С помощью каких аргументов? Являются ли они убедительными? С этими вопросами я приступаю к обсуждению спора: «Кант против Констана в вопросе о праве на ложь».

III

Сначала выслушаем Констана. *Констан* намерен показать, что моральные принципы, такие как обязанность говорить правду, не должны рассматриваться изолированно и применяться в отрыве от конкретных ситуаций в практической жизни людей. Если это будет иметь место, то, как гласит главный тезис Констана, дело может дойти до того, что тем самым будет нанесен ущерб совместному проживанию людей или даже сделает его вообще невозможным. Если, как в случае с убийцей, следовать принципу «говорить правду», то это будет на руку каждому, кто при определенных обстоятельствах может преследовать невинного человека с целью лишить его жизни и тем самым, как это сформулировал позднее Гегель, стать соучастником преступления. То, что этим совместное проживание людей ставится под угрозу, если вообще не делает его невозможным, совершенно очевидно².

Чтобы этого избежать, необходимы, согласно Констану, опосредующие принципы, формулирующие ограничительные условия для применения какого-либо принципа, который в целом принимается как истинный. В данном случае Констан пытается вывести такой принцип из рефлексии по

¹ Курсив автора статьи — прим. переводчика.

² См. текст Констана, приводимый в [10, S. 23].

поводу понятия долга. Последний, как показывает Констан, содержит в себе понятие права. Аргументация в его пользу гласит, что понятие долга есть та инстанция, благодаря которой соблюдаются права людей по отношению друг к другу. Если я заключил юридически действенный контракт, то тем самым я обязуюсь также его и выполнить. «Долг есть то, — утверждает Констан, — что в одном существе удовлетворяет права другого [существа]. Там, где нет прав, там нет и обязанностей» [цит. по: 10, S. 24]. Что касается принципа говорить правду, как заключает Констан, то он имеет силу и должен применяться только по отношению к тому, *кто имеет право на истину*. Это как раз и есть тот тезис, который выдвигают Гроций, Пуфендорф и Вольф. А теперь легко проследить, как будет строиться аргументация дальше. Ни один человек не может притязать на правду как право и настаивать на нем, если оно наносит ущерб другому, или которое он использует или намеревается использовать так, что это вредит другому. Отсюда следует, что преследователь не имеет права узнать от спрашиваемого правду, поскольку тот стремится лишиться жизни невинного. Поэтому запрет на ложь не имеет универсальной силы. Область его применения ограничена промежуточным принципом необходимости *наличия права на получение правдивой информации*. Такова теория Констан и его аргументация в пользу ограничения абсолютного запрета на ложь с помощью права на правдивость.

Подобная аргументация, хотелось бы верить, имеет полное право привлечь на свою сторону просвещенный здравый смысл, и ее хотелось бы придерживаться также в условиях XX и даже XXI столетий. Прошло не так уж много времени с тех пор, как стал использоваться уже не «обнаженный меч», с которым в руке преследователь искал свою жертву, а эсэсовская форма и палец на взведенном курке автомата, и приказ найти и отправить в газовую камеру Аушвица моего друга, еврея, который искал у меня прибежища и о котором предполагали, что он у меня. Вполне возможно его применение и в сходных политических ситуациях в XXI веке. Должен ли я сказать тому, кто меня спрашивает, находится ли мой друг в моем доме, говорить правду? Не скажу ли я скорее неправду, чтобы дать моему другу шанс выжить, и не скажу ли я себе, что тот, кто спрашивает, не имеет никакого права знать правду, так как он хочет отнять жизнь у человека и тем самым сотворить несправие? Что же противопоставляет, спрашиваю я все же себя, абстрактный долг быть правдивым жизни отдельного невинного человека? Посмотрим, как решает этот вопрос Кант.

IV

Не нужно долго размышлять, чтобы понять, в чем для Канта состоит скандальность в аргументации Констан. Она состоит в утверждаемом Константином *праве* там, где недозволенным образом вынуждают отвечать «да» или «нет», говорить *неправду* для того, чтобы отвратить от себя или другого человека беду; иными словами, в утверждаемом Константином *долге* при указанных обстоятельствах говорить *неправду*. В своем обвинении Константа Кант, так сказать, переворачивает острие копья и направляет его против Константа: право лгать из человеколюбия, которое Констан столь яростно защищает и которое является для него единственным средством *гарантировать* безопасность сосуществования людей, — такое право, согласно Канту, может только *разрушить* человеческое общежитие. Поэтому

не может и не должно существовать права и долга лгать из человеколюбия. Именно поэтому полемическое произведение Канта, направленное против Констанана, называется «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

Для того чтобы понять Кантову аргументацию и иметь возможность оценить ее убедительность, следует прежде всего иметь в виду, что Кант рассматривает поставленную Констананом проблему как *проблему правовую, или проблему судопроизводства*, и именно так ее обсуждает. Следовательно, дело о споре «Кант против Констанана» касается вопроса о том, может ли существовать при определенных условиях, как в приведенном выше примере, в юридическом смысле *право* говорить неправду. Или иными словами и более наглядно: может или должен ли суд при указанных в примере условиях признать за кем-либо *право на ложь*? Отсюда тотчас вытекает другой вопрос, а именно: может или должен ли суд того, кто своей ложью, намереваясь защитить человека, способствовал его смерти, освободить от правовой ответственности за эту смерть, потому что он в этом случае как раз имеет право на ложь, которое он может вынести на суд? На оба эти вопроса Кант отвечает решительным отказом, а Констанан, как мы видели, его решительно подтверждает. Поэтому выводное суждение аргументации Канта контраргументарно противоположно заключению Констанана: право лгать из человеколюбия сделало бы всякий социум невозможным. Почему? Потому что, рассуждает Кант, в этом случае бы «все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу» [2, с. 239; АА, VIII, 426; 10, S. 36]. Итак, Кантов аргумент следует реконструировать, исходя из понятия правового договора и его необходимых условий. Об этом можно сказать следующее.

Договоры — это действия, посредством которых люди согласуют свою внешнюю свободу, т.е. свои поступки, законным образом. Для этого необходимо, чтобы обе стороны были согласны с предметом договора и чтобы они выразили свою волю следовать ему понятным, общепризнанным и обязывающим их образом. Подобное волеизъявление предполагает, что оба партнера будут блюсти правдивость, т.е. возьмут на себя обязательство в том, что то, что говорится или в чем обязуются по договору, совпадает с тем, что думается или что намереваются сделать. Поэтому правдивость есть необходимое условие договора. В формулировке Канта она есть «основание всех опирающихся на договор обязанностей» [2, с. 240; АА, VIII, 426; 10, S. 36]. Если дать всем право при оформлении договорных обязательств сообщать неправду при определенных условиях или по определенным мотивам, а также полностью или частично не выполнять договорные обязательства, то правовые притязания, вытекающие из договора, совершенно невозможно будет удовлетворять законными методами, так как подобные притязания могут быть отклонены со ссылкой на данное установленное право. Тем самым все договора становятся недействительными и аннулируются. Но так как ни одно общество не может обойтись без позитивных юридических договоров, то право на неправдивость — с помощью самого права — сделало бы существование любого сообщества невозможным и тем самым понятие права ненужным. Это *первый аргумент Канта* против Констанана.

Второй аргумент — прямое следствие из первого. Если Кант в отказе от прав, обеспеченных договорными обязательствами, видит «несправедливость по отношению ко всему человечеству вообще» [2, с. 239; АА, VIII, 426;

10, S. 36], то он имеет в виду то, что право, узаконивающее возможность при определенных обстоятельствах говорить неправду, совершенно бы уничтожило возможность человечества создать себе конституцию. А тем самым было бы уничтожено то, что Кант называет «человечеством». Дело в том, что в понятие человечества заложена идея единого целого людей, которые, руководствуясь единой и всеми признанной волей, с помощью договора связаны между собой. Если же идея человечества будет уничтожена, то будут уничтожены все права людей по отношению друг к другу, *основанные на этом основополагающем принципе*. Именно это имеет Кант в виду, когда говорит о том, что право на ложь наносит вред человечеству, так как «делает негодным к употреблению самый источник права» [2, с. 239; АА, VIII, 426; 10, S. 37]. Этим источником является правдивость. Поэтому правдивость — неперемный долг, из которого нет исключений, потому что она — необходимое условие практического применения разума при основании конституционного порядка. Следовательно, *права* на ложь вообще не должно существовать. Это *второй аргумент* Канта против Констанана.

Из этого вытекает и ответ Канта на вопрос, может ли суд снять ответственность с того, кто способствовал смерти человека, желая своей ложью как раз защитить его от преследователя. И ответ этот тоже однозначно отрицательный:

...если ты своею *ложью* помешал замышляющему убийство исполнить его намерение, то ты несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придаться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка. Ведь возможно, что на вопрос злоумышленника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честным образом ответишь утвердительно, а тот между тем незаметно для тебя вышел и, таким образом, не попадетсся убийце и злодеяние не будет совершено; если же ты солгал и сказал, что его нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на дороге и совершил преступление, *то ты с полным правом можешь быть привлечен к ответственности как виновник его смерти*¹. Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, его схватили бы сбежавшие соседи и злодеяние не было бы совершено. Итак, тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом ни имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и поплатиться за все последствия, как бы они ни были непредвидимы; потому что (и тут Кант еще раз повторяет свой решающий аргумент. — Ю. Ш.) *правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным*.

Таким образом, это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть *правдивым* (честным) [2, с. 240; АА, VIII, 426; 10, S. 37].

Неужели действительно это — окончательное слово Канта в данном вопросе? Слава Богу, именно так хочется сказать, нет!

V

Кант в своих рассуждениях не учел *принципа самообороны*. Простым объяснением этому является то, что такая постановка вопроса в имеющемся

¹ Здесь и далее курсив автора статьи — прим. переводчика.

контексте не была его темой. Только в одном месте он говорит об этом по существу дела, а именно там, где речь идет о том, что «поспешившие на помощь соседи могут обезвредить насильника и тем самым предотвратить преступление». Следовательно, Кант, по существу, не исключал возможности *самообороны*.

В своих сочинениях по *философии права* Кант говорит — со ссылкой на принцип самообороны (*ius incultptatae tutele*) — о «человеке, несправедливо покушающемся на мою жизнь, которого я опережаю, отнимая жизнь у него» [1, с. 145]. И именно из этого следует исходить. Если я вижу, — так теперь строится аргументация, — что я физически безнадежно уступаю нападающему на меня и сопротивление бесполезно, и если мне не удастся с помощью разумных увещаний остановить его — это, в частности, довольно наивно рекомендует Фихте, — и если я вижу, что в данной вынужденной ситуации мне не уйти от ответа и единственным выходом для сохранения жизни остается ложь, то это средство должно быть признано средством *необходимой самообороны*.

Аналогично можно судить о вышеприведенном примере покушения на убийство в вынужденной ситуации, когда я могу спасти жизнь моего невинного друга, которую убийца во что бы то ни стало хочет отнять, единственно только ложью; поэтому в данном случае она должна быть квалифицирована как *вынужденная ложь* или как *вынужденное ложное высказывание*, обусловленное возникшей опасной для жизни ситуацией. В этом случае упомянутое выше ложное высказывание является *ultima ratio* (последним разумным) основанием *практического правила* наряду с другими, здесь не применимыми. Итак, в ситуации, в которой: 1) имеет место явная и непосредственная угроза жизни невинному человеку, исходящая от преступника, 2) некто под принуждением вынужден давать информацию, от дачи которой он не может уйти и которая, судя по всему, имеет решающее значение для спасения жизни невинного человека, 3) нет другого средства спасти жизнь человека, кроме производства ложного высказывания, — в такой ситуации ложное высказывание представляет собой единственное средство вынужденной защиты, которое признает и сам Кант.

В понятии «вынужденная защита» содержится — и это имеет решающее значение — то, что данное действие не лишает силы действующие принципы права. Таким образом, понятие «*вынужденная ложь*» не влечет за собой те опустошительные последствия для всеобщего права, которые Кант обрисовал в связи с правом лгать из человеколюбия. Дело в том, что ложь *вынужденная* не является обоснованием всеобщего *права* лгать. Поэтому она не делает принцип, на котором основаны правовые договоры, «шатким и бесполезным», как того опасается Кант, и не допускает того, чтобы «источник права стал непригодным для применения». Нельзя также сказать, что вынужденная ложь является подходящим или единственно подходящим средством в соответствующей ситуации, но и что, тем не менее, она является *неразрешенным* средством. Этого нельзя сказать потому, что аргументы, приводимые Кантом в пользу запрещения лжи, не имеют силы в случае с *вынужденной ложью*. Вынужденная ложь *не* нарушает прав человечества. В данном случае имеет место совершенно противоположное, а именно то, что только благодаря ей и только ей оказывается возможным спасти жизнь человека, который, в свою очередь, является *субъектом права человечества*.

VI

Я бы хотел несколько развить эту последнюю мысль. Если я скажу преступнику неправду, то тем самым я *воспрепятствую* тому, чтобы несправедливо преследуемый — как, впрочем, и я сам — оказался простым средством в руках преступника. Если я скажу ему правду, к которой он меня незаконным образом принуждает, то я как раз и окажусь таким средством. Из этого можно получить аргумент, который оправдывает ложь не только как вынужденное средство. Данный аргумент следует понимать как *этико-правовой аргумент*. Он оправдывает ложь как способ следования тому, что Кант называет «внутренним правовым долгом»¹. Он соотносится с Кантовым принципом человечества как *абсолютной цели*.

В этой связи правовое учение Канта оказывается действенным и показательным. Здесь Кант требует от каждого человека «правовой честности» [1, с. 146]. Она состоит в том, чтобы утверждать свою *ценность как человека* по отношению к другим. Кант называет это «внутренним правовым долгом». Долг этот требует, чтобы человек не делал свою персону «лишь средством для других» и не позволял такое к себе отношение с их стороны, но был «для них также и целью» [1, с. 146]. Тем самым Кант со всей очевидностью возвращается к формуле «быть целью самой по себе» категорического императива, а именно: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [2, с. 142]. Поэтому ценность человека, согласно Канту, есть «абсолютная ценность» и основа того, что он называет «достоинством», или честью (*Würde*).

Если я отвечу покушающемуся на убийство на его вопрос, находится ли преследуемый в доме, правду, то это приведет к тому, что принцип, ради которого я должен говорить, по Канту, правду — принцип соблюдения прав человека — имел бы последствия, прямо противоположные данному принципу. Ибо в таком случае я должен был бы допустить, что как для невинно преследуемого, так и для меня самого это право человечества не имеет силы, и именно потому, что он — и я — стали бы простым *средством* в руках покусившегося на убийство. И вместе с тем я допустил бы убийство невинного человека, которое ввиду серьезности и непосредственности угрозы совершилось бы почти наверняка, а не так, как это склонен считать Кант в своем обсуждении данного примера. Подобной ситуации никто не может себе желать ни по соображениям логики, ни по только что ясно показанному этико-правовому основанию.

Поэтому против буквы Канта следует сказать, что долг быть правдивым имеет силу не во всех случаях. Он не имеет силы тогда, когда сам *принцип человечества* ставится на карту и должен быть защищен и при этом дело может дойти до вынужденной ситуации, в которой сообщение неправды является единственным средством воздать справедливость самому этому праву. Следовательно, именно сам принцип, ради соблюдения которого Кант полагал, что необходимо выступить в защиту абсолютного запрета лжи, дает в руки аргумент, оправдывающий ложь не только как средство

¹ „Innere Rechtspflicht“: дословно в соответствующем месте русскоязычных изданий «Метафизики нравов» [1, с. 146] есть только понятие «долг», но из контекста понятно, что он именно «внутренний» — прим. переводчика.

защиты, но и позволяющий рассматривать ее как необходимость, а именно в том случае, когда она в сложившейся ситуации является единственным средством предотвращения тяжкого преступления, и при этом дает возможность соблюсти внутренний правовой долг, относиться к себе и к другим не только как к простому средству, но и как к цели.

Примечательно, — я завершаю, — что сам Кант в своей более ранней лекции о философии морали, сохранившейся в рукописи, так называемой «*Моральной философии Коллинза*», в дополнение к аргументации о том, что ложь нарушает права человечества, недвусмысленно признавал право на *вынужденную ложь*, а именно в случае, когда ответ, согласно формулировке, «является *вынужденным*, и есть уверенность, что тот другой хочет использовать его в не правовых целях»¹, чему я могу воспрепятствовать. Кант пишет буквально следующее:

Например, если меня кто-либо спрашивает, зная, что у меня с собой есть деньги: У тебя деньги с собой? Если я промолчу, то он может заключить, что у меня с собой есть деньги. Если я скажу «да», то он их у меня отберет. Если же я скажу «нет», то я солгу. Что же мне делать? Поскольку по отношению ко мне совершается насилие, я вынужден дать признание, и мои слова используются противозаконным образом, при том что я не могу спастись молчанием, — ложь есть самозащита. Вынужденное признание, используемое противозаконно, дает мне право на защиту, так как при этом не имеет значения, добывается ли он моего признания или моих денег. Итак, ни в каком другом случае не следует прибегать ко лжи, кроме тех, когда признание получают вынужденным путем и при этом я убежден, что тот другой хочет его использовать в преступных целях².

Именно это имеет место в примере с покушением на убийство. Таким образом, молодой Кант, и с ним просвещенный здравый смысл, противостоят ригоризму старого Канта: хотя и не может быть всеобщего *права* лгать из человеколюбия, все же существует ложь как дозволенное и даже предписанное средство, чтобы в ситуации необходимости и принуждения воспрепятствовать тяжкому преступлению и *тем самым одновременно соблюсти принципы человечества*. С этим, собственно, должен был бы согласиться и сам Кант, а поучаемый им Бенжамен Констан должен быть этим доволен, а вместе с ним — я полагаю — и мы.

Перевод с нем. И.Д. Копцева и А.С. Зильбера

Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1: Метафизические начала учения о праве. Введение в учение о праве. II. Право крайней необходимости // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965.
2. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Избр.: в 3 т. Т. 1. Калининград, 1995.
3. Babić J. Die Pflicht, nicht zu lügen — Eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht // Kant-Studien. 2000. Bd. 91, Nr. 4.
4. Baumeister F. C. Elementa philosophiae recentioris. 2. Aufl. 1755. § 109ff.
5. Constant B. Über politische Reaktion // Constant B. Werke: in 4 Bd. Bd. 3: Politische Schriften. Ausgewählt, eingeleitet, ergänzend übertragen und kommentiert von L. Gall, 1972.

¹ Кант И. "Moralphilosophie Collins", цит. по [10, S. 43].

² Кант И. "Moralphilosophie Collins", цит. по [10, S. 43].

6. *Geismann G.* Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge // Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Oberer H. und Seel G. (Hg). Würzburg, 1988.
7. *Grotius H.* De iure belli ac pacis. Buch III. Kap. I., Abschnitt XVII // Grotius H. De iure belli ac pacis / Kirchmann J.H. (Übers.). Bd. 2. Berlin, 1896.
8. *Grünwald B.* Wahrhaftigkeit, Recht and Lüge // Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3: Sektionen III–IV / Rohden V., Terra R., Almeida G. A. de, Ruffing M. (Hg). Berlin, 2008.
9. *Himmelman B.* Die Lüge als Problem für Kants praktische Philosophie // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. III / Gerhardt V., Horstmann R.-P., Schumacher R. (Hg). Berlin; New York, 2001.
10. *Kant und das Recht der Lüge / Geismann G., Oberer H.* (Hg). Würzburg, 1986.
11. *Kim, J.-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive // Kant-Studien. 2004. Bd. 95.
12. *Klemme H. F.* Perspektiven der Interpretation: Kant und das Verbot der Lüge // Kant verstehen – Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer: texte / Schönecker D., Zwenger Th. (Hg). Darmstadt, 2001.
13. *Korsgaard C. M.* The Right to lie: Kant on dealing with evil // Ethical Theory / James Rachels (ed.). New York, 1998.
14. *Bien G.* Lüge // J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt, 1980. Bd. 5. S. 533–544.
15. *Sedgwick S.* On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics // Kant-Studien. 1991. Bd. 82, Nr. 1.
16. *Timmermann J.* Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik // Philosophisches Jahrbuch. 2000. 107.
17. *Timmermann J.* Kant, die Lüge und der gesunde Menschenverstand // Кант между Западом и Востоком. Калининград, 2005. Т. 2. С. 137–146.
18. *Wolff C.* Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. 4. Aufl. Frankfurt; Leipzig, 1733. § 987.
19. *Zoglauer T.* Normenkonflikte – zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens. Stuttgart, 1998.

Об авторе

Штольценберг Юрген – д-р философии, профессор университета им. М. Лютера в г. Галле, ФРГ, juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de.

About author

Dr. Jürgen Stolzenberg, Professor at the Martin Luther University in Halle, Germany, juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Л. А. Калинин

**КАНТИАНСКИЕ МОТИВЫ
В «МЕДНОМ ВСАДНИКЕ»
А. С. ПУШКИНА**

*Посвящается
75-летию Б. В. Емельянова,
историка русской философии,
ее источниковеда и историогра-
фа*

Предпринимается попытка показать влияние на проблематику поэмы «Медный всадник» А.С. Пушкина не только эстетических идей И. Канта, но и Кантовых философии права и политики и философии истории.

This article attempts to demonstrate the influence of Kant's philosophy of law and politics and philosophy of history alongside his aesthetic ideas on "The Bronze Horseman" by A. Pushkin.

Ключевые слова: *кантианство в праве и политике, кантианская философия истории, свобода личности, активность личности в творении своей судьбы, антиномии философии истории, их синтетическое разрешение.*

Key words: *Kantianism in law and politics, Kantian philosophy of history, personal freedom, personal activity in forming the destiny, antinomies in philosophy of history, synthetic resolution of antinomies.*

«Петербургская повесть», как определил своеобразие этой поэмы сам А.С. Пушкин, – даже среди пушкинских шедевров явление исключительное, творение, где гений поэта и мыслителя проявил себя во всей своей зрелой полноте и художественном блеске. О неисчерпаемой многозначности поэмы сказаны проникновенные слова, что и было продемонстрировано критиками-философами и критиками-литературоведами в бесчисленных интерпретациях. Но необозримый смысл и есть необозримый смысл: ко всему, что уже сказано, можно добавлять нечто новое и не менее значимое, нисколько не страшась, что этим вычерпана будет бездонность смыслов.

Таким новым дополнением, я полагаю, и станет попытка показать наличие в «Медном всаднике» кантианских мотивов и их существенную для поэмы роль. Конечно, предлагая какие-то новые смыслы или оттенки смыслов хорошо изученного произведения, надо видеть угрозу толкования произвольного, беспочвенных и странных коннотативных сближений — всего того, чего в

критической работе, при желании быть модно оригинальным во что бы то ни стало, достаточно¹. Хотелось бы такой оригинальности избежать.

Воздействие на А.С. Пушкина гениальных философских идей кёнигсбергского мыслителя по мере созревания пушкинского гения росло все более. Лицейская кантианская закваска выбродила уже к середине 1820-х годов, и зрелое творчество великого нашего поэта приобретает удивляющую и по сию пору почти никому не дающуюся идейную гармонию, органично естественный взгляд на мир и человека в нем. Полностью ли это качество мировоззрения автора «Медного всадника» является плодом влияния на него Канта? Конечно, нет. Но совершенно очевидно, что кантианству принадлежит в этой совершенной идейной гармонии не последнее место. В этой связи с большим удовлетворением отметил я проведенную с изящной афористичностью параллель между Кантом и его ролью в немецкой культуре и Пушкиным и пушкинской ролью в культуре русской, что развернута была Михаилом Эпштейном в статье, непосредственного отношения к «Медному всаднику» не имеющей; он писал там: «Пушкин так же лишил русскую литературу ее докритической невинности и просветительского благодушия, как Кант — немецкую философию». — И продолжал чуть ниже: «Можно сказать, что французская революция, в лице Робеспьера и Наполеона, нанесла такой же удар по дорефлективной, догматически-наивной политике, как Кант — по догматической философии в Германии, а Пушкин — по догматической литературе в России» [15, с. 148–149]. Очень глубокое и очень важное сопоставление, структурный инвариант трансформации разных областей духовной культуры, до Эпштейна никем не замеченный. Поэтому, развивая данную параллель, можно сказать, что если Кант совершил свой *коперниканский переворот* в философии, то Пушкин перенес его принципы в русскую литературу и совершил в ней свой *кантианский переворот*, поскольку сделал ее такой же «насквозь философичной», какой оказалась литература немецкая «от Гёте до Т. Манна и Г. Гессе» [15, с. 147]. Кёнигсбергский профессор, превративший эстетику в науку философскую, пересотворил немецкую литературу, но он же, можно считать, пересотворил и литературу русскую, пересотворил опосредованно, оказав влияние на гений А.С. Пушкина. Подтверждение-поддержку этого утверждения можно найти у самого поэта: о своем отношении к философским идеям автора знаменитых «Критик...» Пушкин говорил неоднократно и по разным поводам. Особенно многозначителен тот факт, что свое понимание определяющего духовного воздействия кантианства на себя и друзей-лицеистов поэт нашел необходимым выразить в своеобразном усложненном перифразе, в котором использовал фигуру посредника, медиатора, стоящего между Кантом и лицеистами.

А. П. Куницын как кантианец и идеи «Медного всадника»

«Естественное право» Куницына — только «толкование и талантливое изложение Руссо и Канта».

Н.М. Коркунов [8]

Перифраз этот ситуативно-авторский, понятный для тех, к кому поэт обращается: он воспекает заслуги профессора-наставника, то есть имеет в виду то

¹ См., например, правомерные полемические замечания Г. Кнабе [7] в адрес Б.М. Гаспарова и интерпретации им «Медного всадника» в монографии «Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка» [2].

мировидение и мирочувствие, что передано учителем его воспитанникам, не называя это мировосприятие подлинным именем, под каким оно известно всякому хорошо образованному человеку с конца XVIII — начала XIX века:

Куницыну дань сердца и вина!
Он создал нас, он воспитал наш пламень.
Поставлен им краугольный камень,
Им *чистая* лампада возжена... [12, т. 2(2), с. 918].

«*Чистая* лампада возжена». — Как только задумается знакомый с Кантовой философией читатель над эпитетом «*чистая*», он в результате своих недолгих размышлений придет к выводу, что имеет дело с изящным перифразом Пушкина: ведь слово *чистый* (reinen) — важнейший *термин* философии Канта. Да, у него это слово несет терминологический смысл: *чистый* разум и просто разум — это разные разумы. *Чистый* теоретический разум; *чистый* практический разум; *чистое* созерцание, чувственность; *чистый* рассудок; *чистая* апперцепция; *чистые* идеи; *чистый*, то есть только морально мотивированный, поступок; *чистая*, или свободная, красота...

Без всех этих терминов просто нет кантианства. И конечно, «чистая лампада», «краугольный камень» — это перифраз философии Канта. Воспользоваться им А. С. Пушкин был вынужден: попавший в опалу профессор — не юный дворянин Ленский с его гёттингентской душой.

Кантианские идеи лицейского профессора-наставника, которыми Александр Петрович Куницын пропитался за годы своего учения в Гёттингенском и Гейдельбергском университетах, особенно — в первом, стали со временем фундаментом в мировоззрении многих его воспитанников. Пушкинское поколение, опираясь на философию Канта, заинтересовалось и сумело оценить достоинства немецкого идеализма. В «Послании Дельвигу», например, Пушкин в иронической форме, чтобы избежать излишнего пафоса, отмечает широту духовных поисков друга-лицеиста:

Творенья Фихте и Платона,
Да два восточных лексикона
Под паутиною в углу
Лежали грудой на полу ... [12, т. 3, с. 69].

Но всякому, кто называет имя Фихте, не может не быть известна его полнейшая зависимость от Канта. К тому же приведенные имена двух философов говорят о серьезном философском профессионализме автора этих строк. Книги названы как бы между прочим, но далеко не случайно — в них зафиксированы две крайние мировоззренческие точки: Иоганн Готлиб Фихте — это носитель субъективного идеализма в его трансцендентальной форме, то есть максимально возможной предельной форме, а Платон представляет крайний объективный идеализм, а это означает, что в поле зрения Дельвига — весь мыслимый философский горизонт идеализма. Можно предполагать, что и два восточных лексикона не зря здесь упомянуты, так как в большой моде в 20-х годах XIX века оказался санскрит и начавшие издаваться «Веды» и «Упанишады», а также тексты веданты, в разных своих вариантах демонстрирующие тот же разброс философских идеалистических позиций. Если это действительно так, как я предполагаю, то философская осведомленность А. С. Пушкина поистине поразительна; но по-другому вряд ли обстоит дело: у зрелого поэта случайных строк просто нет.

Когда началось официальное гонение на носителей Кантовых идей (с конца 1810-х — начала 1820-х годов, а при Николае I еще более решительно

удушающее), и А.П. Куницына в том числе, интерес к более основательно и самостоятельно изучению Канта был только подстегнут. Именно с этого времени Пушкин начинает приобретать в личную библиотеку книги о философии Канта. Если в лицейские годы весьма произвольный набор *холодных мудрецов*: «Кант» вместе с «Сенекой» и «Тацитом» — мог быть сброшен под стол, чтобы их место заняли стаканы с вином («Пирующие студенты», 1814), то теперь книгам философа и трудам о нем принадлежит почетное место, чтобы они всегда были под рукой.

Вышеприведенные строки о Куницыне из стихотворения 1825 года «19 октября» не попали в канонический текст и остались в черновиках поэта. Пушкин не стал вставлять их в стихотворение из соображений не навредить и без того опальному профессору: перифраз все-таки достаточно прозрачен. Кстати, в 1836 году, когда А.П. Куницын все еще находился не у дел, в стихотворении «Была пора: наш праздник молодой...» поэт целесообразно напомнил о прежней близости ныне незаслуженно гонимого профессора царю (Александр I):

Вы помните: когда возник лицей,
Как царь для нас открыл чертог
царицын,
И мы пришли. И встретил нас Куницын
Приветствием меж царственных гостей.

Николай I как личный цензор Пушкина должен был прочитать эти строки. Нельзя не восхититься рифмой *царицын — Куницын* среди настойчиво упоминаемых слов *царь, царственные гости...*

Еще задолго до декабрьского восстания, в 1822 году, на следующий же год после отставки Куницына, в «Послании цензору» поэт иронизировал над опасениями возглавляемого Д.П. Руничем «ученого комитета», созданного при реформированном усилиями реакционно настроенных царских политиков Министерстве духовных дел и народного просвещения:

Ты черным белое по прихоти зовешь:
Сатиру пасквилом, поэзию развратом,
Глас правды мятежом, Куницына Маратом. [12, т. 2, с. 238].

А.С. Пушкин готов разъяснить адресату послания, что А.П. Куницын, как истинный кантианец, был противником революций и убежденным сторонником проводимых сверху реформ, направленных к утверждению социальной справедливости, базирующейся на общечеловеческой морали. Не смешно ли видеть человека, который был прогрессивным, дельным и чрезвычайно полезным обществу и государству чиновником, вождем якобинцев? Но именно необходимость реформ и страшила консервативное окружение царя. Таким реакционерам, как Д.П. Рунич, как член того же комитета М.Л. Магницкий, кантианец Куницын казался опасным прежде всего проповедью свободы человека в качестве неотъемлемого естественного его свойства, проповедью самостоятельности, *самостоянья человека* как существа, которого искони природа наделила разумом для того, чтобы самому мыслить и действовать, самому собою управлять и руководить. Д.П. Рунич в своем докладе «Комитету...» о книге А.П. Куницына «Право естественное» (ч. I-II. СПб., 1818–1820) писал, что «вся книга есть не что иное, как пространный кодекс прав, присвоаемых какому-то естественному человеку, и определений, совершенно противоположных учению Св. От-

кровения. Везде *чистые* (курсив мой. — Л.К.) начала какого-то непогрешающего разума признаются единственной законной поговоркой побуждений и деяний человеческих»¹. К нему присоединяется и М.Л. Магницкий в выражениях, еще более пугающих власти предрержащие: «...наука естественного права, сия метафизика прав и приделка к народному, публичному и положительному праву, есть изобретение неверия новейших времен Северной Германии. Она всегда была опасна; но когда Кант посадил в претор так называемый им *чистый* (снова этот опасный эпитет. — Л.К.) разум, который спросил истину Божию: что есть истина? И вышел вон; тогда наука естественного права сделалась умозрительной и полною системою всего того, что мы видели в революции французской на самом деле; опаснейшим подменом Евангельского Откровения...» [14, с. 225]. Это он, М.Л. Магницкий, назвал философию Канта «разрушительной», ибо согласно ей «*власть державная получает свое начало от народа*». — «...Справедливо устрасил нас в свое время сей нечестивый догмат Марата в проф. Куницыне...» [14, с. 227].

Те общественные силы, что стояли на стороне консервации социальных отношений в России и тем самым исподволь и загодя готовили, не осознавая того, будущее «восстание масс» в октябре 1917 года, естественно видели в А.П. Куницыне и других сторонниках социально-политических идей Канта *революционеров, возмутителей общества*. Из идей «Права естественного» совершенно *естественно* следовали антифеодальные, антикрепостнические выводы. Характеризуя социальную справедливость как основу права и равенство людей перед нормами права, вытекающими из природы человека, лицейский профессор писал, что «каждый человек внутренне свободен и зависит только от законов разума, а посему другие люди не должны употреблять его средством для своих целей» [9, с. 308].

Как соль растворяется в воде, так же идеи эти пропитывали сознание лицейских воспитанников профессора. Мысль о свободе и человеческом достоинстве, о природном равенстве людей и активной самодеятельности как условии, дающем право называться *человеком*, стала задушевной мыслью А.С. Пушкина, одной из главных идей поэта. И когда обращался он мысленно к своим лицейским годам и друзьям, начинала бурлить в нем кантианская закваска, вырываясь наружу не просто прекрасными стихами, а блестящими философскими афоризмами:

Вращается весь мир вокруг человека, —
Ужель один недвижим будет он?

(Была пора: наш праздник молодой... 1836)

Коперниканский переворот Канта, имеющий онтолого-гносеологический смысл, так как говорит о том, что не внешний мир определяет состояние человека, а сам он — этот мир — творится человеком, будучи наделен теми формами, что соответствуют потребностям человека, А.С. Пушкин обращает на окостеневшее состояние родного народа, русского общества. Недвижим человек — мертвенно постоянен убогий мир. Вечно такое состояние продолжаться не может. Грядет взрыв, грядет страшный русский бунт. Всего два стиха, в которые провидчески заключена вся история России в XIX и XX веках. Два стиха — как яркое свидетельство плодотворного действия одного гения на другого.

¹ Цит. по кн. [14, с. 225].

Мысль о самостоянии, о свободной самостоятельности становится существенным свойством не только сознания поэта, но сутью его личности, его поэтического самочувствия. Раздумья над судьбою рода Пушкиных, над его местом в судьбе страны, а той — в истории человечества, размышления о самом себе в родовой череде приводят Пушкина к правомерному выводу:

Они меня любить, лелеять учат
 Не смертные, таинственные чувства,
 И нас они науке первой учат —
Чтить самого себя.

(Еще одной высокой, важной песни... 1829)

Недаром в стихотворении «Поэту», обращаясь к самому себе, он пишет всем известные знаменательные строки:

Ты царь: живи один. Дорогою свободной
 Иди, куда влечет тебя свободный ум,
 Усовершенствуя плоды любимых дум,
 Не требуя наград за подвиг благородный.
 Они в самом тебе. Ты сам свой высший суд;
 Всех строже оценить сумеешь ты свой труд.

Свободная и активная деятельность на благо самому себе — вот качества человека, решительно меняющие мир вокруг него. Без этих качеств, не имея мужества ставить и достигать свои цели, человек обречен в лучшем случае на прозябание, а в принципе — вообще обречен.

Именно эта идея, переданная от Канта через Куницына Пушкину, стала одним из важных смыслов «Медного всадника»: надо быть деятельным, активным, *свободным* человеком, уметь идти на риск, когда это необходимо... Идеалом такого человека стал для него Петр I. Но только ли царю надлежит быть таким? Не должно ли это же относиться и ко всем его подданным?

«Дяды» А. Мицкевича и «Медный всадник» А. Пушкина

У зодчих поговорка есть одна:
 Рим создан человеческой рукою,
 Венеция богами создана;
 Но каждый согласился бы со мною,
 Что Петербург построил сатана.

А. Мицкевич. Дяды

Люблю тебя, Петра творенье,
 Люблю твой строгий стройный вид, ...

А. Пушкин. Медный всадник

Связь между этими произведениями двух великих поэтов, откуда взяты эпиграфы, давно уже стала предметом обстоятельных исследований. Инициировал их сам А. С. Пушкин. Хотя можно сказать, что Адам Мицкевич «Отрывком к части III» «Дядов» высек искру, воспламенившую давно готовый в Пушкине горячий материал, вызвал эхо — реализацию великого сюжета. Мысль А. С. Пушкина о нетерпимости, об опасности для России такого положения вещей, когда скована по рукам и ногам творческая активность подавляющего большинства ее граждан, прорываясь в стихах отдельными строчками, давно уже искала возможность быть выражена художнически основательно, полно и с тою силой воздействия на умы и души, которая доступна одному искусству.

«Дяды» («Отрывок к части III») послужили как непосредственным поводом для написания «Медного всадника», так и причиной его явления в жизнь. Повод состоял в том, что в завершающей части отрывка из «Дядов», в стихотворении «Русским друзьям», есть прямой личный выпад против Пушкина, получившего камер-юнкерский чин при дворе и поручение работать над историей Петра. Основанием для этого выпада послужило различие в оценке польского восстания 1830–1831 годов, подавленного русскими войсками. Мицкевич и сомневался в его успехе, и жаждал этого успеха. Сам принять участие в восстании он не сумел: пока добирался из Парижа, все уже было кончено. Но пушкинское отрицательное отношение к восстанию, его негативное отношение к общественному мнению Запада, настроенному против России, польский поэт воспринял раздраженно. Понять Пушкина и пушкинскую точку зрения, что восстание Польши вредит делу свободы не только польского, но и русского народов, Мицкевич не хотел.

Заключительные две строфы стихотворения «Русским друзьям» наносят Пушкину фехтовальный укол запрещенным среди благородных людей приемом, чтобы можно было не опасаться ответного удара:

Теперь всю боль и желчь, всю горечь дум моих
Спешу я вылить в мир из этой скорбной чаши.
Слезами родины пускай язвит мой стих,
Пусть, разъедаая, жжет — не вас, но цепи ваши.

А если кто из вас ответит мне хулой,
Я лишь одно скажу: так лаает пес дворовый
И рвется искушать, любя ошейник свой,
Те руки, что ярмо сорвать с него готовы.

А. Мицкевич. Дяды [11, т. 2, с. 274].

Пушкин, конечно, отреагировал на это стихотворением «Он между нами жил...», главная мысль которого в том, что *времена грядущие*,

Когда народы, распри позабыв,
В великую семью соединятся,

стихами, *напоаемыми ядом* и призывающими к бунту, только отодвигаются в еще более далекое будущее. Личную обиду он пережил и подавил в себе. Все личное было устранено, ответ Пушкина нес в себе высшую правду. Он видел, что Мицкевич глубоко осознает главную беду России в подавленно-безличном состоянии народа, его апатии, в привычке к такому состоянию и приятии его высшими условиями как абсолютно естественного. Эта идея Мицкевича, задевшая открытую рану самого Пушкина, и стала причиной явления в свет пушкинского шедевра. В центральном стихотворении «Отрывок к части III» под названием «Смотр войска» Мицкевич приводит потрясающую историю о денщике, который в студеную зимнюю русскую ночь, карауля офицерскую барскую шубу, к утру замерз, превратился в ледяную статую, пока господин его преспокойно развлекался на балу. Мицкевич заканчивает эту историю словами:

Терпенью слуг российских нет предела:
Велят сидеть — не встанет никогда
И досидит до страшного суда.
.....
Такая смерть, терпение такое —
Геройство пса, но, право, не людское.

А. Мицкевич. Дяды [11, т. 2, с. 267].

Признание правоты Мицкевича в этом главном вопросе русской жизни мирило с ним Пушкина. В этом была и его собственная застарелая боль. Но Мицкевич, помимо этого, презрительно отнесся к России как стране варварской, стоящей на пути европейских народов к прогрессу и вечно обреченной оставаться таковой. С крайне пессимистическими, крайне односторонними выводами, которые делал польский поэт относительно и настоящего, и, особенно, будущего России, Пушкин согласиться не мог. Для Мицкевича, прожившего в России более пяти лет и знавшего Москву, Петербург, Одессу, бывшего с русским радушием принятым в широко известные салоны, вращавшегося в светских и интеллигентских кругах двух столиц, страна эта —

Чужая, глухая, нагая страна —
Бела, как пустая страница, она.

И даже избы русские — удивительнейшее техническое изобретение народного гения — описывает он так, как будто никогда не переступал их порога:

А вот — что-то странное: кучи стволов,
Свезли их сюда, топором обтесали,
Сложили как стены, приладили кров,
И стали в них жить, и домами назвали.
.....
Стоят эти срубы, и в каждом живут,
И все это городом важно зовут.

А. Мицкевич. Дзяды [11, т. 2, с. 240–241].

Вовсе не случайно, видимо, Пушкин, одновременно с «Медным всадником» работавший над этнографическим очерком «Путешествие из Москвы в Петербург» (1833–1835), один из разделов его посвящает русской избе, так его и называя. В нем он отмечает, что со времени путешествия А. Н. Радищева (вполне возможно, что именно на него опирался Мицкевич) прошло много времени и что если не конструктивно, то во многих элементах избы значительно изменились: «ничто так не похоже на русскую деревню в 1662 году, как русская деревня в 1833 году» [13, с. 1372]. И отмечая эти изменения, а заодно характеризуя и самого русского человека, русского *крестьянина*, он не без гордости пишет: «В России нет человека, который бы не имел своего *собственного* жилища. Нищий, уходя скитаться по миру, оставляет *свою* избу. Этого нет в чужих краях. Иметь корову везде в Европе есть знак роскоши; у нас не иметь коровы есть знак ужасной бедности» [13, с. 1379]¹.

Что же говорить о людях, живущих в таких условиях?

Но вот, наконец, повстречались мне люди,
Их шеи крепки, и могучи их груди.
Как зверь, как природа полных краев,
Тут каждый и свеж, и силен, и здоров.

¹ Невольно вспоминаются строчки другого, на две трети века более позднего поэта:

Рассудок, свинойрылый комик,
Порою скажет в зовы зорь,
Что лучше деревянный домик,
Чем эта каменная хворь.
А. Белый. Искуситель [1, с. 321].

Сейчас, конечно, не первая треть XIX века — гордиться перед Европой было бы нечем.

И только их лица подобны доньне
Земле их — пустынной и дикой равнине.

А. Мицкевич. Дзяды [11, т. 2, с. 274].

Как были, так и остаются *варварами* люди этой страны, чуждой не только Западу, но и Востоку.

Особенно резкий протест вызывала у Пушкина оценка Мицкевичем деятельности Петра I: раздраженно-несправедливая картина Петербурга и его пригородных дворцов, само наличие которого опровергает сказанное о стране выше; характеристика всех реформ Петра как бутафорских —

Умыл, побрил, одел в мундир холопа,
Снабдил ружьем, намуштровал, -
И в удивленье ахнула Европа:
«Царь Петр Россию цивилизовал!»

А. Мицкевич. Смотр войска [11, т. 2, с. 260].

как не имеющих внутреннего смысла, не направленных хотя бы к какой-то цели, не то что к высшей, а потому и не достигших ни малейшего результата:

Царь Петр коня не укротил уздой.
Во весь опор летит скакун лигой,
Топча людей, куда-то буйно рвется,
Сметает все, не зная, где предел.
Одним прыжком на край скалы взлетел,
Вот-вот он рухнет вниз и разобьется.
Но век прошел — стоит он, как стоял.

А. Мицкевич. Памятник Петру Великому [11, т. 2, с. 253].

Благодаря Петру Великому Россия оказалась обряженной в *ханжеские* одежды, но под бутафорским покровом неколебимо покоится извечная для этих краев дикость — утверждает Мицкевич. Он называет деяния Петра I сатанинскими; свет, в котором император хотел, чтоб виделась Россия, — лишь люциферический свет, лишь внешне страна стремилась казаться миру *цивилизованной*, в реальности оставаясь прежней.

Назвать все это соответствующим истине было невозможно. Подобный взгляд на Петра Великого и его роль в истории страны, столь безрадостный прогноз относительно будущего России был антигезой пушкинскому, и он ответил Мицкевичу, отставив в сторону все личное, обдуманно, взвешенно, хладнокровно — «Медным всадником».

Эстетическая тональность «Медного всадника» и теория возвышенного у Канта

...Все, что природа как предмет
[внешних] чувств имеет для нас великого,
считать малым в сравнении с идеями
разума — это для нас закон (разума) и
относится к нашему назначению;...

И. Кант. Аналитика возвышенного

Одна из важнейших особенностей поэмы «Медный всадник» заключается во взаимопроникновении формы и содержания — таком, что форма

поэмы и есть ее содержание, а ее содержание — ее форма. Особенность эта обязана ее общему плану. Очень часто приводятся афористические изречения А.С. Пушкина относительно плана Дантова «Ада», относительно «высшей смелости художника в охвате обширного плана единой творческой мыслью у таких гениев, как Шекспир, Мильтон, Гёте ...» [13, с. 1292—1299]. Именно таков и план «Медного всадника», выросший из «Аналитики возвышенного» как части «Критики способности суждения». А.С. Пушкин изучил этот Кантов трактат основательно, о чем свидетельствуют его идеи, выраженные в подготовке работы «О народной драме и драме Погодина "Марфа Посадница"». Здесь он писал: «Между тем как эстетика со времен Канта и Лессинга развита с такой ясностью и обширностью, мы все еще остаемся при понятиях тяжелого педанта Готшеда...» [13, с. 1342].

Мною уже была предпринята попытка показать, что общий план трагедии «Моцарт и Сальери» органически связан с тем же самым текстом Канта — с его теорией гения как приложением к «Аналитике возвышенного» [3, с. 138—171]. Явно относясь к «Критике способности суждения», Пушкин в работе «О народной драме...» писал: «Правдоподобие все еще полагается главным условием и основанием драматического искусства. Что если докажут нам, что и самая сущность драматического искусства именно исключает правдоподобие?» [13, с. 1342].

Всеохватная мысль, задающая высшее единство произведению искусства, — это всегда мысль философская, обращающаяся к мировоззрению. *Гений Пушкина претворил основную мысль эстетики возвышенного Канта в фундаментальное положение философии истории: возвышенное как эстетическое чувство органически связано с героическим усилием, героическим деянием.* Он уловил эту интенцию системы Канта, где возвышенное — это прежде всего эстетическая оценка нравственных деяний человека, из которых и складывается история человечества. Возвышенна суть человеческого разума, а разум — направляющее начало истории. Как бы ни высмеивали эту двойную связь иррационалисты, она обладает достоинством факта — упрямостью, постоянством. Потому что достоинство человека — в его разуме; расти и утверждаться оно может только благодаря разуму.

Природа же разума таится в нашей способности никогда не удовлетворяться действительностью, даже если может показаться, что она вполне сносна, а стремиться к более идеальной возможности, к трансформации действительного мира в направлении мира возможного совершенства. Действительность дана чувству и рассудку, возможность более совершенного будущего — только разуму. Кант настойчиво повторяет, что чувство возвышенного укоренено в разуме, в его идеях. Рассудка для возвышенного недостаточно. Оно кроется в способности разума превзойти любую наперед заданную воображением с помощью рассудка меру, сколь бы грандиозной, ужасающей, в столбняк повергающей она ни была: «...возвышенно то, одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств» [4, с. 257].

Конечно, мрачная и холодная дикость и явная нелюдимость природы севера Балтики страшит человеческую душу, гнетет ее обещанием тяжелейших испытаний и сомнений в своих силах. Разыгравшееся воображение рисует взбешенное море и Неву как одно неудержимое поглощающее всё целое, и только *тьма над бездною*, над мертвой, саму себя рвущей в клочья водою. Однако как бы ни расширялось воображение, самые максимальные его силы все же несоизмеримы идеям разума, способного выводить нас за

пределы явлений любых масштабов, коли даются они чувствами. Кант писал, что «чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, оказываемое нами объекту природы посредством некоторой подстановки (смешиваем уважение к объекту с уважением к идее человечества в нашем субъекте, т.е. осознаем себя как носителей сил и возможностей *человечества* в сколь угодно далеком будущем. — Л. К.); этот объект делает для нас как бы наглядным превосходство основанного на разуме назначения наших познавательных способностей над максимальной способностью чувственности» [4, с. 265]. Это-то превосходство и превращает чувство страха, расслабляющий и лишаящий сил ужас в чувство возвышенного, рождающего внутреннее удовлетворение, своеобразное удовольствие от осознания своей способности преодолеть любое природное препятствие. «В самом деле, — развивает свою идею Кант, — удовольствие касается здесь лишь обнаруживающегося в таких случаях *назначения* нашей способности, так как задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас. **И в этом заключается истина, как бы ни осознавал человек, если только его рефлексия доходит до этого предела, свое действительное бессилие в настоящем**» (выделение мое. — Л. К.) [4, с. 270].

На этом противопоставлении рассудка — разуму, рассудка, согласованного с внешним чувством, — разуму, побуждающему к действию продуктивное воображение, и построил свою поэму А. С. Пушкин. Это и есть *гениальность плана*, охваченного единой мыслью, нашедшего опору в *гениальной* философской теории. Мицкевич, опираясь на свой рассудок и полностью заблокировав присущий ему разум, нарисовал в «Дзядях» *безнадежно мрачную сатиру* на Россию и ее будущее. Именно таков по жанру «Отрывок к части III». Пушкин же, соглашаясь с той картиной реальности, что рисуется рассудку Мицкевича, реальность изобразил такой, какой предстает она, когда сознание не усечено, не редуцировано, а действует как целое, использует все свои потенции и среди них самую свою драгоценную способность — способность разума. «Медный всадник» получился *дифирамбически-драматической поэмой*, о которой словами поэта можно сказать, что жанр ее — «отсутствие всяких правил, но не всякого искусства. Интерес — единство» [13, с. 1288], единство «творческой мысли».

Настоящему противостоит будущее, наличному — куда более благоприятное возможное, при условии, если каждый будет столь же героически действителен, каким был Петр Великий, творец, деятельность которого Пушкин сопоставлял с Божьим творчеством мира: его деяния лишь кажутся бранными, однако устремлены они — к бессмертию. И вряд ли не сопоставлял сам Петр себя с апостолом Христа, называя сотворенный им город Санкт-Петербургом?

Развивая это противостояние «Отрывок к части III» «Дзядов» и «Медного всадника», необходимо отметить, что стихотворение «Петербург» Адама Мицкевича играет в его творении кульминационную роль. В нем польский поэт утверждает, что на месте Петербурга как царило мрачное холодное море, так вечно и будет, что нормального городского поселения здесь просто не может быть и что каприз тирана кончится ничем, все вернется на круги своя. Он очень удивлен и разочарован, что «век прошел — стоит он как стоял» — слова, непосредственно относящиеся к бронзовому Петру, а через него к Санкт-Петербургу. Назначение Петербурга — угроза Европе, источник вечной варварской агрессии.

Кульминационные моменты творения Мицкевича Пушкин помещает в самое начало *экспозиции* — первые строки «Вступления» к «Медному всаднику», — давая почти дословную параллель Мицкевичевой *кульминации*:

... широко
 Река неслася; бедный челн
 По ней стремился одиноко.
 По мшистым, топким берегам
 Чернели избы здесь и там,
 Приют убогого чухонца;
 И лес, неведомый лучам
 В тумане спрятанного солнца,
 Кругом шумел.

Картина, эта — даже еще не начало великого города, но он уже существует — в разуме героя. И прошедший век не миновал даром:

Прошло сто лет, и юный град.
 Полночных стран краса и диво,
 Из тьмы лесов, из топи блат
 Вознесся пышно, горделиво...

И развивая свое «Вступление», поэт решает в нем свой спор с Мицкевичем: уже сейчас Петербург стоит среди лесов и болот как оплот цивилизации, как носитель облагораживания дикой природы. Стихия природы еще страшна и могуча, спор человека с ней далеко еще не закончен. Но, наделенный разумом, человек уверен, что с любой, как бы ни была она трудна, проблемой человек-деятель, человек-творец справится.

Не менее страшна и опасна, нежели стихия природы, и стихия межчеловеческих отношений. Петербург должен противостоять и нашествиям с Запада, быть неприступной крепостью, прикрывающей собою страну, быть предостережением врагам:

Отсель грозить мы будем шведу.

Недаром наводнение Пушкин сравнивает с военным нападением, завершившимся вражеской атакой, перешедшей в погром и грабеж, но в конце концов захлебнувшейся, отбитой. Победа над природой — это условие победы над врагами. Для Петра это были шведы, но он умел глядеть в будущее, и предвидение его оправдалось полностью. Героическая оборона Ленинграда — это же великий памятник Петру, воздвигнутый гражданами города Петра в его честь. И если бронзовый монумент установила Katarina Secunda, то этот памятник — всенародный.

Красуйся, град Петров, и стой
 Неколебимо, как Россия.
 Да умирится же с тобой
 И побежденная стихия;
 Вражду и плен старинный свой
 Пусть волны финские забудут
 И тщетной злобою не будут
 Тревожить вечный сон Петра!

Пора такая еще и сейчас не пришла, однако разум говорит нам, что — придет! Великий наш поэт и верил в разум, и воспевал его.

**Героическое и обиденное:
конфликт со стихией, властью или самим собой?**

Не люди, нет, то царь среди болот
Стал и сказал: «Тут строиться мы будем!»
И заложил империи оплот,
Себе столицу, но не город людям.

А. Мицкевич. Петербург

Все должно творить в этой России...

А. Пушкин. Только революционная голова...

До предела прост сюжет «петербургской повести»: столкнулись две несоизмеримых силы: герой, вершитель истории, и маленький петербургский клерк, коломенский чиновник, обычный петербургский житель с его обиденными житейскими интересами. Пушкин принимает расстановку сил, заданную Мицкевичем: Петербург — царская резиденция, столица, но не город для рядовой рутинной жизни людей. Если это так, то конфликт между государственной властью и населением неизбежен, он таковым и воспринимается читателями. Насколько правомерно? — это еще вопрос. «Воля героя и восстание первобытной стихии в природе — наводнение, бушующее у подножия Медного всадника; воля героя и такое же восстание первобытной стихии в сердце человеческого — вызов, брошенный в лицо герою одним из бесчисленных, обреченных на гибель этой волей, — вот смысл поэмы» [10, с. 512], — писал Д. С. Мережковский в книге «Вечные спутники», как бы принимая, поначалу, предложенную логику конфликта. Развертывая этот смысл, обнажая его, он риторически вопрошает: «Но если в слабом сердце ничтожнейшего из ничтожных — "дрожащей твари", вышедшей из праха, — в простой любви его откроется бездна, не меньшая той, из которой родилась воля героя? Что, если червь земли возмутится против своего Бога? Неужели жалкие угрозы безумца достигнут до медного сердца гиганта и заставят его содрогнуться? Так стоят они вечно друг против друга — малый и великий. Кто сильнее, кто победит? Нигде в русской литературе два мировых начала не сходились в таком страшном столкновении:

... он мрачно стал
Пред горделивым истуканом —
И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной —
«Добро, строитель чудотворный!» -
Шепнул он, злобно задрожав, -
«Ужо тебе!»... И вдруг стремглав
Бежать пустился...

Смиранный сам ужаснулся своего дерзновения, той глубины возмущения, которая открылась в его сердце. Но вызов брошен. Суд малого над великим произнесен: «Добро, строитель чудотворный!... Ужо тебе!...» — это значит: мы, слабые, малые, равные, идем на тебя, Великий, мы еще будем бороться с тобой, и как знать — кто победит?» [10, с. 513].

Я вновь, как и во введении, процитирую слова М. Эпштейна, вполне созвучные Мережковскому, в которых сконцентрирована суть традиционного понимания и толкования «Медного всадника»: «...Пушкин в русской литературе по существу сыграл едва ли не ту же основополагающую роль, что и Кант — в немецкой философии. Пушкин разграничил две правды — лично-

сти и истории, человека и государства, утверждая неоспоримость каждой из них в ее собственной сфере. Весь пафос "Медного всадника" и "Капитанской дочки" — в сосуществовании и несводимости этих двух правд: Петра и Евгения, Пугачева и Гринева. До Пушкина вся русская литература носила как бы докритический, дорефлексивный характер, с просветительской наивностью отождествляя задачи личности и законы общества» [15, с. 148]. Все точно, все правильно, на первый взгляд, в этих и аналогичных этим словам: констатация М. Эпштейна, так же как и Д. Мережковского, повторяется в десятках вариаций. Но есть в них некая недоговоренность, не удовлетворяющая разум, заставляющая его вновь и вновь сопоставлять эти *две правды*, поскольку любая из них ущербна. Художественная идея поэмы полнее, глубже. Она не останавливается на констатации *двух правд*. Она заставляет искать *одну правду*. Да, разум, согласно Канту, антиномичен, он с необходимостью, свойственной его природе, рождает антиномии во всех областях — и в философии, в философии истории в том числе. Здесь объявляют себя две правды в бесчисленных их вариациях. Текст пушкинской поэмы содержит в себе две группы таких антиномий. Первая их группа представляет передний план поэмы, выражающей противостояние «Дзядов» и «Медного всадника», Адама Мицкевича и Александра Пушкина. Авансцена поэмы, конкретный ее нерв, раскрывается в двух антиномиях, выявляемых в живых, предстоящих перед взором читателя образах прекрасного рукотворного города и распыления, растворения и поглощения его бушующей природной стихией, образах благодатного мира и губительного, разрушительной бессмысленности войны. Тезисы этих антиномий рождены точкой зрения Мицкевича, а пушкинская точка зрения предстает из антитезисов.

Тезис — Петербург нежизнеспособен.

Антитезис — Петербург столь же вечен, как сама вечность.

Тезис — у России нет будущего.

Антитезис — у России есть будущее. И великое будущее.

Однако А.С. Пушкин не ограничивается мыслью о неколебимости России и незаблемости Петербурга. Проблематика поэмы много шире и глубже, устремляется к смыслам философским. Тезисы русским поэтом не отвергаются а *limine*, они им осознаются и учитываются; но ему важны глубинные причины исторических событий, возможности на эти причинные рычаги воздействовать, чтобы вернее достичь желанной цели. Без учета деструктивных сил, выраженных в тезисах данных конкретных антиномий, вряд ли эта цель достижима.

Опираясь на опыт европейской философской мысли, в том числе на философию права, политики и истории Канта, А.С. Пушкин расширяет конкретный ряд антиномий до столкновения социоцентрических и антропологических идей, выливающих во вторую группу антиномий, которых в этой группе три:

Тезис — общество определяет и задает все свойства составляющих его людей.
Антитезис — люди определяют и задают все свойства обществу.

Тезис — гражданин является средством в тисках государства.
Антитезис — государство есть средство саморазвития гражданина.

Тезис — государство и общество есть конечная цель составляющих его людей.
Антитезис — государство и общество не есть конечная цель составляющих его людей, это люди есть конечная абсолютная цель государства и общества.

В определенной мере как тезисы, так и антитезисы этих абстрактных антиномий скоррелированы с соответствующими тезисами и антитезисами конкретных антиномий. Противоречащие друг другу суждения абстрактных антиномий, обнаруживающие себя в пушкинском «Медном всаднике», не исключают известной односторонности, которая всегда свойственна образующим антиномии суждениям. Они играют роль общественных идеалов¹, в своем односторонне чистом виде нигде и никогда в истории не могущих быть реализованными. Эти идеалы вместе с Кантом разделяет и Пушкин. Однако это не окончательная теоретическая позиция ни Канта, ни Пушкина.

Стремясь проникнуть в суть вещей, разум не может не упрощать их в процессе своего анализа. Он обязан отыскать предельно простые противоположные тенденции, диктующие вещам способ их бытия, форму их явления в мире. К антиномиям разум приходит с необходимостью, если этот разум последовательно строг.

Однако разум не может и не должен этим ограничиваться. Поиск антиномий и фиксация их не есть последняя его задача. Таковой задачей является видение их *действительного синтеза* и того *результата, что из этого синтеза вызревает*. Однако процесс этот дается нам прошедшим через сознание художника, его ценностный мир накладывает свою печать на их — антиномий — состояние, предоставляя возможность видеть больше, чем может зафиксировать добросовестный наблюдатель-социолог. «В самом деле, — писал Кант, — что касается научного [содержания] в каждом искусстве, направленного на *истину* в изображении объекта искусства, то оно, правда, необходимое условие (*conditio sine qua non*) изящных искусств, но не само искусство» [4, с. 377]. Те *две правды*, о которых говорится обычно применительно к «Медному всаднику» и которые представлены в виде тезисов и антитезисов наших антиномий, не являются *внезаходимыми* друг относительно друга. Они образуют реальное целое, взаимодействуют как две силы, приложенные к одной общей точке, но не в прямо противоположном направлении. Взаимодействие Евгения и Петра Великого, опосредованное Медным всадником, можно сравнить с обратимым контрапунктом: на встречном смысловом движении противостояния героев рождается смысл поэмы.

Мысль, постоянно звучащая из уст кантианца Куницына: человек самой своей человеческой природой призван к активной деятельности, к творчеству своей судьбы и судьбы мира, — положена А. С. Пушкиным в основание этой *петербургской повести*. Петр Великий достоин с этой точки зрения своей человеческой сути и стати. Предельным напряжением своих моральных и физических сил, побудив к тому же и целое государство, Петр сумел обеспечить России будущее. После него надо много постараться, чтобы погасить полученный от него исторический импульс. Историческая ситуация начала царствования, да и всего его хода, чрезвычайно напоминает наводнение —

... место, где потоп играл.
Где волны хищные толпились,
Бунтуя злобно вокруг него...

¹ Кант отмечал, что «следует... всегда принять в соображение некий идеал, который искусство должно иметь перед глазами, хотя в своей деятельности оно никогда полностью не достигает его» [4, с. 377].

Волны внешние и внутренние — балтийские и невские — схлестнулись, чтобы герой, а вместе с ним и страна утонули. Но не тут-то было...

О мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной,
На высоте уздой железной
Россию поднял на дыбы.

И приходится констатировать, что *век прошел — стоит он как стоял*. История не сумела поглотить Россию. Точно так же и невская вода могла бы и не поглотить Парашу, окажись Евгений властелином *своей* и ее судьбы. Но ему не хватило мужества, не было в его распоряжении деятельной воли. Сыграла свою роль привычка к пассивности, терпению, к покорности судьбе, те качества, которые отметил в народе русском Адам Мицкевич. Внешние обстоятельства Евгению не препятствовали проявить активность, сразиться с силами природы, он человек свободный, не крепостной, да и это в данном случае не было бы препятствием. Но... не хватило силы характера. Он тут прямой антипод Петра. Он вытерпел выпавшее ему испытание, отсидевшись на каменном льве, и, видимо, решил, что вытерпит его и Параша, что все образуется само собой.

Петр I сам лично бывал в ситуациях, в какой оказался пушкинский Евгений, но никогда не надеялся он на русский *авось*, а вмешивался в ход событий и, часто вопреки вероятности, добивался успеха. В.О. Ключевский приводит такой эпизод. «В июле 1714 г., за несколько дней до победы при Гангуте, крейсируя с *своей*¹ эскадрой между Гельсингфорсом и Аландскими островами, он был в темную ночь застигнут страшною бурей. Все пришли в отчаяние, не зная, где берег. Петр с несколькими матросами бросился в шлюпку, не слушая офицеров, которые на коленях умоляли его не подвергать себя такой опасности, сам взялся за руль в борьбе с волнами, встряхнул опускавших руки гребцов грозным окриком: "Чего боитесь? Царя везете! С нами Бог!", благополучно достиг берега, развел огонь, чтобы показать путь эскадре, согрел сбитнем полумертвых гребцов, а сам, весь мокрый, лег и, покрывшись парусиной, заснул у костра под деревом» [6, с. 406]. Этот и аналогичные поступки Петра привлекали к себе внимание А.С. Пушкина. В «Истории Петра», представляющей собой «подготовительные тексты» к большому труду о Петре I, этот эпизод не остался незамеченным; по его поводу Пушкин записал: «29-го авг. ревельские военные корабли соединились с Петром. Петр перешел на корабль СВ. Екатерины. 31 между Кроншлотом и Березовыми островами сделалась буря; 1-го сентября усилилась (см. Журнал Петра Великого). Венецианский историк говорит, что Петр сел на шлюпку и в самую ночь переехал на Березовые острова, дабы, дав отголе сигнал, ободрить своих людей (*невероятно*)»² [13, с. 1072]. Но есть запись о совершенно таком же эпизоде, происшедшем десятью годами позже (в 1724 году), уже без скептически-восторженной пометы. Она сообщает, что «5 ноября Петр на яхте своей прибыл в П.Б. и, не приставая к берегу, поехал на *Лахту*, думая посетить Систербетские заводы.

Перед вечером Петр туда пристал. Погода была бурная, смеркалось. Вдруг в версте от Лахты увидел он идущий от Кронштадта бот, наполнен-

¹ Здесь и далее в цитатах сохранена орфография и пунктуация оригинала.

² Пушкин А.С. История Петра [13, с. 1072].

ный солдатами и матросами. Он был в крайней опасности, и скоро его бросило на мель.

Петр послал на помощь шлюпку, но люди не могли стащить судна. Петр гневался, не вытерпел — и поехал сам. Шлюпка за отмелью не могла на несколько шагов приблизиться к боту. Петр выскочил и шел по пояс в воде, своими руками помогая тащить судно» [13, с. 1119]¹.

Столь разительно отлично поведение двух героев «Медного всадника», что автор поэмы может быть на стороне лишь одного из них. И мне не кажется убедительным суждение В. К. Кантора, который называет Евгения из «Медного всадника» «самым любимым героем» Пушкина, «трагедию которого он увидел и воспел» [5, с. 405], «беспорным наследником петровского дела» [5, с. 112]. Владимиру Кантору кажется, что Евгений — труженик, подобный в этом Петру; однако внимательно в его слова, которыми Евгений наделен Пушкиным, вдумаясь:

Но долго он заснуть не мог
В волненьи разных размышлений.
О чем же думал он? о том,
Что был он беден, что трудом
Он должен был себе доставить
И независимость, и честь;
Что мог бы Бог ему прибавить
Ума и денег. Что ведь есть
Такие праздные счастливы,
Ума недалежного ленивы,
Которым жизнь куда легка!

Не ясно ли из этих слов, что трудиться он просто вынужден и будь хоть чуть счастливее, мог бы жить подобно этим ленивцам. Человек петровского устроения никогда не стал бы желать прибавления себе ума, не отказываясь, пожалуй, от денег... Можно ли сказать, что Евгений... *мыслил*? Нет, конечно. Он думал, размышлял на уровне рассудка, резонно названного Андреем Белым *свинорылым комиком*. Разум, важнейшую суть которого выражает моральный закон, в такого рода размышлениях не участвует, а только при его посредстве и можно мыслить. В трагической ситуации, в которой оказался Евгений, виноваты не только обстоятельства или «злая» воля Петра, но и сам он, и несколько не меньше обстоятельств. Не случайно Пушкин заставляет нас сопоставить и задуматься над поведением царя и Евгения во время наводнения — кто из них карикатура кого?

О царе:

В тот грозный год
Покойный царь еще Россией
Со славой правил. На балкон
Печален, смутен вышел он
И молвил: «С божией стихией
Царям не совладеть». Он сел
И в думе скорбными очами
На злое бедствие смотрел.

¹ Событие это у Пушкина отнесено ко времени после Гангутской победы, а у Ключевского предшествует этой победе и не вызывает сомнений.

И сразу же о Евгении:

На звере мраморном верхом,
 Без шляпы, руки сжав крестом,
 Сидел недвижим, страшно бледный
 Евгений. Он страшился, бедный,
 Не за себя.

И оба они, скованные бездействием, — царь и Евгений — противопоставлены третьему, привставшему на стременах. А.С. Пушкин, деликатно конечно, непосредственно сопоставляет только позу Евгения и Медного всадника, оставляя нерешительного царя в покое:

И он, как будто околдован,
 Как будто к мрамору прикован,
 Сойти не может! Вкруг него
 Вода и больше ничего!
 И обращен к нему спиною
 В неколебимой вышине,
 Над возмущенною Невою
 Стоит с простертою рукою
 Кумир на бронзовом коне.

Этот третий стоит, готовый к действию, и властно призывает действовать, не поддаваться грозной стихии. Ведь никто и ничто не мешает пойти на риск. Поэт настойчиво повторяет свое *как будто*: ведь на деле не околдован ничем, кроме страха, и не прикован же, в самом деле... Это только кажется смятенному сознанию Евгения, в котором гнездится где-то нудящее чувство вины, что страшился не за себя, боялся осознать это. И Пушкин не зря наделяет Евгения жалостливо-саркастическим эпитетом «бедный», а затем почти совсем перестает называть его по имени, а пользуется перифразом «бедняк» и, наконец, «безумец бедный». Эпитет, как и перифраз, явно иронично снисходительные, а дважды повторенный эпитет — тем более. В том, что винить надо прежде всего себя, что решимость пришла слишком поздно, дальнейшие события сомнений не оставляют:

Но, торжеством победы полны,
 Еще кипели злобно волны,
 Как бы под ними тлел огонь,
 Еще их пена покрывала,
 И тяжело Нева дышала,
 Как с битвы прибежавший конь.
 Евгений смотрит: видит лодку;
 Он к ней бежит, как на находку;
 Он перевозчика зовет —
 И перевозчик беззаботный
 Его за гривенник охотно
 Через волны страшные везет.

Да, *как на находку*, сбросив наконец груз страха, отчего сразу же стало чуть легче на душе, бежит Евгений к лодке, хотя опасность почти все та же. Как много говорит нам тире, простой знак препинания: Евгений ждет отказа, а перевозчик не колебался ни минуты, и явно не корысть была причиной его поведения. Может быть, и в самом деле бесшабашный, рискованный он человек, а может, заботу о собственной безопасности отставил он от се-

бя, видя всеобщую беду? Лодки с дворов свозили, отмечает Пушкин, они были главным орудием волн, разбивая окна домов и застревая в оконных проемах. Найти лодку было — явно не иголку в стоге сена. Кто-кто, а перевозчик этот был бы соратником Петра, случись ему жить на сто лет ранее или Петру на такой же срок позднее. И закономерно для такого человека, как Евгений, его сумасшествие:

Но бедный, бедный мой Евгений...
Увы! Его смятенный ум
Против ужасных потрясений
Не устоял.

Правильно ли считать, что это сумасшествие — не вина, а беда его? Что именно так требует рассуждать гуманность? Однако такая гуманность понимает человека как обычную вещь, реифицирует его, ибо здесь обстоятельства правят бал, а не человек управляет обстоятельствами. Но именно последнее характеризует человека как такового. Пушкин согласен здесь с Кантом: «Ты должен, значит — ты можешь!» Ты должен подняться над обстоятельствами во что бы то ни стало, хоть обстоятельства угрожают тебе смертью. Сохранить в себе человека, сохранить свой разум и устранить враждебные обстоятельства можно только так. *Transcende te ipsum!*

Сумасшествие связано, как правило, с самообвинением человека, самоугрызениями его совести и неудовлетворенностью собой, с разрушением собственного Я, с крахом личности в человеке. Закономерно при этом сублимирование собственной вины вовне, перенесение ее на кого-то или что-то. Поэтому естествен бунт против Петра — Медного всадника, в котором для Евгения персонифицировались ужасные обстоятельства и крах его жизненных надежд:

Кругом подножия кумира
Безумец бедный обошел
И взоры дикие навел
На лик державца полумира.
Стеснилась грудь его. Чело
К решетке холодной прилегло,
Глаза подернулись туманом,
По сердцу пламень пробежал,
Вскипела кровь. Он мрачен стал
Пред горделивым истуканом
И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной,
«Добро, строитель чудотворный! —
Шепнул он, злобно задрожав, —
Ужо тебе!..» И вдруг стремглав
Бежать пустился. Показалось
Ему, что грозного царя,
Мгновенно гневом возгоря,
Лицо тихонько обращалось...

Эта черная сила, в которой видится проявление бунтарской пугачевской стихии, скрыта не в вышедшей из повиновения природе, не в неукротимой мощи Невы, а в душе самого героя, и вовсе она не дьявольская, а мелкобесовая, трусоватая, но от этого не менее страшная, заразительная, легко вспыхивающая в подобных душах, поставленных в подобные обстоятельства.

Приведенная выше сцена бунта, рожденного в душе самого, казалось бы, покорного существа империи, находится внешне в полном соответствии с той, что дана Мицкевичем в стихотворении «Петербург»:

На площади лишь пилигрим остался.
Зловещий взор как бы грозил домам.
Он сжал кулак и вдруг расхохотался,
И, повернувшись к царскому дворцу,
Он на груди скрестил безмолвно руки,
И молния скользнула по лицу.
Угрюмый взгляд был тайной полон муки
И ненависти.

Неестественность поведения, экзальтированность польского пилигрима бросается в глаза. И наполеоновская поза Евгения со скрещенными на груди руками отсылает нас к этому пилигриму. Мицкевичу она должна была, видимо, сказать: «Вспомни о судьбе Наполеона!». А о Евгении — что «нет, он — далеко не Наполеон, с его, Наполеона, безумной храбростью», хоть и сидит в наполеоновской позе. Однако не грозит Мицкевичеву пилигриму, в отличие от Евгения, тронуться умом, не грозит потому, что в страданиях Польши он сам себя не обвиняет, он видит и готов выступить против врага внешнего, с самим собою же он в ладу. Пушкин использовал те же самые слова, заимствуя их у польского поэта, но создал своего рода психоаналитический шедевр, от чтения которого становится не по себе. Вызов брошен, суд малого над великим произнесен, и горе великому, если не изменятся малые, если не содействовать самым энергичным образом этому изменению. Не должен человек чувствовать себя малым, быть малым и совершенно чуждым великому — по крайней мере, Петр этого не хотел. Таким видел Петра Пушкин.

Мережковский же, констатиовавший ранее две правды, выбирает для себя из них одну — правду Петра, заставляя и великого русского поэта полностью разделить убеждения с ним, с Дмитрием Мережковским. В последнем он очень ошибается. Он завершает свой разбор «Медного всадника» утверждением, что путь Пушкина и тот путь, по которому пошла вся русская литература, решительно разошлись: «...вещий бред безумца, слабый шепот его возмущенной совести уже не умолкнет, не будет заглушен "подобным грому грохотаньем", тяжелым топотом Медного всадника. Вся русская литература после Пушкина будет демократическим и галилейским восстанием на того гиганта, который "над бездною Россию вздернул на дыбы". Все великие русские писатели, не только явные мистики — Гоголь, Достоевский, Лев Толстой, но даже Тургенев и Гончаров — по наружности западники, по существу такие же враги культуры, — будут звать Россию прочь от единственного русского героя... вечно-одинокого исполина на обледенелой глыбе финского гранита, — будут звать назад — к материнскому лону русской земли, согретой русским солнцем, к смирению в Боге, к простоте сердца великого народа — пахаря, в уютную горницу старосветских помещиков, к дикому обрыву над родимой Волгой, к затишью дворянских гнезд, к серафической улыбке Идиота, к блаженному "неделанию" Ясной Поляны, — и все они, все до единого, быть может, сами того не зная, подхватят этот вызов малых великому, этот богохульный крик возмущившейся черни: "Добро, строитель чудотворный! Ужо тебе!" [10, с. 514]. От этого суждения Д. С. Мережковского явно веет нищезанемством, презрением к черни и демократии. Одно определение русской литературы как *галилейского восстания* на Петра и его дело, то

есть на империю и имперскую культуру России, свидетельствует о его духовном тяготении к Фридриху Ницше. Пушкину никак в этом с ним не по пути: чванливый аристократизм, антидемократические убеждения были ему совершенно чужды. Царь Петр не представляет собой конечный идеал великого поэта и не менее великого мыслителя. Он не сумел преодолеть фундаментальных антиномий истории, а оказался их полнейшим воплощением: он нес в себе как тезис, так и антитезис этих противоречий. И Пушкин понимал, что консервация их приведет к неминуемому краху. Простых русских людей считать чернью он не мог и не считал, усматривая само свое предназначение в выражении подлинных чаяний народных, до поры находящихся под спудом. Будить самосознание народа, подвигать людей к самостоятельному — и потому трудному — творению своей судьбы, предоставить свободу для этого — вот настоятельная задача каждого разумного человека. В приведенных строках Мережковского *вся* великая русская литература, в сути своей проникнутая пафосом всечеловечности и имеющая непреходящее универсальное мировое значение, обвиняется в славянофильском грехе тяги к патриархальщине, достаточно маргинальном на общем фоне. На деле классическая русская литература протестовала против умаления человека обстоятельствами, но особенно — самим собою, и призывала его не комкать и не прятать свои таланты, а гордо поднять голову, расправить грудь, мощно напрячь плечи и спину... Малый должен бы быть опорой великому, когда великий сам опирается на малых и действует, в конечном счете, в их интересах — только так народы творят великие исторические дела, утверждая себя в вечности. Разрыв между ними — между малыми и великими — чреват исчезновением из истории не только великих, но и самих малых.

* * *

Чтобы стояли град Петров и Россия неколебимо и вечно, не вправе любой русский человек отстраняться от этого святого дела окультуривания себя и мира вокруг, полностью возлагать его на власти, тем более — ему препятствовать. Но и власть и государство перестают существовать, если существуют сами для себя, если граждане для них — только средство. Их назначение — служить человеку, существование их может быть оправдано только этим. Примерно так предлагал Александр Сергеевич Пушкин решать те антиномии, что возникают между государством и личностью. И идеи Канта о самодеятельном и активном гражданине как основе правового государства, где монархом является только народ, обеспечивающий проведение моральной политики, ведущей к собственному процветанию и к вечному миру между народами, базирующемуся на всемирном федеративном союзе государств, были для великого поэта путеводными к будущему благоденствию России. Художественно-символический мир «Медного всадника» содержит в себе, помимо намеченного здесь, всю эту бездну смыслов. Такова уж природа эстетических идей. О них — эстетических идеях — кёнигсбергский мыслитель писал: «...под эстетической же идеей я понимаю то представление воображения, которое дает повод много думать, причем, однако, никакая определенная мысль, т.е. никакое *понятие*, не может быть адекватным ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии полностью достигнуть его и сделать его понятным» [4, с. 330]. В свойственном А. С. Пушкину искусстве гармонической мысли и слова явственно различим вклад Иммануила Канта. Кант давал поэту мировоззренческие ориентиры.

Список литературы

1. Белый А. Искуситель // Белый А. Стихотворения. М., 1928.
2. Гаспаров Б. М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб., 1999.
3. Калинин Л. А. Теория гения в эстетике Канта и «Моцарт и Сальери» Пушкина // Кантовский сборник. Вып. 22. Калининград, 2001. С. 138–171.
4. Кант И. Критика способности суждения. 1790 // Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1963–1966. Т. 5. С. 161–529.
5. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры. М., 2001.
6. Ключевский В. О. Петр Великий среди своих сотрудников // Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. М., 1990. Т. 8.
7. Кнабе Г. Эти пятьдесят лет // Вопросы литературы. 2007. №2. С. 143–160.
8. Коркунов Н. М. История философии права. СПб., 1898.
9. Куницын А. П. Право естественное. СПб., 1818. Ч. 1. С. 21 (цит. по: Каменский З. А. Кант в России (конец XVIII – первая четверть XIX в.) // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 308.)
10. Мережковский Д. С. Пушкин // Д. С. Мережковский, Л. Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
11. Мицкевич А. Избранные произведения: в 2 т. М., 1955.
12. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 17 т. М., 1994.
13. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в одном томе. М., 2001.
14. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989.
15. Эпштейн М. Язык бытия у Андрея Платонова // Вопросы литературы. 2006. №2. С. 146–164.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович – д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

About the Author

Prof. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Faculty of History, the Immanuel Kant State University of Russia, kant@kantiana.ru

А. Н. Круглов
РАННЕЕ КАНТИАНСТВО
В РОССИИ:
И. В. Л. МЕЛЬМАН
И И. Г. БУЛЕ

Ранняя рецепция кантианства в России на рубеже XVIII-XIX веков концентрировалась преимущественно в Московском университете и была связана с деятельностью двух выпускников Гёттингенского университета. И. В. Л. Мельман стал первым сторонником кантовской критической философии в России, чем вызвал философско-теолого-административный конфликт, в результате которого трагически ушел из жизни. И. Г. Буле прочитал одни из первых курсов по кантовской философии критического периода и благополучно вернулся после десятилетия пребывания в России в Германию.

The early reception of Kantianism in Russia at the turn of the 18th century took place at Moscow University and was connected with the endeavours of two graduates of Göttingen University. J.V.L. Melmann was the first adherent of Kant's critical philosophy in Russia and thus provoked a philosophical-theological-administrative conflict, which led to his untimely death. J.G. Buhle taught one of the first courses on Kant's philosophy of the critical period and safely returned to Germany after a 20 year residency in Russia.

***Ключевые слова:** раннее кантианство, Московский университет, философия религии, этика, университетская философия.*

***Key words:** early Kantianism, Moscow University, philosophy of religion, ethics, university philosophy.*

Первые шаги кантовской философии в России были связаны с деятельностью двух выпускников Гёттингенского университета в Москве — Иоганна Вильгельма Людвиг Мельмана (1764 или 1765—1795) и Иоганна Готлиба (Теофила) Буле (1763—1821). Они были в приятельских отношениях, учились у одного профессора — знаменитого классического филолога Хр. Г. Гейне, однако их судьба в России сложилась совершенно по-разному.

Первым в Россию по рекомендации Гейне после защиты в 1786 году диссертации и публикации комментария к Овидию [53] в сентябре того же года прибыл, подписав с Московским университетом договор на шесть лет [43, с. 412—413], Мельман. Первоначально

он стал ректором университетской гимназии и преподавателем древних языков [31, с. 8–9; 28, с. 11; 29, с. 13]. На первых порах его жизнь в Москве складывалась неплохо. Молодого преподавателя поддерживали такие старшие коллеги, как И. М. Шаден, И. А. Гейм и И. И. Мелиссино [57, S. 70]. В новой стране Мельман продолжал вести уединенный образ жизни, которым он был известен еще в Германии. В 1789 и 1791 годах он издал два учебника по латинскому языку [55; 54]. Кроме того, ученый попытался навести порядок в университетской библиотеке, разобрав хранившиеся в коробках книги [57, S. 72]. Из писем Мельмана друзьям видно, насколько серьезно он подходил к своим обязанностям учителя юности [57, S. 74–77]. Со своим университетским учителем Гейне он полемизировал по поводу необходимости преподавания в России латыни. Гейне считал, что русским уместнее было бы преподавать древнегреческий. Мельман же придерживался мнения о том, что латынь не нужна ни русским, ни большинству немцев, ибо древние языки в состоянии выучить лишь единицы. Тем не менее он все же указывал и на некоторые причины изучения латыни в России: чтение лекций для медиков, получение первоначальных навыков латыни уже в начальных школах, в то время как древнегреческий изучается в России только священниками [57, S. 78–79].

Несмотря на то что Московский университет не выполнил условия контракта с Мельманом в 1789 году, молодой преподаватель в целом был доволен своим положением и готов был даже навсегда остаться в России. Он предпочитал гимназию университету, но при этом не хотел быть в дальнейшем связанным контрактом и желал совершить поездку в Германию для ознакомления с деятельностью немецких гимназий. Ситуация стала осложняться в 1792 году, ибо Мельман начал испытывать серьезные проблемы со зрением. Внутренние терзания немецкого ученого разрешились сами собой: в том же году [32, с. 13, 17; 33, с. 9, 13] после смерти коллеги он вынужден был заменить его на посту профессора Московского университета без всякого изменения жалованья. В новом качестве он работал над греческой грамматикой. Пользовался он и возможностью работать в московских библиотеках, в том числе в синодальной, где по просьбе Гейне проводил некоторые сравнения сочинений Гомера. В это же время он высказывал желание основать журнал, посвященный проблемам школы, чтобы таким образом влиять на учебные заведения в России [57, S. 82]. По привычным для тех времен обычаям у Мельмана, как и других московских профессоров, имелся пансион. Среди его учеников выделялись Г. М. Яценков и А. М. Гусятников – последний обучался в пансионе немецкого преподавателя. Для того чтобы способствовать его дальнейшему образованию, Мельман хотел даже совершить с ним учебную поездку в Гёттинген. Хотя первоначально поездка на 6 месяцев и была разрешена, однако это вызвало неудовольствие коллег Мельмана. Кроме того, Гусятникову так и не выдали паспорт [57, S. 92].

И. Ф. Тимковский вспоминал о Мельмане так: «Истинно-немецкий молодой ученый, лет 32, ростом выходил из средняго, с походкою скорою и согбенною; лица был округлаго, белобрыс и рыжеват. <...> Всегда углублен в себя, трубку и книги. Знал кабинет, конференцию и классы. В предметах своих читился отличным знатоком, и разумным преподавателем. <...> К правоте и откровенности в классах и обращении был искренне привержен»¹ [45,

¹ Здесь и далее в цитатах сохранена орфография и пунктуация оригинала.

с. 23]. Ф. П. Лубяновский так характеризовал своего профессора: «Мельман, любимый, говорили, ученик Канта, был нашим профессором эстетики. Мужчина лет под сорок, всегда один, словно в келье, всегда погруженный в размышления, он слыл в литературном кружке бесстрастным отшельником от мира, влюбленным по уши в безжалостную критику, дочь философа Канта. Был он, однако же, с отличными способностями и с даром слова, — Цицерон в латинской словесности. Познакомив нас с Горацием, Вергилием, Люкрецием, Цицероном, Тацитом, он удачно развивал их мысли нравственные и политические, превозносил их ум и с приятным велеречьем водил нас от одного к другому из них, как по цветистому луку от одного прекрасного к другому цветку, еще превосходнейшему, присваивая им, иногда казалось нам, и такие идеи, о которых те господа не думали и не гадали. Представлялось нам также, что он не всегда и высказывал нам все то, что было у него на сердце. Несмотря на то, мы слушали его с удовольствием. Неожиданно он перестал являться на лекции. Через несколько дней шепотом заговорили, что Мельмана велено отправить к митрополиту Платону; потом, что он выслан и по секрету отвезен за границу; наконец, что, не доезжая до Кёнигсберга, он застрелился» [21, ст. 113].

К сожалению, воспоминания Лубяновского полны заблуждений, которые нередко транслируются в литературе о Мельмане до сих пор. Строго говоря, предмет, преподаваемый Мельманом, прямо не назывался эстетикой. В то же время в каталоге лекций университета на 1793–1794 годы сказано, что Мельман, «Философии Доктор и Свободных наук Магистр Греческого и Латинского языка Профессор Публичный Экстраординарный и Греческих и Латинских классов в Университетской Гимназии Ректор» будет разбирать «лучшие места из разных Латинских авторов по правилам Эстетики, с присовокуплением краткого изъяснения сей науки» [33, с. 9]. Мельману было на момент этого описания около тридцати лет. Совершенно точно, что он у Канта не учился, а о философии кёнигсбергского философа знал преимущественно по опубликованным сочинениям. И уж тем более Мельман не мог быть «любимым учеником» Канта. Более того, сомнительно, что сам Кант когда-либо слышал о молодом докторе. Наконец, Мельман не кончал жизнь самоубийством.

По утверждению Тимковского, Мельман «первый принес в Университет свежее учение Кантовой критической Философии, и за новость охотно говорил об ней» [45, с. 23]. Ему вторят авторы биографического словаря профессоров Московского университета середины XIX века: «Кроме филологии, он [Мельман] знаком был с Кантовой Критической философией и первый принес с собою свежие о ней понятия в Московский ученый круг; по новости ее и занимательности, часто рассуждал о ней охотно и свободно со своими собеседниками, знакомя их таким образом с важнейшими ее началами» [26, с. 46]. Однако все известные на сегодня источники подтверждают, что Мельман был первым сторонником критической философии Канта не только в Московском университете, но и вообще в России. Именно в его университетской речи 1790 года содержится наиболее раннее печатное указание на Канта в России, известное мне, а именно на «Кантианскую философию» как «новую школу», инициированную «знаменитым кёнигсбергским философом» [56, р. 23]. Увлечение кантовской критической философией закончилось для Мельмана трагично. Авторы юбилейного издания несколько стыдливо замечают: «Но несмотря на свою ученость и другие хорошие стороны,

Мельманн нередко, увлекаясь новой философией, слишком свободно и неосторожно высказывал односторонние и ложные свои убеждения относительно предметов религиозных, за что, по определению Университетского Начальства, с января 1795 года отрешен от своей должности и должен был покинуть наше отечество» [26, с. 46–47].

В чем состояли «неосторожные» и «односторонние» высказывания последователя кантовской философии, так круто изменившие его жизнь в России, можно восстановить по архивным материалам: в РГАДА сохранилась пухлая папка, довольно полно характеризующая события тех лет [27]. Дело Мельмана вызвало к жизни духовное лицо — московский митрополит Платон (П. Е. Левшин), которому не понравились некоторые высказывания Мельмана на религиозную тему. Митрополит не оставил это без последствий, хотя позднее и попытался до минимума свести свое участие в этом им же инициированном деле¹. Для начала Мельмана 31 января 1795 года по старому стилю уволили из университета. Однако это решение еще не было окончательным. Немецкого профессора попытались уговорить отказаться от своих взглядов. После несогласия Мельману пришлось отвечать на многочисленные вопросы университетских коллег, которые сильно напоминали допрос. О деле стало известно и в Санкт-Петербурге. В феврале императрица Екатерина II повелела генерал-прокурору доставить Мельмана в столицу для допроса в Тайной экспедиции [27, л. 1] — учреждении для преследования и расправы по политическим преступлениям. Доставлять «секретного арестанта» в столицу не пришлось [41, л. 2–2 об.], ибо профессор сам уехал в Санкт-Петербург. В это трудное для немецкого ученого время поддержку ему оказывал его ученик Гусятников, который и провожал профессора в дорогу. В доме Мельмана в Москве сделали обыск, опечатали его вещи, а затем арестовали его в Санкт-Петербурге и подвергли уже настоящим допросам.

После всех издевательств² над Мельманом было принято следующее решение: 12 марта 1795 года в Тайной экспедиции взять с Мельмана подписку о неразглашении того, что с ним произошло, выдать ему остаток причитающегося жалованья, выдворить из России и запретить ему впредь являться в нее. Двадцать восьмого марта Мельман был доставлен русским сопровождением в польский город Старополье «в печальнейшем состоянии, в ужаснейшей меланхолии и в величайшей слабости» [10, л. 129; 13, с. 44–45]. Вскоре после пересечения границы произошло следующее: «Мельман совершенно ничего не ел; его силы покидали его, и он умер от голода в собственном смысле этого слова в Георгенбурге (ныне пос. Маёвка. — А.К.) — под Инстербургом (ныне г. Черняховск. — А.К.), спустя полчаса после прибытия туда, 12 апреля 1795 года, как о том гласит свидетельство о смерти, выписанное священником в Георгенбурге, и там же он и похоронен» [57, S. 107–108]. Московское имущество бывшего профессора состояло из поношенной одежды и первоклассного собрания книг, до которых в Москве тут же нашлись охотники.

Что же страшного и ужасного вменялось в вину Мельману? Во-первых, Мельман «в бытность свою у Его Высокопреосвященства Московского Митрополита Платона, обнаружил хульные некие и оскорбительные свои мысли против Христианской Религии ...» [11, с. 199]: он заявил, что у языческих

¹ В автобиографии митрополита Платона о Мельмане не сказано ни единого слова [38].

² О физических пытках, однако, прямо ничего не свидетельствует: двусмысленной фразы в показаниях самого Мельмана для этого недостаточно [25, с. 99]. Тем не менее ничем не подтвержденные утверждения о пытках распространены в литературе.

авторов нравственности можно научиться больше, чем у отцов церкви. Вторых, Мельман «оказался виновным в том, что он, при изъяснении ученикам классических авторов, вмешивал хульные и оскорбительные мысли свои против Христианской религии, а сверх того он, во время содержания его здесь, оказался повременно в повреждении ума...» [40, с. 120]. В-третьих, «Мельман... вызвался, что Религия Христианская должна основываться на рассудке человеческом и на философии ...» [39, с. 199–200].

Из объяснений Мельмана становится понятно, что причиной разногласий во многом стала критическая философия Канта, о которой он открыто говорил в России: «за точное убеждение в важнейших предметах обязан я учению Кантовых и ему подобных сочинений» [23, с. 109]. К Канту Мельман обратился, как это ни странно, занимаясь проблемами воспитания; об этом он писал в письме к Гейне [57, S. 86–87]. Некоторое время он даже переводил кантовские сочинения на латынь, однако все же отказался от этого предприятия, узнав, что «оно находится в чужих руках (Ф. Г. Борна? — А. К.) и от этого должно, по всей вероятности, выиграть» [57, S. 100]. Под влиянием все того же кёнигсбергского философа Мельман стал проявлять интерес и к проблемам этики при чтении древних авторов: «я и сам не прежде как в последних годах, по тщательном упражнении в Философии (поколику мне важные дела позволяли), и особливо по поводу сочинений одного, еще в живых находящегося, Кёнигсбергского ученого Профессора Канта, и в Немецкой земле вообще почитаемого его училища (=школы¹. — А. К.) в последних годах делал чаще нежели прежде нравственные принаровления к тем древним писателям, коих изъяснять должно» [24, с. 101]. В своих показаниях Мельман заявил, что «он Кантист и в преподавании древних писателей не может не касаться нравственности и Религии» [42, с. 200].

Собственные религиозные взгляды Мельман разъяснял также со ссылкой на Канта: «Касательно мнений моих о Философии, Богословии и Нравоучении, ссылаюсь я на сочинения Канта, из коих последнее и почти важнейшее есть следующее: "Закон внутри пределов чистого разума" (= "Религия в пределах одного разума"². — А. К.). По содержанию оно есть токмо именно один закон нравственный (=религия³. — А. К.), как то расположение все обязанности свои почитать и выполнять яко заповеди Божии. По образцу, как достигать сего закона (=закона религии, см. [27, л. 138]. — А. К.), разделяется оный на естественный или на закон разума (=религию разума, см. [27, л. 138]. — А. К.) и на откровенный, из коих второй должен не противоречить первому, а содержать, впрочем, оный в себе. Отвергать возможность и существование сверхъестественного откровения, к сему познания наши недостатки, и если бы кто и отважился утверждать сие за подлинно, то по крайней мере обязан он всяким почтением к вере других и к книгам, кои ими почитаются за откровение» [24, с. 102]. Заслуживает внимания тот факт, что кантовская работа о религии вышла весной 1793 года, менее чем за два года до учиненных вопросов, то есть в тот период, когда Мельман уже длительное время находился в России. Тем не менее он следил за новой литературой, в особенности за кантовскими работами, в чем ему помогал Буле, находившийся тогда еще в Германии: «Профессор Буле... взял на себя присмотр за

¹ В оригинале у Мельмана — «Schule» [27, л. 137 об.].

² Дословный перевод с немецкого оригинала самого Мельмана звучит так: «Религия в пределах границ чистого разума» [27, л. 137 об.-138].

³ В оригинале Мельмана — «Religion» [27, л. 138].

покупками книг моих и меня иногда уведомлял о состоянии философической литературы» [22, с. 118]. Высказывая свои убеждения, Мельман говорил о внутреннем повелении всегда говорить истину и проявлять к этому уважение: «Сего желаю я, яко молящийся за Кантом (если сие последующим молением назвать хотят), а Кант яко повторитель и внушитель слов Христа и Писания Христова во имя и по велению Божию» [25, с. 98; ср. 27, л. 151]. Этого оказалось достаточно, чтобы решить участь Мельмана. Откровенные показания немецкого профессора лишь еще больше убедили обвинителей в его испорченности и сумасшествии.

В отличие от своих обвинителей (единственным, кто проявил к Мельману определенное сочувствие и сострадание, оказался генерал-прокурор А. Н. Самойлов), все время следствия Мельман вел себя достойно, однако его сил хватало на это с трудом. В одном из своих ответов он даже вписал фразу по-русски: «Не судите, да не судимы будете»¹. Профессор честно писал об «усталости головы моей» [25, с. 100] и о «несколько поврежденном здоровье моем» [24, с. 104–105], что тут же было подхвачено как признание собственного сумасшествия.

Совсем не в качестве оправдания гонителей Мельмана, а скорее в качестве некоторой констатации стоит все же заметить, что его трагическая судьба в России экстраординарным событием на фоне тогдашней Западной Европы, к сожалению, не являлась. До сих пор остаются туманными некоторые эпизоды последних лет жизни Мельмана в России. Во-первых, неизвестна судьба переписки Мельмана с Гейне, выборочно цитировавшаяся в его немецком некрологе 1797 года. Начальные поиски в университете Гёттингена к положительному результату пока не привели. Сохранилась ли переписка Мельмана с Буле — об этом на сегодняшний день тоже нельзя сказать ничего определенного. Особый интерес представляли бы, конечно, и письма митрополита Платона о Мельмане. И. М. Снегирев в своем исследовании упоминал письма митрополита о Мельмане в Вифанской библиотеке и письма Мельмана с хвалебными оценками митрополита. Их настоящее местонахождение мне установить не удалось; обращение в библиотеку Московской духовной академии ни к чему не привело. Данная переписка смогла бы пролить дополнительный свет на отношения духовного лица с университетским ученым². Содержание этой переписки из первых рук мне неизвестно; тем не менее известно, что написал Мельман в своем последнем письме из России в Германию 20 января 1795 года: «Тучи, которых следовало опасаться после беседы с духовным лицом, действительно сгустились надо мной, однако после некоторых порывов в течение трех дней снова успокоились, так что я теперь освобожден от своей должности, однако под защитой университета, и дело, вероятно, в самом дурном случае окончится скорой высылкой, однако в мире и согласии. Что меня радует больше всего, так это то, что духовное лицо был лишь невинным поводом к появлению причины. Он мой друг и останется таковым! В конце дело попахивает скорее комедией, нежели серьезным представлением. Но то, что мы, люди, играем таким образом с другими, когда мы могли бы друг с другом делать нечто иное — таковы все же времена и обстоятельства в мире, и в определенной степени они должны всегда оста-

¹ Мельман неплохо овладел русским языком, причем, как истинный филолог, не только разговорным [45, с. 46].

² В. С. Иконников придерживался взгляда о том, что митрополит Платон занял в деле Мельмана умеренную позицию и сыграл, скорее, второстепенную роль [14, с. 516].

ваться таковыми. Что бы странного ни произошло и ни могло бы произойти, нельзя исключить, что Вы о точном ходе событий узнаете от меня не из письменного, а из устного рассказа. Тем самым я полагаюсь на Ваше благо-расположение в уверенности, что смогу оправдать свое поведение также и перед Вами, каков бы исход дело ни приняло (за исключением того, чего, возможно, не хватало в отношении благоразумия, в той мере, в какой оно касается моих суждений, а частично и опрометчивых моментов, насколько они все же находились в моей воле). В чем была бы вина, если бы всё не пошло на поводу у так называемого случая, остается неясным. Что может сейчас случиться, когда уже дело приняло свой оборот, случится, я надеюсь, по закону и порядку в мире и согласии, или же закончится этим. Дай-то Бог, чтобы это послужило началом для многого благого!» [57, S. 105–106].

Наконец, важно было бы более детально проследить и равным образом неординарную судьбу Алексея Михайловича Гусятникова (?–1812) (см. подробнее [20, с. 166–167]), наиболее близкого ученика Мельмана — возможно, благодаря этому прояснились бы и некоторые эпизоды из жизни немецкого профессора в России.

Вероятнее всего, историю о том, что на самом деле произошло с Мельманом в России, удалось-таки удержать в тайне от иностранцев¹. Во всяком случае, спустя десятилетие после этих событий, в 1804 году, все в тот же Московский университет приехал профессор Буле. Однако Буле все же должен был кое-что знать об истории со своим приятелем, ибо еще в Гёттингене, до отъезда философа в Москву, одним из его слушателей был повзрослевший Гусятников.

С 1805 года Буле читал в Московском университете различные курсы: в 1805/06 учебном году — естественное и народное право, а также частным образом философию [50, р. 14], в 1806/07 учебном году наряду с публичным и народным естественным правом Буле изъяснял и разбирал «Системы Философския Канта, Фихте и Шеллинга» [34, с. 1], в следующем учебном году — эмпирическую психологию, логику и историю философии [35, с. 1–2], а 1808/09 учебном году — естественное право и «Критическую метафизику на латинском языке» [36, с. 2]. Однако уже в следующем году Буле переходит с этико-политического на словесное отделение университета, на котором преподает до 1812 года; на смену лекциям по философии приходят его лекции по «мифологии» и «археологии» [37, с. 11; 30, с. 8].

Буле приобрел заслуженную славу как первоклассный историк философии, автор многотомного издания, не потерявшего научной ценности в ряде разделов и по сей день. Однако его «История философии» [49] вышла в свет в Гёттингене, и хотя в последних томах на обложке и значилось, что Буле является «российским надворным советником и профессором в Москве», тем не менее вряд ли будет несправедливым утверждение о том, что для своих немецких коллег он словно перестал существовать после отъезда в Россию. Отчасти это обстоятельство, правда, связано и с тем, что в Москве Буле не издал чего-то сопоставимого с работами гёттингенского периода. Тем не менее ряд небольших работ у Буле в России появился, но посвященных иной проблематике: ранним русским иконам, наиболее ранним географическим картам, изображающим Россию, и т.д. Как и Мельман, он не просто отбывал в новой для себя стране срок контракта, но искренне интересовался ее жизнью и культурой.

¹ В немецком некрологе с сожалением говорится о том, что узнать обстоятельства дела Мельмана вряд ли когда-либо удастся [57, S. 99, 107].

Вероятно, снижение активной творческой деятельности в качестве философского автора в определенной степени было связано у Буле с тем, что значительную часть времени у него отнимал журнал научных рецензий «Московские ученые ведомости», издававшийся под редакцией немецкого профессора. Этот журнал — еще один источник для изучения не только деятельности Буле в России, но и восприятия здесь кантовской философии, ибо в некоторых рецензиях упоминается имя Канта [2, с. 18; 44, с. 356–357; 52, с. 315]. Ряд рецензий содержит и более развернутые высказывания о кантовской философии. Так, в рецензии на сочинение по физике И. Т. Майера сообщается, что «в 1-й главе автор предлагает понятия о действии внешних предметов на наши чувства, особливо по Кантовой системе» [12, с. 98]. Наконец, в 1805 году появляется рецензия на кантовские лекции по педагогике, изданные Ф. Т. Ринком. Ее анонимный автор приходит к выводу, что «Кант предлагает более задачи в воспитании, а не решит их. Нередко пускается он в практическую философию и повторяет из нее известные начала свои, вместо того, чтобы показать средства, чрез которые воспитывающий может настроить дитя к исполнению их, в чем и состоит главное дело» [3, с. 120]. Конечно, всего этого явно недостаточно, чтобы создать себе полное представление об отношении редактора журнала к кантовской философии. Тем не менее создается впечатление, что отношение это объективно-нейтральное: по сравнению с новейшими философами И. Г. Фихте и Ф. Шеллингом и «сектой трансцендентальных эстетиков» [4, с. 87] предпочтение отдается Канту; в то же время Кант далеко не во всем предпочитается докантовским философам, например, Хр. Вольфу [5, с. 264]. Это видно из рецензий на сочинения Фихте и Шеллинга. Сам Буле написал весьма критическую рецензию на работу Фихте «О сущности ученого и его явлениях в области свободы». Известно ли было Буле о скандале, связанном в год выпуска сочинения Фихте с его избранием в Берлинскую академию наук, сказать сложно, но некоторые строки наводят на мысли об этой полемике (об этом [18]): «Наука Наук Г. Фихте почти уже забыта, и нигде уже не слышны ни Я, ни не. — По сей причине Г. Фихте очень недоволен Немецкою Публикою, и даже в Предисловии к своему теперешнему сочинению говорит коротко и сухо: "Что он всегда чувствовал внутреннее сопротивление быть в связи с нею"; такая неуточность ясно доказывает, что сам сочинитель книги об истинном свойстве Ученого, по причине нарушения необходимой добродетели скромности, не имеет свойства истинно Ученого» [51, с. 338–339]. В анонимной рецензии на «Лекции о методе академического преподавания» Шеллинга отмечается, что в книге — «какое-то торжественное красноречие, которое, со времени основания Кантовой школы, едва ли уже и понятно немецким философам» [1, с. 255]. В качестве одного из недостатков автор рецензии указывает на то, что в сочинении «ни разу не упомянуто о тех философских системах, которые, как напр. Кантова система, противоречат тому понятию (единственной науки философии. — А. К.)» [1, с. 256].

Некоторые исследователи утверждали, что немецкий профессор на своих лекциях в России осудительно говорил о «Критике чистого разума». При этом они ссылались на конспекты лекций Буле, сделанные М. Я. Чаадаевым, братом известного русского мыслителя. В качестве места хранения рукописи при этом указывался РГАЛИ [16, с. 705]. Однако данную рукопись в указанном архиве мне обнаружить не удалось; в то же время в архиве хранится запись М. Я. Чаадаевым лекций профессора Ф. Хр. Рейнгарда [47] — но в ней равным образом нет ничего предосудительного в адрес

Канта. В то же время С. А. Фомичев и П. С. Краснов указали на рукопись курса Буле в архиве Н. К. Пиксанова в Пушкинском доме: речь идет о курсе в Московском университете 1808 года, записанном М. Я. Чаадаевым на немецком языке после совместного посещения этих лекций со своим братом П. Я. Чаадаевым и с А. С. Грибоедовым [17, с. 339].

Рукопись лекций [46] имеет следующие подразделы: умозрительная философия, логика, метафизика, «Критика чистого разума» Канта, наукоучение Фихте, аподиктика Бутервека и Шеллингова философия¹. В этих лекциях Буле посвятил Канту специальный раздел. Однако и в общих замечаниях о задачах философии и ее частях Буле говорит о кантовском вопросе о возможности метафизики, понимая при этом «Критику чистого разума» как критику философии [46, л. 7 об. 8, § 13]. В свою очередь критику философии Буле истолковывает как трансцендентальную философию [46, л. 8, § 14]. Канта [46, л. 65 об., § 19] и И. Н. Тетенса [46, л. 66, § 19] Буле рассматривает как мыслителей, боровшихся против детерминизма. В специально посвященном Канту разделе лекций [46, л. 82–91 об., § 1–26] Буле последовательно рассматривает наиболее характерные кантовские понятия: разум, чувственность, а priori, а posteriori и др. [46, л. 82–82 об., § 1–3], после чего переходит к изложению основных идей трансцендентальной эстетики [46, л. 83–86, § 4–10], больше внимание уделяя аргументам Канта о пространстве [46, л. 84, § 6], нежели о времени, а также показывая обоснование математики, вытекающее из кантовского учения о пространстве. В разборе трансцендентальной логики Буле специально останавливается на кантовской таблице суждений [46, л. 87, § 13] и категорий [46, л. 87–88, § 14–17]. До трансцендентальной диалектики изложение Буле не доходит. В лекциях он не дает практически никаких оценок разбираемым им мыслителям, а ведет себя подчеркнуто нейтрально и объективно². Утверждения же об осудительных выпадах в его лекциях в адрес кантовской «Критики чистого разума» совершенно не соответствуют действительности³.

Еще Мельман впервые заговорил в Москве (и России) о Канте. Как бы это трагично и одновременно комично ни звучало, но всего лишь через несколько месяцев после его смерти, в августе 1795 года, И. М. Шаден, непосредственно участвовавший в «деле Мельмана», начал читать первый в России курс по кантовской философии [19]. В РГАДА [58] дожидается своих исследователей латинская запись этого курса⁴. Буле же и Рейнгард продолжили эту традицию уже в самом начале XIX века.

¹ Вся рукопись состоит из 226 заполненных листов.

² Даже в адрес Фихте [46, л. 92–97 об.], к которому Буле относился весьма негативно (о чем неоднократно высказывался в статьях и рецензиях), немецкий профессор не позволяет себе на лекциях не только бранных слов, но и резкой критики.

³ Особенно абсурдна ремарка в адрес Буле Т. В. Артемьевой. Говоря о его приезде в Московский университет, она заявляет: «Вероятно, это была первая в России кафедра "критики", ориентированная не столько на знакомство с новыми философскими системами, сколько на их ниспровержение» [6, с. 119]. Бросить подобный упрек прилежнейшему и добросовестнейшему историку философии Буле может, на мой взгляд, только человек, никогда не открывавший его сочинений или же ничего не понявший в них.

⁴ Рукопись состоит из 143 листов с лицевой и оборотной стороны, разбитых на параграфы, а также оглавления. Начата она была еще 20 августа 1795 года; последние записи относятся уже к 1797 году, в котором рукопись прерывается. В рамках курса состоялось не менее 75 занятий. Поскольку Шаден планировал завершить курс до июня 1797 года, оказывается, что он почти успел дочитать его до конца.

В России и по сей день широкое распространение имеют оценки Буле, данные Г. Г. Шпетом в его очерке по истории русской философии [48, с. 311–312]. Но Буле не был ни «кантианцем примитивного склада», ни исключительно латиноязычным лектором. В свои задачи он не включал индоктринацию слушателей и сообщение им единственно верного учения, приобщение к философии как «строгой науке» в феноменологическом смысле. Если братьев Чаадаевых, Грибоедова [9, с. 531; 7, с. 23; 8, ст. 1522–1529] и профессора И. И. Давыдова оказалось недостаточно для демонстрации влияния Буле, то стоит задаться вопросом: а у кого оно было больше? В отличие от Мельмана, Буле благополучно вернулся на родину в 1814 году, после окончания войны с Наполеоном.

Подводя некоторые итоги, стоит отметить следующее. Первые университетские курсы по кантовской философии стали читаться в России довольно рано, еще с середины 90-х годов XVIII века. Отставание от самой Германии составляло чуть больше 10 лет (см. о первых курсах в Германии, посвященных кантовской философии, [60]), что вполне объяснимо географическими, языковыми и культурными различиями. Вряд ли какие-то негерманские университеты опережали российские в этом вопросе. Кстати, и первые переводы значительных произведений Канта на русский язык начали осуществляться раньше [15], чем на иные языки (за исключением латыни).

По уровню философского преподавания, пусть и за счет приглашенных иностранцев, Московский университет на рубеже XVIII–XIX веков был первоклассным учебным заведением. Важно подчеркнуть и то, что сама по себе конфессиональная принадлежность иностранцев в российских императорских университетах (и даже духовных академиях!) принципиальной преградой не являлась, хотя при этом не стоит забывать и о печальной судьбе Мельмана.

Философские новинки доходили до России в конце XVIII века практически сразу, как это показывает «Религия в пределах одного разума». Вопреки распространенным представлениям, вольфианство к этому времени из университетских курсов было уже в значительной степени вытеснено (чего нельзя сказать о семинариях и духовных академиях в России того же времени). Особенно отчетливо это видно на примере анонсов преподаваемых курсов — к сожалению, до сих пор недооцененного в России историко-философского источника, предоставляющего богатый материал для исследования университетской философии конца XVIII — начала XIX века. Их новое издание со справочным аппаратом серьезно бы изменило ситуацию.

Кантианство Мельмана и Буле показывает нам новые грани влияния Гёттингенского университета на Московский, что небезынтересно в том числе и для пушкиноведения. Перевод и критическое издание лекций Буле, а также Рейнгарда и Шадена в Московском университете стали бы серьезным вкладом в изучение распространения кантовской философии в России и нашего понимания русской философии рубежа XVIII — XIX веков. Историко-философские работы Шпета (а также и В. В. Зеньковского), явившиеся событиями для времени своего написания, равно как и для начала 90-х годов XX века в России, более не соответствуют современному состоянию историко-философской науки по целому ряду вопросов. Вместо невдумчивого тиражирования их тезисов полезнее было бы направить усилия на новые источниковедческие разыскания и на новые исследования, учитывающие весь массив тех знаний о кантовской философии в России, которым мы уже располагаем и который мы еще обретем.

Список литературы

1. Аноним. F. W. J. Schelling. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Tübingen, 1803 // Московские ученые ведомости. 1805. №32 (12 августа).
2. Аноним. G. R. Treviranus. Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur, für Naturforscher und Aerzte. Bd. 1–2. Göttingen, 1804 // Московские ученые ведомости. 1805. №3 (21 января).
3. Аноним. Immanuel Kant über Pädagogik. Hrsg. von F. Th. Rink. Königsberg, 1804 // Московские ученые ведомости. 1805. №15 (15 апреля).
4. Аноним. J. A. Eberhard. Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser aus allen Ständen, in Briefen. Tl. 1–2. Halle, 1803 // Московские ученые ведомости. 1805. №11 (18 марта).
5. Аноним. M. Engel. Versuche in der scientisischen und popularen Philosophie. Frankfurt am Main, 1803 // Московские ученые ведомости. 1805. №33 (19 августа).
6. Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996.
7. Булгарин Ф. В. Воспоминания о незабвенном Александре Сергеевиче Грибоедове // А. С. Грибоедов в воспоминаниях современников. М., 1929.
8. Веселовский А. Н. Очерк первоначальной истории горя от ума // Русский архив, изд. П. И. Бартеневым. М., 1874. Кн. 1, №6.
9. Грибоедов А. С. Письмо к Ф. В. Булгарину <после 18 апреля 1826> // Сочинения. М., 1988.
10. Грубе. Письмо купца из Любека Грубе коллежскому асессору и профессору Московского университета Ивану Гейму от 6 мая 1795 г. // РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2867.
11. Дневная записка об исключении Мельмана из Университета. 31 Января 1795 г. // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1861. Кн. 4 (октябрь – декабрь). Отд. 5.
12. И. I. T. Mayer. Anfangsgründe der Naturlehre zum Behuf der Vorlesungen über die Experimental-Physik. Göttingen, 1801 // Московские ученые ведомости. 1805. №13 (1 апреля).
13. Известие о профессоре Мельмане (сообщено Д. И. Иловайским) // Летописи русской литературы и древности / изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1863. Т. 5.
14. Иконников В. С. Русские университеты в связи с ходом общественного образования // Вестник Европы. 1876. №10.
15. Кантово основание для метафизики нравов / пер. с нем. Я. А. Рубана. Николаев, 1803.
16. Комментарии и примечания к текстам на русском языке // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 705.
17. Краснов П. С., Фомищев С. А. Комментарии // А. С. Грибоедов в воспоминаниях современников. М., 1980.
18. Круглов А. Н. И. Г. Фихте и Берлинская академия наук // Вопросы философии. 2004. №8.
19. Круглов А. Н. Первый курс по кантовской философии в России // Сущность и слово: сб. науч. ст. к юбилею проф. Н. В. Мотрошиловой. М., 2009.
20. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX века. М., 2009.
21. Лубяновский Ф. П. Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский архив / изд. П. И. Бартеневым. М., 1872.
22. Мельман И. В. Л. Перевод ответов профессора Мельмана на вторые вопросные пункты // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2 (апрель – июнь). Отд. 5.
23. Мельман И. В. Л. Перевод ответов Профессора Мельмана на учиненные ему вопросы // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2 (апрель – июнь). Отд. 5.
24. Мельман И. В. Л. Перевод показания Профессора Мельмана // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2 (апрель – июнь). Отд. 5.
25. Мельман И. В. Л. Перевод примечаний Мельмана на Дневную Записку Конференции Московского Университета // Чтения в императорском обществе исто-

рии и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2 (апрель – июнь). Отд. 5. С. 99.

26. *Меншиков А. И.* Мелльманн, Иоганн Вильгельм Людвиг // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по сей день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году и расположенных по азбучному порядку / под ред. С. П. Шевырева. Ч. 2. М., 1855.

27. *О профессоре Московского университета Мельманне, уволенном от службы и высланном из России за богохульные мнения.* 1795 г. [О бывшем Московского университета профессоре Мельмане, преподававшем ученикам атеизм] // РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2867.

28. *Объявление о публичных учениях в Императорском Московском Университете и в обеих гимназиях онаго преподаваемых, с 17 августа 1789 по 26 июня 1790 года.* М., 1789.

29. *Объявление о публичных учениях в Императорском Московском Университете и в обеих гимназиях онаго преподаваемых, с 17 августа 1791 года по 26 июня 1792 года.* М., 1791.

30. *Объявление о публичных учениях в Императорском Московском Университете, преподаваемых с 1811 августа 17 дня, по назначению совета.* М., 1811.

31. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете и в обеих гимназиях онаго преподаваемых, с 17 августа 1787 по 26 июня 1788 года.* М., 1787.

32. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете и в обеих гимназиях онаго преподаваемых, с 17 августа 1792 года по 26 июня 1793 года.* М., 1792.

33. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском университете и в обеих гимназиях онаго преподаваемых, с 17 августа 1793 года по 26 июня 1794 года.* М., 1793.

34. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете преподаваемых, с 1806 года августа 17 по 1807 июня 28, по назначению совета.* М., 1806.

35. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете преподаваемых, с 1807 года августа 17 по 28 июня 1808, по назначению совета.* М., 1807.

36. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете преподаваемых, с 1808 года августа 17 по 28 июня 1809.* М., 1808.

37. *Объявление о публичных учениях, в Императорском Московском Университете преподаваемых, с 1809 августа 17 по 28 июня 1810 года.* По назначению совета. М., 1809.

38. *Платон, митрополит.* [Левшин П. Е.] Записки о жизни Платона, митрополита Московского // Снегирев И. М. Жизнь Московского митрополита Платона. Ч. 1–2. М., 1856.

39. *Платон, митрополит.* Донесение (по запросу) Митрополита Платона Генеральному Прокурору Графу Самойлову о Мельмане 10 марта 1795 // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1861. Кн. 4 (октябрь – декабрь). Отд. 5.

40. *Самойлов А. Н.* Решение о Профессоре Мельмане // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2 (апрель – июнь). Отд. 5.

41. *Самойлов А. Н.* Сенатския Рот господину прапорщику Моисею Федорову Ордер. Февраль 1795 г. // РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2867.

42. *Соловьев С. М.* Дело о Профессоре Мельмане // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1861. Кн. 4 (октябрь – декабрь). Отд. 5. С. 200.

43. *Сообщение из Конференции в канцелярию о приглашении в Университет из Гёттингена профессора Мельмана и о высылке ему денег на проезд.* 13 февраля 1786 г. // Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века / подгот. к печати Н. А. Пенчко. Т. 3. М., 1963.

44. *Ст-рь. Th. Schmalz.* Kleine Schriften über Recht und Staat. Т. 1. 1805 // Московские ученые ведомости. М., 1805. №45 (11 ноября).

45. *Тимковский И. Ф.* Памятник Ивану Ивановичу Шувалову, основателю и первому куратору Императорского Московского Университета // *Москвитянин: учено-литературный журнал* / изд. М. П. Погодиным. М., 1851. Ч. 3, кн. 1–2, №9–10.

46. *Чаадаев М. Я.* Курс философии, проходимый на частных лекциях г-на Буле, профессора, П. О., при имп. Московском университете, писанный 1808-го года М. Чаадаевым // ОР ИРЛИ. Ф. 494. Ед. хр. 1067.

47. *Чаадаев М. Я.* Запись публичных лекций по истории философии. Автограф 1807 г. Публичные лекции философии и ее истории, преподаваемые г. Рейнгардом, Профессором публ. ордин. при императорском Московском университете 1807. Писал М. Чаадаев // РГАЛИ. Ф. 546. Оп. 1. Ед. хр. 17.

48. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / под ред. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991.

49. *Buhle J. G.* Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Bd. 1–6. Göttingen, 1800–1804.

50. *Catalogus praelectionum in Universitate Literarum Caesarea Mosquensi a. D. XVII AVG. CICICCCCV habendarum promulgatus auctoritate Conventis Academici.* М., 1805.

51. *J. Th. [Буле И. Т.] Fichte, J. G. Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen um Gebiete der Freiheit.* В., 1806 // *Московские ученые ведомости.* М., 1806. №43 (27 октября).

52. *J. Th. [Буле И. Т.]* Начальные основания метафизики, которые прежде преподавал слушателям своим Евгений Булгар, напечатаны под смотрением С. Бланта иждивением братьев А. И. З. М. Зосимов, в дар любознательным своим соотичам. Первая часть содержит Онтологию, вторая Космологию, третья Психологию. Венеция, 1805 (греч. яз.) // *Московские ученые ведомости.* М., 1806. №40 (6 октября).

53. *Mellmann J. W. L.* Commentatio de caussis et auctoribus narrationum de mutatis formis ad illustrandum maxime et diiudicandum opus metamorphosium Ovidianum. Leipzig, 1786.

54. *Mellmann J. W. L.* Lectiones Latinae in usum classis syntacticae in Gymnasio Universitatis caesariae mosquensis. М., 1791.

55. *Mellmann J. W. L.* Lectiones Latinae in usum classium etymologicarum in Gymnasio Universitatis caesariae mosquensis. М., 1789.

56. *Mellmann J. W. L.* Oratio de communi omnis educationis et institutionis consilio in solennibus anniversariis imperii ab augustissima et potentissima totius Rossiae autocratore Catharina II, optima patriae matre ante annum XXVIII suscepti ab universitate Mosquensi rite ac pie celebrandis A. D. XXVIII. Junii anni MDCLXXX. М., 1790.

57. *Nekrolog auf das Jahr 1795.* Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahre verstorbener Deutschen / Gesammelt von F. Schlichtegroll. Gotha, 1797. Bd. 1.

58. *Schaden J. M.* Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden [Курс нравственной философии, читанный в Московском университете Шаденом. 1795 г.] // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 8 дополн.

59. *Schröpfer H.* Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003.

Об авторе

Круглов Алексей Николаевич — д-р филос. наук, проф. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, akrouglov@mail.ru

About author

Prof. Alexei Kruglov, Department of the History of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, akrouglov@mail.ru

В. А. Бажанов
О РОЛИ ИДЕЙ И. КАНТА
В РАЗВИТИИ ЛОГИКИ
И УНИВЕРСИТЕТСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
В РОССИИ¹

Анализируется влияние идей И. Канта на развитие отечественной логики и университетской философии. Показывается, что единство философии, психологии (и педагогики), логики, имевшее место до начала XX века, приводило к тому, что идеи Канта воздействовали на логическую мысль через структуры и представления, относящиеся к ее философским основаниям (эмпиризм versus рационалистическое содержание философии Канта). Особенно это было заметно в контексте истолкования логики в духе психологизма и антропологизма, которые вытекали из определенной эмпирической позиции.

This article analyses the impact of Kant's ideas on the development of logic and University philosophy in Russia. The integrity of philosophy, psychology (pedagogy), and logic until the early 20th century implied that Kant's ideas influenced logic via its philosophical foundations (empiricism versus the rationalistic aspects of Kant's philosophy). It was especially evident in the interpretations of logic in terms of psychologism and anthropologism ensuing from empiricism.

Ключевые слова: логика в России, университетская философия, эмпиризм, психологизм, антропологизм.

Key words: logic in Russia, University philosophy, empiricism, psychologism, anthropologism.

Если проанализировать библиографию трудов логиков России до 1917 года, то можно заметить: специальных работ, посвященных осмыслению роли и места идей И. Канта, что нашло бы непосредственное отражение в самом названии, в истории отечественной логики почти нет. Едва ли не единственным исключением является своего рода пояснительная статья к переводу «Логики» И. Канта И. К. Маркова [14]. Между тем хорошо известно, что великий кёнигсбергский мыслитель оказал на развитие логики в России достаточно заметное влияние. Чем же тогда можно объяснить отсутствие имени И. Канта в названиях многочисленных сочинений отечественных логиков до 1917 года? И в чем тогда, закономерен вопрос, можно усмотреть влияние идей И. Канта на русскую логическую мысль?

¹ Работа поддерживалась грантом РГНФ (№ 10-03-00540а).

Логика как часть университетской философии в России

Корректная реконструкция истории логики в России не может производиться без учета того, что фактически до рубежа 1910–1920-х годов университетская философия существовала как синкретическое единство собственно философии, психологии, логики и педагогики.

К концу XIX столетия уже достаточно четко проявились различия между философией, психологией, педагогикой и, разумеется, логикой. Однако «по инерции» и по давней традиции эти разделы знания (за исключением математической логики) в абсолютном большинстве были представлены одними и теми же лицами. Философы традиционно читали логику и занимались логическими исследованиями, читали психологию и занимались психологическими исследованиями, уделяли внимание и педагогике. У различных ученых был различен лишь удельный вес тех разделов, к которым было приковано основное внимание. Так, Г.И. Челпанов, который ныне больше известен как один из первых отечественных психологов и основателей экспериментальной психологии, занимался также логикой, а П.Ф. Каптерев, о котором сейчас помнят лишь как о педагоге, имел и труды по логике.

Необходимо несколько слов сказать о стиле логических работ, выполнявшихся в рамках Аристотелевой парадигмы логики в XIX веке. Дело в том, что основной массив трудов по логике носил монографический характер, причем эти работы имели довольно жесткую проблематическую структуру — в них должны были быть представлены, скажем, теории понятия, суждения, умозаключения, причем каждая из теорий обладала почти стандартным набором вопросов. Поэтому структура и во многом даже содержание логических работ трансформировались от одного поколения логиков к другому (не случайно И. Кант утверждал, что логика со времени Аристотеля не сделала ни одного шага вперед и что она, по всей видимости, кажется наукой вполне законченной [9, с. 9]). При таком положении вещей нововведения были в основном возможны лишь при рассмотрении отдельных вопросов.

Университетская философия и логика в России не могли так или иначе не замечать идеи Канта, и не обсуждать их, а в некоторых случаях пытаться переосмыслить с позиций, отличных от позиции великого немецкого мыслителя. Не случайно в России не только сформировалось *неокантианство*, но и разделилось на ряд направлений — академическое (А.И. Введенский, И.И. Лапшин), психологизм (Н.Я. Грот, Г.И. Челпанов и др.), логический критицизм (М.И. Каринский, Л.В. Рутковский) (подробнее см. [11]).

И. Кант был мыслителем, который оказывал и оказывает на философскую мысль значительное влияние, «и что особенно замечательно, — подчеркивал В.Н. Ивановский, — не только теми сторонами своих теорий, которыми он действительно внес нечто новое в сокровищницу человеческого знания, но и своими недостатками, недомолвками и противоречиями... Часто случается, что... противоречия становятся ферментами дальнейшего развития: не замеченные самим мыслителем потому, что все его внимание было обращено на другие пункты, противоречия эти выдвигают новые задачи перед следующими поколениями» [7, с. 132–133]. По мнению В.Н. Ивановского, перед философией начала XX века по-прежнему оставалась актуальной задача найти такой путь, который бы позволил совместить, сделать взаимодополнительными «юмизм и кантианство, английские и немецкие формы критицизма» [6, с. 143]. Сам В.Н. Ивановский восхищался многосторонностью И. Канта и стремился осмыслить его идеи в контек-

сте ассоцианизма, в рамках которого он выделял гносеологическое и собственно психологическое субнаправления.

Смысл ассоцианизма заключается в положении, согласно которому последовательность и совокупность идей, возникающих в сознании, отражает порядок и совокупность внешних воздействий на человеческий организм. Если организм подвергался одновременно воздействию нескольких внешних воздействий, то при условии действия одного из них сознание «вспоминает» и о действии других, в какой-то момент, возможно, отсутствующих. Мир, согласно точке зрения ассоцианизма, разлагается для познающего субъекта на совокупность перцепций, соединяющихся по внутренне им присущим «притяжениям»; законы ассоциации объединяют их в целое, ряды, цепи последовательных, одновременных и сходных элементов. Таким образом, можно вести речь о своего рода психофизическом параллелизме, который характерен для ассоцианизма. Здесь возникает возможность соединить принцип активности субъекта, восходящий к И. Канту, с деятельностью ассоциаций и тем самым приписать сознанию активно-синтезирующие функции — именно в этом В.Н. Ивановский видел важнейшую задачу для себя и отечественных последователей ассоцианизма [8]. Однако эта задача осталась нерешенной: разразилась Первая мировая война, затем последовали Февральская и Октябрьская революции 1917 года.

Октябрьский переворот 1917 года подтолкнул многих отечественных мыслителей-философов к дрейфу в сторону от философской проблематики, по существу и насколько возможно к нефилософской специализации. Послеоктябрьский «философицид» (о нем подробнее см. [2, гл. 1.9]) фактически лишил философов «старой» формации возможности заниматься систематической философией; если кто-то из них и смог продолжить работу в качестве преподавателя и исследователя, то преимущественно в какой-то специальной, уже нефилософской сфере, например в психологии. Так поступил Г.И. Челпанов. Те же, кто не смог или не захотел оставить философию, должны были перенести акценты в область истории философии, даже когда они вроде бы формально писали о логике (как это делал, например, А.О. Маковельский).

Процесс «институциональной» специализации в Советской России, по существу, лишь немного запаздывал относительно «естественной» специализации на Западе, где дифференциация философского знания началась чуть раньше. «Внешняя» дифференциация знания сопровождалась и процессом его «внутренней» дифференциации: анализ общих идей все чаще дополнялся анализом конкретных ситуаций, персоналий, концепций.

Если ранее идеи Канта анализировались и развивались в контексте изложения логики «вообще» (с выделением дедуктивной и индуктивной логики), то примерно с начала XX века в России ясно обозначилась тенденция более узкого предметного осмысления, скажем, логики Аристотеля [3], природы частных суждений [5] или логики отношений [16].

В начале XIX века в Московском университете логика и философские предметы читались И.Т. Буле [1, с. 165–166], который был энергичным популяризатором идей И. Канта, а также А.М. Брянцевым и М.Н. Катковым, в Казанском университете же эти курсы читались А.С. Лубкиным [13], который, напротив, был последовательным критиком философских воззрений И. Канта с позиций эмпиризма и сенсуализма. И.Т. Буле под давлением попечителя П.И. Голенищева-Кутузова был вынужден покинуть Московский университет в 1810-х годах, логика читалась А.М. Брянцевым, последователем Хр. Вольфа и И. Канта.

В Ришельевском лицее первым профессором философии был И.И. Дудрович, который затем работал в Харьковском университете до 1831 года, а его ученик К.П. Зеленецкий, также преподававший логику, пытался синтезировать учения Канта и Шеллинга [22, с. 491].

Как известно, логика в российских университетах и духовных академиях и семинариях преподавалась и в тот период, когда в середине XIX века почти на десятилетие действовал запрет на преподавание философии.

Психологизм и антропологизм в русской логике и университетской философии

Начала методологии психологизма можно найти в философии Дж. Локка и Д. Юма, в известном смысле и самого И. Канта, который преодолел скептицизм Д. Юма в своей концепции априоризма. Априорные формы чувственности, рассудка и разума так или иначе связаны с организацией субъекта познания и его познавательных способностей, обеспечивающих в сознании единство многообразных явлений внешнего мира, которые относятся к категории всеобщего и необходимого.

Психологизм в истории логико-философской мысли представлен именами А. Бэна, В. Вундта, У. Джемса, Х. Зигварта, Дж. Милля, Б. Эрдмана, в некоторой мере Дж. Буля; в России к его сторонникам можно отнести Н.Я. Грота, М.М. Троицкого, В.Н. Ивановского, Н.А. Васильева, а по некоторым позициям Г.И. Челпанова, который представления о причинности связывал с сознанием¹, и А.И. Введенского, хотя и возражавшего против сведения логики к психологии, но все-таки интерпретировавшего логику в качестве части теории познания. Натуралистической теории познания (нативистской, как ранее было принято называть это направление) были близки многие установки психологизма.

Синкретическое единство философии, логики и психологии в значительной мере окрашивало логические исследования в психологические тона, причем все исследования проводились в контексте определенных философских идей. Отсюда можно понять причину сильных тенденций к *антропологизму* и *психологизму* русской логики и в некоторой мере теории познания.

Психологизм и антипсихологизм, как известно, — методологические подходы, один из которых по отношению к логике рассматривает последнюю как науку, признающую существование особых «законов мышления» и реализующую их в некоторой объективированной форме — в виде рассуждений, представленных в языковом материале (*психологизм*), а другой отрицает саму возможность истолкования логики как своего рода модели мышления, связывая законы логики лишь с материей рассуждения и не признавая их укорененность в живом процессе мышления (*антипсихологизм*).

Если несколько упрощать ситуацию, то речь здесь идет о принципиальной сводимости или несводимости логических структур к психологическим, а также о признании или непризнании факта доминирования в познавательном процессе в большей или меньшей степени элементов психологической организации индивида. Так, Н.А. Васильева можно отнести к

¹ "Само наше сознание придает форму причинности, подобно тому, как оно придает форму пространства и времени нашим ощущениям," — писал Г.И. Челпанов [23, с. 166].

сторонникам более или менее сильной версии психологизма на том основании, что операция отрицания в его «воображаемой логике» определяется в некотором «воображаемом мире» соответствующей психологической организацией познающего субъекта.

Психологизм, характерный для логиков России, в некоторых университетских центрах дополнялся традициями эмпиризма. Эти традиции во многом питались интересом к философии И. Канта — интересом, возбужденным прежде всего А. С. Лубкиным и дополняющимся стремлением противопоставить эмпиристскую точку зрения своеобразному рационализму Канта. Путь противопоставлений — типичный путь саморазвития философского знания.

Дело в том, что в 1805 году в журнале «Северный вестник» А. С. Лубкин публикует «Письма о критической философии», в которых впервые в русской философии подвергается анализу философская система Канта, в частности критикуется его априоризм именно с точки зрения эмпиризма в духе Ф. Бэкона и Кондильяка. «Философия Канта, — писал А. С. Лубкин, — настолько прославилась, или столько наделала шума, что почти опасно явно обнаруживать об ней свое мнение». Между тем нельзя не видеть в этой философии «некоторых важных неясностей и недоказанных положений» [12, с. 184]. «То правда, — продолжает А. С. Лубкин, — что явления опытов всегда заключают в себе много разнообразного и изменяющегося, однако же нельзя отрицать и того, чтоб в них не было одинакового и общего, несмотря на их изменчивость. В противном случае физика была бы не что иное, как только мнимая наука. А постоянные явления во всех опытах суть пространство, продолжение, или время, кроме же их непроницаемость, упорность, тяжесть тел и многие другие. Так посему надлежало бы заключить, что и последние понятия имеем мы не от опыта, а что оные основаны в самой науке?.. После всего можно сказать, что желательно бы было, дабы славное учение критической философии о времени и пространстве основано было на лучших доводах, нежели — каковы для утверждения его приводятся. Ибо оные ничего почти не доказывают» [12, с. 198–199].

В комментариях к выполненному (совместно с П. Кондыревым) переводу книги Г. Снелля «Начальный курс философии» (ч. 1–5, Казань, 1813–1814) А. С. Лубкин строго выдерживает линию эмпиризма. Рационализму Канта он противопоставляет взгляд, согласно которому знания черпаются исключительно из опыта и оформляются чувствами человека.

А. С. Лубкин видел в логике «антропологическую» науку, которая демонстрирует способы управления разумными способностями и позволяет здраво судить о вещах [12]. Традиционный подход к логике, к которому принадлежал А. С. Лубкин, был «пропитан» антропологическими по своему существу установками, которые и выразились в концепции психологизма, призывавшей заниматься изучением «реального» мышления, а не нормативностью логических законов и соответствующих принудительных мыслительных конструкций.

К философии Канта А. С. Лубкин обратился и в своей актовой речи 1815 года «Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание, независимо от религии» [14]. Ему возразил, также в актовой речи «Рассуждение о разных системах нравоучения, сравненных по их началам», коллега по кафедре философии адъюнкт И. Е. Срезневский [21], который в противовес А. С. Лубкину отстаивал позицию Канта о связи морали, нравоучения и религии.

Г. И. Солнцев, читавший в Казанском университете курс естественного права, обвинялся М. Л. Магницким в распространении идей «Критики

практического разума» Канта и вообще в вольнодумии. В конечном счете Магницкий добился удаления Г. И. Солнцева из Казанского университета¹.

Весьма сильный интерес к Канту испытывал физик Ф. К. Броннер, в течение нескольких лет работавший в Казани, от него о взглядах Канта мог услышать и Н. И. Лобачевский.

Не случайно Лобачевский тщательно конспектировал книгу Кизеветтера [27], представителя кантовской школы логической мысли [4, с. 207–215]. Именно логические знания необходимы для упорядочения оснований знания, пересмотр которых в случае геометрии и позволил создать неевклидову геометрию.

Существуют веские аргументы в пользу того, что уже в 1815 году Лобачевский был знаком и с «Критикой чистого разума» Канта, не разделяя, впрочем, взглядов последнего на природу математики [4, с. 208].

Заслуживает упоминания то обстоятельство, что Н. И. Лобачевский, как и многие другие русские мыслители, по-видимому, симпатизировал эмпиризму: он строил свою «воображаемую» геометрию, исходя не из абстрактных понятий, а из конкретного эмпирического факта — соприкосновения тел.

Традиции эмпиризма сохранялись в большей или меньшей степени рядом представителей университетской философии на протяжении всего XIX столетия.

Эмпиризм активно поддерживался и А. И. Смирновым, который, кстати, во второй половине XIX века, в 1890 году, читал *годовой* курс лекций, посвященный философии Канта [НА РГ, ф. 977, оп. Совет ист.-фил. фак-та, д. 1769, с. 28]. «Эмпиризм все-таки ближе к истине (нежели кантианская концепция. — В. Б.), — замечал А. И. Смирнов. — Главное его положение, что математические истины основываются на опыте, следует считать верным». И затем он продолжает: «Исследования негеометров (так Смирнов называет последователей неевклидовой геометрии. — В. Б.) подтверждают по крайней мере основной тезис эмпирической теории, именно, что аксиомы геометрии суть фактические истины, имеющие опытное происхождение и в своей достоверности опираются на опыт» [18, с. 67–68]. «Опыт есть и источник знания, и критерий его достоверности... Аксиомы геометрии не составляют исключения из этого общего правила. Они суть истины опытные» [19, с. 2], — писал А. И. Смирнов.

Эмпиризм вообще был довольно-таки популярен у русских логиков, которые иногда даже предлагали своего рода математические доказательства эмпиричности законов логики и аксиом математики [9].

Существует мнение, что эмпиризм обязан своей популярностью в России распространенности идей английского позитивизма.

Не разделяя основоположений теории познания Канта, отечественные логики между тем были в целом солидарны с кантовским видением статуса логики как отдельной самостоятельной области философии, достойной особой разработки. Как известно, последователи Гегеля и Шеллинга были склонны полностью подчинить логику философии, по существу растворяя логику в философии, лишая ее самоценности и, стало быть, отказывая ей в возможности саморазвития.

¹ «С разгромом Казанского университета прекратилось и распространение философии Канта: после 1820 года не появилось ни одного сочинения о ней,» — замечал А. И. Введенский [6, с. 42]. Здесь кроется еще одна причина отсутствия имени И. Канта в названиях многочисленных сочинений отечественных логиков и философов определенного периода, хотя его идеи не могли не рассматриваться при обсуждении конкретных логических и философских положений.

«Психология и логика, — писал В. А. Снегирев, — суть науки философские...» Однако «легко видеть, что они свободны от всяких умозрений, неразлучных с философией, и суть чисто опытные, совершенно самостоятельные, независимые от философии, науки...» [20, с. 427].

В. А. Снегирев подразделял логику на логику формальную, к которой он относил труды И. Канта, У. С. Джевонса, В. Н. Карпова и А. Е. Светилина, на логику метафизическую, причисляя к ней работы Гегеля и Куно Фишера, и на «новейшую немецкую логику», представителями которой считал Ф. А. Тренделенбурга, Ф. Ибервега, Г. Лотце.

«Приемы логики, — утверждал В. А. Снегирев, — в исследовании своего предмета вполне аналогичны с приемами психологии и других наук... Их (логику и психологию. — В. Б.)... нужно прежде всего причислить к наукам о человеке и дать им эпитет антропологических или гуманных» [20, с. 433].

Придерживаясь позиций ассоциативной психологии, на эмпирическом происхождении законов формальной логики настаивал и М. М. Троицкий [17, с. 115].

Весьма отчетливо психологические установки заметны и, более того, достигают некоторой крайней точки у И. И. Ягодинского, который поставил задачу в своей книге «Генетический метод в логике» [24] показать, каким образом логическое возникает на определенной стадии эволюции человека.

«Логичность присуща какой-нибудь специальной функции нашего Я, — писал И. И. Ягодинский. — Такая функция есть функция суждения». Все основные законы логики, по Ягодинскому, представляют собой эквивалент аксиомам психологии [25, с. 324, 325–327].

В контексте генетического метода логика присутствует «везде, где есть жизнь, а жизнь — везде, где есть логика». При этом «суждения наличности и тождества суть простейшие (поскольку ими, по Ягодинскому, оперируют животные, стоящие на низших ступенях биологической лестницы. — В. Б.), последний род выводов, заканчивающих их эволюцию, есть силлогизм» [26, с. 33, 34, 37].

В эвристическом смысле антропологизм и психологизм оказались — в интерпретации Н. А. Васильева — достаточно эффективными. Именно благодаря психологизму в рамках Аристотелевой парадигмы логики, на фундаменте которой покоились и традиционная, и математическая логика, вызрела неаристотелева парадигма, появление которой означало переход от классической к неклассической логике. В качестве стержневых положений аристотелева парадигма принимала так называемые «начала», «аксиомы» (по терминологии, скажем, М. М. Троицкого) логики — законы (не)противоречия и исключенного третьего.

Эмпиризм, стимулировавшийся критикой априористских моментов в философии Канта, и одновременно поддержка взглядов Канта на независимый статус логики, ее самостоятельность в рамках философии, психологизм, который в истолковании Н. А. Васильева позволил дать абрис неаристотелевой парадигмы в логике, — все это наиболее *характерные* черты русской университетской философии, в значительной мере заданные философской рефлексией над идеями Канта.

Список литературы

1. Андреев А. Ю. Лекции по истории Московского университета (1755–1855). М., 2001.
2. Бажанов В. А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007.

3. Бобров Евг. Логика Аристотеля. Варшава, 1906.
4. Васильев А.В. Николай Иванович Лобачевский (1792–1856). М., 1992.
5. Васильев Н.А. О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Учен. зап. имп. Казан. ун-та, 1910. Октябрь. С. 1–47.
6. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И. [и др.]. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 26–66.
7. Ивановский В.Н. Памяти И. Канта // Изв. физико-математического общ-ва при императорском Казанском университете. 2-я сер. 1904. Т. 14, №2. С. 132–153.
8. Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоцианизма. Речь перед диспутом. Казань, 1910.
9. Жаков К.Ф. Логика с эволюционной точки зрения. СПб., 1912.
10. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907.
11. Ломова И. О. Трансформация идей И. Канта в работах русских логиков конца XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.
12. Лубкин А.С. Письма о критической философии // Сев. вестник. 1805. №8. С. 183–199; №9. С. 231–248.
13. Лубкин А.С. Начертание логики. СПб., 1807.
14. Лубкин А.С. Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание, независимо от религии. Казань, 1815.
15. Марков И.К. Возникновение логики Канта // Кант И. Логика / под ред. А.М. Щербины. Труды Петроградского философского общества. Пг., 1915. Вып. 11. С. X – XX.
16. Поварнин С.И. Логика отношений, ее сущность и значение. Пг., 1917.
17. Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Введенский А.И. [и др.]. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 96–216.
18. Смирнов А.И. Об аксиомах геометрии в связи с учением негеометров о пространствах разных форм и различных измерений. Речь в торжественном собрании Казанского физико-математического общества, посвященного памяти Н.И. Лобачевского. 24 октября 1893 г. Казань, 1894.
19. Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань, 1896.
20. Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки // Православный собеседник. 1876. Август. С. 427–451.
21. Срезневский И.Е. Рассуждение о разных системах нравоучения, сравненных по их началам. Казань, 1817.
22. Сумарокова Л.Н. Философия в Одессе // Очерки развития науки в Одессе. Одесса, 1995. С. 491–520.
23. Челманов Г.И. Философия Канта. Ст. 2 // Мир Божий. 1901. №4. С. 165–187.
24. Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань, 1909.
25. Ягодинский И.И. Метод и задачи современной логики // Вопр. педагогики. 1912. №1. С. 29–38.
26. Ягодинский И.И. Основные законы логики и общая задача логики // Вестник образования и воспитания. 1915. Апрель. С. 323–330.
27. Kiesewetter J. C. C. Logik zum Gebrauche für Schulen. Berlin, 1796.

Об авторе

Бажанов Валентин Александрович — засл. деятель науки РФ, д-р филос. наук, проф., действительный член Academie Internationale de Philosophie des Sciences, зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета, vbazhanov@yandex.ru

About author

Prof. Valentin Bazhanov, honoured worker of science, full member of Academie Internationale de Philosophie des Sciences, head of the Department of Philosophy, Ulyanovsk State University, vbazhanov@yandex.ru

И. Д. Копцев

**К СУБЪЕКТНО-РЕЧЕВОЙ
СТРУКТУРЕ
АКСИОЛОГИЧЕСКОГО
ДИСКУРСА И. КАНТА**

Основным отличием аксиологического дискурса Канта от дискурса когнитивной направленности в том, что в нем значительно возрастает удельный вес личных местоимений, выступающих именами различных речевых ролей автора текста. Это текст с гораздо большей степенью выраженности фактора адресата, что обуславливает появление таких речевых актов, которые не представлены в текстах Канта когнитивной тематики. Важным отличием является также ярко выраженная императивная модальность этого типа текста Канта.

The major difference between Kant's axiological and cognitive discourse is that the former contains a greater number of persona pronouns that signify different speech roles of the author. This text is characterised by a more direct expression of the addressee factor, which explains the emergence of the speech acts that are absent in Kant's cognitive texts. Another substantial difference is the explicit imperative modality of this type of Kant's texts.

Ключевые слова: Кант, дискурс, речевой акт, аксиологический, модальность, адресат.

Key words: Kant, discourse, speech act, axiological, modality, addressee.

Своеобразие аксиологического дискурса, отличающее его от дискурса когнитивной направленности Канта, состоит в том, что первый направлен на описание мира не таким, каков он есть, а таким, каким он может и должен быть, т.е. это текст с прескриптивной (предписывающей) модальностью. Отсюда преобладание в нем не связки «есть» или «не есть», а связки «должно» или «не должно». Другими словами, данный текст не с идентифицирующей предмет рассуждения функцией, а с функцией его оценки. Следовательно, это различие прежде всего функциональное. Дело в том, что, как говорит Дж. Мур, даже самый полный перечень идентифицирующих свойств объекта не снимает вопроса об установлении его ценности. Итак, аксиологический дискурс Канта отличается от когнитивного дискурса в следующих релевантных пунктах:

1) его коммуникативная установка направлена не на описание мира, а на его оценку;

2) мир описывается не таким, каков он есть, а таким, каким он может и должен быть;

3) это текст с прескриптивной, предписывающей модальностью (нравственные императивы, этические нормы и правила поведения, нравственные максимы и т.д.);

4) его аргументация специфична: она направлена не на доказательство истинности тех или иных положений об объективном мире, а на обоснование необходимости существования морально-этических ценностей и оправдание необходимости для человека следовать своему долгу;

5) этот текст отвечает не столько на вопрос «Почему?», сколько на вопрос «Зачем?» или «Для чего?». Иными словами, на вопрос не о сущности мира, а о смысле существования человека в нем.

Аксиологический дискурс, по справедливому замечанию Н.Д. Арутюновой, насыщен оценочными предикатами и вообще лексикой с оценочной коннотацией [1, с. 145]. Его семантика нуждается в дальнейшей разработке и аргументации, т.е. имеет векторную направленность вперед. Логико-композиционное построение аксиологического дискурса Канта основано также на принципе каузальности, который состоит в том, что в начале рассуждения выдвигается ключевое положение, представляющее собой с логической точки зрения следствие, а затем происходит разработка основания или оснований, согласно которым указанное следствие произведено как имеющее объективную значимость.

Одной из основных особенностей аксиологического дискурса Канта является то, что в нем идентифицирующие и оценочные речевые акты выступают параллельно, перемежаясь друг с другом и сохраняя вместе с тем относительную самостоятельность. Это можно хорошо проследить на примере дескрипций с идентифицирующей и оценочной (характеризующей) функцией в трактате Канта «Основы метафизики нравственности» (1785), в котором философ, по его собственным словам, ставит своей задачей выявить и сформулировать самый высший принцип моральности, лежащий в основе всех других принципов нравственно-этического поведения. Разумеется, этот принцип у Канта является принципом априорным.

Начальный пассаж текста данного трактата содержит речевые акты с референцией к объекту, т.е. он начинается с объектно-направленной (дескриптивной) речи, так как для того, чтобы рассуждать о чем-либо, необходимо, чтобы это нечто существовало объективно или в мышлении, в нашем случае — в нравственном мышлении человечества. Первый раздел трактата начинается комплексным речевым актом, содержащим утверждение о существовании понятия доброй воли и его характеристики (оценки):

1. (1) Не существует ничего мыслимого в мире и даже, более того, за его пределами, (2) что без всякого ограничения могло бы рассматриваться как благо, кроме единственно доброй воли¹ [2, S. 18].

Этот ключевой для всего трактата речевой акт состоит из двух частей: утверждения существования предмета рассуждения, т.е. понятия доброй воли (1) и его оценки (2). Дальнейший текст представляет собой развитие и разра-

¹ Примеры в данной статье даются в нашем переводе, так как существующие переводы не всегда устраивают автора и порой неверны. Для экономии места примеры даются в сокращении. — И.К.

ботку понятия доброй воли в дескриптивном (идентифицирующем, референциальном) и оценочном (аксиологическом) аспектах. При этом происходит функциональное раздвоение дескрипции «добрая воля» (*ein guter Wille*) на две — идентифицирующую и оценочную. Первая проходит этап тематизации, что формально выражается в оформлении ее в дальнейшем определенным артиклем или указательным местоимением (*ein guter Wille — diesem guten Willen — der gute Wille* и т.д.), а вторая продолжает употребляться в тексте с неопределенным артиклем, получая по ходу рассуждения новые оценочные предикаты и предикативные формулировки с оценочной семантикой (*ein guter Wille — eines reinen und guten Willens — eines... an sich selbst guten Willens — eines an sich selbst hochschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens — so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf...*).

Весь текст данного трактата в дальнейшем строится на противопоставлении этих двух модусов речи — *дескриптивного*, описывающего существующее положение дел, и *оценочного (аксиологического)*, показывающего, при каком условии данное положение дел может измениться в отрицательную или положительную сторону, если под него будет или не будет подведен надлежащий нравственный фундамент. Например:

2. (1) Ум, остроумие, рассудительность и другие подобные таланты или мужество, решительность, упорство в достижении цели как проявления темперамента, без сомнения, в определенном отношении хороши и желательны, (2) но они могут обернуться чрезвычайным злом и принести вред, если воля, использующая эти природные дарования, своеобразные свойства которых называются поэтому характером, будет лишена качества доброты [2, S. 18].

Или:

3. (1) Некоторые свойства его [характера] могут даже способствовать этой доброй воле и облегчить ей ее задачу, (2) но несмотря на это, они не обладают внутренней безусловной ценностью, а предполагают всегда еще и наличие доброй воли, которая... [2, S. 18].

В приведенных примерах речевые акты в пунктах (1) имеют референцию к существующему положению дел, а в пунктах (2) — к понятию доброй воли как условию их объективной нравственной значимости.

Дальнейшее развитие объектно-направленному (дескриптивному) дискурсу обеспечивает переход к понятию долга, содержащему в себе, по Канту, понятие доброй воли, так что понятие доброй воли обсуждается далее под именем «долг» (*Pflicht*).

Речевые акты, конституирующие объектно-направленную (дескриптивную) речь, разнообразны; в частности, довольно большое место в них занимают акты с дефинирующей, т.е. содержащей определение, функцией, например:

4. Представление об объективном принципе постольку, поскольку он понуждает волю, называется заповедью (разума), а формула заповеди называется императивом [2, S. 41].

Объектно-направленная речь (т.е. дескриптивный дискурс) обладает той особенностью, что за ней в имплицитной форме стоит автор как носитель своей теории, присутствие которого тотчас обнаруживается, как только возникает необходимость внести те или иные корректировки в ход рассуждения, например:

5. (1) Вместе с тем в этой идее абсолютной ценности чистой воли, не имея в виду извлечения какой-либо выгоды из ее восхваления, присутствует нечто

столь необычное, что, несмотря на полное согласие с ней даже обыденного разума, может все же возникнуть подозрение, не скрывается ли за ней втайне, быть может, какая-либо неумная фантазия и тем самым цель природы, придавшей нашей воле разум в качестве повелителя, может быть неправильно понята. (2) Поэтому *мы* попытаемся проверить ее и с этой точки зрения¹ [2, S. 19f.].

Автор текста, учитывая факт присутствия адресата и его мнимого участия в рассуждении, пытается устранить возможные со стороны адресата возражения или неясности, могущие у него как оппонента возникнуть, появляется на «арене» дискурса под эксклюзивным, т.е. исключаящим адресата, именем «мы» (см. пункт 2), ориентируя его относительно хода дальнейшего рассуждения.

Выступление автора как носителя своей этической теории на передний план дискурса предваряется обычно обоснованием необходимости этого, что мы и наблюдаем в пункте (1).

Так как адресат не только участвует в теоретическом рассуждении, следя за ходом рассуждения говорящего (автора) и оппонируя ему, так как он сам является носителем опыта (опытного знания), то автор текста часто оформляет свою речь от инклюзивного «мы», включая как бы себя в сферу адресата, чтобы заручиться его поддержкой в процессе аргументации. Рассмотрим следующий пример:

6. Среди природных задатков организованного, т.е. целесообразно устроенного к жизни, существа *мы* принимаем в качестве основного положение о том, что в нем не может встретиться ни одного орудия (Werkzeug), предназначенного для достижения какой-либо цели, которое не было бы максимально пригодным для этого и более всего этому соответствовало [2, S. 20].

Или:

7. И действительно, *мы* находим, что чем более культивированный разум нацелен на получение наслаждения от жизни и достижение счастья, тем все дальше человек отходит от истинного удовлетворения... [2, S. 20f.].

Употребляя в данном случае форму «мы», Кант как эмпирический субъект апеллирует к своему жизненному опыту и опыту читателя, расширяя тем самым фактическую базу аргументации своих положений и усиливая их объективную достоверность и всеобщую значимость. Поэтому форма «мы» используется часто в речевых актах с функцией обоснования или аргументации. Например:

8. (1) Но в данном случае разум переступил бы все свои границы, если бы он дерзнул объяснить себе, как он может стать практическим, что было бы равносильно задаче выяснить, как возможна свобода <...>

(2) Ибо *мы* не можем объяснить ничего другого, как только то, что *мы* можем вывести из законов, предмет которых может быть дан только в каком-либо возможном опыте [2, S. 96].

Как следует из примера, приведенного выше, речевой акт обоснования в (2) оформляется от инклюзивного (всеобщего) субъекта «мы», к которому Кант как субъект эмпирического мышления относит и себя.

Однако речевые акты с функцией проспекции или ретроспекции оформляются, как правило, от эксклюзивного «мы-субъекта», так как они производятся автором как носителем своей теории и организатором своего дискурса, например:

¹ Выделение здесь и в дальнейшем наше. — И.К.

9. Вот теперь подозрение, которое *мы* отметили выше, в том, что в *нашем* заключении содержится в скрытой форме логический круг, выводя из свободы автономии [воли], а из последней нравственный закон, снято... [2, S. 89].

Из данного примера ясно, что под именем «мы» выступает сам автор как носитель теории, подводя итог предыдущему рассуждению.

Если же возникает необходимость пояснения каких-либо моментов рассуждения или замечаний, то эти речевые акты оформляются именем «я», под которым Кант выступает сам как автор, комментатор своей теории и организатор дискурса. Например:

10. Итак, намереваясь предоставить в свое время метафизику нравов, *я* хочу предпослать ей этот очерк <...>.

Именно поэтому *я* использовал вместо заглавия «Критика чистого практического разума» заглавие «Основы метафизики нравов [2, S. 15f.]».

Далее следует обычно обоснование, почему автор поступает таким образом. Речевые акты, подобные приведенным выше, выполняют, как правило, регулятивную, поясняющую (вводную) функцию. Они не предполагают участия адресата, а являются прерогативой автора как носителя своей теории и организатора своего текста.

Это же следует отнести и к актам речи с дефинитивной функцией, так как они выражают личную теоретическую позицию автора, например:

11. Под понятием практического разума *я* понимаю представление объекта как возможного продукта (результата) свободы [3, S. 174].

К имени «я» имеют референцию также речевые акты, преследующие цель подчеркнуть точку зрения автора, например:

12. И вот *я* утверждаю: человек и вообще любое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для какого бы то ни было использования той или иной волей... [2, S. 59].

Приведенные речевые акты обладают особой экспрессивностью, они обычно состоят из пропозициональной установки (*я* замечаю/утверждаю/полагаю, что...), которая указывает на субъективное отношение говорящего к пропозициональному содержанию, и пропозиции (диктума), вводимой обычно союзом *daß*.

Особо следует остановиться на речевых актах, оформляемых также с помощью имени «я», но имеющих референцию к автору как субъекту эмпирического мышления. Они носят, как правило, характер интроспекции, т.е. саморефлексии: автор ставит самого себя в положение наблюдаемого объекта. Данное субъектно-объектное отношение в аксиологическом дискурсе служит источником (инструментом) выработки субъектом правильной в морально-этическом отношении линии поведения, субъективных нравственных максим и т.д. Это своего рода экспериментальная этическая рефлексия субъекта. Например:

13. Между тем, чтобы ответить самому себе на вопрос, согласуется ли с долгом неправдивое обещание, кратким и в то же время не вызывающим сомнения образом, *я* должен спросить самого себя: буду ли *я* удовлетворен, если *моя* максима (с помощью неправдивого обещания выйти из затруднительного положения) станет всеобщим законом (как для меня, так и для других) и смогу ли *я* сказать себе: пусть каждый, кто находится в затруднительном положении, дает ложное обещание, если иначе он не может выйти из затруднения? Однако вскоре *я* замечу, что хотя *я* лгу, тем не менее не могу пожелать, чтобы это стало всеобщим законом, ибо... [2, S. 29f.].

В данном случае под именем «я» Кант имеет в виду не только себя, но и любого другого субъекта нравственного поведения; он передает слово себе, но не как носителю этической теории, а как эмпирическому субъекту нравственного поведения вообще.

О том, что это разные «я», свидетельствуют случаи, когда оба они «сталкиваются» в дискурсе в пределах одного сверхфразового единства. Например:

14. (1) Третье положение (как следствие из первых двух) я бы сформулировал так: долг есть необходимость совершения поступка из уважения к закону. (2) По отношению к объекту как результату задуманного мною поступка я, правда, могу иметь склонность, но уважение — никогда, именно потому, что... [2, S. 26].

В примере выше в пункте (1) под именем «я» Кант выступает как носитель своей теории, а в пункте (2) — как эмпирический субъект, производящий интроспекцию. Речевые акты этого субъекта обычно используются для доказательства, обоснования или иллюстрации теоретических положений, т. е. с функцией аргументации.

Речевые акты с референцией к «я-субъекту» имеют, как правило, субъективную значимость, хотя он и мыслится как обобщенный субъект. Но для того, чтобы придать выраженным в них положениям характер всеобщности, Кантом используется «мы-субъект». Например:

15. И вот если *мы* теперь сами при любом нарушении долга обратимся к самим себе, то найдем, что *мы* действительно не хотим, чтобы *наша* максима стала всеобщим законом, ибо это для *нас* невозможно, так что пусть скорее противоположное останется всеобщим законом... [2, S. 55].

Как следует из вышеприведенного примера, речевые акты от «мы-субъекта» используются с прагматической целью — придания аксиологическим формулировкам характер абсолютности и всеобщей значимости. С речевым субъектом «мы» Кант реализует принцип объективации, или, как он сам выражается, принцип «всеобщего голоса».

Иногда автор как теоретический субъект имеет имя «я», а как эмпирический субъект — имя «мы». Например:

16. (1) Из человеколюбия я соглашусь с тем, (2) что пока большинство *наших* поступков соответствует долгу [2, S. 35].

Здесь в пункте (1) автор выступает как носитель теории, а в пункте (2) — как всеобщий эмпирический субъект. Под именем «я» он производит речевой акт с уступительной модальностью, а под именем «мы» — суждение с пропозициональной модальностью, понижающей степень утвердительной модальности высказывания.

К эмпирическому «мы-субъекту» имеют обычно референцию и акты речи с риторической функцией, что придает аргументации более экспрессивную окраску. Например:

17. Ибо по какому праву *мы* должны были бы относиться с безграничным уважением к тому, что, быть может, имеет силу только для случайных условий бытия человечества, но что выступает в качестве всеобщего предписания для любого разумного существа, и каким бы образом могли считаться законы, определяющие *нашу* волю, законами, определяющими волю всех разумных существ вообще, и как таковые определяющие и нашу волю, если бы они были всего лишь эмпирическими и не были бы полностью априорными по своему происхождению из чистого, но практического разума? [2, S. 36].

О том, что данный речевой акт употреблен с аргументативной функцией, свидетельствует вводящее его «denn» (ибо), служащее, как правило, сигналом к переходу к аргументирующей речи.

Выше упоминалось о том, что для аксиологического дискурса в его отличии от дискурса когнитивного (с познавательной функцией) характерна прескрептивная, т.е. предписывающая, модальность. Особенно это имеет силу для аксиологических текстов Канта, изобилующих речевыми актами с императивной модальностью. Отсюда вытекает основополагающая для этого типа текстов Канта роль «ты» («вы»)-субъекта и речевых актов с референцией к нему, т.е. к адресату непосредственно. Например:

18. Следовательно, категорический императив является одним-единственным, а именно: *поступай согласно такой максиме, посредством которой ты одновременно можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом* [2, S. 51].

Или:

19. ...Всеобщий императив долга мог бы быть также сформулирован следующим образом: *поступай так, как будто бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна стать всеобщим естественным законом* [2, S. 51].

В данных выше примерах сформулированы императивы нравственного поведения, имеющие в силу их содержания референцию к адресату, а вместе с ним и ко всем разумным существам, стремящимся к нравственному образу жизни и поведению. Подобные акты речи окрашивают весь аксиологический дискурс Канта, в отличие от его когнитивного дискурса, *императивной (прескрептивной) модальностью*.

Но максимальную степень обобщения автор достигает с переходом к имени «он», т.е. к «он-субъекту», который находится на прагматической оси дальше, чем «я (мы)-субъект» и «ты (вы)-субъект». Под этим субъектом у Канта фигурирует человек или вообще любое разумное существо, подпадающее под действие идеи свободы и автономии нравственных законов интеллигибельного мира. В этом случае «он-субъект» становится объектом рассуждения:

20. Как разумное, т.е. принадлежащее к интеллигибельному миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли всегда не иначе, как только исходя из идеи свободы; ибо... [2, S. 88].

Для речевых актов, подобных представленному выше, характерно употребление кванторов всеобщности типа *immer, jederzeit, niemals* и др., так что весь текст трактата «Основы метафизики нравственности» Канта как макроречевой акт имеет референцию к трансцендентальному «я-субъекту» со значением разумного нравственного существа вообще, или обладающего интеллигентностью (*Intelligenz*), т.е. являющегося интеллигибельным существом, подчиняющимся лишь таким законам, которые заложены в самом разуме и в принципе автономии (свободы) воли.

Этот трансцендентальный (или трансцендентный) субъект получает в тексте порой также имя «я», как в нижеследующем пассаже:

21. Ибо так как он [человек] сам себя как бы не создает и приходит к своим понятиям не а priori, а эмпирически, то естественно, что он получает сведения о самом себе посредством внутреннего чувства и, следовательно, лишь с помощью проявлений своей природы и того способа, каким аффицируется его сознание, то он должен с необходимостью помимо свойств своего собственного субъекта, состоящего сплошь из явлений, предполагать существование другого,

лежащего в его основе, а именно своего «Я», такого, каким оно является в самом себе и, следовательно, причислять себя в том, что касается простого восприятия и способности к ощущениям к чувственному миру, а относительно того, что представляет собой чистую деятельность (того, что приходит в сознание не посредством аффицирования, а непосредственно) — к интеллектуальному миру, который ему, однако, недоступен для познания [2, S. 87].

Как следует из данной иллюстрации, личное местоимение «я» в аксиологическом дискурсе Канта многозначно. Помимо обсужденных выше значений оно выступает и как имя трансцендентного субъекта, т.е. всего человечества, к которому причастен человек как интеллигибельное существо.

«Он-субъект» помогает также автору текста показать различие между двумя видами долга: 1) долга по отношению к себе и 2) долга по отношению к другим людям. В этом случае речевые акты выполняют функцию *иллюстрации* и имеют референцию к эмпирическому «он-субъекту», например:

22. (1) Один человек, испытывающий под давлением целого ряда несчастий, число которых возрастает до безнадежности, отвращение к жизни, все еще обладает в достаточной степени разумом, чтобы спросить себя, не будет ли нарушением долга по отношению к самому себе лишать себя жизни?..

(2) Другой, гонимый нуждой, вынужден занимать деньги. Он хорошо знает, что не сможет вернуть долг... но у него все еще достаточно совести, чтобы спросить себя: не будет ли непозволительным и противным долгу выходить из нужды подобным образом?.. [2, S. 52].

Как следует из примеров, приведенных выше, эмпирический «он-субъект» и его речевые акты используются Кантом для формулировки субъективных максим поведения и последующего усмотрения их непригодности (или пригодности) служить всеобщими законами морального поведения, если они проходят (или не проходят) проверку всеобщим нравственным законом. Это достигается актом саморефлексии субъекта, для чего автор предлагает ему слово (как в примерах выше).

Интересно отметить, что Кант нередко строит с помощью разных эмпирических субъектов и их речевых актов свои рассуждения о категорических императивах. При этом рассуждение строится по модели категорического силлогизма. Например:

23. (1) Но *допустим*, что есть нечто, одно лишь существование чего имеет уже само по себе абсолютную ценность, что как цель сама по себе может быть основой определенных законов...

(2) И вот *я* утверждаю: человек и вообще любое разумное существо существует как цель сама по себе, а не просто как средство для чьего бы то ни было употребления...

(3) ...Следовательно, это является одновременно объективным принципом, из которого как высшего практического основания могут и должны быть выведены все законы воли... Следовательно, практический императив будет следующим: поступай так, чтобы *ты* как в *твоем* лице, так и в лице любого другого относился к человечеству всегда одновременно и как к цели и никогда просто как к средству... [AA, IV, 428].

Для построения данного текстового силлогизма автором используются речевые акты с референцией к следующим субъектам:

- большая посылка (1) — к «вы-субъекту» (адресату),
- малая посылка (2) — к автору как теоретическому «я-субъекту»,
- вывод (3) — к «ты-субъекту» и в его лице ко всем субъектам, т.е. людям вообще.

Итак, основным отличием аксиологического дискурса Канта от дискурса когнитивной направленности состоит в том, что в нем значительно возрастает удельный вес личных местоимений, выступающих именами различных речевых ролей автора текста. Это текст с гораздо большей степенью выраженности фактора адресата, что обуславливает появление таких речевых актов, которые не представлены в текстах Канта когнитивной тематики. Важным отличием является также ярко выраженная императивная модальность этого типа текста Канта.

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1996.
2. *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* // Kant I. Werkausgabe: in 12 Bde. / W. Weischedel (Hg). Bd. 7. Frankfurt/Main, 1974.
3. *Kant I. Kritik der praktischen Vernunft* // Kant I. Werkausgabe: in 12 Bde. / W. Weischedel (Hg). Bd. 7. Frankfurt/Main, 1974.

Об авторе

Копцев Иван Демьянович — д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации факультета лингвистики и межкультурной коммуникации Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

About author

Prof. Ivan Koptsev, Department of Language Theory and Cross-Cultural Communication, Faculty of Linguistics and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant State University of Russia, kant@kantiana.ru

Т. Кубалица

**ОТНОСИТЕЛЬНАЯ
ИСТИННОСТЬ
ТЕОРИИ ОТРАЖЕНИЯ
В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ГЕНРИХА РИККЕРТА⁴**

Обсуждаются взгляды главного представителя баденской школы неокантианства Генриха Риккерта на проблему эпистемологической теории отражения (Abbildtheorie). Анализируются важнейшие аргументы, выдвигаемые философом против понимания познания как отражения окружающей нас действительности. Риккерт высказывается против трансцендентальной теории отражения, но не отрицает полностью отражения как модели познания и признает относительную правильность имманентной теории отражения. В статье также обсуждается позиция другого представителя баденской школы – Эмиля Ласка, который отверг теорию отражения и вместо нее принял теорию воссоздания (Nachbildtheorie).

This article analyses, first of all, the epistemological theory of reflection (Abbildtheorie) of Heinrich Rickert, the main representative of the Baden Neo-Kantianism School. The author analyses the key arguments put forward by Rickert against the understanding of cognition as a reflection of reality. Rickert's standpoint is neutral. He criticises the transcendental theory of reflection, but does not reject the idea of reflection as a model of cognition and acknowledges the immanent theory of reflection as relatively justified. The article also addresses the standpoint of another representative of the Baden School, Emil Lask, who rejected the theory of reflection in favour of the aftervision theory (Nachbildtheorie).

Ключевые слова: баденское неокантианство, теория отражения, имманентная теория отражения, Генрих Риккерт.

Key words: Baden Neo-Kantianism, theory of reflection, immanent theory of reflection, Heinrich Rickert.

Трудно понять концепцию истины, разработанную баденской школой неокантианства, без учета более широкого теоретико-познавательного контекста этой мысли, к которому со всей определенностью принадлежит критика теории отражения [4, S. 6]. Связь между теорией отражения и понятием истины можно упрощенно выразить сле-

⁴ Tomasz Kubalica. Względna słuszność teorii odbicia w ujęciu Heinricha Rickerta. Автор выражает благодарность профессору Владимиру Белову, а также Вадиму Прохорову за их усилия, приложенные к переводу данного текста на русский язык.

дующим образом: классическое понятие истины, а также концепция соответствия предполагают теорию отражения¹. Если принятое в классической философии понятие соответствия предполагает теорию отражения, то это следует понимать так, что вещи для наших мыслей представляют собой определенного вида образ, который соответствующим способом должен быть отображен в наших представлениях. Здесь появляется принятое вместе с теорией отражения разделение ощущаемого нами мира на два тесно связанные между собой измерения: оригинальный мир и копируемый мир. К оригинальному миру принадлежат вещи в себе, тогда как копии — это данные нашим чувствам явления. Познание как отражение заключается в воссоздании оригинальной действительности человеком, и чем более копии соответствуют вещам, тем точнее и объективнее наше познание.

Источником исследования позиции баденской школы по отношению к теории отражения являются размышления Эрнста Кассирера, изложенные в труде «Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik», в котором автор высказывается по поводу современной теории истины и критикует в числе прочих и Эмиля Ласка за его возвращение к теории отражения [3, S. 148 ff.; 10, s. 182]. Кассирер упрекает Ласка в том, что под вывеской теории воссоздания (Nachbildtheorie) он в новой форме возрождает предполагаемую в докантовской метафизике теорию отражения (Abbildtheorie). Значение упреков Кассирера заключается в том, что относятся они к философским взглядам Ласка, представляющим перелом (существенный также для способа понимания истины) в философии баденской школы. С целью объяснения существа динамики этого перелома относительно теории истины нужно рассмотреть кроме позиции Ласка также взгляды Генриха Риккерта, главного представителя школы. Цель предложенных в данной статье размышлений — интерпретация содержания критики теории отражения, формулируемой упомянутыми представителями баденского неокантианства.

Для наших размышлений существенное значение имеет еще один момент. В интерпретации Риккерта теория отражения связана с теоретическим интуитивизмом, представленным другим его учеником — Мартином Хайдеггером². Риккерт вступает в дискуссию с интуитивистской теорией познания — дискуссию, которая продолжается вокруг понятия истины. Основное обвинение касается того, что интуитивизм путает реальный психический процесс индивидуального познания с логическим существом познания: «Теоретическая истина, к которой стремится наука, ни в коем случае не может быть, согласно Хайдеггеру, *alétheia* в смысле чистой "открытости", или неприкрытой для "взгляда" наглядности»³.

По мнению Риккерта, постулируемая Хайдеггером связь истины с наглядностью помещает ее вне теоретической сферы истины в логическом смысле. В его интерпретации понимание мышления как «открывания» или истины как чего-то, что в нашей наглядности «не-сокрытое», принятое

¹ Независимо от выяснения вопроса о том, что появившееся позже понятие соответствия дает нам правильную интерпретацию позиции Аристотеля, можно принять, что основное понятие истины также основано на теории отражения (ср.: [9, S. 1]).

² См. [9, S. 2; 8, S. 217 ff.]. В контексте позиции Риккерта в отношении теоретико-познавательного интуитивизма можно также задать вопрос, не являлась ли феноменология и ее основатель Эдмунд Гуссерль другим, не упомянутым явно адресатом риккертовской критики теории отражения.

³ См. [15, S. 106–107]. Этот труд Риккерта был ответом на работу Мартина Хайдеггера «Kant und das Problem der Metaphysik» 1929 года [5].

относительно понимаемого в таком виде интуитивизма, безосновательно. Отношение Риккерта к теоретико-познавательному интуитивизму является результатом его критики теории отражения.

Исходной точкой размышлений Риккерта было общепринятое понимание познания как непосредственного представления. Повсеместно принятый взгляд на тему понятия познания опирается, по его мнению, на следующее предположение: «Я воспринимаю также свои представления как отображения окружающего меня и, само собой разумеется, рассматриваю окружающее как нечто, также независимое от моих представлений» [2, с. 66]. Следовательно, согласно теории отражения, окружающий мир может оказывать влияние на человека; таким образом, познание становится возможным лишь благодаря ему. Если сущность познания сводится к представлению, то познание заключается в имитировании оригинальной действительности, а содержащееся в представлении отражение всегда является определенного вида имитацией аутентичного бытия. При таком понимании познания перед нами стоит задача открывать независимый от теоретического субъекта, существующий для себя порядок [2, с. 64].

С гносеологическим разделением на первичные источники и вторичные копии пересекается трансцендентально-философское различие между имманентным и трансцендентным. Риккерт выражает это в виде противоположности имманентности и трансцендентности: «Понятие теоретико-познавательной трансцендентности обусловлено понятием теоретического или познающего субъекта, применительно к которому что-либо должно быть имманентно или трансцендентно, и оно должно с ним меняться»¹ [13, S. 134]. Трансцендентность и имманентность познания следует понимать как пару понятий, которые вместе представляют две взаимозависимые и взаимодополняемые плоскости человеческого познания. Понятия имманентности и трансцендентности представляются таким образом, что имманентность означает всё то, что «зависимо» от сознания, а трансцендентность, в свою очередь, — всё от него независимое [2, с. 37]. Следовательно, можно в общих чертах сказать, что взаимоотношения между трансцендентностью и имманентностью отвечает отношениям между содержанием сознания и тем, что от него не зависит.

В отличие от кантовского трансцендентализма, ставящего своей целью исследование взаимоотношений опыта и бытия, представленного посредством вещи в себе, трансцендентальная философия Риккерта акцентирует значение трансцендентности для объективности познания [10, s. 171–173; 18, s. 30]. Риккерт в своей теории познания занимает позицию имманентности, принимая за основу отношения сознания (теоретико-познавательного субъекта) и имманентного содержания для того, чтобы из этих отношений сделать выводы относительно трансцендентности. Таким образом, в поисках необходимых принципов, придающих познанию истинность и верность, Риккерт отходит от принципа сознания Рейнгольда.

Различие между имманентным и трансцендентным определяет в то же время разделение на имманентную и трансцендентную теории отражения. Трансцендентная теория отражения принята в метафизике и основывается на предположении, что познание заключается в отражении (*Abbilden*) действительности, находящейся вне сознания познающего субъекта. Зато имманент-

¹ В связи с тем, что перевод на русский язык Г.Г. Шпета работы Риккерта содержит не весь текст оригинала, мы вынуждены давать свой перевод некоторых немецких отрывков и в этом случае делать сноску на немецкое издание. — *Прим. пер.*

ная теория отражения отвергает предположение об отражении трансцендентальной действительности, принимая только имманентную действительность содержания сознания. Имманентная теория отражения принята в имманентной философии и освобождает теорию познания от предположения о существовании непознаваемых объектов [13, S. 127]. Имманентная теория отражения принимает только то, что познание заключается в воссоздании исключительно замеченной действительности. По мнению Риккерта, однако, такой подход дает лишь частичное объяснение вопроса познания [2, с. 44]¹.

Кристиан Крийнен (Christian Krijnen) сформулировал на основании текстов Риккерта три аргумента, выдвигаемых против имманентной теории отражения:

- 1) методологический;
- 2) логико-смысловой;
- 3) логико-познавательный².

Первый аргумент базируется на сомнении в том, что познавание фактически основывается на точном соответствии смыслу, то есть на равенстве относительно содержания — равенстве между наблюдением и представлением [2, с. 42; 16, S. 30 ff.; 14, S. 32 ff.]. Содержание сознания состоит из «разных и разрозненных частей»: действительность, как гласит принцип гетерогенности, характеризуется разнородностью и создает «гетерогенный» континуум, то есть «"интенсивную" и "экстенсивную" бесконечность собственных определенностей и определенностей отношений данного материала» [6, S. 206]. По этой причине материя познания неуловима в методологическом смысле. Познание, следовательно, не может заключаться в отображении, поскольку ограниченное сознание не в состоянии скопировать непрерывный и неисчисляемый оригинал; сознание должно совершать выбор, чтобы привести в порядок и упростить познавание на основании определенных принципов познания. Познание, в частности, не могло бы заключаться в соответствии, поскольку оно и не достигает состояния равенства между представлением и наблюдением, и не может содержать констатации того, что копия совместима с оригиналом³.

Зерно логико-смыслового аргумента, приводимого Риккертом в своей работе по теории понятия *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, кроется в разнице между «всеобщностью понятия» (*repraesentatio generalis*) и сингулярности того, что дано (*repraesentatio singularis*); в понятии под общим подразумевается то, что в наглядности было дано в единичном способе [6, S. 208 ff.]. Поэтому относительно содержания понятие должно быть беднее отдельных представлений. Взамен оно имеет большую, чем единичное представление, «сферу». Логико-смысловой аргумент несет в себе также существенные семантические последствия: «...все значения слов, которым мы придаем содержание, являются обобщениями» [2, с. 142]. Обобщенность значения понимается как противоположность единичности «индивидуума»; следовательно, мы не можем в конкретном смысле познать то, что индивидуально. На познание не оказывают влияния одиночные значения слов, но их комплексы, то есть мнения, в которых смысл и содержание понятия определены в общих чертах; отдельные элементы суждения всегда должны быть

¹ Имманентная теория отражения не дает ответа на вопрос, чем является истина познания.

² См. [6, S. 205 ff.]. Аргументы Риккерта исследовали также А. Пшилембски (А. Przyłębski) и К.С. Бакрадце [11, S. 18; 1. S. 272—274].

³ Риккерт приводит в качестве примера атомизм, который, по его мнению, является областью науки, лишенной необходимости передачи вещей корректным образом [2, с. 42—43].

обобщены и теряют «единственность» наглядного содержания наблюдения [6, S. 208 ff.]. Для теории познания существенным является то, что всегда общие понятия лишь в суждении (мнении) становятся познанием и обдуманное в них понятие не может быть ни истинным, ни ложным.

Третий, логико-познавательный аргумент имеет разные варианты; один из них был определен как «теоретико-познавательная проблема действительности» [13, S. 137]. Проблема эта связана с возможностью познания действительности прообраза, и ее можно сформулировать в следующем вопросе: как познание способно воспроизвести прообраз так, чтобы субъекту явился действительный оригинал? На этот вопрос Риккерт отвечает негативно: невозможно скопировать действительности оригинала. Крийнен верно комментирует это следующим способом: «Главное предположение теории отражения, что существует действительный мир, который функционирует как основа нашего познания, с точки зрения теории отражения рассматривается как догма» [6, S. 209].

Интерпретация познания действительности как отражения представляет собой догматичное предположение. В этом случае мы имеем дело с *circulus vitiosus*¹ или — как указывает Риккерт — с «тавтологией» способа мышления, которую представляет позитивизм и эмпиризм: «Ответ, что предмет познания действительности должен быть только действительным фактическим материалом, может быть достаточен с точки зрения точных наук, однако ничего не вносит в теорию познания. Это приводит к тому, что мерой формы познания действительности является то, что познается как действительное» [13, S. 145]. Следовательно, теория отражения опирается на плеонастическое основание, что действительный фактический материал является предметом познания действительности. В чисто логическом смысле мы имеем здесь дело с порочным кругом, являющимся видом доказательства, исходящего из того, что требуется доказать.

Желая избежать тавтологии, мы должны, по мнению Риккерта, отделить материал познания от предмета познания: «Для того чтобы познать, что что-то имеет форму имманентной действительности, должен существовать еще трансцендентный предмет, отличный от имманентно действительного» [13, S. 145]. Главным поводом отделения материала познания от предмета познания есть то, что наше познание невозможно основать на том, что еще предстоит познать, но должно существовать что-то независимое от нашего познания, что сможет предложить нам именно критерий познания действительности. Только таким способом понимаемая трансцендентность позволит уловить соответствующие критерии определения материи познания. Речь идет о нахождении трансцендентности, обуславливающей объективность, а также теоретическую определенность.

К предложенному Крийненом перечню аргументов против имманентной теории отражения можно прибавить еще один. Если мы отождествляем познание с отражением, то познание заключается в соотношении двух объектов: оригинального объекта наблюдения, а также скопированного объекта представления. В определении познания как отражения нет места для субъекта. Такое положение вещей приводит к следующим двум апориям: (а) если мы принимаем познающий субъект за объект, то допускаем ошибку *contradictio in adjecto*², поскольку субъект должен реально отличаться от объекта познания [2, с. 66]. Если все-таки мы находим в этих отношениях место для субъекта, то (б)

¹ Порочный круг (лат.)

² Противоречие в определении (лат.).

мы получаем бесконечный ряд познающих субъектов. Вторую апорию имманентной теории отражения Риккерт представил следующим способом: «Всегда еще нужен был бы субъект, чтобы познать согласование, и это познание опять не могло бы быть представлением, потому что тогда нужно было бы познать новое согласование и т.д. до бесконечности» [2, с. 68]. Следовательно, при принятии имманентной теории отражения объективность и истина будут связаны с отношениями между представлениями и наблюдениями, причем в такой интерпретации отсутствует субъект, который мог бы констатировать наличие связи «оригинал — копия». Свое отношение к теории отражения Риккерт формулирует следующим образом: «Имманентная теория отражения с ее утверждением, что познание заключается в передаче наблюдаемой действительности в представлениях, может — казалось бы — объяснять, как познается то, что, например, этот листок бумаги белого цвета, однако оказывается несостоятельной перед вопросом: в чем заключается истинность познания, что этот листок бумаги существует действительно» [13, S. 138]. В его оценке имманентная теория познания существенно сужает понимание познания и абстрагируется от того важного факта, что познание должно быть истинным. Философский анализ познания должен касаться именно его подлинности. В частности, возражение имманентной теории отражения заключается в том, что она опускает существенное для познания различие формы и содержания [13, S. 140–141]. Прежде чем мы скажем, что «этот листок бумаги белый», мы должны подумать: «эта бумага действительно белая», а это происходит не только благодаря познанию того, что действительно выразилось в результате отраженного представления, но прежде всего благодаря определенным структурам, не исходящим из содержания познания. В суждении наступает доопределение бытия, формулируемого как свойство определенной вещи, а также теоретико-познавательное предположение, что все вещи имеют свойства.

Теория отражения будет достаточной для тех, кого не интересует, что происходит из содержания познания, а что из вне его [13, S. 142]. Нельзя, по мнению Риккерта, обращаться к очевидности и уравнивать «представленное» в познании белое с белым, всего лишь воспринятым. Нужно отличать материал от предмета познания, выявить общую и необходимую разницу между материалом и предметом познания. Риккерт формулирует это следующим образом: «Действительно верно то, что прежде чем прийти к познанию, субъект должен, прежде всего, констатировать соответствие между представлениями и наблюдениями как действительно состоявшееся; однако должно быть так, что всякое познание действительности является констатацией соответствия отражения и реального оригинала, и в этом отношении имманентная теория отражения — хоть и не способна решить все проблемы — оказывается в сущности верной» [13, S. 135]. Следовательно, отношение Риккерта к теории отражения — что ускользнуло от внимания Кассирера — не является однозначно негативным. Риккерт признает за этой концепцией познания относительную истинность. Его позицию можно понять только таким образом, что кроме упомянутых оговорок нужно допустить — в рамках декларируемого им отношения к имманентности — предполагающую адекватность имманентную теорию отражения. Риккерт решительно отвергает только трансцендентальную теорию отражения. Следовательно, если речь идет о взаимоотношениях между содержаниями сознания (представлением и наблюдением), теория отражения допустима; зато когда мы пробуем таким образом объяснить познание «внешнего мира», теория отражения недопустима.

Трансцендентальная теория отражения опирается на предположение, что находящиеся в нашем сознании представления являются копиями находящегося вне нашего сознания реального мира. Аргумент Риккерта следующий: «Невозможно понять, почему я должен прийти к такому мнению, потому что я знаю только мир представлений, или содержание сознания. И пока я сосредоточиваюсь только на самом себе, я не знаю ничего ни об отражающем отношении к какой-то отличной от него несознательной действительности, ни также о самой этой действительности» [13, S. 121]. Можно, следовательно, сказать, что наше познание ограничивается — в изложении Риккерта — всего лишь имманентной частью, иными словами, миром представлений, или миром содержания сознания. Трансцендентность, которая *ex definitione*¹ отлична от сознания, в то же время непознаваема, точно так же, как: (а) «действительность» вне сознания и (б) сама реакция отражения, которая должна происходить между трансцендентностью и имманентностью.

Согласно Риккерту, теория отражения имеет платоновские корни². По его мнению, мы должны быть благодарны Платону прежде всего за то, что в метафизике господствует тенденция к противопоставлению полного воображений чувственного мира настоящему нечувственному миру [12, S. 182 ff.]. Из этого возникает убеждение, что в нашем познании мы не можем оставаться при феномене, а должны стремиться к ноумену. В результате мы доходим до дуализма трансцендентального мира вещи и мира, имманентно представленного в сознании. Этот дуализм опирается именно на теорию отражения: «Из теории отражения фактически следует, что, собственно, нельзя познать чувственное, следовательно, должно быть дано нечувственно реальное в том случае, если реальное вообще должно быть познаваемо. Равное, как оказывается, познается только равным» [12, S. 188]. Риккерт своей критикой трансцендентальной теории отражения противопоставляется платоновскому эссенциализму [11, s. 20]. Действительность представляет собой гетерогенный континуум, и ее полностью нельзя рационально объяснить. Наука определяет понятия посредством превращения гетерогенного континуума в гомогенный континуум или гетерогенное *discretum*. Комплексность мира мы можем познавать лишь благодаря его упрощению или самоограничению, в результате чего львиная доля этого самого мира остается скрытой.

Одобрение Риккертом «позитивизма», связанное с признанием «релятивной правильности» имманентной теории отражения, ограничивается отвержением дуализма «двух миров». Он занимает позицию противника метафизики трансцендентального «реализма», которая делает невозможным познание действительности и переносит реальность в недостижимые для человека «запредельные миры». Несмотря на это, трансцендентность постоянно остается в сфере интересующих его проблем. Риккерт подытоживает свои рассуждения следующей парафразой: «Трансцендентность умерла, да здравствует трансцендентность!» Новая трансцендентность, однако, должна пониматься совершенно иначе.

Существуют предпосылки к тому, чтобы с историко-философской точки зрения связать риккертовскую критику теории отражения с концепцией эмпириокритицизма Рихарда Авенариуса. Рудольф Цохер (Rudolf Zocher) называет концепцию реальности Риккерта эмпириокритической концеп-

¹ По определению (лат.).

² См. [17, s. 17–19]. Творцами теории отражения считаются греческие атомисты — Левкипп из Милета и Демокрит из Абдер [9, S. 1 ff.].

цией имманентности, отрицающей признание «действительности с другой стороны содержания сознания»¹.

Рихард Авенариус и Эрнст Мах представляют в философии направление, которое называется эмпириокритицизмом. Эмпириокритицизм является радикальным позитивизмом, сторонники которого выдвинули постулат устранения из познания всех субъективных, априорных, а также метафизических элементов [1]. Характерным для этого направления является требование необходимости основания познания на «чистом опыте», то есть на том, что дано непосредственно, как одновременно наиболее научного и проверяемого.

Как и для Авенариуса, для Риккерта познание не может заключаться в «интроекции», или «проекции» физических явлений на психические явления. Риккерт до некоторой степени соглашается с Авенариусом в его критике натуралистического понятия познания как «интроекции» [2, с. 67–68]. Риккерт протестует, однако, против признания субъекта предметом, как это делает, по его мнению, Авенариус. Полная объективация субъекта является для Риккерта неприемлемой в философии [2, с. 68]. Одностороннюю объективацию субъекта можно применить в точных науках, но ее нельзя поощрять в теории познания. Риккерт признает позитивистскую интерпретацию действительности в рамках точных наук, но протестует против нее в эпистемологии. Можно сказать, что риккертовская философия имманентности находится посередине: между опирающимся на науку реалистическим понятием действительности и трансцендентально-идеалистической философией сознания.

В заключение размышлений о взглядах Риккерта следует отметить, что вместо теории отражения он принимает концепцию преобразования (*Umbildung*), которую коротко можно охарактеризовать следующим образом: индивидуальная действительность приобретает свою структуру благодаря познающему субъекту, то есть в познании вещи придается ожидаемая форма и ей приписываются ожидаемые признаки, которые необходимо, с одной стороны, сформулировать через призму обязанности, а, с другой стороны, определить при помощи законов природы. Законы природы, как и сопровождающая их обязанность, одинаково «синтетичны», то есть созданы субъектом. В то же время весь процесс создания остается в полной мере свободным [13, S. 447]. Таким образом, в познании человек может достичь автономности относительно причинно-обусловленной действительности.

Насколько философию Риккерта характеризует дистанционирование от теории отражения, настолько в размышлениях Ласка можно наблюдать возвращение к определенной версии этой теории. Хотя Ласк и принципиально отвергает теорию отражения (*Abbildtheorie*), однако вместо нее принимает теорию воссоздания (*Nachbildtheorie*). Для него разница между двумя этими теориями представляет что-то большее, чем только терминологическую разницу, поскольку в противовес отражению воспроизведение конструирует в определенном смысле новые синтетические структуры, которые характеризуются более высокой степенью организованности, чем первообраз их источника.

Ориентиром выступает структура носителя истины – суждения. Для Ласка констатируемая в суждении принадлежность или отсутствие при-

¹ См. [19, S. 85]. Ранняя философия Риккерта могла формироваться под влиянием Рихарда Авенариуса, так как он провел летний семестр 1886 года в Цюрихе, где встречался с пребывающим на отдыхе Авенариусом.

надлежности составных элементов не могут быть даны в предметном первообразе, а только добавлены к лишенному противоположностей состоянию вещи [7, S. 363; 4, S. 98]. Поэтому структуры, которым приписана подлинность или неподлинность, всегда характеризует некоторая дистанция к предметному первообразу. В связи с этим даже соответствие выработанной структуры предмету не заключается в его простом отражении, но в воссоздании, которое ни в коем случае не является просто копией оригинала.

Ласк старается подчеркнуть различия отражения и воссоздания. Отражение заключается в копировании оригинала, а воссоздание вносит что-то новое. Таким образом, искусственная часть, заключенная в воссоздании, остается отделена от не подверженных парцелляции первичных предметов¹. Поэтому истинные, а также противоположные истине объекты являются «исключительно сборными творениями, происходящими из предметно разделенных, искусственно разорванных элементов» [7, S. 363]. В итоге сфера истины и соответствия истине вторична в сравнении с первичным объектом.

Однако необходимо признать, что в интерпретации Ласка первообраз служит исключительно мерой того, что должно быть воссоздано. В связи с этим он подчеркивает, что выражение «воссоздание» не было употреблено в общепринятом значении: «Оно означает лишь измеримость, зависимость от, упорядоченность по отношению к предметам» [7, S. 366]. Как результат – воссозданное должно быть измеримо относительно объектов.

Можно также добавить, что это является важным следствием «коперниканского тезиса» Канта: однородные объекты как «мера, расположенная над противоположностями» находятся в оппозиции к специфическим для области суждения феноменам. Воссоздание означает, что первичные структуры объекта представляют собой меру для структуры суждения. Однако соответствующие взаимоотношения между областью объекта и пространством структур истины, таких как суждения, заключаются в парцелляции: «Отстояние между измеримой областью и масштабной областью обнаружилось в качестве дистанции между разорванным и неразорванным на части» [7, S. 364]. Таким способом в первообразе функционируют только определенные и лишенные противоположностей категориальные отношения. Предметное взаимопроникновение друг в друга категории и категориального материала обозначается как отношение, лишенное противоположностей, как отношение, находящееся вне противопоставления ценностного и неценностного. Пространство, являющееся критерием меры, обязательно должно быть неразделенным, а также лишенным противоположностей, потому что должно представлять собой целостную меру состояний того, что разделено.

Следовательно: истинность, как и соответствие истине, имеет характер воссоздания. Соответствие истине является истинным, поскольку соединяет те же составляющие, которые лишенным противоположностей способом связаны между собой в исходном объекте. Таким образом, Ласк старается представить альтернативную для теории отражения концепцию воссоздания.

Упомянутые выше представители баденской школы, указывая на проблемы, возникающие из принятия теории отражения, провозглашают кри-

¹ Ласк подчеркивает, что разрыв между искусственными структурами и лишенным искусственности объектом особенно заметен в случае отрицательности и противоречия истины. По его мнению, это доказывает, что «искусственность всей области суждений как таковой отнюдь не просматривается» [7, S. 363].

тический подход к основам познания. Этот подход означает для них рефлексию над взглядами, которые признаются очевидными. Критицизм не заключается, однако, в безоговорочном отвержении общепринятых взглядов, не провозглашает он и какой-либо сверхнауки, которая на правах высшей инстанции знания проверила бы достижения точных наук. Наоборот, они являются приемлемыми с одной лишь оговоркой, что под весом контраргументов, которые можно выдвинуть против основанных на здравом смысле предположений, истинность этих предположений будет относительна и должна быть подтверждена философией. Представленные контраргументы являются в то же время исходной точкой критической теории познания, и их можно воспринимать как повод для дальнейшего анализа и последующих выводов.

Второй характерной чертой критики теории отражения, представленной в рамках провозглашаемой баденской школой неокантианства теории познания, является тот поворот, который произвел Ласк, допуская — в отличие от Риккерта — существование определенной версии трансцендентальной теории отражения. В теории истины упомянутый поворот проявляется в возвращении Ласка к опирающемуся на концепцию соответствия классическому понятию истины. Этот поворот можно трактовать также как проявление отхода от философии, сконцентрированной на теории познания, и сосредоточение интереса философии на онтологии. Возникает, однако, вопрос: в достаточной ли степени концепция воссоздания опровергает упреки, направленные против теории отражения?

Ответ Кассирера на такой вопрос отрицателен. Он считает, что Ласк в новом образе теории воссоздания заимствует важнейшие элементы докритической теории отражения. Кассирер следующим образом выражает свое критическое отношение к Ласку: «Но внутри сферы самого познания вновь восстанавливается равное отношение, поскольку в ее элементах имеется первичное и чисто выводное, вторичное значение и поскольку подлинный масштаб для последнего состоит в том, чтобы удалось воспроизвести первичное значение без чужеродной, искажающей примеси» [3, S. 147–148]. По мнению Кассирера, интерпретация отношений между воссозданной сферой суждения и оригинальной сферой объекта, которую предложил Ласк, приводит к тем же проблемам, которые генерировала метафизическая теория отражения. Провозглашаемая им «истина в себе» снова сулит те же трудности, которые возникли, когда догматическая метафизика признала существование «вещи в себе». Следствием принятия этой версии теории отражения является признание того, что всякая активность в сфере знаний имеет исключительно негативную функцию [3, S. 150]. Однако здесь проигнорировано то обстоятельство, что если бы не посредническая функция активности суждения, то истина в себе никогда не была бы «дана». Отношение Кассирера к теории отражения, принятой вместе с трансцендентальной теорией воссоздания, в принципе, соответствует выводам обсужденной уже критики Риккерта.

Третий вывод относится к теоретическому интуитивизму Мартина Хайдеггера. Если сущность познания должна заключаться в происходящем в непосредственной видимости чистом «от-крывании», то основой такого понимания познания также должна быть теория отражения. Разница заключается лишь в том, что для Хайдеггера это открывание не основывается на соответствии. Несмотря на это, можно признать, что в случае с интуитивизмом утверждается характерная для теории отражения схема: во вторич-

ной и производной истине (бытии-истине) открывается первичное бытие в себе, а познание как открывание будет тем полнее, чем менее оно включает чужеродных дополнений. Следовательно, можно признать, что риккертовская критика интуитивизма была также следствием его отношения к трансцендентальной теории отражения.

Перевод с польск. В. Прохорова и В. Белова

Список литературы

1. *Бакрадзе К.С.* История новой философии // Избр. филос. труды: в 4 т. Т. 4. Тбилиси, 1977 (Bakradze K. Z dziejów filozofii współczesnej. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa, 1964).
2. *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. пер. Г. Шпета // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
3. *Cassirer E.* Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik // Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921): gesammelte Werke. Bd. 9. Hamburg, 2003.
4. *Goedeke P.* Wahrheit und Wert. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung über die Beziehungen zwischen Wahrheit und Wert in der Wertphilosophie des Badischen Neukantianismus. Hildburghausen, 1927.
5. *Heidegger M.* Kant a problem metafizyki / tłum. B. Baran. Warszawa, 1989.
6. *Krijnen Ch.* Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg, 2001.
7. *Lask E.* Die Lehre von Urteil // Gesammelte Schriften. Bd. 2 / Hrsg. von E. Herrigel. Mohr (Siebeck). Tübingen, 1923.
8. *Michalski K.* Heidegger i filozofia współczesna. Warszawa, 1998.
9. *Nieraad J.* Abbildtheorie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel, 1970.
10. *Noras A.J.* Kant a neokantyzm badeński i marburski. Katowice, 2000.
11. *Przyłębski A.* Emilia Laska logika filozofii. Poznań, 1990.
12. *Rickert H.* Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik. // Logos. 1927. №16.
13. *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Aufl. 6. Tübingen, 1928.
14. *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Aufl. 5. Tübingen, 1929.
15. *Rickert H.* Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Heidelberg, 1930.
16. *Rickert H.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Stuttgart, 1986.
17. *Rożdżeński R.* Filozofia poznania. Zarys problematyki. Kraków, 1995.
18. *Trochimaska B.* Ewidencyjna teoria prawdy Heinricha Rickerta // Studia z filozofii współczesnej. Red. R. Rózanowski. Wrocław, 1995.
19. *Zocher R.* Heinrich Rickerts philosophische Entwicklung. Bemerkungen zum Problem der philosophischen Grundlehre // Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 1938. Bd. 4.

Об авторе

Кубалица Томаш — доцент кафедры философии Университета Силезии в Катовице, tomasz.kubalica@us.edu.pl

About author

Tomasz Kubalica, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, the University of Silesia in Katowice, tomasz.kubalica@us.edu.pl

В. Х. Гильманов

**КАНТ В ДИСКУРСЕ
«ТЕХНОЛОГИЙ НАДЕЖДЫ»**

*Посвящается 5-й годовщине
присвоения Калининградскому
университету имени Канта.*

«Технология надежды» Канта узнается как «самая честная надежда Просвещения» на возможность создания моральной intersубъективности бытия. Ее необходимость отчетливо проявляется на фоне «коперниканского поворота» Канта, открывшего новую субъектоцентрическую онтологию, выживание которой зависит от вопроса, возможна ли свобода, то есть от того, способен ли человек к практической реализации свободной причинности морального закона. Самой историей Калининград призван стать окном в «онтологию совести» Канта.

Kant's 'Technique of hope' appears to be the 'most genuine hope of the Enlightenment' for the moral intersubjectivity of being. Its immense significance becomes obvious against the background of Kant's 'Copernican Revolution', which resulted in the new subject-oriented ontology. The viability of this ontology depends on the possibility of freedom, i.e. on whether the human being is capable of the practical implementation of the free causality of moral law. Due to its history, Kaliningrad is meant to become a window to Kant's ontology of hope.

Ключевые слова: гетерономный и автономный принципы реальности, онтологический разрыв, субъектоцентрическая онтология, intersубъективность «практического разума».

Keywords: heteronomous and autonomous principles of reality, ontological gap, subject-oriented ontology, intersubjectivity of 'practical reason'.

1. Просвещение и современность

В эпоху европейского Просвещения именно Кёнигсберг — благодаря Канту — претендовал на то, чтобы стать одной из столиц не только «чистого разума», но и «вечного мира». Но так уж сложилось, что именно исторический

¹ В этом выпуске мы вводим новую рубрику, цель которой — популяризация философии, прежде всего философии И. Канта. Важность этой рубрики трудно переоценить. «Кантовский сборник» — это прежде всего научный журнал, адресованный профессионалам-философам. Однако редколлегия издания ощущает необходимость налаживания диалога с более широкой образованной общественностью. В этом выпуске мы начинаем публиковать статьи, связывающие историко-философскую проблематику с современной культурой (В.Х. Гильманов) или представляющие идеи Канта в популярной форме для педагогической общественности (А.Ю. Шачина). То и другое важно для осознанного влияния философии на современную жизнь. — Прим. ред.

Кёнигсберг стал одним из самых трагических знаков в европейской истории: по оценке Клауса Гарбера, этот город стал «эмблемой апокалипсиса» [7, S. 3], то есть эмблемой перманентного катастрофизма мировой истории, в которой со всей отчетливостью проявляется какая-то окаянная саморазрушительная неспособность человечества перевести в практику бытия самые сокровенные мечты каждого человека, давно узнанные как относящиеся к имманентному «коду добра» трансцендентальной субъектности. На фоне всей своей исторической драматургии эта эмблема «Кёнигсберг» предстает как серьезный повод для окончания затянувшегося «конфликта интерпретаций» и для герменевтической определенности по поводу двух противопоставленных эсхатологических перспектив мировой истории:

1) с одной стороны, апокалиптическая перспектива «воли к смерти», вызванная (по меньшей мере, с точки зрения противоречивого «кёнигсбергского логоса») отчуждением от богоцентрической субъективности в онтодинамике бытия (Гаман) или же предательством «морального закона» (Кант);

2) с другой стороны, сотериологическая перспектива «воли к жизни», а именно к новому качеству «здесь-бытия» (Хайдеггер), к «синэргийной онтодинамике» (С.С. Хоружий), будь это онтологический диалог между Богом и человеком (Гаман) или же праксис воли «морального закона» (Кант).

Кант и Гаман — пожалуй, самые значимые явления духовной истории Кёнигсберга — при всех принципиальных отличиях друг от друга (автономный антропоцентризм vs богоцентризм) одинаково высоко ценили видного просветителя Г. Э. Лессинга, прежде всего за то, что Гаман в своем письме к Гердеру от 9 декабря 1781 года назвал «живым стремление к истине» в Лессинге. «Живое стремление к истине» — вот что является главным заветом Просвещения для сегодняшнего мира. Смогло ли, однако, Просвещение проложить те «новые пути», о которых мечтал Лессинг и другие просветители? Или, может быть, оно не закончено, несмотря на то, что все же изменило векторность цивилизации в сторону критического «чистого разума» (Кант), не сумев, однако, убедить человечество в необходимости «практического разума»?

Сумело ли человечество найти путь из «состояния собственного несовершенности» (Кант)? Остается ли современное мышление в состоянии быть «разговором о выходах» (Одо Марквард), то есть тем дискурсивным кодом, который обеспечивает человечеству способность принимать правильные решения для выхода из сложных ситуаций нарастающего катастрофизма истории? В состоянии ли нации и культуры создать те формы интерсубъективности, которые способны избавить человечество от аномии (Э. Дюркгейм) после его перехода из гетерономного принципа реальности в автономный? В условиях обостряющегося герменевтического скепсиса, прежде всего в дискурсе постмодернизма, с особой актуальностью звучат известные кантовские вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?

Как раз на этом фоне актуализируется проблема герменевтической корректности в отношении известных «проектов надежды» и причин их крушения.

2. Кант и Лессинг

Большинство проектов немецкого Просвещения не завершено, будь то проект «философии терпимости» Моисея Мендельсона, или проект «воспитания человеческого рода» Лессинга, или проект «вечного мира» Канта... Кант, безусловно, занимает особое место в «проектах надежды», поскольку яв-

ляется «критической вершиной» Просвещения и автором «коперниканского поворота» в истории мышления. Суть этого поворота сводится к открытию того, что можно назвать «онтологическим разломом», вследствие которого объективная онтология стала «вещью в себе», что означает прощание с Аристотелевым «фюсисом» и признание в качестве единственной реальности субъектоцентрической онтологии, судьба которой оказывается в полной зависимости от человека. В дискурсе кантовской философии эта судьба зависит от праксиологического ответа на вопрос, стоящий в идейном эпицентре данной философии, — вопрос о том, возможна ли свобода? Иначе говоря, способен ли человек с его «способностями понятий и идей» перевести в практику социально-политического действия свободную причинность «морального закона»? Если да, то тогда путь ведет к «всеобщему лучшему» (Лессинг), к осуществлению «всеобщего человеческого права на счастье» (Мендельсон), к «союзу народов на основе всеобщего права и к вечному миру» (Кант).

Для Лессинга, идеи которого сформировались в «докритический период» эпохи Просвещения, не характерно гносеологическое убеждение об «онтологическом разломе», открытом Кантом: Лессинг рассчитывает на гносеологию соответствия на основе доверия способности человеческой чувственности, в которой он, пожалуй, неосознанно для себя в условиях наступившей автономии открывает гетерономную направленность лежащих в основе его теории катарсиса экзистенциалов «сострадание» и «страх». Эти «вертикально» диспонируемые психологические состояния оказываются в системе Лессинга его «мостиками», «паромами» к природе, в которой он ищет истину. Именно этим обусловлена его теория реализма в «Гамбургской драматургии», принципиально отличающаяся от кантовской, поскольку, согласно «теории подражания» Лессинга, реальность представляет собой диалектический результат двух сосуществующих половин — природы и субъекта. «В природе, — пишет Лессинг в 70-м выпуске «Гамбургской драматургии», понимая под «природой» всю совокупную действительность природного и социального миров, — все со всем связано; все пересекается, все взаимообменивается друг с другом, все изменяется друг в друга» [8, Bd. 4, S. 342]. Люди стали бы беспомощными жертвами такого бесконечного разно- и многообразия, если бы у них не было способности «различать и направлять свое внимание на то, что изначально кажется хорошим» [8, Bd. 4, S. 342]. То, что в реальном мире «мы желаем различать или желаем мочь различать» в разно- и многообразии предметов, различает на деле искусство. Оно представляет нам предметы действительности и их существенные взаимосвязи «так ясно и связно, как только это позволяет отразить чувства, кои они должны возбудить» [8, Bd. 4, S. 342]. И эти чувства обозначают одновременно «гуманистическую меру», в соответствии с которой в художественном произведении возникает та действительность, важнейшие черты которой «не могут быть затемнены и обезображены другими, имеющими ничтожную значимость» [8, Bd. 4, S. 342].

Именно этим объясняется то, что Лессинг с готовностью присоединяется к суждению Аристотеля в «Поэтике»: «поэзия — более философична и полезнее, чем история, поскольку поэзия обращается больше к общему, а история к особенному»¹ — так Лессинг переводит Аристотеля в 89-м выпуске, что соответствует оригиналу.

¹В «Поэтике» Аристотель пишет: «поэзия — философичнее и полезнее истории, так как поэзия больше говорит об общем, а история — о единичном» (1451 b 5).

Без дальнейшего углубления в теорию искусства Лессинга отметим, однако, два аспекта: во-первых, явную сопряженность аристотелевско-лессингской трактовки понятия «всеобщего» с идеалом взыскуемой в «Гамбургской драматургии» интерсубъективности тонко чувствующей и моральной нации; во-вторых, «эстетическую надежду» Лессинга на чувственную способность людей соединиться в этой интерсубъективности, пережив очищение «в царстве красоты» по причине непрекращающегося, неразрывного единства природы и истины, манифестируемого в коде прекрасного. Но уже Кант, этот «херувим с пламенным мечом обращающимся» (Бытие 3: 25), проводит предостерегающую границу, напрямую касающуюся понимания истины и надежды у Лессинга: эстетическое воспитание создает экзистенциальный баланс между «свободной игрой познавательных способностей» при эстетическом восприятии и моральным этосом только при условии доминирования в нас нравственного начала над природным. Это основополагающее положение эстетики Канта является идейной вершиной §59 «Критики способности суждения» под названием «О красоте как символе нравственности».

Кант и Лессинг различаются как «должно» и «есть». Лессинговское присутствие истины в нравственном существе — это то, что Шиллер затем вкладывает в понятие «прекрасной души» в своей переписке с Гёте или в понятие «дитя дома» в сочинении «О прелести и достоинстве». Эта модальность чувства истины в «здесь-бытии» (Хайдеггер) понимается Лессингом как склонность к добродетели, проявляющаяся в «свободной игре» чувств. По Канту же, эта чувственная модальность есть лишь «признак хорошей души», свидетельствующий «по меньшей мере о благоприятной моральному чувству настройке нрава». Но *здесь и проходит граница*: если для Лессинга, а затем Шиллера и романтизма репашающим является *истина чувства*, то для Канта — *свободная истина должствования*, проявляющаяся в воле «морального закона». Именно *долг*, нередко противоположный многому, что есть в природе чувств, тому, что часто в конфликте с «игрой» наших склонностей и желаний. Так, в противоположность к известному тезису Шиллера в его «Письмах об эстетическом воспитании человечества» о том, что *только красота открывает путь, который ведет к свободе*» [6, т. 6, с. 254] (важно иметь в виду текст немецкого оригинала: "Weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert" [9, Bd. 5, S. 573], кантовскую позицию можно обобщить следующим образом: *только свобода открывает путь, который ведет к красоте*». Именно в этом заключена тайна §59 «Критики способности суждения» Канта. Парадокс кантовского метода заключается в том, что представление о «предмете», будь это природа, произведение искусства или поступок в их явлении, никогда не может быть причиной свободной способности суждения, то есть никогда не может обуславливать, задавать свободную волю или предшествовать моральному закону. Единственной свободой человека является именно свобода морального закона, который, согласно Канту, непосредственно пребывает в разуме как способность желания, обнаруживающая собственную заданность внутри самой себя, то есть как именно ничем и никем не обусловленная свободная воля. Но важно понять то, что непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты, как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. Кант утверждает: «В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она *сама устанавливает для себя закон*, подобно тому, как это делает разум по отношению к способности желания» [4, с. 196]. То есть когда ра-

зум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Поэтому практический разум — как закон свободной причинности — сам должен, по Канту, обладать причинностью в отношении явлений. Практический интерес разума Кант определяет как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы *осуществить их*. Поэтому в кантовской системе рассуждений «красота» предстает как самоосуществление объекта, причина которого заключена в свободной воле, то есть в нравственности. Красота, по Канту, не есть «объект побуждения к игре» [4, с. 300] между «предметом чувственного побуждения» и разумом: она не пребывает в «гравитации» чувственного объекта, она вся — в «гравитации» морально-субъекта, в причиннообразующем поле его «способности идей»...

Нетрудно заметить, что эстетическая теория как Лессинга, так и Шиллера отмечена «искушением» классического принципа, основанного на представлении о том, что человек в своем «здесь-бытии» уже «встроен» в предустановленную целокупность объективной онтологии или же способен к ней приобщиться и утолить тем самым свою жажду по целостности и свободе. Но это находится в противоречии с «коперниканским поворотом» Канта, «открывшего» непреодолимость «онтологической дистанции» между субъектом и объектом и новую субъектоцентрическую онтологию, судьба которой полностью зависит от человека, а точнее от его способности изменить мир не просто в направлении «чистого», но, прежде всего, «практического разума». Именно этот последний составляет сокровенную суть мирового сценария Просвещения и причину всей последующей «философской тоски» истории, что, например, символическим образом отразилось в дневниковой записи от 1918 года молодого Макса Хоркхаймера, одного из основателей Франкфуртской школы: «Тоска — вот моя сущность». Это — тоска по «*humanitas*», по «человечности» мысли и дела. Эта тоска характерна не только для критической теории Франкфуртской школы, но и для экзистенциальной литературы и философии Хайдеггера, Ясперса и Сартра, для философской герменевтики, прежде всего в лице Г.-Г. Гадамера, и для многих других попыток реабилитации «практического разума» Просвещения в осознании того, что грандиозные обещания и надежды проекта реальности Нового времени до сих пор остаются неосуществленными. Эта незавершенность является причиной возникновения «игровых пространств» с известными «игроками»: Космос против Хаоса, Эрос против Танатоса, Аполлон против Диониса, свобода против причинно-следственного детерминизма, Жизнь против Смерти, которая всегда стремится сделать человека своей «игрушкой», будь это посредством «принципа удовольствия» (Фрейд), или посредством «воли к власти» (Ницше), или посредством голого экономизма...

3. Кант и «остров надежды»

Но все же именно Кант с его надеждой на человеческую способность возвышенных желаний, укорененную в факте, казалось бы, ничем не обусловленной воли к моральному поступку, предстает как реалистическая перспектива для человечества. Философия надежды Канта узнается как честная надежда на фоне его «коперниканского поворота», открывшего новую субъектоцентрическую онтологию, выживание которой зависит от вопроса, возможна ли свобода, то есть от того, способен ли человек к практической реализации свободной причинности морального закона? Если «да», то путь ведет к «свободному союзу народов» и «вечному миру»; если

«нет», то — к «вечному миру на церковном погосте человеческого рода». Следует подчеркнуть, что сама история подтверждает правильность кантовского прозрения в реальность «онтологического разрыва», о чем свидетельствует также философия и литература постмодернизма. Трагизм «кантовского логоса», прежде всего, в том, что Кант — «Коперник философии» — изменил мир в направлении «чистого разума», но не смог добиться главного — изменить его в направлении «практического разума».

Этот «дефицит Канта», или дефицит добра, стал безусловным поводом для одного из самых драматичных писателей калининградской литературы Юрия Иванова назвать свой последний роман — роман судьбы — «Танцы в крематории» [3], посвященный литературно-художественному осмыслению опыта ада Кёнигсберга в первые послевоенные месяцы. Само название — апокалиптическая метафора, но не только для города, сожженного бомбежками (прежде всего, ковровыми бомбежками англо-американской авиации в конце августа 1944-го) и штурмом весны 1945 года, и для его полуживых теней (детей и стариков поверженного в прах Кёнигсберга), но и для всего человечества. Художественный гений Иванова не ошибся в его диагнозе Кёнигсберга, трансформирующегося в Калининград, поскольку в своем опыте страдания тех, кто стал заложником войны и всеобщего безумия, порождающего войны, он прозрел сквозь хрупкую грань между виновниками и жертвами, когда различие почти не различаемо. И это при том, что Юрий Иванов, родившийся в Ленинграде в 1928 году, вступил в полуразрушенный Кёнигсберг в апреле 1945 как трубач в составе похоронной команды одного из подразделений Красной армии и был одним из тех, кто разрушал, разбивал, крушил, потому что все немецкое казалось фашистским после трех лет блокады Ленинграда и после тысяч и тысяч погребенных им в неисчислимых братских могилах советских солдат и офицеров. Но какой-то великий гений русской духовности в нем сумел разглядеть, различить и в конце концов понять всю трагичность человеческой истории, сведенной им к общему метафорическому знаменателю «танцев в крематории». И в этом «крематории» человеческой истории уже не спасает то, на что так рассчитывали все отчаянные ренессансы мировой драмы, — любовь. В романе Иванова русско-немецкими Ромео и Джульеттой оказываются героический капитан-танкист Николай Белов, подбивший в своем последнем бою 7 «тигров» и потерявший левую ногу, и простая немецкая девушка Виктория, «робкая душа» завоеванного Кёнигсберга. Но любовь не спасает и не примиряет враждебные миры: Викторию в процессе массовой депортации немцев высылают в Германию, Николай — «два ордена Отечественной войны, три Красного Знамени, и еще большущий редкий орден Александра Невского, да и медали» [3, с. 135] — лишен воинского звания и боевых наград за «любовь к представительнице вражеского населения». А потом «холодно, спокойно со мной попрощался. Отправился к себе домой и застрелился. Из пистолета. Вот сюда, посреди бровей...» [3, с. 378]. Это — предпоследние слова автора в последней главе под названием «Прощание навсегда».

И в этом прощании ясно узнается и еще что-то, по-настоящему христианское и доброе, что-то, что повторилось с еще более ясной отчетливостью в фотографической исповеди калининградского фотографа Дмитрия Вышемирского под названием «Кёнигсберг, прости» [1]. «Странный город. Странствующий. Неприкаянный <...> Город, притаившийся в истории и в мыслях своих жителей. Кто Ты? Кёнигсберг? Калининград? Не знаю. Но я знаю, что Ты — мой город. Я люблю Тебя уже больше сорока лет — столько, сколько помню себя» [1, с. 236].

В этой исповеди чистых сердец узнается то, что ближе всего к сокровенной сути «русской идеи», сформулированной, например, в знаменитой речи Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике в Доме русской словесности в Москве в 1880 году: «Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу Петра, но, несомненно, уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высокую цель. Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, с полной любовью приняли в душу нашу гении чужих наций» [2, т. 10, с. 457]. Русское «Прости!» Иванова и Вышемирского получает в контексте этого духовного завещания великого писателя общечеловеческое звучание, ставя перед народами задачу поиска общего духовного интеграла, который понимается Достоевским как творческий синтез и взаимопроникновение на основе евангельского закона жизни. И в этой связи в «островной идее» Кёнигсберга-Калининграда обнаруживается мощный фактор исконной духовной пассионарности русского народа: «...стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всеобъединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательно слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» [2, т. 10, с. 458] ...

В этом «Прости» узнается, с одной стороны, евангельское слово Христа: «Вы слышали, что сказано: "любви ближнего твоего и ненависть врага твоего". А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мтф. 5: 43). С другой — кантовское убеждение в том, что «истинная политика не может сделать шага, не присягнув заранее морали, и хотя политика сама по себе — трудное искусство, однако соединение ее с моралью во все не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не в состоянии распутать до тех пор, пока они спорят друг с другом» [5, с. 49].

Поэтому, несмотря на «ад истории», отказавшейся от закона Любви Христа и от «морального закона» Канта, несмотря на постмодернистскую усталость в поисках «формулы жизни» для человечества, у него (человечества) все еще остается время для создания новой онтологии Надежды.

И само провидение уготовило Калининграду миссию быть «заложником» этой онтологии, а именно — онтологии морального принципа, необходимость которой для выживания человечества доказывал Кант, назначив моральный закон мостом не только к вечному миру, но и к Богу. Само имя Канта — Иммануил — означает в древнееврейском языке «Бог с нами». И вряд ли стоит русскому Православию испытывать духовную аллергию в отношении Канта, не постигнувшего идею единственности Христа и Бога, Сына и Отца, в чем упрекал Канта и его кёнигсбергский антипод Гаман. Кант, несмотря на дуалистическое «эпохе»¹ эпохи Просвещения, не отрекается от того, что и богоцентрическое сознание признает сущностно необходимым — от «категорического императива» совести. Собственно, единственным региональным проектом для сложного Калининградского ре-

¹ Эпохэ (от греч. εποχή — остановка, прекращение) — в феноменологии Гуссерля выступает как средство, с помощью которого предмет или положение вещей путем феноменологической редукции выключается из обычных эмпирических связей. В результате предмет входит как идея-сущность в сферу «чистого сознания», благодаря чему сознанию открывается сам «смысл» предмета.

гиона должен стать «проект Иммануил», призванный «открыть окно» в «онтологию совести», основой которой является гражданское общество с приоритетами долга, ответственности, терпимости, образования.

Вольно или невольно большинство политиков, историков, да и простых людей понимают, что регион Калининграда занимает особое место в «сценариях будущего», особенно в «сценарии Надежды», поскольку является своеобразным перекрестком, на котором пересекаются дороги многих стран, ведущие в будущее. Но это не только геополитический или «технологический» перекресток между Россией и ЕС. В большей мере это — духовно-нравственный перекресток, своеобразная духовно-политическая сверхзадача. В этом смысле Калининград мог бы стать поистине «звездным перекрестком» со своей особой «технологией Надежды», о которой мечтали и мечтают многие в нашем мире, стать центром нового Просвещения, в развитии которого узнается и особая миссия Российского государственного университета имени Иммануила Канта. За последние годы этот университет стал мощным научным и образовательным центром, призванным к тому, чтобы в «точке бифуркации»¹ современной цивилизации содействовать жизненно необходимой реабилитации «практического разума» Канта с целью установления в мире единственной диктатуры, способной противостоять расчеловечиванию человека и создать условия для общепланетарной интерсубъективности — диктатуры Совести.

Список литературы

1. *Вышемирский Д.* Кёнигсберг, прости. PICTORICA publishing, 2007.
2. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 10 т. М., 1958.
3. *Иванов Ю.* Танцы в крематории. Десять эпизодов кёнигсбергской жизни. Калининград, 2006.
4. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. Т. 5, 6. М., 1994.
5. *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. М., 1994.
6. *Шиллер Ф.* Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 1955–1957.
7. *Garber K.* Apokalypse durch Menschenhand // Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit. Tübingen, 2001.
8. *Lessing G.E.* Hamburgische Dramaturgie // Lessings Werke in fünf Bänden / Hg. von den nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Bd. 4. Volkverlag Weimar, 1963.
9. *Schiller F.* Sämtliche Werke. 5 Bde. Herausgegeben von Wolfgang Riedel. Bd. 5. München, 2004.

Об авторе

Гильманов Владимир Хамитович – д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the Author

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant State University of Russia, gilmanov.wladimir@rambler.ru

¹ Бифуркация (от лат. bifurcus — раздвоенный) — разветвление в траектории движения системы в определенной точке.

А. Ю. Шачина

**АКТУАЛЬНОСТЬ
ФИЛОСОФСКО-
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
НАСЛЕДИЯ И. КАНТА**

Статья адресована педагогам и всем, кто интересуется вопросами воспитания и самовоспитания. Побудительной причиной всего творчества великого философа стало желание показать, как возможно и насколько необходимо человеку достоинство ради осуществления его человеческого предназначения. Кант показал мир, каким он должен быть в соответствии с разумными задатками человека. Автором статьи проанализированы основные понятия рациональной этики философа и сделана попытка систематизации его педагогических идей, которые присутствуют буквально во всех его произведениях. В статье также отражено влияние философско-педагогических идей И. Канта на развитие педагогики Германии XIX века и современной теории и практики образования.

The article is meant for teachers and everyone interested in the problems of upbringing and self-upbringing. The major incentive for all works of the great scientists was the desire to reveal the extent of possibility and necessity of dignity for a person pursuing their vocation. Kant showed the world as the world should be in accordance to the sensible disposition of the human being. The author analyses the main concepts of Kant's rational ethics and attempts to classify his pedagogical ideas, which can be traced through all his works. The article also addresses the influence of Immanuel Kant's philosophical and pedagogical ideas on the development of pedagogy in Germany in the 19th century as well as on the modern theory and practice of education.

Ключевые слова: четыре революции Канта; план разумного мира; воспитание «гражданина мира»; чувство уважения к нравственному закону; идеи: свободы, бессмертия души и Бога, доброй воли, долга и безусловной самоценности человеческой личности; «чувственная подготовка к нравственности».

Key words: four Kant's revolutions; the plan of the sensible world; upbringing of the 'citizen of the world', respect to the moral law; ideas: freedom, immortality of the soul and God, good will, duty and unconditional human worth; the sensitive as preparation for morality.

Четыре революции, совершенные Кантом, — теоретическая, нравственная, эстетическая и педагогическая, — содержат в себе потенциал для коренных изменений педагогики. Кантовские революции ставят в центр мироздания человеческую личность. Познающий

субъект, мыслящее Я возвышается до способности порождать объективность, предметность [16, С. 12]. Мотивом творчества великого философа стало желание показать возможность и доказать необходимость человеческого достоинства в осуществлении человеческого предназначения. Усвоение идей Канта о воспитании «гражданина мира», о высшем благе, которое есть гармоничное сочетание счастья (благополучия) и нравственности, оказывает глубочайшее воздействие на каждого человека.

Система образования современной России нуждается в осмыслении ориентиров своего развития. Обществу необходим модернизационный импульс, который выведет его из состояния стагнации и преобразует в направлении свободы и справедливости. Главным показателем образованности человека сегодня признается способность к саморазвитию. Тут мы вступаем в область метафизики, то есть первых принципов, осознание которых всегда предшествует конкретным практическим действиям. Мы должны поставить вопросы об основаниях: что такое человеческая личность? Каково место человека в Космосе, в чем заключается его предназначение? Какие уровни человеческого существа необходимо задействовать, чтобы гуманистический проект, на который ориентируется педагогическая мысль, не остался бы абстракцией? При поиске ответов на эти вопросы педагогическая наука оказывается открытой к диалогу с философией, которая требует специфического «преломления», чтобы стать творчески-продуктивной основой педагогической теории. В связи с этим обращение к произведениям Иммануила Канта приобретает особенно большое значение.

Кант ставит перед собой задачу исследовать границы человеческого разума, структуру всего мыслительного аппарата. Проект, реализованный Кантом в его трех знаменитых «Критиках» — «Критике чистого разума» (1781), «Критике практического разума» (1788) и «Критике способности суждения» (1790), — это план разумного мира, разработанный исходя из начальных положений чистого разума, которые любой человек более или менее ясно обнаруживает в себе; и эти положения носят априорный характер, то есть они могут быть помыслены независимо от реального опыта, предшествуют ему и формируют его. Верная ориентация в мире, какой он есть, и направление в мир, каким он должен быть, — в этом смысл всех философских усилий Канта [19].

Человек — существо двойственное: с одной стороны, он принадлежит миру природы, с другой — живет по особым законам: законам совершенствования духа. Этот второй мир, открывающийся человеку в свете его разума, Кант называет интеллигибельным миром. Законы интеллигибельного мира для нас точно так же непреложны, как и законы мира природы — для природной основы нашего существа. Нравственными же Кант признает поступки, совершенные лишь из уважения к высшему нравственному закону, категорическому императиву, который он объясняет в трех его формулировках. Первая формулировка звучит следующим образом: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [8, с. 143]. Максима — это принцип субъективной воли, который она сама для себя избрала, то, ради чего человек действует, например: стремление к преуспеванию в жизни, к прогрессу, богатству, счастью. Кант поясняет всеобщность и необходимость категорического императива во второй версии его первой формулировки: «Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы» [8, с. 145]. Вторая формулировка высшего нравственного закона гласит: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к сред-

ству, но всегда в то же время и как к цели» [8, с. 169]. Тут Кант дает нам понять: каждый человек — это целый уникальный мир, который имеет высший смысл в самом себе и который недопустимо приносить в жертву чему-то, идущему вразрез с предназначением личности. Вместе с тем каждый из нас выступает выразителем идеи человечества, и поэтому третья, самая важная, формулировка категорического императива рассматривает волю каждого разумного существа как «всеобщую законодательную волю» [8, с. 175]. Философ видит свое открытие в указании на то, что человек не только привязан долгом к нравственному закону, но и подчинен исключительно своему собственному и одновременно всеобщему законодательству.

Ведущее место в концепции Канта занимают идеи доброй воли, долга и безусловной самоценности человеческой личности. Понятие «добрая воля» имело фундаментальное значение в построении кантовской «метафизики нравственности» как учения об априорных основаниях последней. Нигде в мире, да и нигде вне его, указывает Кант, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли. Добрая воля составляет неперемнное условие даже того, чтобы человек был достоин быть счастливым [8, с. 59]. Как практическая способность, то есть как способность, которая должна иметь влияние на волю, человеку дан разум. Его истинное назначение должно состоять в порождении воли не как средства для какой-нибудь другой цели, а доброй воли самой по себе [8, с. 69]. Добрую волю философ понимает как стержень нравственности. Суть доброй воли в том, что она всецело и исключительно определяется моральным законом (категорическим императивом), с которым она оказывается почти тождественной. Определяет добрую волю практическое осознание того, что существуют свобода воли, бессмертие души и божественный нравственный мировой порядок, способствовать осуществлению которых есть бесконечная задача нравственного разума. В один ряд с понятиями доброй воли и морального закона Кант ставит также понятие «долг», отмечая, что оно содержит в себе понятие доброй воли. Веление долга представляется ему во всем его значении как требующее безусловного повиновения, самодовлеющее и не нуждающееся ни в каком постороннем влиянии.

Принципиальная новизна этико-нормативной программы Канта состоит именно в том, что она, вместо того чтобы сопоставлять разные эмпирические мотивы поведения, пытаясь найти среди них те, которые обладают нравственным качеством или более предпочтительны с точки зрения морали, ориентирует на долг как единственный моральный мотив, который обнаруживает себя независимо от всех прочих мотивов, располагается поверх них и даже действует вопреки им. Основную нравственную проблему, которая стоит перед человеком, Кант видит в том, как сохранить чистоту морального мотива и не позволить склонностям занять то место, которое законно принадлежит долгу.

Концепция нравственного воспитания Канта, по справедливому замечанию современного немецкого историка и философа педагогики Э. Хуфнагеля, присутствует во всех современных научных дискуссиях о воспитании. При этом подчеркивается, что наиболее актуальным является не анализ отдельных текстов Канта и их значения для педагогики, но реконструкция из множества не систематизированных самим Кантом материалов его фундаментальной педагогической теории [13, S. 28, 34].

В анализе педагогического наследия Канта мы будем опираться прежде всего на его работу «О педагогике» (1803), присоединяясь к мнению Нитхаммера, который рассматривает данный трактат и педагогические лекции великого философа как труд, объединенный ключевой идеей, а именно идеей

«чувственной подготовки к нравственности» [17]. Кант дает подробную характеристику этапов образования и воспитания, которые готовят личность к нравственному преобразению, а его осуществление лежит исключительно во власти самого человека. Таким образом, словами Нитхаммера, «данный трактат ни в коем случае не является всего лишь собранием замечаний о сущности и воспитании человека, как мы читаем у издателя» [17, S. 12].

Наряду с названным произведением большое значение для осмысления педагогической системы Канта имеют его сочинения: «Критика чистого разума», «Основоположения к метафизике нравов» (1785), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Критика практического разума», а также написанные позднее «Религия в пределах только разума» (1793) и «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Только в связи с этими работами разъясняемые в трактате «О педагогике» понятия приобретают целостное содержание и смысловую взаимосвязь.

Педагогическая позиция Канта, с одной стороны, имеет ряд точек пересечения с идеями Лютера, с другой — на нее повлияли философско-педагогические произведения Руссо. Лютер рассматривает человека теологически (как творение Бога), Руссо — эмпирически (как природное существо), Кант — эмпирически и морально-философски (и как природное, и как свободное существо).

В отличие от Лютера, согласно убеждениям которого изменение образа мыслей есть милость Божья, Кант считал, что человек способен к нравственному самосовершенствованию и ответственен за это. Изменение взглядов и убеждений есть, по Канту, дело самовоспитания. Он вступает в спор с Руссо и утверждает, что человек от природы обладает склонностями, которые мешают ему с чистым сердцем следовать долгу, и если человек выбирает в пользу склонностей, то он зол. По Канту, человек с момента рождения не является определенным нравственным существом. Он должен развивать свои задатки — то, чем он в себе является, он должен сделать из себя сам. Культура и цивилизация должны быть не источником наслаждений, а той ареной, где человек доказывает и испытывает свою свободу. Таким образом, педагогика Канта берет свое начало в этике и снова к ней возвращается.

Исследование творчества Канта выявило, что он выступает против двух подходов: во-первых, против эмпирической педагогики, представители которой полагают, будто можно «сделать» характер ученика согласно заранее составленным технологиям; во-вторых, против сторонников теологических представлений, считающих, будто изменение злого образа мыслей в человеке есть акт Божественной милости, а не продукт человеческого воспитания. В противовес эмпиристам в педагогике, Кант подчеркивает, что человек в соответствии со своим «интеллигибельным характером» в конечном счете не поддается педагогическому воздействию. Следовательно, все педагогические системы, которые определяют себя как «воспитательные технологии», не замечают границу эмпирической педагогики, которую она не может переступить, или пренебрегают ею.

Идея Канта заключается в следующем: человек как «вещь в себе» не поддается воспитанию в строгом значении слова, то есть воспитанию, ориентированному на нравственность. Но тем не менее воспитателю принадлежит важная роль в процессе формирования личности. Он призван обеспечить на определенных этапах развития ребенка реализацию соответствующих им задач: физического воспитания (куда Кант относит также задачи по формированию культуры души [7, с. 459—474]), которые могут определяться как задачи «чувственной подготовки к нравственности», и практической или

моральной культуры, основанной «на принципах, а не на дисциплине» [7, с. 484]. В соответствии с основными задачами воспитания Кант выделяет следующие фундаментальные этапы нравственного развития личности: уход, дисциплинирование, культивирование (обучение), цивилизование (социализацию) и нравственное воспитание [7, с. 453–454].

Важно учитывать, что воспитатель с самого начала имеет дело с существом, наделенным разумом, который требует своего развития, то есть уход за ребенком отличается от ухода за животными. Дисциплинирование должно создать новое качество человеческого бытия, научить ребенка подчиняться внешним законам. Культивирование означает овладение определенными знаниями, умениями и навыками. Цивилизование направлено на социум. На данном этапе развивается образ чувств (темперамент). Морализирование нацелено на безусловные ценности, ориентированные на человечество, оно формирует добрую волю и образ мыслей человека, его характер, придает человеку внутреннюю ценность. Взаимосвязь этих этапов и последовательность решения ключевых задач, составляющих концепцию «чувственной подготовки к нравственности», прослеживается в произведениях Канта «О педагогике», «Религия в пределах только разума», «Антропология с прагматической точки зрения».

В заключении ко второй части «Критики практического разума» и в «Метафизике нравов» Кант развивает учение о методе нравственного воспитания. Под этим методом он понимал способ осуществления того, чтобы законы чистого практического разума приобрели власть над человеческой душой, чтобы они определяли максимы поведения [5, с. 697].

Кант различает акроаматический (когда только поучают) и эротематический (когда также спрашивают) методы. Последний он снова делит на катехизический, когда учитель обращается к памяти ученика, и диалогический, когда он обращается к его разуму. Первый и самый необходимый доктринальный инструмент учения о добродетели для неискушенного воспитанника — это моральный катехизис. Он должен предшествовать религиозному катехизису. Ученик запоминает главные определения нравственности, долга, добродетели и учится осмысленно оперировать этими понятиями. Учитель при этом часто обращается к диалогическому методу: с помощью вопросов направляет ход мыслей своего воспитанника, при помощи приводимых примеров развивает в нем способность рассуждать об определенных понятиях. В дополнение приводятся хороший пример самого учителя и предостерегающий пример других; ибо подражание для человека еще не воспитанного есть первое определение воли к принятию максим, которые он в дальнейшем делает для себя руководящими [5, с. 876–883].

«В этом катехизисе, который должен быть проведен по всем пунктам добродетели и порока, следует обратить особое внимание на то, чтобы веление долга основывалось не на выгодах или невыгодах для самого человека или для других людей, вытекающих из соблюдения долга, а на совершенно чистом нравственном принципе; выгодам же или невыгодам следует уделять лишь небольшое внимание как дополнению, которое само по себе, правда, излишне, но представляет собой уступку вкусам людей, слабых по природе, являясь своего рода стимулом. Следует неизменно подчеркивать мерзость (Schändlichkeit), а не вредность (Schädlichkeit) порока (для самого виновника)» [6, с. 883–884]. Чтобы воспитать в формирующейся личности устойчивую установку сознания, Кант призывает развивать у ребенка культуру добродетели, то есть моральную аскетику [6, с. 885].

Кант указывает и на то, что религия играет важную роль для нравственности. Задача религии заключается в том, чтобы пробудить чувство возвы-

шенного, уважение к моральному закону, которое должно вдохновить человека больше не руководствоваться склонностями и всегда отдавать предпочтение нравственности. Моральные начинания обретают убежденность в вере в совершенство, которое человек может постигнуть лишь как надежду.

Первым, кто сделал попытку осуществить идеи Канта в педагогической практике, считается И. Г. Песталоцци, который тоже рассматривал воспитательные меры как «чувственную подготовку нравственности». Воспитание определяется им также как акт самовоспитания. Интересна мысль Песталоцци о том, что в глубинах человеческой природы таятся зародыши чувства долга, которые должны быть развиты, чтобы человек мог руководствоваться внутренним сознанием чувства долга — перед собой и другими разумными существами; тем самым можно будет постепенно прийти к всеобщей нравственной цели — благу всех людей [14; 17].

Кантовская интерпретация понятия нравственности, по меньшей мере в его основных признаках, имела неоспоримое значение для педагогического творчества многих немецких педагогов. В этой связи необходимо назвать И. Ф. Гербарта, который использовал идеи Канта при разработке собственной теории нравственного воспитания. Герbart создает учение о всестороннем развитии личности: в процессе воспитания необходимо развивать все более многочисленные интересы, что приведет к формированию у воспитанника «собственных свободных душевных состояний». Этот метод позволит постепенно преобразовать природный материал души посредством разума [12; 17].

На основе кантовской философии сложилось мировоззрение Ф. Шиллера. Он стремился привести в согласие желание и долг, задать идеал, при котором человек «подчиняется своему разуму с радостью». Высшая цель нравственного развития заключается в победе свободного человека над своими склонностями, что эквивалентно соединению человеческой души с Богом. Прекрасная душа — идеал этики Шиллера, потому что такая душа становится единой с требованием нравственного закона и в ней нет места порокам. В этом требовании «прекрасной души» кантовская этика находит свое эстетическое измерение [15].

Знакомство автора с архивными материалами Кантовского общества в городе Майнце (ФРГ) показало, что к Канту обращались не только создатели оригинальных философских учений. Разработку вопросов нравственного воспитания продолжили представители движения кантианства, чья деятельность играла большую роль для становления педагогики Германии. Это И. К. Грайлинг, И. Г. Гезингер, А. Г. Нимейер, К. Ф. Вайллер, В. Фр. Лене, Ф. Г. К. Шварц и другие.

Первым «педагогическим писателем», который присоединился к Канту, был Иоганн Кристоф Грайлинг; он предложил педагогическому учению Канта религиозное дополнение, согласно которому нравственность ведет к понятию Бога и в то же время мыслима только в связи с мыслью о Боге. Поэтому наряду с необходимостью нравственного воспитания нужно и религиозное воспитание [20, S. 94]. Далее заслуживают внимания некоторые идеи Августа Германна Нимейера. Самое главное в них — учение о воспитании в направлении к нравственно добродетельному, что служит фундаментом достижения всех прочих целей (развития способностей личности). Нравственно же добрым, согласно Нимейеру, называют то, что «необходимо положительно оценивается разумом в свободной деятельности людей и поэтому заслуживает и находит безусловное уважение» [21, S. 105]. И наконец, примечательны идеи Фридриха Шварца (1766—1857), который не просто дополнил учение Канта о воспитании религиозным содержанием, но еще и развил теорию всемирно-гражданского образования каждого человека. Такое образование дает человеку все не-

обходимое и на земле, и на небе, то есть необходимое как для служения своему народу, а через него — всему человечеству, так и для собственного самоопределения, а тем самым и для работы над исполнением в жизни христианского предназначения. Воспитание Шварц определяет как содействие совершеннейшему образованию (Bildung) человека: оно начинается с момента его становления и завершается, когда воспитанник через развитие своих сил сам находит свой первоначальный образ. Он является божественным, и поскольку человек его приемлет, постольку он подобен Богу [22, S. 116].

Во второй половине XIX века в Марбурге и Бадене возникло направление неокантианства. Под его влиянием в педагогике Германии, а затем ФРГ и Австрии возникает оригинальная методологическая концепция, в которой педагогическая проблематика осмысливается в категориях логики и способов познания. Особое значение в неокантианской педагогике имеют взгляды Пауля Наторпа. Основываясь на своих открытиях в области социологии, Наторп доказывал, что совершенной полноты и законченности нравственного воспитания каждого индивидуума как гражданина не в состоянии достигнуть ни семья, ни школа. Подобное совершенное воспитание может дать только такой порядок общественной жизни, при котором все стороны общества — как экономическое и правовое устройство, так и попечение в образовании на всех его ступенях, включая и попечение в искусстве, — действуют совместно для достижения общей последней цели: чистого общения через познание и осуществление всеобщего желания единого вечного блага. Таким образом, совершенное образование возможно только в условиях, когда государство станет «социально-педагогическим» [3; 13].

С развитием этико-педагогических идей Канта связано исследование проблемы признания современным немецким философом А. Хоннетом. В книге «Невидимость» он оперирует кантовским понятием «уважение», которое приближает нас к моральной сущности «признание». Он приводит знаменитую формулировку из «Основположений к метафизике нравов», согласно которой «уважение» — это «представление о ценности [другого], которая наносит внезапный разрушительный ущерб моему самолюбию»¹. В этом предложении для А. Хоннета интересна прежде всего вторая его половина. «Тот способ, о котором Кант говорит в относительном придаточном предложении о внезапном разрушительном ущербе самолюбию, делает ясным, что здесь идет речь не о самом по себе субъекте, устанавливающем для себя ограничения, представляется, что на роль действующей силы здесь скорее претендует акт уважения как таковой, таким образом, что с необходимостью осуществляется подавление эгоцентрических склонностей субъекта. ...В признающем субъекте происходит децентрирование, так как он наделяет ценностью другой субъект, который является источником легитимных притязаний, наносящих внезапный разрушительный ущерб самолюбию первого. ...Признавая кого-то и предоставляя ему в этом смысле моральный авторитет над собой, я тем самым одновременно становлюсь уже мотивированным к тому, чтобы поступать с ним в будущем в соответствии с его значимостью» [11, с. 21 — 22]. В ситуации признания обогащается самосознание всех участников педагогического процесса. Представители философской педагогики справедливо считают, что признание человека как «вещи в себе» и соответствующее к нему отношение не только позволяют воспитать высоко-

¹ В переводе Э. Соловьева и А. Судакова: «Представление о ценности, которая заставляет меня поступаться себялюбием» [8, с. 83].

нравственную, свободную и ответственную личность, показать ей важность постоянного непрерывного совершенствования, но и открывают новые возможности педагогики как науки. В связи с этим сегодня говорят об «автономии основной педагогической мысли». Однако ее свобода требует от воспитателя больше самостоятельности и ответственности [10, с. 150–161].

Идеи Канта применяются также к методике философского образования. М. Руффинг, например, утверждает актуальность «цететического» (исследовательского) метода Канта в процессе преподавания и изучения философии. Философия характеризуется, с одной стороны, как незавершенная дисциплина, учение о недостижимой мудрости, а с другой — как законодательница разума. При этом указывается на то, что учить надо не готовым мыслям, а самостоятельному мышлению, т.е. философствованию, и метод философствования должен быть цететическим, т.е. исследовательским. Знание может быть признано рациональным, только если оно соответствует критерию сообщаемости. Автор делает акцент на правдивости, которой требует данный подход [18]. Мы находим этот метод действенным и для других дисциплин гуманитарного цикла.

В русле этих мыслей развивается современная отечественная концепция личностно-ориентированного образования. Речь идет о таком содержании образования, овладение которым приводило бы к личностному развитию человека, к становлению его личностных функций: ответственности, стремления к самореализации (ориентация на творчество, свободу, самостоятельность, состязательность с различными жизненными препятствиями, развитие индивидуальности, обеспечение духовного уровня жизнедеятельности, несводимость ее к вещиизму, к повседневности), рефлексивности и саморефлексивности [1; 9]. Заметим, что Кант — любимый философ многих представителей этого направления научной мысли.

Формирование педагогической культуры необходимо у людей всех профессий [1]. Курсы психологии и педагогики стоят в программе высшего образования разных специальностей, в том числе, казалось бы, далеко не педагогических. Педагогическое образование включает в себя понимание того, что недостаточно с детского сада усвоить прописные истины заданных извне ценностей и жить всю жизнь, имея представителя разума в другом лице. Важно, чтобы человек сам пришел к признанию категорического императива, раскрыл его в себе, взял на себя ответственность быть законодателем своих нравственных поступков, руководствуясь принципами, а не собственной выгодой. Важно, чтобы человек воспитывал своих детей в надежде «содействовать высшему благу» [5, с. 625] и осуществлению идеи этической общности (пусть не во всемирном масштабе, а в масштабе своей семьи). Очевидно, что обращение к Канту не утратило смысла и современной науке о воспитании следует учитывать критический потенциал, который содержится в педагогической теории этого великого философа.

Список литературы

1. Бондаревская Е. В. Педагогическая культура как общественная и личная ценность // Педагогика. 1999. №3. С. 37–43.
2. Летов О. В. Человек в современных философских концепциях // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: реферативный журнал. 2002. №2. С. 122–128.
3. Наторп П. Основные начала этики // Наторп П. Философская пропедевтика: общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии. М., 1911. С. 54–86.

4. Мамардашвили М. М. Кантианские вариации. М., 1997.
5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 277–733.
6. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 563–909.
7. Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 445–504.
8. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 39–275.
9. Сериков В. В. Образование и личность: Теория и практика проектирования педагогических систем. М., 1999.
10. Engel R. Kants Vorlesung über Pädagogik: Die Autonomie des pädagogischen Gedankens auf der Grundlage der transzendentalen Lehre vom Ding an sich // Engel R. Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs- und Bildungstheoretische Bedeutung. Frankfurt am Main [u. a.], 1996. S. 150–161.
11. Honneth A. Unsichtbarkeit // Honneth A. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main, 2003.
12. Herbart J. F. Die Pädagogik Herbarts. Allgemeine Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet. Weinheim, 1965.
13. Hufnagel E. Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik: Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald. Würzburg, 1990.
14. Kessler K. Kant und Pestalozzi // Die deutsche Schule. №17. Weinheim, 1913. S. 531–537.
15. Kessler K. Kant und Schiller: Zwei deutsche Propheten des Wahren, Guten und Schönen. Bunzlau, 1910.
16. Koch L. Kants Revolutionen // Kant – Pädagogik und Politik / hrsg. von L. Koch, C. Schönherr. Würzburg, 2005. S. 9–22.
17. Niethammer A. Kants Vorlesung über Pädagogik: Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung. Frankfurt am Main, 1980.
18. Ruffing M. «Selbstdenken» und «Wahrhaftigkeit» – Überlegungen zu Kants zetetischer Methode // Studi Italo-Tedeschi: Deutsch-Italienische Studien: XXV Int. Symposium «Immanuel Kant (1724–1804) nel 200 anniversario della morte/zur 200. Wiederkehr des Todestages»/, Merano/Meran 2004. / hrsg. von der Accademia di Studi Italo-Tedeschi; Akademie Deutsch-Italienischer Studien in Zusammenarbeit mit der Phil. Fakultät der Univ. Trient. Trento; Trient, 2005. P. 391–403.
19. Schmidt R. Immanuel Kant: die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk. Stuttgart, 1975.
20. Schön F. Johann Christoph Greiling // Schön F. Kant und die Kantianer in der Pädagogik: Referat und neue Beiträge zur Geschichte der Pädagogik // Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht (Langensalza). 1910/1911. 38, №10. S. 93–96.
21. Schön F. A. H. Niemeyer // Schön F. Kant und die Kantianer in der Pädagogik: Referat und neue Beiträge zur Geschichte der Pädagogik // Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht (Langensalza). 1910/1911. 38, №11. S. 104–105.
22. Schön F. F. H. Chr. Schwarz // Schön F. Kant und die Kantianer in der Pädagogik: Referat und neue Beiträge zur Geschichte der Pädagogik // Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht (Langensalza). 1910/1911. 38, №12. S. 114–116.

Об авторе

Шачина Анна Юрьевна — канд. пед. наук, доцент кафедры иностранных языков и методики их преподавания Мурманского государственного педагогического университета, anna_shachina@mail.ru

About the Author

Dr. Anna Shachina, Associate Professor, Department of Foreign Languages and Foreign Language Teaching Methodology, Murmansk State Pedagogical University, anna_shachina@mail.ru

**ПЕРЕПИСКА ИММАНУИЛА КАНТА
И ИОАННА ГЕОРГА ГАМАНА⁴**

Гаман – Канту от 9 июня 1774 г.²

Всем, коим до сего есть дело, сообщаю сим, что я, к сожалению(!), родился на белый свет 27 августа 1730 по Р.Х. и не намерен удрать из него не ранее наступления KAL. GRAECIS SECVLI VNDEVICESIMI³ или же не раньше, чем всем маврам и членам их консорциума⁴ придет в голову мысль стать стагиритами⁵, что будет означать, что у них не будет более причин опасаться прыгнуть в Эврипос⁶. Подлинность сего документа удостоверена тремя моими кривыми пальцами и честно приобретенной печатью.

К-гсберг, Ам Альтен Грабен⁷, 9-го числа месяца пахоты⁸ 1774 года

Иоганн Георг Гаман

¹ Продолжение. Начало переписки см. в Кантовском сборнике 2009. 1(29). С. 92–109; 2009. 2(30). С. 112–125; 2010. 1(31). С. 90–111.

² Исследователи не имеют точных данных о причине довольно странного короткого письма Гамана к Канту от 9 июня 1774 года. Исходя из текста письма, в котором открылись свойственные авторству Гамана черты, можно предположить, что его причиной могла быть просьба Канта к Гаману сообщить ему дату своего рождения. Возможно, Канту это было нужно для какого-то справочника со сведениями об ученых своего времени.

³ Пер. с лат.: греческие календы XIX века. Ироничная игра Гамана по поводу даты своей смерти сводится к мысли, что он собирается покинуть белый свет не раньше начала следующего (то есть XIX века) века или даже не намерен умирать вообще, поскольку в греческом календаре не было самого понятия «календы». Это понятие использовалось в римском лунном календаре для обозначения первого дня каждого месяца. В этот день один из понтификов возвещал наступление новолуния и начавшегося с ним нового месяца.

⁴ Данный пассаж Гамана не поддается однозначной интерпретации. Возможно, это – аллюзия на мужа Ефиоплянина, евнуха царицы Ефиопской, хранителя всех ее сокровищ, приехавшего в Иерусалим для поклонения (Деяния 8: 27–35). См., например: Евнух же сказал Филиппу: прошу тебя сказать: о ком пророк говорит это? О себе ли, или о ком другом? (Деяния 8: 34–35). Не исключено, однако, что объектом пассажа является не кто иной, как Гердер и его семья, поскольку именно Гердер и его трактат «Древнейший документ человеческого рода» стал поводом для живого обмена мнениями между Кантом и Гаманом в апреле 1774 года, отраженного в переписке между ними.

⁵ То есть сторонниками Аристотеля Стагирита.

⁶ Эврипос – пролив между Беотией и о. Халкисом. По одной из легенд, Аристотель прыгнул в воды Эврипоса в отчаянии от того, что не смог постичь причину приливов и отливов в этом проливе.

⁷ Гаман с семьей проживал в квартире по улице Ам Альтен Грабен.

⁸ Старое название июня.

Гаман — Канту от 18 февраля 1775 г.

Высокопочтимый г-н профессор и друг, узнавши от уважаемого советника криминалрата Гиппеля, что я как-то, не знаю как и почему, затесался в одну гамбургскую рецензию в «Немецком Меркурии»¹, вынужден признать, что это до крайности раздражило мое любопытство увидеть воочию сей номер «Меркурия», дабы получить из него хотя бы *vngeum ex Leone*². Посему вчера учинил сыск в книжной лавке, но тщетно. Сегодня пополудни получил, наконец, от таможенного инкассатора Лаусона 20-й номер «Корреспондента»³ от 7 февраля, где есть лишь 15-строчный анонс о 8-м выпуске «Меркурия», содержащий только его основные рубрики.

Сего дня же в книжной лавке меня обнадежили по поводу страданий и радостей господина Николаи о дорогом Вертере д-ра Гёте⁴ и искомой мной мной рецензии, но мои ожидания были тщетны, несмотря на заверения криминалрата Гиппеля о том, что он уже договорился об их доставке.

Я же сегодня никак не могу утомониться и отправиться почивать, не сделав все возможное, дабы унять мое возбужденное любопытство, и потому еще этим вечером ищу прибежища в Вашей дружбе в надежде на какое-нибудь вспоможение, дабы получить или сам текст рецензии, или хоть какой-либо выход на него, чтоб мне добыть его другими средствами, чего бы мне это ни стоило, пусть даже мне самому придется отправиться в город, дабы отправить письмо и выпить вина⁵. Нет ли его, как я предполагаю, в новой гамбургской газете⁶? И если да, то как давно и от коего числа она вышла? Будучи обеспокоен тем, что писанное мною в вечернее время непросто прочесть при дневном свете, желаю Вам сей ночью выспаться так же хорошо, как собираюсь и я.

¹ «Немецкий Меркурий» (*Der Teutsche Merkur*) — один из видных литературно-публицистических журналов эпохи Просвещения в Германии, издававшийся с 1773 года в Веймаре Х.М. Виландом.

² Пер. с латин.: коготок льва. Самим «львом» оказался Христиан Генрих Шмид, опубликовавший в восьмом томе «Меркурия» (1774, 2-й выпуск) «Продолжение критических заметок о состоянии немецкого Парнаса» (с. 164–201). На с. 174 Гаман упомянут в следующем контексте: «Одна из новейших и самых многочисленных партий носит имя некоего господина Гамана из Кёнигсберга, коему посредством темной хаотичности его сочинений удалось заполучить многих почитателей, молящихся на него без всякого понимания его текстов. Но и те, кои способны его расшифровать, вряд ли будут вознаграждены символической игрой его боязливого и смешливого ума. На днях на нескольких разрозненных страничках он вновь озвучил некие из своих оракулов, смысл коих, поелику я могу угадать, никак не соприкасается с художественной литературой. Два его полемических опуса — "Апология буквы Н." (против господина Дама) и "К ведьме в Кадмонборе" (против автора "Спасительного якоря") — призваны, как кажется, высмеять тех, кто в недавнем прошлом заслужил признание нашей нации, просвещая ее в отношении религиозных понятий. Весьма странные максимы господина Гамана в этих текстах, как, впрочем, и другие, довольно ясно прочитываются во всех его разрозненных публикациях в кёнигсбергской и франкфуртской газетах...»

³ Сокращение от «Государственная и ученая газета гамбургского беспартийного корреспондента». У этой газеты было приложение «Общие ученые вести из царства наук».

⁴ Гаман имеет в виду полемическую работу К.Ф. Николаи против романа И.В. Гёте «Страдания молодого Вертера» под названием «Радости молодого Вертера. Страдания и радости Вертера-мужчины», изданную в Берлине в 1775 году.

⁵ Гаман, любивший выпить, не скрывает того, что, написав письмо Канту, собирает-ся как можно быстрее отослать его, а заодно и зайти куда-нибудь выпить вина.

⁶ Гаман имеет в виду «*Kayserlich-privilegierte Hamburgische Neue Zeitung*» (Имперская гамбургская новая газета).

Остаюсь, высокородный друг, с высочайшим уважением Вашим преданнейшим слугой.

Гаман

Писано 18 февраля 75 в 9.45 вечера

Гаман – Канту от 13 марта 1775 г.

Р. Р.¹

Расхлябанный Хинц² заставил меня довольно долго ждать нескольких экземпляров «Разговора с самим собой», коими одарил меня на прошлой неделе вместе с тем же количеством экземпляров ответа высокочтимого Н.³ на мой опус в качестве приложения. По слухам, Н. якобы справлялся у Хинца о возможности напечатания дополнительных экземпляров, из коих, как я предполагаю, высокочтимый г-н профессор и друг, едва ли что-нибудь дошло до Вас. Поелику «Разговор с самим собой» содержит основу моего проекта, исполнение коего или отказ от коего зависят от целого ряда осложняющихся обстоятельств, я позволяю себе вольность передать Вам на хранение и ознакомление один экземпляр.

Prolegomena⁴, коя в отличие от 45 схолий «Разговора» содержит только одну, была под печатным прессом уже с прошлого мая и до конца года, но в итоге не смогла выполнить своего собственного предназначения, и это наводит меня на мысль о том, что, может быть, «Немецкий Меркурий» смог бы оказать более реальные услуги. Поелику, однако, я вместо тогдашней машинерии⁵, дабы довести работу над доказательством одного места в первом письме «Пролегомены», занялся Отцами церкви первых трех столетий до и после Константина и по сей день закончил лишь с реформатором язычества Юлианом, пусть моя идея остается намерением до поры, пока я закончу с моей маленькой дедукцией. Но и сам я живу в окружении столь-

¹ Сокращение для лат. praemissis praemittendis.

² Якоб Фридрих Хинц — близкий друг Гамана. Став книгоиздателем в Митау, не раз издавал сочинения Гамана, в основном те, что были написаны на французском языке. В 1773 году Гаман предложил Кристофу Фридриху Николаи для публикации две свои работы, которые были отклонены. Ответом Гамана стала его опубликованная вскоре статья «Разговор автора с самим собой, снабженный 45 схолиями. Опубликовано в подземном мире собственноручно д-ром Фаустом под его темным плащом». Николаи ответил статьей под названием «M. Coelius Serotinus Viro venerabili Mien Man Hoam S. P. D. Am Fastelabend 1773. Вышеприведенное не напечатано, даже под плащом д-ра Фауста, но лишь написано Магу с Севера, обосновавшемуся в доме № 758 Ам Альтен Грабен в Кёнигсберге в Пруссии. Сие под названием "Печатные дела французские" спросить также в книжной лавке Кантера». С большой задержкой Хинц опубликовал в 1775 году в Митау немного сглаженный текст Николаи в качестве приложения к работе Гамана «Разговор автора с самим собой».

³ К. Ф. Николаи.

⁴ Это — сочинение Гамана «Пролегомена старшего таможенника Захей-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Апполонию-философу» (см.: *Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* von J. Nadler. 6 Bd. Wien, 1949–1957. Bd. 3. S. 123–133).

⁵ Гаман имеет в виду, что свою работу над «Пролегоменой» весной 1774 года он по причине творческого охлаждения воспринимал как рутинную однообразную деятельность. Об этом, например, в письме к И.Ф. Харткноху (известному издателю трудов Канта, Гердера, Гамана) от 25 октября 1774 г.: «В отношении "Древнейшего документа" во мне, по счастью, все дремлет, и у меня нет никакого желания хотя бы пальцем трогать эту маленькую *машину*, поелику время меня остудило и миг вдохновения, похоже, прошел».

ких трудностей, кои перевесят весь *Martyrologium* милого Вертера¹, что я вынужден передать всё потоку отчаянных обстоятельств, кои, пожалуй, помогут прояснить характер нового колониста на Парнасе и выдадут суть одного прозаического поэта

...qui pectus inaniter angit,
Irritat, mulcet, falsis terroribus implet
Ut MAGUS...²

Ваша дружеская и открытая оценка всегда для меня угодна и полезна.

И. Г. Гаман
13 марта 75.

В спешке:

Поелику высокочтимый Бодэ уже известил меня письмом об отложенном для меня экземпляре своего «Шенди»³, прошу Вас отослать мне его любезным образом. Я до сих пор тщетно ожидаю также английского «Шенди»⁴. Ежели, кроме того, Вы, высокородный друг, окажете вспоможение во исполнение данного мне в лавке обещания забрать у меня 19 принадлежащих ей экземпляров, то доставите мне несказанное удовольствие, поелику от них у меня дома прохода нету.

15 марта.

Гаман – Канту от 18 июля 1775 г.

Р. Р.

Поелику Вы, высокородный друг, наверное, были первым, кто пролистал «Фрагменты» Лафатера⁵ и кто, пожалуй, один лишь в состоянии

¹ Аллюзия на роман Гёте «Страдания молодого Вертера».

² Пер. с лат. Н. Гинцбурга:

...когда мне вымыслом грудь он стесняет,
Будит волнение, покоит иль ложными страхами полнит,
Словно ВОЛШЕБНИК...

Гораций. Послания II, 1, 211–213

См.: *Вергилий*. Гораций. М., 2005. С. 755.

В латинском оригинале, цитируемом Гаманом, он выделяет MAGUS, создавая тем самым аллюзию на свой прижизненный титул «Маг с Севера», присвоенный ему Фридрихом Карлом фон Мозером вскоре после опубликования его сочинения «Достопримечательные мысли Сократа».

³ Гаман имеет в виду обещанный ему Бодэ экземпляр романа Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентельмена», переведенного с английского самим Бодэ.

⁴ То есть роман Стерна на английском языке.

⁵ Иоганн Каспар Лафатер (1741–1801) – известный швейцарский теолог, который, помимо своих теологических и политических работ, большое внимание уделял основам физиогномики, что отразилось в его знаменитых сочинениях «Физиогномические фрагменты для поощрения человеческих знаний и любви» (1775–1778). Именно «Физиогномические опыты» Лафатера стали поводом для письма Гамана, а именно портрет Гамана, выбранный Лафатером для второй части «Фрагментов». Печатный оттиск гравюры этого портрета привез в Кёнигсберг после Пасхальной ярмарки в Лейпциге Кантер. От него Гаман узнал, что его портрет Лафатер получил от Фридриха Карла фон Мозера.

увидеть их в свете чистого разума, я не преминул бы лично представить Вам прилагаемую к ним гравюру, кою мне собственноручно в прошлое воскресение *entre chien et loup*¹ вручил господин Хозяин² Вашей лавки как один из удавшихся образцов лафатеровского искусства в разрешении физиогномических проблем. Несмотря на проведенную вопреки моей *Diaet* бессонную ночь, кою провел за написанием писем, я все же вчера утром по договоренности с Вашим хозяином появился в его книжной лавке, не обнаружив, однако, ни его, ни Вас посреди толкотни. Днем же по причине сонливости и вызванного ею недомогания я не смог покинуть бюро, дабы удовлетворить желание Вашего слуги. Вечером, однако, я совершил обременительную прогулку к садику моего высокородного друга, но также тщетно.

Этой ночью я честно воздал чуть больше должного моей ленивой природе и с полной отвагой — слава Богу! — дал волю сну и пересыпу. Моя первая забота сегодня — дать удовлетворение любопытству моего высокородного друга с учетом псевдолафатеровской гравюры, хотя вряд ли она на самом деле может вызывать какой-либо интерес, ибо Ваш хозяин уверяет меня (все время подчеркивая свои заверения собственным ему окликом «Накажи меня Бог!», что в конце концов не останется неуслышанным!): единственное, что она может вызвать, так это удивление из-за превосходного совпадения физиогномического оттиска с оригиналом.

Поелику я не в состоянии делать для публики тайну из моих натуральных ушей, поскольку мне, к сожалению(!), вот уж сколько времени не хватает 3 талеров для нового парика³, а мне все же не хотелось бы оторвать их в угоду физиогномическому опыту, я, дабы соответствовать лукулльскому⁴ инструменту из Лейпцига⁵, привезенному Вашим распорядителем, вынужден как-то прикрыть мои *Organa sapientiae*, а заодно и бесстыдную наготу Ваших помыслов, подобно тому, как мой друг Лаусон длиннополой шляпой прикрывает свои уши⁶.

Что же касательно моего духовного или символического уха, то здесь, дабы не быть неблагодарным супротив щедрот доброй природы,

¹ Пер. с фр.: между собакой и волком. Идиома, обозначающая позднее время суток, то есть время, когда собака и волк встречаются друг с другом.

² Это — Кантер.

³ На портрете Гаман изображен в косынке, повязанной вокруг его рано облысевшей головы.

⁴ Сложная аллюзия Гамана на любимого им Горация, а именно на следующее место в Послании к Нумицию:

...Говорят, у Лукулла спросили
Как-то, не может ли сто он хламид предоставить для сцены.
«Где же я столько возьму? Но все ж поищу; что найдется,
Вышло». Немного спустя он пишет — пять тысяч нашлось
В доме хламид у него: берите, сколько угодно!

См.: *Квинт Гораций Флакк. Послания // Вергилий. Гораций. М., 2005. С. 719.*

⁵ Кантер привез портрет Гамана, предназначенный для «Фрагментов» Лафатера, из Лейпцига.

⁶ Гаман был невысокого мнения о Лаусоне, хотя был с ним дружен. В одном из своих писем он называет его ослом, хотя делает это совсем незлобно, а больше по-дружески.

я не могу утаить того, что в даре слышать я изрядно превзошел всех своих друзей и доверенных, отчего есть основания предположить, что невидимый органон этого чувства у меня и взаправду несколько длинней и острее¹, чем это скопировал и сгравировал с моего портрета Св. Липс² и что мне уготована участь стать для вечной лиры чистого разума и возвышенного вкуса еще большим Азиной³, чем мое изображение на символической гравюре.

По сути же вся дружеская иероглифика моей напускной и несколько аффектированной, а также невидимой природы с присущими ей грубоватостью и свободой, пусть даже она сродни ублюдочной фантазии, сводима к замечанию мудрого Горация:

Naturam expellas furca; tamen usque recurret
Et male perrumpet **furtim** fastida victrix.

Lib. I. Ep. X. v. 24. 25⁴.

Тот, кто полагает таким гнусным и грубым способом напугать и отринуть меня, а себя прикрыть, в конечном итоге сам будет посрамлен. И поелику я не учен в обращении с цирюльным ремнем, нанятая мною бритва еще не одну доньне нетронутую бороду отнимет и бросит в раскаленную теснину⁵.

Гнусности известного альфонса лжи, анатомическая жестокость, изощренные пороки — вот они богатые плоды добротного вкуса, кои должны появиться на медной пластинке, чье издание я думаю предоставить моим новообретенным друзьям Циммерману⁶ и Лафатеру.

¹ На портрете Гамана, с которого делалась гравюра, из-под косынки торчит довольно большое левое ухо, которое, по его мнению, могло бы стать предметом язвительных насмешек.

² Гаман имеет в виду гравера по меди Иоганна Генриха Липса из Цюриха, которого Лафатер привлек к работе над гравюрами портретов людей, представленных в его «Физиогномических фрагментах».

³ См.: *Гораций*. Послание 13 к Винию Азине:

Лучше отбрось ее прочь, чем там, куда ты прибудешь,
Вьюком людей задевать, Ослицы прозвание насмех
Людам отдав и себя всего города баснею сделав.

Послание I, 13: 7–9

См.: *Гораций*. Указ. соч. С. 732.

⁴ Пер. с лат.:

Вилой природу гони, она все равно возвратится,
Тайно прорвавшись, она победит пресыщенье больное.

Кн. I. Посл. X. С. 24. 25

Из Послания 10 К Аристию Фуску Книги I Посланий Горация. См.: *Гораций*. Указ. соч. С. 726. В цитате из Горация Гаман выделяет **furtim** = тайно.

⁵ В этом «центоне» Гаман опирается на книгу Пророка Исаии 7: 20: В тот день обреет ет Господь бритвою, нанятою по ту сторону реки, царем Ассирийским, голову и волоса на ногах, и даже отнимет бороду.

⁶ Иоганн Георг Циммерман (1728–1795) — швейцарский врач и автор. Гаман был знаком с его сочинением «О национальной гордости», изданном в 1758 году в Цюрихе. В нем Циммерман рассуждал о патриотизме в монархических государствах, прославляя также прусского короля Фридриха II, что вызвало резкую критику Гамана.

Эти национальные признаки¹ философствующих и морализирующих каналов полностью проявляются для меня суть моего отечества, вплоть до *absolution*² моего кузена Навала³ в Богемской Броде⁴. Моему кузену Навалу должно принять Божью награду за **честь**, кою он оказал альфонсу моих земляков, включая послушных покровителей их духовных изыществ, во время исполнения своих здешних государственных дел. Я же, будучи сим утешен, буду продолжать жить как антипод всемирно известных прусских национал-лживостей и национал-льстивостей, взыскуя для себя иной чести, дабы употребить *Vonam Naturam*⁵ иных лучших начал для иных лучших назначений. И да поможет мне Бог! Аминь.

Ну а теперь я с полным хладнокровием спешаю продолжить попытку, начатую в прошлый зеленый четверг, от коей бы я совсем отказался, ежели бы прилагаемое к письму ослиное ухо⁶ не стало для меня мостиком, кой сильно сократил мне дорогу до Вас. Вот уж правда, что все идущее от любви всегда послужит самому лучшему для нас.

Попрошу вложение вернуть мне еще сегодня, поелику вчера я не смог найти ни одного из моих друзей, кои, надеюсь, не будут стыдиться превращению в ослиное моего правого уха, поскольку у философов сии метаморфозы *ad modum* Апулея⁷ распространяются подалее правого уха.

Ну а так, физиогномическая гравюра — в полном Вашем и Ваших близких распоряжении: любуйтесь сколько душе угодно. Я же, впрочем, остаюсь неизменным в своих убеждениях и посему честь имею

Ваш, мой высокородный и глубокоуважаемый профессор, покорнейший друг и слуга Иоганн Георг Гаман

Ам Альтен Грабен

¹ Аллюзия на название книги Циммермана «О национальной гордости», которая вызывала резкое неприятие Гамана.

² Пер. с лат.: оправдание. В религиозном смысле — отпущение грехов.

³ См. 1 Царств. 25: 2–3: Был некто в Маоне, а имение его на Кармиле, человек очень богатый [...] Имя человека того — Навал, а имя жены его — Авигея; эта женщина была весьма умная и красива лицом, а он — человек жестокий и злой нравом.

⁴ Брода, или Бреда, — местечко в Богемии, у которого в 1434 году потерпели поражение табориты, бывшие радикальным крылом гуситов.

В целом же Гаман называет «Навалом в Богемской Броде» известного дипломата в вопросах межкультурных взаимодействий Фридриха Мельхиора Гримма, создавая в этом названии аллюзию на сатирическое сочинение Гримма «*Le petit prophete de Boehmisch-broda*» (= Маленький пророк в Богемской Броде), изданное в Париже в 1753 году Эта работа Гримма, посвященная проблеме взаимоотношения между итальянской и французской музыкой, не однажды попадала в «центоны» сочинений Гамана.

⁵ Пер. с лат.: благую природу.

⁶ То есть Гаман приложил к письму привезенный Кантором оттиск гравюры со своим портретом.

⁷ Аллюзия на роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел». В нем описаны приключения Луция, который с помощью колдовства по ошибке превратился в осла.

18 июля 1775



Портрет Иоганна Георга Гамана¹

О ПОСЛЕДНИХ ПИСЬМАХ В ПЕРЕПИСКЕ МЕЖДУ ГАМАНОМ И КАНТОМ

Последний «эпистолярный период» взаимоотношений Гамана и Канта не отмечен тематическими интегралами, свойственными трем предшествующим периодам, будь то драма разрушенной дружбы между И.К. Беренсом и Гаманом, то есть, соответственно, между Просвещением и христианством²; или идея Канта об «Учебнике по физике для детей», то есть проблема «вечной» объективности vs контингентной диалогике физического мира³; или полемика по вопросу о первоначалах Бытия на фоне трактата Гердера «Древнейший документ человеческого рода»⁴. Последний период отмечен четырьмя письмами Гамана к Канту, первое из которых датировано 9 июня 1774 года, а последнее 18 июля 1775-го. Это — письма по случаю, то есть они не объединены какой-либо общей темой, что значительно осложнило корректное понимание их иллокутивных и перло-

¹ О портрете известно немного. Он появился около 1775 года. Художник неизвестен. Когда И.К. Лафатер стал писать «Фрагменты», он обратился к фон Мозеру из Дармштадта с просьбой о портрете Гамана. Тот прислал ему портрет, о чем и идет речь.

² См.: *Кантовский сборник: научный журнал*. 2009. 1(29). С. 92–110.

³ Там же. 2009. 2(30). С. 112–126.

⁴ Там же. 2010. 1(31). С. 90–112.

кутивных компонентов, многочисленных коннотаций и, соответственно, собственно сам перевод. Эти письма — «вербализированные осколки», стилистически виртуозные «лоскутки» узорчатого гобелена, сотканного событийным и идейным переплетением судеб и творчеств Гамана и Канта. Не подлежит сомнению, что именно Гаман более всего проявляется в этих эпистолярных «центонах», поскольку Кант или отмалчивался, или, возможно, отвечал Гаману при личных встречах. Известно, однако, что в переписке между Гаманом и Кантом, насчитывающей всего 13 известных писем, последнее принадлежит именно Канту: о нем сообщает сам Гаман в своем письме к Гердеру от 18 апреля 1783 года. К сожалению, это письмо из 13 известных писем переписки утеряно...

Первое из писем последнего периода — самое короткое и содержит только указание на точную дату рождения Гамана. Исследователи не имеют точных данных о причине этого довольно странного письма Гамана к Канту от 9 июня 1774 года. Исходя из текста письма, в котором отразились свойственные авторству Гамана черты — ирония на «границе выживания», «криптографическая игра» и т.п., — можно предположить, что его причиной могла быть просьба Канта к Гаману сообщить ему дату своего рождения. Возможно, Канту это было нужно для какого-то справочника со сведениями об ученых своего времени.

Второе из писем Гамана от 18 февраля 1775 года представляет собой гамановский «манифест любопытствующего нетерпения» по поводу критической заметки о «его партии» в контексте немецкого Просвещения, опубликованной в авторитетном литературно-публицистическом журнале «Немецкий Меркурий», который с 1773 года издавался в Веймаре Христом Мартином Виландом. В 8-м томе «Немецкого Меркурия» (1774 год, второй выпуск) была опубликована статья Христиана Генриха Шмида под названием «Продолжение критических заметок о состоянии немецкого Парнаса», в которой он весьма язвительно и агрессивно критикует Гамана, невольно приписывая ему, однако, примечательную силу влияния на духовные искания немецкого общества, поскольку Шмид «назначает» кёнигсбергского таможенника-переводчика с низкой зарплатой вождем «одной из новейших и самых многочисленных партий»¹ в идейно-литературном процессе Германии. К чести Гамана и, видимо, к посмертной досаде автора критики он причисляет к «партии Гамана» таких классиков немецкой литературно-философской традиции, как И.Г. Гердер, Ф.Г. Клопшток, М. Клаудиус, И.В. Гёте и др. Получив известие о статье Шмида, Гаман бросился на ее поиски, включив в них и Канта, к которому он обращается в письме, написанном в спешке поздним вечером 18 февраля 1775 года, с отчаянным призывом о помощи в ее обнаружении.

Третье из писем было написано Гаманом 13–15 марта 1775 года и содержит его попытку объясниться с Кантом по поводу двух своих работ, одну из которых он посылает Канту с просьбой высказать свое мнение. Это — статья Гамана с длинным полемическим названием «Разговор автора с самим собой, снабженный 45 схолиями. Опубликовано в подземном мире собственноручно д-ром Фаустом под его темным плащом». Статья была ответом Гамана на отказ известного берлинского издателя Фридри-

¹ См.: *Schmid Ch. H. Fortsetzung der kritischen Nachrichten vom Zustande des teutschen Parnasses // Der Teutsche Merkur / Hrsg. von Ch. M. Wieland. 1774. Bd. 8, 2. Stück. S. 174.*

ха Николаи опубликовать две его работы. Николаи, друг Мендельсона, в период с 1757 по 1759 год издавал в Берлине совместно с ним журнал «Библиотека изящных наук и свободных искусств», а в 1759–1765 годах – «Письма о новейшей литературе», в которых активно сотрудничал Лессинг. Самым значительным проектом Николаи стала «Всеобщая немецкая библиотека» (1765–1805), влияние которой на современников было огромным. Именно в эту «библиотеку» попытался проникнуть Гаман, но получил отказ, поскольку Николаи активно боролся против всех форм религиозного энтузиазма, но это, однако, привело к тому, что он «проглядел» и Гердера, и Гёте, и даже Канта, против которых последовательно выступал с позиции того, что он называл «здравым человеческим смыслом». Николаи принадлежал к числу наиболее часто критикуемых Гаманом лидеров немецкого Просвещения, о чем свидетельствует и его «Разговор автора с самим собой»¹, опубликованный с большим опозданием Я. Ф. Хинцем. Работа Гамана была издана с приложением ответа Николаи на выпад «мага с Севера». Один экземпляр полученного с двухгодичной задержкой издания Гаман предлагает Канту, надеясь получить от него какие-либо комментарии. О них ничего неизвестно...

Во второй части этого письма Гаман дает Канту краткое объяснение по поводу своего сочинения, имеющего к ним обоим прямое отношение, поскольку написано оно под влиянием оживленной переписки между ними по поводу трактата Гердера «Древнейший документ человеческого рода». Это сочинение называется «Пролегомена старшего таможенника Захея-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Аполлонию-философу»². Под именами «Захея-христианина» и «Аполлония-философа» скрываются Гаман и Кант. Рукопись «Пролегомены» Гаман отослал 9 мая 1774 года в Гамбург известному литератору и газетчику Клаудиусу Матиасу, с которым поддерживал дружеские отношения, с тем, чтобы тот позаботился об издании. Матиас передал рукопись в типографию И. И. Х. Боде в Гамбурге, где она застряла, поскольку Боде, перегруженный работой, с одной стороны, не спешил ее печатать, а с другой – возвращать Матиасу, поскольку непременно хотел опубликовать ее сам. Третьего января 1775 года в письме к издателю Боде Гаман с ироничным удовлетворением подтвердил получение первого экземпляра своей работы. Из письма видно, что Гаман считает необходимым объяснить Канту обстоятельства издания и дальнейшей судьбы его работы над толкованием трактата Гердера, поскольку «Пролегомены» имеют прямое отношение к их полемике. Гаман указывает также на причину, по которой он вынужден эту работу прервать: это, с одной стороны, – необходимость уточняющей «дедукции» из дискурса раннехристианского наследия, а с другой – «мартиролог» его личной жизни...

Четвертое письмо, написанное 18 июля 1775 года, оценивается большинством исследователей как самое яростное письмо Гамана во всем его эпистолярном наследии. Его впервые опубликовал в 1906 году известный

¹ См.: *Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* von J. Nadler: 6 Bd. Wien, 1949–1957. Bd. 3. S. 67–79.

² См.: *Hamann J.G. Sämtliche Werke. Bd. 3. S. 123–133.*

гамановед Артур Варда, назвав «самым неистовым и кровавым билетом»¹ в истории взаимоотношений Гамана и Канта. Поводом для ярости стал Иоганн Каспар Лафатер, известный швейцарский теолог, который помимо своих теологических и политических работ большое внимание уделял основам физиогномики, что отразилось в его знаменитых сочинениях «Физиогномические фрагменты для поощрения человеческих знаний и любви» (1775–1778). Именно «Физиогномические опыты» Лафатера стали поводом для «кровавого билета» Гамана, а точнее портрет Гамана, выбранный Лафатером для второй части «Фрагментов». Печатный оттиск гравюры этого портрета привез в Кёнигсберг после Пасхальной ярмарки в Лейпциге книгоиздатель И. Я. Кантер. От него Гаман узнал, что его портрет Лафатер получил от одного из своих почитателей, а именно от Фридриха Карла фон Мозера, который в восхищении от работ Гамана называл его «магом с Севера». Узнав о намерении Лафатера составить на основе этого изображения его психологический портрет, Гаман был страшно раздосадован, поскольку воспринял все как возможный повод для своих друзей Канта, Гиппеля и Кантера поднять его на смех... В конечном итоге портрет Гамана был опубликован в 1776 году в «Физиогномических фрагментах» во второй части лафатеровских опытов.

Письмо Гамана к Канту от 18 июля 1775 года было последним сохранившимся эпистолярным свидетельством дружественных, но одновременно и драматичных взаимоотношений между ними. Гаман и Кант — пожалуй, самые значимые явления духовной истории Кёнигсберга — при всех принципиальных отличиях друг от друга (автономный антропоцентризм vs богоцентризм), объединены общим знаменателем, а именно — живым стремлением к истине. Оба — уроженцы Кёнигсберга и выпускники Альбертины, оба оказали судьбоносное, но диаметрально противоположное влияние на всю последующую культуру Германии. Гаман — «маг с Севера», как окрестили его современники и потомки, и Кант — «маленький маг», как называли невысокого роста философа кёнигсбержца, несмотря на принципиальное различие, имеют нечто общее, что по праву можно назвать вершиной героического порыва всего Просвещения, а именно порыва к новому, «честному» «проекту мира». Это нечто можно определить следующим образом: Канта и Гамана объединяет особое понимание того, что Кант в предисловии к «Критике чистого разума» назвал «коперниканским поворотом» во всей мировой истории философии, несмотря на то, что это понимание у них совершенно различно и что каждый из них предлагает принципиально разные рецепты для радикального просвещения. У Канта это понимание основывается на субъектоцентрической основательности автономного принципа реальности в осознании почти непреодолимого разрыва между субъектом и объективной онтологией, однако в просветительской надежде на этого субъекта, который, согласно Канту, обладает «способностью возвышенных желаний», то есть волей к новой, автономной, но при этом моральной онтологии. У Гамана это понимание основывается на исторической герменевтике с ее христоцентрическим принципом реальности. Гаман, вся система которо-

¹ См.: Warda A. Ein "rasendes und blutiges Billet" von Joh. Georg Hamann an Imm. Kant // Euphorion. Bd. 13. Leipzig; Wien, 1906. S. 493–501.

го есть попытка концептуализации его опыта «встречи с Богом»¹, убежден в неспособности автономного разума и исходит из необходимости диалектики «апофеоза»² и «антропоморфоза» в онтологическом взаимоотношении между Богом и человеком, заложенной в языковой компетенции человека³...

Если Гаман фактически забыт, «недочитан», недопонят в своей попытке новой герменевтики, то Кант вошел в историю как один из творцов философии Надежды в принципе реальности Нового времени. Представленная переписка между двумя великими кёнигсбержцами была попыткой хотя бы небольшой коррекции сложившейся асимметрии в освоении их духовного наследия, что примечательным образом отразилось в однозначном эпистолярном доминировании в ней Гамана: 10 из 13 писем написаны им. Но даже если эти письма, прежде всего, уменьшили герменевтический «дефицит Гамана», они все же прямо или косвенно позволили также открыть некоторые новые грани «докритического Канта».

В. Х. Гильманов

О переводчике

Гильманов Владимир Хамитович – д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the Translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant State University of Russia, gilmanov.wladimir@rambler.ru

¹ См. об этом: *Гильманов В.* Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003. С. 124–131.

² Апофеоз: от греч. apotheosis – обожествление.

³ См. об этом: *Гильманов В.* «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник МГУ. Сер. Философия. 2005. № 3. С. 14–26.

Х. Арендт
О ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА:
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция четвертая¹

Я прочитала вам одно из «Размышлений» Паскаля, чтобы привлечь ваше внимание к отношению между философией и политикой, или, точнее, к близкой многим философам позиции в отношении этой области человеческой деятельности («*ta tōn anthrōpōn pragmata*»). Роберт Камминг писал не так давно: «Предмет современной политической философии... это не полис или его политика, но отношение между философией и политикой»². Это замечание справедливо для всей политической философии, и прежде всего для ее начала в Афинах.

Если мы, исходя из этой общей перспективы, рассмотрим теперь отношение Канта к политике, т. е. не приписывая одному ему то, что является общей чертой, *déformation professionnelle*, мы обнаружим определенные соответствия и некоторые очень важные расхождения. Главное и самое удивительное соответствие обнаруживается в позиции по отношению к жизни и смерти. Вспомните слова Платона, что лишь его тело живет в «полисе», а также его утверждение в «Федоне» о том, насколько правы простые смертные, когда они уподобляют жизнь философа умиранию³. Смерть, понимаемую как разделение тела и души, он приветствует; в определенном смысле он любит смерть, потому что тело, со всеми его требованиями, постоянно прерывает стремления души⁴. Другими словами: настоя-

¹ Продолжение. Начало см. в Кантовском сборнике 2009. 1(29). С. 122–128; 2009. 2(30). С. 126–132; 2010. 2(31). С. 112–117. Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt H. Lectures on Kant's Political philosophy* / ed. and with an interpretative essay by R. Beiner. Chicago, 1982 — и сверен по немецкому изданию: *Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie* / herausgegeben und mit einem Essay von R. Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München, 1985. Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

² *Summing R. Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*. Chicago, 1969. Bd. 2. S. 16.

³ См.: *Платон. Федон* // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993.

⁴ См. там же. С. 67.

щий философ не принимает условий, на которых жизнь дана человеку. Это не просто настроение Платона и не только лишь его враждебность по отношению к телу. Это подразумевается в парменидовском восхождении на небеса, чтобы избежать «мнений смертных» и обмана чувственного опыта, это скрывается и в гераклитовском уходе от своих сограждан, это имплицитно есть и у тех, кто на вопрос о своей настоящей родине указывал на небо. Таким образом, все это присутствовало уже в началах философии в Ионии. И если мы вместе с римлянами бытие живым понимаем как тождественное с *inter homines esse* (а «*sinere inter homines esse*» как бытие мертвым), то обнаруживаем первый значимый исходный пункт сектантских тенденций в философии со времен Пифагора: уход в секту — второе лучшее средство от того, чтобы вообще быть живым, и от жизни среди людей. К нашему величайшему удивлению, схожую точку зрения мы находим у Сократа, который в конце концов опустил философию с неба на землю. В своей *Апологии*, в которой он сравнивает смерть со сном без сновидений, он утверждает, что даже великому царю Персии было бы затруднительно припомнить множество дней и ночей, которые он провел лучше и приятнее той единственной ночи, когда его сну не мешали сновидения¹.

Дать оценку этим свидетельствам греческой философии — дело довольно трудное. Их следует рассматривать на фоне всеобщего греческого пессимизма, который дошел до нас в знаменитых строфах Софокла: «Не родиться совсем — удел лучший. Если ж родился ты, в край, откуда явился, вновь возвратися скорее» («*Mē phunai ton hapanta nika logon; to d', epei phanē, bēnai keis' hopothen per hēkei polu deutoren hōs tachista*»)². Это жизнеощущение исчезло вместе с греками. Что не исчезло, но, напротив, оказало максимальное влияние на последующую традицию, так это оценка того, с чем философия, собственно, имеет дело, — неважно, говорили ли авторы, исходя из специфического греческого опыта или опираясь на специфический опыт философа. Едва ли есть книга, имевшая большее значение, чем платоновский «Федон». Общее для Рима и поздней античности представление, что философия учит человека в первую очередь умирать, является его вульгарным истолкованием. (Эта мысль негреческая: завезенная из Греции философия была в Риме уделом стариков; в Греции, напротив, она была занятием молодежи). Момент, который нас здесь интересует, это то предпочтение смерти, которое стало общей темой философов после Платона. Когда (в III веке до н.э.) Зенон, основатель Стои, спросил дельфийского оракула, что он должен делать, чтобы достичь лучшей жизни, оракул ответил: «Прими цвет мертвых»³. Ответ был, как обычно, двусмысленным. Он мог означать: «Живи так, как будто ты умер»; или, как его интерпретировал Зенон: «Изучай древних!» (Так как этот анекдот дошел до нас через книгу Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»⁴, который жил в III веке н.э., то ни слова дельфийского оракула, ни трактовка Зенона не могут быть до конца достоверными.)

¹ См.: *Апология Сократа* // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1994.

² *Софокл*. Трагедии. Эдип в Колоне / пер. С. Шервинского. М., 1988.

³ В русскоязычном издании книги Диогена Лаэртского эта фраза дельфийского оракула переводится как «Возьми пример с покойников». Ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд., испр. М., 1986. Кн. 7.1. С. 248.

⁴ См.: *Диоген Лаэртский*. Указ. соч.

Эта откровенная подозрительность по отношению к жизни не могла во всей своей беззаботности — исходя из причин, которыми нам нет нужды здесь заниматься, — выжить в эпоху христианства. Вы найдете ее исключительно в характерной трансформации в теодицеях Нового времени, т.е. в учениях по оправданию Бога, за которыми естественно скрывается подозрение, что жизнь, какой мы ее знаем, имеет большую потребность в оправдании. Что эта подозрительность по отношению к жизни подразумевает принижение всей области человеческого бытия, «ее меланхоличную случайность» (Кант) — очевидно. И основной вопрос здесь не в том, что земная жизнь не бесконечна, но что она, как сказали бы греки, не «легка», как жизнь у богов, а тяжела, полна неприятностей, забот, скорби и страданий и что боль и неудовольствие всегда перевешивают удовольствие и удовлетворение.

На фоне всеобщего пессимизма важно понимать, что философы не жалуются на смерть и краткость жизни. Кант даже открыто высказывается по этому поводу: продление жизни «было бы все же лишь продлением откровенно утомительной, постоянно повторяющейся игры». Род также ничего не выиграет, «если бы люди могли жить 800 или более лет»¹; это означало бы, что «тяготы от долгожития [представителей] рода человеческого должны были бы возрасти настолько, что род этот не заслужил бы лучшей участи, нежели исчезнуть с лица земли в пучине всемирного потопа»². Это, естественно, противоречит надежде на прогресс рода, постоянно прерывающегося из-за смерти старых и рождения новых представителей, которым требуется очень долгое время, чтобы научиться тому, что старые уже знали и могли бы развивать дальше, если бы им была дарована более продолжительная жизнь.

Таким образом, здесь поставлена на кон ценность самой жизни, и в этом отношении едва ли есть хотя бы один постклассический философ, чья позиция в этом вопросе настолько бы совпадала с точкой зрения греческих философов, как у Канта (даже если он сам этого не осознавал).

Нетрудно догадаться, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, *чем наслаждаются* (по естественной цели суммы всех склонностей, т.е. по счастью). Эта ценность опускается ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь, хотя бы и по новому, даже составленному (и соразмеренному с ходом вещей) плану, если бы этот план был рассчитан только на наслаждение?³

Или касательно теодицеи:

[Если оправдание «господней благодати» состоит в том, что] перевес бедствий в судьбе человеческой над радостями и сладостями жизни — это ложное допущение, ибо каждый, как ни худо ему приходится, все же охотнее предполагает жить, нежели умереть — Ответить на эту софистику предоставим лучше любому человеку в здравом рассудке, который достаточно много прожил и поразмыслил над ценой жизни, чтобы вынести достойное решение, когда его спросят: есть ли у него желание — я не говорю, на тех же самых условиях, нет, на любых других по его вкусу (разве что только не в волшебном, а в нашем земном мире) — спектакль этой жизни проиграть еще раз⁴.

¹ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 87.

² Там же.

³ Кант И. Критика способности суждения. §83 // Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 466.

⁴ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 143.

В этом же трактате Кант называет жизнь «временем испытаний», в течение которого даже лучший человек «не будет рад своей жизни» (*seines Lebens nicht froh wird*), а в *Антропологии* он говорит о «ноше, которая, кажется, вообще изначально появляется в жизни»¹. И если вы — потому что акцент падает на радость, веселье и боль, а также счастье — полагаете, что для Канта это — как для человека, так и для философа — было не имеющей значения вещью, то я сошлюсь на один из многочисленных черновых набросков, оставшихся после него (и которые лишь в этом столетии были опубликованы), в котором Кант пишет, что лишь удовольствие и неудовольствие (*Lust* и *Unlust*) «составляют абсолют, потому что они и есть сама жизнь»². Но и в «Критике чистого разума» можно обнаружить, что разум «вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире», в котором «нравственность» и «счастье» соразмерно между собой взаимосвязаны; «или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки»³. Если ответом на вопрос «на что я могу надеяться?» является жизнь в будущем мире, то ударение здесь падает в меньшей степени на бессмертие, чем на лучшую жизнь.

Теперь мы обратимся в первую очередь к собственной философии Канта, чтобы выявить, посредством каких идей он мог бы преодолеть свою глубоко укорененную меланхолию. То, что речь здесь идет о его собственном личном случае, не подлежит сомнению, и он сам это отчетливо осознавал. Следующее описание человека «меланхолического склада» определенно является его собственным автопортретом:

Человек меланхолического склада мало заботится о том, каково суждение других... Правдивость возвышенна — и он ненавидит ложь и притворство. У него глубокое чувство человеческого достоинства. Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи — от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах — внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром... Ему грозит опасность превратиться в фантазера или стать чудаком⁴.

В нашем исследовании мы не должны все же забывать, что Кант свою общую оценку жизни делил с другими философами, с которыми он в остальном не был связан ни своим учением, ни этой определенной меланхолией.

Две специфические кантовские идеи приходят в этой связи на ум. Первая из них заключается в том, что эпоха Просвещения называла прогрессом и о чем мы уже говорили. Прогресс — это прогресс вида, и поэтому он малополезен для индивидуума. Но идея прогресса в истории как целого и человечества как целого подразумевает пренебрежение особенным и устремляет вместо этого внимание на «универсальное» (как это обнаруживается в самом названии «Идеи всеобщей истории»), в контексте которого особенное приобретает смысл по отношению к целому, для существования которого особенное является необходимым. Это бегство, как можно было бы сказать, от особенного, которое само по себе не имеет значения, в универсальное, из которого его значение выводится, не является, конечно же, спе-

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 473.

² Kant I. Reflexionen zur Metaphysik. Zweiter Teil, Nr. 4857 // Kants gesammelte Schriften. Bd. 18. S. 11.

³ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 665.

⁴ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Избранное: в 3 т. Калининград, 1995. Т. 1. С. 27.

цифической особенностью Канта. Самый значительный мыслитель в этой перспективе — Спиноза, со своей покорностью во всем, что есть, со своим «amor fati». Однако даже у Канта вы найдете повторяющуюся идею того, как необходима война, катастрофы и просто зло или боль для появления культуры. Без них люди пребывали бы в незрелом состоянии чисто животного удовлетворения потребностей.

Вторая идея — это представление Канта о моральном достоинстве человека как индивидуума. Ранее я уже упоминала кантовский вопрос «почему вообще существует человек?». Этот вопрос, согласно Канту, можно поставить лишь тогда, когда рассматривается человеческий вид так, как если бы он находился в одной плоскости с другими животными видами (и в определенном смысле так оно и есть). «О человеке... (а также и о каждом разумном существе в мире [т.е. во Вселенной, а не только на Земле]) как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (*quem in finem*) он существует»¹; потому что он есть цель сама по себе.

Теперь у нас есть три различных понятия, или три перспективы, с которых мы можем рассматривать дела людей: мы имеем человеческий вид и его прогресс; мы имеем человека как моральное существо и цель саму по себе; и мы имеем человека во множестве, который, собственно, и стоит в центре нашего рассмотрения и истинная цель которого, как я уже упоминала, есть *общительность*. Различение этих трех перспектив является необходимым условием для понимания Канта. Когда он говорит о человеке, то необходимо знать, говорит ли он о человеческом виде или о моральном существе, разумном живом существе, которое и в других местах Вселенной может существовать, или же он говорит о человеке как о действительном жителе этой Земли.

В качестве резюме:

Человеческий род = человечество = часть природы = подчиненный «истории», хитрости (уловкам природы) следует рассматривать под идеей «цели», телеологической способности суждения: вторая часть «Критики способности суждения».

Человек = разумное существо, подчиненный законам практического разума, которые он сам себе дает, автономный, цель сама по себе, принадлежащий «царству разумных», сфере интеллигибельных существ: «Критика чистого разума».

Люди = жители Земли, живущие в сообществе, наделенные общим чувством, *sensus communis*, чувством сообщества; не автономные, сами принуждающие сообщество к мышлению («свобода пера»): первая часть «Критики способности суждения», «Критика эстетической способности суждения».

Перевод с англ. А. Н. Саликова

О переводчике

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, ассистент кафедры философии Российского государственного университета имени Иммануила Канта, salikov123@mail.ru.

About translator

Dr. Alexei Salikov, Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic, Immanuel Kant State University of Russia, salikov123@mail.ru

¹ Кант И. Критика способности суждения. §84 В398 // Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 468.

Иммануил Кант. Трактаты. Рецензии. Письма

(впервые изданные в «Кантовском сборнике») / под ред. Л. А. Калининкова. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 305 с. ISBN 978-5-88874-949-4

Данное издание ставит целью представить общественности переводы на русский язык текстов Канта, впервые опубликованных в малотиражном сборнике. Начиная с 1975 года в «Кантовском сборнике» ведется работа по переводу, корректировке и интерпретации текстов Канта. Часть из опубликованного вошла в известный российскому кантоведению восьмитомник собрания сочинений И. Канта под редакцией профессора А. В. Гулыги. Однако ряд переводов издан только в «Кантовском сборнике». Поэтому главная цель настоящего издания — сделать эти работы великого философа, ряд из которых важен для понимания ключевых моментов его системы, доступными широкой публике.

Структура книги тематическая. Первый раздел посвящен кантовской метафизике, которая затрагивает все части его философской системы. Огромный теоретический интерес представляет второй раздел, который включает естественнонаучные трактаты. Третий раздел посвящен избранным черновым заметкам и фрагментам подготовительных материалов. В четвертом представлены рецензии Канта, а пятый раздел частично восполняет пробел в переводах на русский язык писем философа. Книга позволяет дать российскому читателю целостное представление о кантовской философии не только в теоретическом, но и в практическом аспектах. Отметим только то, что трактат «Спор факультетов», не переведившиеся ранее фрагменты которого публиковались в «Кантовском сборнике», не вошел в настоящее издание, так как относительно недавно полностью был опубликован в русско-немецкой версии, снабженной подробными комментариями и примечаниями (*Кант И. Спор факультетов* / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной; отв. ред. Л. А. Калининков. — Калининград: Изд-во КГУ, 2002. — 286 с. (Сер. "Stoa Kantiana").

В первом разделе читателю представлен трактат «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786), где уточняются некоторые аспекты взглядов Канта на теорию познания. Теория пространства и времени Канта обсуждается уже на протяжении многих лет. Поэтому без прочтения данного трактата понять его теорию об априорных формах чувственности весьма затруднительно. Работа «Предсказание близкого заключения мира в философии» (1796) отображает связь критических и метафизических аспектов в кантовской философии. Текст «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (против Эберхарда)» (1790) представлен в данном издании полностью и снабжен пояснениями. Еще ни разу в русских источниках он не был опубликован, хотя невнимание отечественного кантоведения к этой работе неоправданно, так как трактат — одно из редких полемических сочинений Канта, где он открыто спорит с И. А. Эберхардом и выражает собственную позицию по такому важному вопросу, как природа синтетических суждений a priori. Практически весь первый раздел книги был переведен филологом, профес-

сором РГУ им. И. Канта И. Д. Копцевым, который на протяжении многих лет изучает строение грамматики и стилистики кантовских текстов.

Работы второго раздела книги демонстрируют, каким образом Кант применяет и развивает собственные идеи о теории эволюции, начало которой было заложено во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755). Трактат «Определение понятия человеческой расы» (1785), переведенный И. Г. Черненко, содержит взгляды Канта на процесс расообразования, где он использует идеи телеологии и телеологического метода в научной практике. В этом свете трактат «О применении телеологических принципов в естествознании», вышедший в свет в 1788 году, можно рассматривать как теоретическое обобщение использованной Кантом методологии и ее соотношение с традиционным для Нового времени методом механицизма. Идеи и сам телеологический метод были разработаны Кантом подробно в «Критике способности суждения» (1790).

Раздел «Избранные черновые заметки и фрагменты подготовительных материалов» может рассматриваться как пролог к той большой работе, которую еще предстоит проделать отечественным исследователям в этой весьма значимой части наследия Канта. Такого рода материалы важны, так как приоткрывают лабораторию Кантовой мысли, показывают ход вызревания важнейших его идей.

В четвертом разделе надо отметить рецензию Канта на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества», проясняющую спор между учеником и учителем по вопросам истории и эволюции человеческого рода. Эта рецензия является источником, при помощи которого мы имеем возможность понять причину спора, уточнить взгляды Канта на философию истории и методологию исторического познания. Рецензия проливает дополнительный свет на этот раздел философской системы основателя критицизма.

В конце книги читатель найдет переводы переписки И. Канта и М. Мендельсона, которых ранее не было. Полный набор писем этих двух философов дает материал к уточнению понимания как их взаимоотношений, так и взглядов. Эти документы позволяют понять Канта не только как ученого или философа, но и как человека.

А. И. Троцак

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СЕМИНАРЫ ИНСТИТУТА КАНТА

Российский государственный университет имени Иммануила Канта известен как один из центров российского кантоведения. Философское наследие Канта изучается в стенах вуза с конца 1960-х годов. На базе этой традиции в 2008 году в университете создано особое научно-исследовательское подразделение – Институт Канта. В его коллектив вошли и известные специалисты по философии Канта, например Л. А. Калинин, И. Д. Кошцев, В. Н. Брюшинкин, И. С. Кузнецова, и молодые ученые. Цель деятельности Института – организация систематических исследований философии Канта и ее культурного контекста, а также использование исследовательских разработок в образовательных программах и культурно-просветительской деятельности.

Одной из форм работы Института Канта сразу стало проведение научно-исследовательских семинаров, посвященных изучению кантовского философского наследия. Первый семинар состоялся в сентябре 2008 года в зале Валленродтской библиотеки Кафедрального собора. С докладом «Система Канта как трансцендентальная антропология» выступил профессор Л. А. Калинин. В своем выступлении он рассмотрел философскую систему Канта как методологическую основу для «Антропологии с прагматической точки зрения», напомнил, что все кардинальные проблемы кантовской философии сводятся к вопросу: «Что такое человек?» Л. А. Калинин утверждает, что трансцендентальную антропологию нужно рассматривать как трансцендентальный идеализм, не забывая, однако, о взаимодействии трансцендентальной антропологии с эмпирической. Итоговый вывод, прозвучавший в докладе: у Канта речь идет о трех уровнях, трех видах антропологии, каждая из которых представляет собой систему и должна быть изложена в систематическом виде: 1) физико-биологическая (*физиологическая*) антропология; 2) прагматическая (над-физическая) антропология, опирающаяся на свободу; 3) трансцендентальная антропология как философия и методология для прагматического антропологического и физиологического уровней.

На следующем семинаре с докладом «Моральная практика в системах Канта и Шопенгауэра» выступил аспирант кафедры философии и логики А. И. Троцак. Он проанализировал с помощью теоретических моделей этики И. Канта и А. Шопенгауэра трудноразрешимые случаи из современной жизни: переливание возможно ВИЧ-инфицированной крови ради спасения жизни человека; выяснил, как проявляется на этом примере столкновение двух законов морали – категорического императива и сострадания. Доклад состоял из четырех частей. В первой части были сформулированы предмет, цели и задачи исследования; во второй выявлена сущность моральных законов Канта (категорический императив) и Шопенгауэра (сострадание). Третья часть доклада посвящалась анализу двух этических принципов по двум признакам: применения принципа сострадания в теоретическом и практическом отношении. Четвертая часть представляла собой заключительный вывод: анализ этического случая, двух рассматриваемых моделей говорит о том,

что оптимальнее ведет себя категорический императив Канта, и в возможных дальнейших повторениях подобных случаев врачам следует выбирать оправданный риск с учетом последствий, иначе мы вовсе запрещаем человеку жить и не даем возможности технологическому прогрессу предложить варианты решения медицинских проблем.

Третий научно-исследовательский семинар Института Канта также состоялся в Кафедральном соборе. С докладом «Кантовская оценка роли аффектов и страстей души для религиозной практики» выступил кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и логики С. В. Луговой. Он обратил внимание коллег на то, что аффекты, по мнению Канта, делают человека слепым, они не позволяют ему рассуждать. Однако опытный проповедник в своей зажигательной речи может вызывать аффекты у своих слушателей для оживления их представлений о морально добром: аффектами сопровождается революция в сердце верующего человека, осознание своей готовности служить добру, но само это служение может проходить только под руководством разума. Страсти Кант определяет как склонности, которые мешают разуму при том или ином выборе сравнить их с суммой всех других склонностей. Все страсти оборачиваются несвободой, рабством внешних целей, злым, морально дурным поведением. Поэтому в кантовской философии аффекты и страсти души плохо совмещаются с идеей религии в пределах только разума. Аффекты, тем не менее, в некоторых случаях могут оживить моральную религию, вызвав моральный энтузиазм. Страсти с моралью несовместимы, доминирование страстей в религии приводит к выхолащиванию ее моральной сущности.

Следующий семинар был посвящен рецепции идей Канта в политической философии Ханны Арендт. С одноименным докладом выступил ассистент кафедры философии и логики А. Н. Саликов. По его мнению, Х. Арендт во многом права, рассматривая учение о способности суждения Канта как ядро политической философии, написать которую кёнигсбергский философ так и не успел. В своей теории способности суждения Арендт пытается реализовать замысел Канта. Очевидно, что перенесение эстетических понятий, которые не предназначались Кантом для их использования в политической сфере, обусловило некоторые трудности, с которыми не могла не столкнуться Арендт. Так, несмотря на очевидное сходство политики и эстетики как областей публичных феноменов, есть и существенные отличия этих двух сфер жизнедеятельности человека. Политика не может рассматриваться в отрыве от других областей человеческого бытия, таких как мораль, экономика и др. В противном случае политическая философия превращается в абстрактную дисциплину, не имеющую никакого отношения к жизни. Это не означает, что параллели, проводимые Арендт, не имеют право на существование. Но ее трактовка кантовской эстетики в политическом ключе могла бы быть более жизнеспособной, если бы Арендт удалось отказаться от абсолютизации и идеализации политики.

Последний в 2008 году семинар института Канта также прошел в Кафедральном соборе. С докладом «Содержание понятий "свобода" и "необходимость" в "философии Эроса" Б.П. Вышеславцева. Преодоление кантовского антиномизма» выступил кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии В. И. Савинцев. Докладчик утверждал, что, представляя свою версию разрешения третьей антиномии космологической идеи разума, Вышеславцев вносит следующие коррективы.

1. В основе кантовской концепции лежит идея «рассудочного закона», согласно которому созерцаемые феномены всегда оказываются включенными в причинно-следственную цепь опыта. Мысленное выведение феномена из этой цепи рассматривается как исследовательский произвол. Вышеславцев делает акцент на онтологизации проблемы: эмпирическая реальность представлена субъекту во всей полноте, поскольку человек — совокупность всех бытийных форм.

2. В трансцендентализме Канта средоточием естественной причинности и причинности свободной выступает человек. В «философии Эроса» Вышеславцева эта идея также поддерживается.

3. Кант отмечает, что свободная причина происходит из оснований разума, однако рассуждать о мотивах проявления свободной причины мы не вправе. В концепции Вышеславцева свободная причина проистекает из осознания личностью собственной свободы по отношению к природе.

4. Кант отмечает, что природный мир развивается по своим законам (законам природной необходимости). Свободная причина лишь нарушила бы ход природного развития. Вышеславцев, разрабатывая идею иерархического развития сущего, отмечает, что свободная причина проявляет себя на высших ступенях природного развития — как сознательное творчество.

5. С точки зрения Канта, свобода не отнесена к составляющим феноменального мира, а есть лишь необходимое условие, определяющее специфику человеческого — морального — поведения. Свобода и природная необходимость не противостоят друг другу, но представляют разные сферы бытия. У Вышеславцева свобода и необходимость — антиномия, решение которой возможно при условии, что один из элементов станет «подчиняющимся», а другой — «подчиняемым».

В 2009 году участники семинаров Института Канта обсуждали тему «Человек: соотношение натурального и социально-разумного». Профессор Л. А. Калинин предложил проанализировать ряд проблем, поставленных И. Кантом в первом разделе трактата «Религия в пределах только разума», центральной из которых является проблема соотношения в человеке биологического и социального. Л. А. Калинин отметил, что со страниц «Религии в пределах только разума» предстает понимание И. Кантом общественной, социально-разумной природы человека. Другими участниками семинара обсуждались следующие вопросы: о правомерности употребления словосочетаний «природа человека», «сущность человека» при обсуждении соотношения биофизического и социально-разумного в человеке; о демаркации природного и социального в человеке; о многообразии мотивации человеческих поступков, а также проблема различения моральных и легальных поступков.

В 2010 году по некоторым аспектам проблемы справедливости в антропологии И. Канта на исследовательском семинаре выступил кандидат философских наук, доцент кафедры философии В. А. Чальый. Он проанализировал лексикон кантовских терминов, связанных с понятием «справедливость»; обозначил взаимосвязь возможных трактовок кантовского понимания справедливости с проблематикой, обсуждаемой Кантом при исследовании им метафизических начал учения о праве и учения о добродетели; определил место справедливости в системе кантовской антропологии и практической философии.

На следующем семинаре с докладом «Антропологические идеи Канта и проблема межрелигиозных конфликтов в современном обществе» выступил

С. В. Луговой. По его мнению, так как в кантовской системе истинная религия полностью соответствует требованиям практического разума, то все неразумное из религиозной практики нужно исключить как проявление злого, противостоящего морали принципа человеческого поведения, порождающего в числе прочего и межрелигиозные конфликты. Поэтому в делах религии чрезвычайно важно сохранять способность пользоваться собственным умом, делать выводы о греховности своего поведения с помощью практического разума, не полагаясь безоговорочно на суждения духовенства. Следование добру, ориентация на моральное содержание религии сделает невозможным столкновения, обусловленные религиозными противоречиями. Так как чистая религия представляет собой необходимое явление человеческого сознания, в разуме всегда возникает идея Бога как символа морали и постоянно сохраняется возможность перехода к всемирно-этической религии, к единой вере для всех разумных существ, к которой — как к идеалу — должны стремиться все люди. Ориентация на этот идеал, общий для всех разумных существ, способна разрешить сложности в межкультурной коммуникации, возникающие на религиозной почве, нивелировать межрелигиозные конфликты через апелляцию к общечеловеческим моральным ценностям и уменьшение давления неморальных компонентов идеологии религий.

Наконец, в апреле 2010 года на исследовательском семинаре его участники обсудили перевод введения и первых двух параграфов «Антропологии с прагматической точки зрения», сделанный доктором филологических наук, профессором И. Д. Копцевым. Он изложил основные принципы, которыми руководствовался при переводе текста: 1) выявить все вольности, допущенные в переводах на русский язык «Антропологии с прагматической точки зрения»; 2) максимально точно передать смысл текста, избавившись от упомянутых вольностей; 3) при работе учитывать сформированный в русской философской культуре понятийный лексикон философской системы И. Канта; 4) перевести «Антропологию с прагматической точки зрения» в соответствии с особенностями русского языка, создать литературный русский текст.

После завершения обсуждения профессор В. Н. Брюшинкин подвел итог этого заседания семинара: были выявлены и обсуждены общие принципы перевода; для перевода выбран интерпретационный способ; так как перевод ориентирован на широкий круг читателей, то при переводе не обязательно жестко соблюдать терминологию; для решения проблемы осведомленности о множестве фактических данных переводчику будут предоставлены помощники, занимающиеся разработкой понятийного словаря и комментариями.

Таким образом, исследовательские семинары Института Канта позволили консолидировать калининградскую кантоведческую школу, сосредоточить ее усилия на изучении «Антропологии с прагматической точки зрения» И. Канта и создании нового комментированного перевода этого труда. Итоги, полученные в ходе работы семинаров, были уточнены на различных международных конференциях (например, на X Кантовских чтениях), нашли отражение в публикациях калининградских ученых, оказались значимыми при подготовке и защите двух диссертаций на соискание ученой степени кандидата философских наук.

С. В. Луговой

ОБЪЯВЛЕНИЯ

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

В Издательстве РГУ им. И. Канта в 2009 году вышло в свет первое русское издание фундаментального труда классика английской аналитической философии П. Ф. Стросона (1919–2006) «Индивиды» в переводе *проф. В. Н. Брюшинкина и доц. В. А. Чалого*. Именно с этого трактата начался метафизический поворот в лингвистической философии:

Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого; под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 328 с. ISBN 978-5-9971-0021-6.

Заказать книгу можно по следующим электронным адресам: kant@kantiana.ru или ratio@kantiana.ru.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13 шрифтом через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: сверху — имя автора, под ним название статьи (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»).
3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.
4. Оформление цитат и ссылок на литературу:
 - 1) для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора, то они приводятся в порядке года издания работ), затем — на иностранных языках;
 - 2) ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты в квадратных скобках: номер источника из списка литературы и через запятую номер страницы: [3, с. 22] или [3, S. 34];
 - 3) для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем через запятую номер тома и номер страницы: [3, т. 3, с. 22];
 - 4) произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода;
 - 5) ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники: имя автора, название произведения, источник (собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82–83] (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»);

6) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82–83 – В VIII]; так же и с другими русскими переводами произведений Канта;

7) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М., 1963–1966. Необходимо давать также название конкретной работы и номер тома, где она опубликована.

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

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

10) в списке литературы оформление источников, опубликованных в интернет-изданиях или других интернет-ресурсах, производится с указанием его точного электронного адреса и обязательным указанием даты (в круглых скобках), когда он был использован. Например:

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

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация на русском и английском языках, объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей необходимо привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф.И.О., ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия не рассматривает материалы, оформленные не в соответствии с настоящими требованиями, и оставляет за собой право редактировать все представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге – 80623, каталожная цена 90 руб., периодичность – 4 номера в год.

ПРИБРЕТЕНИЕ

Для приобретения предыдущих выпусков журнала «*Кантовский сборник*» необходимо заполнить и оплатить квитанцию, которая размещена в Интернете по адресу: http://ratio.albertina.ru/Kant_Sb/ – с реквизитами получателя в любом отделении Сбербанка России, а также отправить электронное письмо с Ф.И.О. и адресом плательщика на kant@kantiana.ru или ratio@kantiana.ru.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

№ 2 (32)

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Оригинал-макет подготовлен *О. М. Хрустальной*

Подписано в печать 28.06.2010 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108 ¹/₁₆.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,8. Уч.-изд. л. 9,0.
Тираж 500 экз. Заказ 165.

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

В следующем номере «Кантовского сборника»:

- будет опубликована статья
Х. Клемме Антропология Иммануила Канта;
- продолжится публикация лекций *Х. Арндт*
о политической философии Канта