

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015
№4 (54)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2015

Кантовский сборник : научный журнал. — 2015. — № 4 (54). — 106 с.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

Адрес редколлегии:

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2015

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

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

Editorial board

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University); Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V. A. Konev* (Samara State University);
Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University);
A. G. Pushkarsky (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. *D. N. Razeyev* (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University);
Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

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

Практическая философия Канта

Судаков А. К. Трехединный союз: Семейное право Фихте на фоне кантовской практической философии (II) 17

Рецепции философии Канта

Гильманов В. Х. Донелайтис и Кант: к вопросу о герменевтике выживания в эпоху «тайны беззакония» 34

Кант и Просвещение

Ястребцева А. В. Интерпретация Кондорсе теории вероятности: о применении математического конструкта к области социального действия 52

Неокантианство

Белов В. Н. Актуальность идеализма Германа Когена (предисловие к переводу Р. Мунк «Другой критический идеализм Германа Когена») 65

Мунк Р. Другой критический идеализм Германа Когена (пер. с нем. В. Н. Белова) 67

Воробьев М. В. Проект «государства будущего» Б. А. Кистяковского как синтез идей либерализма и социализма 82

Дискуссии

Мясников А. Г. Отношение к политической революции как пробный камень для практической философии 92

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

<i>Kalinnikov L.</i> The systemacity of CPR and Kant's system (II).....	7
---	---

Kant's practical philosophy

<i>Sudakov A.</i> A triune community: Fichte's family law against the background of Kant's practical philosophy (II).....	17
---	----

Receptions of Kant's philosophy

<i>Gilmanov V.</i> Donelaitis and Kant: to the issue of the hermeneutic of survival in the era of the "mystery of iniquity"	34
---	----

Kant and the Enlightenment

<i>Yastrebtseva A.</i> Condorcet interpretation of probability's theory: the use of a mathematical construct to the field of social action.....	52
---	----

Neo-Kantianism

<i>Belov V.</i> The relevance of Hermann Cohen's critical idealism (preface to the translation of R. Munk's 'Another critical idealism of Hermann Cohen').....	65
<i>Munk R.</i> Another Critical Idealism of Hermann Cohen.....	67
<i>Vorobiev M.</i> Bogdan Kistiakov's Project of "State of the Future" as Synthesis of the Ideas of Liberalism and Socialism.....	82

Discussion

<i>Myasnikov A.</i> A Relation to the Political Revolution as a Touchstone for Practical Philosophy	92
---	----

УДК 1 (091)

**СИСТЕМНОСТЬ КЧР
И СИСТЕМА КАНТА (II)¹**

Л. А. Калинин*

Рассматривается «Критика чистого разума» на фоне полемики с К. Ясперсом как система гносеологии и очерк всей философской системы Канта. Основной тезис – утверждение о том, что основание гносеологии Канта – трансцендентальная антропология, связанная с философией истории. Доказывается также, что формальное дуальное членение «Критики...» содержательно представляет собою триадическую систему с рядом таких же подсистем.

Ключевые слова: агрегат, система, элементы – метод, эстетика – логика, аналитика – диалектика, вещь в себе, вещь вообще, ничто.

Системность «Критики чистого разума» обеспечивает системность всего философского здания, выстроенного Кантом. Особенно ответственная роль выпадает в этом замысле на «Трансцендентальную диалектику».

**4. О функциях
«Трансцендентальной диалектики»**

В реализации своего двойного назначения «Критика чистого разума» опирается прежде всего на «Трансцендентальную диалектику». Не случайно в структуре трактата этот раздел «Трансцендентальной логики» занимает почти половину всего текста. Как уже отмечалось в первой части данной статьи, если *аналитика*, разумеется, совместно с *эстетикой*, предназначена для познания непосредственно данного нашим чувствам реального мира и организации действительного опыта, то «Трансцендентальная диалектика» имеет дело с миром *опыта возможного*. Именно она при помощи своих средств – трансцендентальных идей – ориентируется в мире возможного опыта

¹ Начало см. Кантовский сборник. 2015. №3 (53). С. 7 – 21.

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

Поступила в редакцию: 29.09.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-1

© Калининков Л. А., 2015

и, пользуясь его содержанием, расширяет содержание действительного опыта, связывая в единство научного знания опыт действительный с элементами опыта возможного, объединяя обе эти части в *научную картину мира*. Это гносеологическая функция «Трансцендентальной диалектики».

Однако она не ограничивается данной функцией и решает проблему связи с ценностно-практическими способностями души, то есть двумя другими частями философской системы критицизма, представленными «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения», делая «Критику чистого разума» очерком всей системы.

Трансцендентальную диалектику я определяю как *философско-логическое искусство оперирования ноуменами, умопостигаемыми понятиями*, роль которых в сферах практического разума и аксиологии куда более значительна, нежели в области теоретического разума, в познавательной функции, так как там, в ценностно-практических функциях сознания, ноумены играют и конститутивную роль, тогда как в познании — только регулятивную. Именно на долю «Трансцендентальной диалектики» более всего выпадает забота о непротиворечивости общей системы, о полном соответствии результатов теоретического разума с результатами разума практического и рефлексивной особенности суждения. Кант не случайно замечает, что «в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении» (Кант, 1965, с. 226). Завершая «Аналитику чистого практического разума», Кант пишет, что «само собой находимое точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разума, которые часто кажутся слишком тонкими и ненужными, поражает и приводит в изумление» (Кант, 1965а, с. 437). Кант тут лукавит, отмечая, что не было специально «искомым» здесь это соответствие, поскольку оно задолго до написания «Критики практического разума» уже было заложено в едином замысле системы, по-другому просто не могло получиться.

Я рассмотрю последовательно обе эти функции «Трансцендентальной диалектики», но прежде надо предположить некоторые предварительные пояснения и уточнения.

5. Об основаниях суждения о системе

В деле интерпретации текста, а тем более системы текстов, чрезвычайно важно основание толкования: исходит ли интерпретатор из интерпретируемой системы (тогда он стремится сохранить в ней всё, по крайней мере, существенное) или из собственного построения как основания оценки и истолкования (в этом случае в интерпретируемой системе непременно появится что-то лишнее или чего-то будет не хватать).

Основные дискуссии относительно логико-теоретической состоятельности кантианства развиваются или, лучше сказать, двигаются по кругу, имея своим предметом понятия бытия, субъекта и объекта, явлений и вещей в себе, феноменов и ноуменов. Предлагаемые решения проблемы определяются куда более мировоззренческими установками авторов критических оценок творения Канта, нежели положениями самой системы. Поскольку по поводу системы критицизма и структуре и системности первой «Критики...» я возражал Карлу Ясперсу и его книге «Кант: жизнь, труды, влияние», то и продолжу на примере критического анализа ее положений

доказательство решающей роли априорных по отношению к Канту мировоззренческих интенций Ясперса в интерпретации им фундаментальных для критицизма идей. В «Аналитику основоположений» (в раздел «Система основоположений») Кант счел необходимым вставить добавление по сравнению с первым изданием «Критики...» — «Опровержение идеализма». В нем Кант непоследовательный субъективный идеализм Дж. Беркли назвал «догматическим идеализмом» (Кант, 1964, с. 286; В 274), не увидев сколь-либо существенных отличий в нем от обычного теологического толка объективного идеализма. Я также экзистенциализм Карла Ясперса отнес бы, по аналогии с Кантом, к «догматическому идеализму». Отличие между двумя «догматическими идеализмами» будет заключаться только в том, что первый — имеет основой эмпирическое (индивидуальное) бытие, а второй помимо индивидуального еще и трансцендентальное, как некий медиум между эмпирическим и трансцендентным, между эмпирическим индивидуумом и Богом.

Все точки над *i* поставлены уже в параграфе *f*) «Исходить из сознания, а не из бытия» третьего раздела книги, который Ясперс назвал «Структуры кантовского просветления познания». Это *просветление*, согласно Ясперсу, проходит два этапа, первый из которых как раз и заключается во включении в личностное познание трансцендентального: «Просветление сознания как мышления обращено, по замыслу (имеется в виду, конечно, замысел Канта. — Л. К.), не на меня как на этот индивидуум, но на сознание вообще, на "Я", которое есть каждое Я (то есть трансцендентальное. — Л. К.)» (Ясперс, 2014, с. 64). «В нем, как едином, общем для всех "я мыслю" возникает сознание всеобщезначимого, которое я постигаю в суждении, тогда как наблюдаемая субъективность в своей особенности приносит с собою искажения этого всеобщего, сугубые мнения, в которых, однако, нечто всеобщее как форма по-прежнему задает структуру искаженного. *Сознание вообще* (курсив мой. — Л. К.) показывает нам, в чем все мы согласны между собою как мыслящие существа» (Ясперс, 2014, с. 67): всеобщее просветляет искажения, неизбежные для *сугубого мнения наблюдаемой субъективности*. У Дж. Беркли этим просветлением сразу же занимался Господь. Само собою разумеется при этом, что «ничто не существует для нас иначе, как при предпосылке форм мышления. С их упразднением упраздняется и все предметное» (Ясперс, 2014, с. 64).

Второй же этап просветления — это проявление трансцендентного в трансцендентальном. Сам Кант лишь косвенно прикасался к этой конечной абсолютной светлости, но не захотел выйти за пределы временного бытия даже в пределах бытия исторического в безвременное бытие как единственно подлинное, считает Ясперс. Он, с одной стороны, сожалеет об этом, а с другой — воздает должное тому достоинству, с которым Кант отстаивает необходимость оставаться самим собой, то есть человеком, осознающим свою ограниченность. «В этом заключается неизбежность и величие этого мышления, которое не желает в мистическом экстазе отречься от себя ради некоммуникабельных немислимостей, — пишет он. — Оставаясь в светлости естественного сознания, это мышление попадает в контексты мысли, которые хотя и таят в своей мыслимости нечто немислимое, но косвенно открывают его и тем самым прикасаются в сознании к основе этого сознания» (Ясперс, 2014, с. 71). В этом и других аналогичных несколько туманных выражениях Ясперс имеет в виду, конечно, идеи разума с их пара-

логизмами и антиномиями, которые, даже становясь постулатами свободы, бессмертия души и существования Бога, не порывают связей с естественным и естественно делимым на субъект и объект миром. Они вплотную подводят кантовскую мысль к «основе» человеческого сознания как внешней ему, она соприкасается с трансценденцией. Но Кант доказывает, что трансценденция теоретическим мышлением исключается, а практическим — преобразуется из запредельной природе в имманентную естественному человеческому бытию в естественном природном мире, когда природа понимается в «самом общем смысле слова».

Как можно видеть, идеализм догматический несколько не отличается от *проблематического идеализма* в своем тщетном, с точки зрения Канта, стремлении отвергнуть самостоятельность объекта, отказаться от мира вещей в себе, в чем и проявляется исходная и априорная по отношению к кантианству установка Карла Ясперса видеть мир вырастающим из *чистого* (неделимого на субъект и объект) сознания, то есть сознания, абсолютно лишённого детерминирующей сознание субъекта чувственности, а потому внеприродного. Это и есть то, что Кант назвал догматической метафизикой, в чем видел основное мировоззренческое заблуждение.

6. О положениях и принципах системности в целом

Этот переход к оперированию идеями в умопостигаемом, интеллигибельном мире для того, чтобы прочно связать его с миром чувственноданным и тем самым проявить содержание умопостигаемого мира и обогатить мир явлений, Кант подготавливает еще в «Трансцендентальной аналитике». Этому служат заключительные разделы «Аналитики» «Об обосновании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» и приложение «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным». Уже здесь философ озабочен тем, чтобы вся система понятий, которыми он пользуется в «Критике чистого разума», само собой, была бы непротиворечива (и это задача для текста «Критики...» как гносеологического по содержанию трактата), но в то же время она не должна противоречить и двум другим «Критикам...» (а это уже потому, что «Критика чистого разума» отвечает за целостность и непротиворечивость системы в целом).

Всякая система озабочена прежде содержанием, а уже затем — формой построения содержания. Это касается и системы Канта и ее *полноты*, возможности обозреть ее как целое. По этому поводу, «заканчивая трансцендентальную аналитику», Кант пишет: «Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию (здесь вместо трансцендентальной философии Канту надо было бы писать: исходящую из трансценденции философию. — Л. К.), есть деление на возможное и невозможное. Но, — продолжает он, — так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто)» (Кант, 1964, с. 334; В 346). *Предмет, или вещь, вообще* — это то, что мыслится вообще (Кант, 1964, с. 187; В 125), безотносительно к тому, дается ли оно созерцанием или нет, то, что в языке выступает существительным вообще, грамматической категорией существительного, все, что субстантивируется.

Может ли Канта удовлетворить догматически метафизическое деление вещей вообще на возможное и невозможное, на нечто и ничто — дихотомическое деление? Ведь оно должно быть не аналитическим, а априорно синтетическим, потому что, согласно Канту, мир един и все части единого мира вещей вообще находятся в отношении координации.

Характерно замечание Канта в «Логике», что можно не знать «*по содержанию* того понятия, которое намереваются делить» (Кант, 1980, с. 442) дихотомически. Деление мира вещей вообще на возможное и невозможное, на нечто и ничто, во-первых, даже нельзя признать полноценным делением, а во-вторых, оно онтологическое отношение к миру подменяет модальным отношением, а это не одно и то же.

Вообще категории модальности занимают в системе Канта особое место, по сути дела, с их помощью и воздвигается система. Уже в характеристике таблицы категорий, в «Первом замечании» (§ 11), Кант отличает по существу группу категорий модальности от всех остальных групп тем, что *предметы* категорий модальности имеют отношение не друг к другу, а «к рассудку» (Кант, 1964, с. 178; В 110). Понятно, что не только группа категорий отношения как динамическая, но и математические категории (хотя они касаются предметов созерцания как чистого, так и эмпирического) (Кант, 1964, с. 178; В 110) выражают отношение друг к другу и замкнуты как бы в себе в пределах своих групп. Категории же модальности выражают форму отношения предметов бытия к субъекту, вид этого отношения в зависимости от целей субъекта. Но совершенно точно Кант проясняет вопрос, характеризуя постулаты эмпирического мышления вообще, определяемые, как известно, категориями модальности. Здесь Кант пишет: «...основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о предмете, понятие, о котором они высказываются, нисколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, то есть к понятию вещи (реального), о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют познавательную способность, в которой оно возникает и находится... Следовательно — подводит итог философ, — принципы модальности ничего не говорят о понятии, кроме того лишь, что указывают действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие» (Кант, 1964, с. 294; В 286—287).

Это означает, что, если не путать модальный план с онтологическим, деление понятия *мир вещей вообще* должно быть априорно синтетическим и трихотомическим, то есть содержать вещи действительные, возможные и необходимые, а не нечто и ничто. Отсюда следует, что категории модальности играют решающую роль в построении системы критической философии как целого.

Мир *вещей в себе*, то есть мир как целое, — это мир всего возможного опыта. Он имеет отношение «к рассудку (к эмпирическому применению его)» (Кант, 1964, с. 295; В 288). Это и есть мир как возможность.

Мир явлений — это мир действительного опыта, для которого чистых форм рассудка недостаточно: рассудок должен быть органически связан с чувственным восприятием. Он представляет собою действительность, реально и конкретно существующее.

Мир, определяющий и направляющий явления, — это мир необходимости, где к единству рассудка и чувственности добавляется «разум (в его

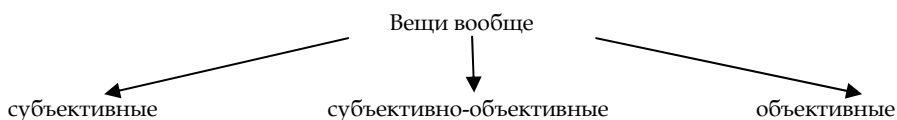
применении к опыту)» (Кант, 1964, с. 281; В 266). Задача разума здесь — определить общие законы опыта и связать ими опыт. Необходимость Кант определяет как «существование, данное уже самой своей возможностью» (Кант, 1964, с. 178; В 111). Это такое существование, которое происходит по общим законам опыта, для чего, конечно, надо уметь выходить за его пределы, что и есть дело разума. Выход же за пределы теоретического отношения направляется ценностно-практическим отношением к реальности.

Деление такого рода можно представить как три включенных друг в друга круга. Кант писал по этому поводу: «Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза» (Кант, 1964, с. 292; В 283). Еще меньшую часть действительного составляет необходимое, которое можно сопоставить с миром артефактов, с практически преобразованным миром явлений. Разум здесь должен выступать и в своей ценностно-практической ипостаси.

Вообще данное модальное членение мира определяется деятельностной природой субъекта: 1) мир целей (а значит, ценностей) в их свободе — «способность ставить любые цели вообще» (Кант, 1966, с. 464) — соответствует миру возможного опыта, бесконечному многообразию возможностей, предоставляемых не менее бесконечным человеческим желаниям. 2) Мир действительного. Мир явлений — это сфера непосредственных условий нашего бытия, то есть мир *действительного* опыта, то, что соответствует нашим знаниям о мире, с чем мы уже имеем дело. 3) Необходимое — это мир артефактов, результат нашей деятельности, где основную роль играет *практический разум* с его законами технически-практической и нравственной деятельности, создающий условия для деятельного преобразования мира, и само это преобразование.

Необходимое — это часть действительного, а действительное — часть возможного. Однако, предупреждает Кант, ошибочность идеи *возможного «во всех отношениях»* (Кант, 1964, с. 293; В 284) — это отношение включения между мирами вещей возможных, действительных и необходимых таково только в качестве результата *нашего* отношения к миру вещей вообще. Возможность вещей не простирается дальше, чем простирается весь возможный опыт вообще, что исключает возможное во всех отношениях как трансцендентное миру вещей.

Если же мы собираемся делить понятие вещей вообще в онтологическом, консциологическом (от лат. *consscientia* — сознание) или гносеологическом отношениях, то результат, конечно же, будет отличным от деления по основанию модальности. По консциологическому основанию, поскольку это отношение к *нашему сознанию в целом*, во всех его функциях сразу, вещи вообще делятся следующим образом:



Субъективные вещи — это продукты нашего сознания, пребывающие в нем понятия различного уровня абстракции и образы от ощущений до воображения; субъективно-объективные вещи — явления, по своей гносеологической природе гетерогенные, ибо существуют благодаря нашему способу их организации и выявления; объективные же — это вещи в себе, то, что существует само по себе вне и независимо от нашего сознания.

В онтологическом отношении картина деления будет представлять собою следующее:



Сущее вместе с проблематически сущим образует мир природы, или мир как таковой, мир как целое. В данном случае слова *мир* и *природа* совпадают друг с другом, хотя имеются ситуации, где, предупреждает Кант, это не так. Здесь речь идет о «подлинной трансцендентальной идее» (Кант, 1964, с. 293; В 284), за которой стоит прежде всего природа, понимаемая как полная совокупность взаимодействующих субстанций, что «означает совокупность явлений, поскольку они находятся во всепроникающей связи друг с другом благодаря некоторому внутреннему принципу причинности» (Кант, 1964, с. 398, прим. 1 и 2; В 445, А 418 — В 446, А 419). Эта подлинная трансцендентальная идея опирается на аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Завершая рассмотрение третьей аналогии, подготавливающей постулаты, Кант пишет: «Единство Вселенной, в которой должны быть связаны все явления, есть, бесспорно, простой вывод из молчаливо допущенного основоположения об общении всех одновременно существующих субстанций... общение есть, собственно говоря, основание возможности эмпирического знания о сосуществовании... и потому именно от сосуществования можно заключать к общению как основанию его» (Кант, 1964, с. 280; В 265).

Это означает, что сущее есть явления (мир действительного опыта), а проблематически сущее — вещи в себе как совокупность *возможного* опыта, служащего источником расширения действительного опыта. Проблематически сущее — это сущее при *определенных условиях*, обнаруживающее свое присутствие в мире, как только сложатся достаточные условия, чем являются обстоятельства, благодаря которым складывается возможность для этого сущего быть чувственно воспринятым опосредованно, то есть через *общение* как всеобщее взаимодействие. Однако это положительный смысл проблематически сущих понятий. Ведь они могли быть и подобиями понятий, пустыми понятиями, что можно рассматривать как лишь ничего не значащие имена.

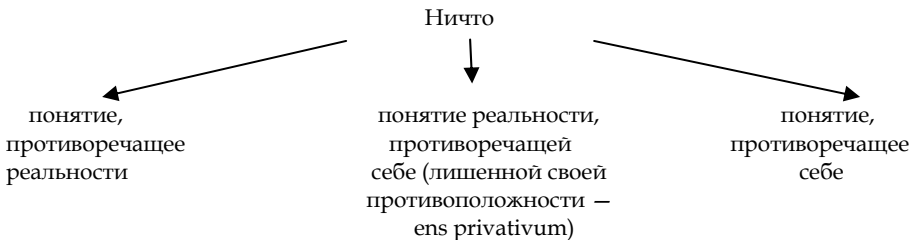
Особый интерес, конечно, представляет *несущее*, или *ничто*, то, чему не соответствуют ни реальные, ни проблематически сущие предметы. Несущее образует по отношению к сущему противоположность, проблематически же сущее есть синтез того и другого. Не имея предметного содержания, ничто представляет собою понятие, лишь мыслимую вещь, а не вещь реальную. Именно поэтому содержание этого понятия и его деление с философской точки зрения экзотично.

Кант допускает существенную, но вовсе не обязательную ошибку, когда делит это понятие в соответствии с системой категорий. Объясняя свою точку зрения, он пишет: «Так как категории суть единственные понятия, относящиеся к предмету вообще, то решить вопрос о том, есть ли предмет что-то или он ничто, следует согласно порядку категорий и по их указанию» (Кант, 1964, с. 334; В 346). Но ведь весь пафос «Трансцендентальной аналитики» направлен на доказательство того положения, что категории применимы только к предметам опыта, действительного или возможного. *Ничто* же таким предметом не является и не может являться. Кант и сам это заметил, когда попробовал отнести ничто к группе категорий отношения с ее категориями субстанции и акциденции, причины, следствия и взаимодействия. Данная группа, можно сказать, ключевая в структуре опытного знания и к ничто не имеет никакого отношения.

Канту пришлось вводить совершенно искусственное нечто, которое он назвал *ens imaginarium* и в то же время предупредил, что это нечто «не предметы, которые можно созерцать» (Кант, 1964, с. 335; В 347).

Все же понятие *ничто* — не система основоположений, органически связанная с системой категорий, а потому деление его должно осуществляться по принципам трансцендентальной логики, когда имеется 1) основание, 2) обоснованное и 3) взаимодействие первого со вторым, о чем выше уже было сказано.

Я не буду воспроизводить искусственную, хоть и остроумную, схему Канта: каждый может посмотреть последнюю страницу «Трансцендентальной аналитики», и попробую осуществить деление таким, каким оно должно было бы быть: обнаружить в нем аспекты пустоты, характерные моменты мышления ни о чем, беспредметного мышления.



По сути, первый член деления у Канта («Пустое понятие без предмета, *ens rationis*») соответствует первому члену предложенного мной деления; четвертый член деления, данный Кантом, повторяется во втором пункте моего деления. А вот второй и третий члены Кантова деления пришлось синтезировать в свой третий, то есть во *взаимодействие первого со вторым*, пользуясь, разумеется, интенциями Канта во втором пункте его деления как подсказкой, а он пишет, что «нельзя представить себе тьму, если чувствам не дан свет» (Кант, 1964, с. 337; В 349), как и отрицание без чего-то реального не может быть объектом.

Примерами понятий, противоречащих реальности, могут быть понятия мирового эфира или теплорода, некогда украшавшие физику. Понятия есть, но они пусты, нет предметов реальности, к которым они относились бы. Пример понятия, противоречащего себе, привел сам Кант в качестве прямолинейной двусторонней фигуры; отдельные элементы содержа-

ния таких понятий не могут образовать целое понятие, они взрывают его изнутри. Естественно, что такие языковые выражения (их нельзя назвать актами мысли, так как они парализуют мышление) пусты, эти попытки мысли, не приводящие к понятию, естественно, приводят к ничему. Наиболее интересен третий член этого деления — понятие реальности, противоречащей самой себе на том основании, что в ней мысленно устранена одна из образующих это реальное нечто противоположностей, что и превращает ее в ничто. Кант называет эту ситуацию *nihil privativum* , то есть ничто в результате лишения, устранения, отнятия реальности лишением ее важнейшей части этой реальности. Пример кантовского понятия *тьмы* (тени) — это понятие абсолютно черного тела (когда нами мысленно устранен свет), пример понятия *холода* — это понятие абсолютного нуля; Кант мог бы привести понятие *инерции* (когда мысленно из движения тела устранено трение). Особую роль среди понятий такого рода играет понятие *свобода* , которое как теоретическое понятие пусто, поскольку в нем отвлекаются от факторов, противодействующих достижению цели. Как практическое понятие свободы, разумеется, есть самая что ни на есть реальность, так как для осуществления моральных действий для личности нет никаких препятствий. И еще многие очень важные теоретические понятия образованы как *вырожденные* , но сами такие состояния реальности невозможны, отсутствуют, есть ничто.

Полностью аналогичны им понятия, образующие атрибуты Бога: вечность, вездесущие, всемогущество или всесовершенство и т. п. Это тоже есть *ens privativum* : они лишены относительности своего проявления, что делает их противоречивыми и представляющими ничто.

Теоретическая пустота этих последних понятий не означает, что в практическом отношении в качестве понятий разума практического — технически-практического и морально-практического — столь же бесполезны, как и первые два вида понятий, возникающих в результате деления понятия *ничто* . Напротив, они обладают как объясняющей, так и предсказательной теоретической силой и практически действенны, разумеется, *mutatis mutandis* .

И последнее предварительное уточнение. Поскольку «все предметы вообще» образуют качественно специфическое множество на основе отношения к вещам так или иначе осознаваемым, то есть множество понятий в качестве вещей, оно и делится Кантом на *phaenomena* и *noumena* . *Phaenomena* — это понятия, относящиеся к явлениям, их обозначающие; *noumena* — это понятия об умопостигаемых, интеллигибельных вещах, то есть понятия о вещах в себе. Деление и здесь в существе трихотомическое, поскольку *noumena* делятся на способные переходить в явления и на это совершенно не способные. Однако это уже вопрос «Трансцендентальной аналитики».

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. Кант И. Основы метафизики нравов // Там же. М., 1965. Т. 4(1).
3. Кант И. Критика практического разума // Там же. М., 1965а. Т. 4(1).
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. М., 1966. Т. 5.
5. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
6. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2014.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович – д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

THE SYSTEMACITY OF CPR AND KANT'S SYSTEM (II)

L. Kalinnikov

Against the background of a dispute with K. Jaspers, this article considers the Critique of Pure Reason as a system of epistemology and an overview of Kant's philosophical system. The central thesis is the statement that Kant's epistemology is based on transcendental anthropology connected with the history of philosophy. It is proven that, in terms of its content, the formal dual division of the Critique is a triad system comprising a number of similar subsystems.

Key words: aggregate, system, elements – method, aesthetics – logic, analytics – dialectics.

References

1. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 3, Moscow.
2. Kant, I. 1965, *Osnovy metafiziki npravov* [Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4(1), Moscow.
3. Kant, I. 1965a, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4(1), Moscow.
4. Kant, I. 1966, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgment]. In: I. Kant. *Sobranie Sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes]. *Mysl'* [Thought], vol 5, Moscow.
5. Kant, I. 1980, *Logika. Posobie k lekcijam* [Logics. Allowance for lectures] in: Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow.
6. Jaspers, K. 2014, *Kant: zhizn', trudy, vlijanie.* [Kant], M., 2014.

About the author

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

УДК 173; 347.6

**ТРИЕДИНЫЙ СОЮЗ:
СЕМЕЙНОЕ ПРАВО ФИХТЕ
НА ФОНЕ КАНТОВСКОЙ
ПРАКТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ (II)¹**

А. К. Судаков*

На материале недавно впервые опубликованной на русском языке книги «Основы естественного права» Фихте анализируются логика и основные положения теории семейного права Фихте. Вторая часть исследования посвящена рассмотрению конкретной теории брачного права Фихте в контрастном сопоставлении с правовым учением Канта. Как соединение, так и разделение мыслится у Фихте происходящим в сфере внутренней жизни, в стихии личной свободы; отсюда роль духовных лиц в этой области. Основное внимание в своей теории Фихте уделяет природе и юридическим последствиям законного развода, трактуемого на основе его моральной антропологии пола как моральный факт и юридическое состояние. Состоявшийся в нравственной субстанции развод делает союз лиц незаконным сожительством, которое понимается существенно не по-кантовски. В этом свете рассматриваются вопросы о том, что должно охранять и что может наказывать в этой сфере государство.

***Ключевые слова:** брак, развод, разделение, конкубинат, принуждение, любовь, правосубъект, честь, Кант, Фихте.*

Обсудив общий взгляд Фихте на брак и семью как триединый (естественный, нравственный и правовой) союз и на нравственные характеры противоположных полов в брачном союзе, мы можем перейти к рассмотрению развитой йенским философом конкретной теории семейного права. Она распадается на три неравных по объему текста раздела: положения об условиях заключения браков, о юридической природе брака и субъекте бракосочетания и, наконец, о расторжении, или (в смысле Фихте точнее будет сказать) о распаде брака, и процедуре юридического признания такового.

¹ См. первую часть статьи: Кантовский сборник. 2015. №2 (52). 32–48.

* Институт философии РАН, 119999 Москва, ул. Волхонка, 14.

Поступила в редакцию: 01.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-2

© Судаков А. К., 2015

Свобода заключения браков: Фихте против кантианства

Личность есть совокупность всех прав, и государство обязано защищать личность своих граждан (Фихте, 2014, с. 278). Женщина теряет свою личность, если подчиняется целям мужчины; и получает ее обратно в полной мере, только если это подчинение совершается из любви (к одному этому мужчине). Следовательно, во всех прочих случаях ее подчинение влечет утрату личности — то есть всех гражданских прав; а это значит, что государство обязано охранить своих гражданок от такого подчинения как противного праву личности, несовместимого со свободой личной жизни. Гражданка *не должна быть принуждаема* (физическим или моральным насилием) подчиняться без любви целям мужчины; государство должно обеспечить и гарантировать гражданкам всецелую защиту от такого рода насилия. Это, говорит здесь Фихте, такая обязанность, которая непосредственно заключена в гражданском договоре, а потому священна и ненарушима (Фихте, 2014, с. 278). Таким образом, из обязанности государства защищать личное достоинство граждан и гражданок вытекает его обязанность охранять *свободу заключения браков*. Государство должно, с одной стороны, признать за гражданкой полную внешнюю свободу распоряжения своей личностью и в том числе свободу отказаться от нее; и однако оно обязано охранять ее внутреннюю жизнь и достоинство нравственной личности в ней, и потому должно создать условия для того, чтобы исключить для нее подчинение, несовместимое с природой брака как нравственного союза. В смысле Фихте это означает: *исключить бракосочетание без любви и сохранение брачного союза без любви*. Каждая гражданка в государстве, по Фихте, вправе отказаться от своей личности и автономии и подчиняться другому, существенно лишь, чтобы этот отказ и это подчинение не были безнравственны и противоправны, и государство не только может, но прямо обязано действовать для предотвращения заключения и сохранения таких безнравственных и противоправных по природе будто бы семейных союзов.

Уже на этом принципиальном уровне кантианец оказывается несогласен с такой постановкой вопроса. Защита внутренней жизни гражданок как обязанность государства и права невозможна и противоречива с точки зрения кантовских и кантианских понятий о праве разума. Кантово право по принципу ничего не знает и не желает знать о *внутренней свободе* и *внутренней жизни* граждан государства, единственное, что его беспокоит — это охрана их *внешней свободы*. Внутреннюю жизнь и свободу Кант считает областью морали, то есть сферой «обязанностей добродетели», а потому желание охранять средствами права эту внутреннюю свободу естественно трактуется кантианцем как неправомерная узурпация государственным законодателем и администратором полномочий морального законодателя и мироправителя, как «диктатура совести». Как бы «толерантно» и «либерально» это ни звучало, что же получается конкретно в брачном праве Канта вследствие подобной установки? Выходит, что сведение брачного союза к союзу сугубо внешних свобод, заинтересованных тел, к натуралистически понимаемому (понижаемому) общению половых свойств двух лиц разного пола, вынесение за скобки в этом союзе и общении всего внутреннего приводит к истолкованию цели брачного общения лиц как одного

лишь *взаимного наслаждения*, а (противное праву человечности) унижение себя в этом общении до уровня простой *вещи*, приобретение другого лица в конечном счете как *полезной вещи* Кант считает юридически оправданным и допустимым при условии, если это овеществление совершалось строго *обоюдно*, и при обоюдности каждое из сочетающихся браком лиц «снова обретает себя и восстанавливает свою личность» (Кант, 1965, с. 192–193). Подчинение себя другому ради наслаждения *само по себе* противоречит, по Канту, праву человечества, но если оно будет взаимным (что и означает для Канта – будет браком), оно будет совместимо с правом и достоинством человечности в каждом из двух лиц. Такова позиция Канта, из которой он заключает, что плотское общение лиц правомерно лишь под условием брака.

Фихте вносит здесь существенную поправку: он отмечает, что подчинение другому в брачном общении противоречит праву и природе не само по себе, а только если совершается *не из любви* к этому одному «другому». Брачное право Канта, внутренне последовательно, не знает и даже не допускает таких понятий. Любовь в трактовке Канта есть сугубо моральная категория, поэтому в брачном *праве* она даже ни разу не упоминается, идет речь только об обоюдном «наслаждении» и о «принятии друг друга ради наслаждения». Не только любовь, но даже и добровольность закономерно не являются у него поэтому значимыми соображениями для естественного понятия разума о брачном праве и отношении, соответственно, для обязанностей всеобщего распорядителя норм права применительно к этому отношению (будет ли им государство или что-то иное). В этической части «Метафизики нравов» Кант понимает любовь как чувство (эстетическое удовольствие от совершенства другого), как симпатию и, наконец, как «практическую максиму благоволения» (или содействия легитимным целям другого), «имеющую своим следствием благодеяние», то есть благотворительность (Кант, 1965, с. 389). Но ни одно из этих трех значений понятия даже и близко не подходит к тому его смыслу, в котором понимает женскую любовь в брачном союзе Фихте в своей «Дедукции брака». Для кантианца любовь есть эстетическое благорасположение, либидо или благочестивое содействие легальным интересам другого, но отказ от себя ради другого оказывается недостижимо выше этого понимания.

Благонамеренное насилие, или как сделать невозможной Кабаниху

Принуждать женщину к подчинению целям мужчины без исключительной склонности и любви к этому одному мужчине – значит, по Фихте, лишать ее полноты ее достоинства и личности, потому такое принуждение должно быть и согласно праву может быть предотвращено действием. Если это принуждение совершается как моральное и косвенное, то есть если близкие люди, родители или родственники склоняют девушку к брачному союзу, соответствующему их видам и интересам без любви с ее стороны, то налицо «самое вредное» и оскорбительное принуждение: если оно имеет успех, оно обманом лишает женщину любви, то есть, как мы уже знаем, чести и достоинства в том виде, в каком они только и могут быть ей свойственны, а значит, – отказывают «совершенно и навсегда» в признании ее характера как свободного и морального существа (Фихте, 2014, с. 280), пожизненно унижая до простого орудия чужого удовольствия. Следовательно, Фихте не утешает здесь тот сомнительный кантовский довод, что если она делается в этом союзе орудием для целей «другого», то ведь и «другой»

тоже-де становится в нем таким орудием, так что «равенство обладания» совершенно компенсирует нравственные потери для личности. Фихте считает противоправными, преступными и потому наказуемыми по суду принуждение и даже уговоры с этой целью. Уговоры, как он понимает. Пользуются здесь в корыстных целях неведением юного существа о любви и брачном отношении, а значит, налицо заведомый обман, в котором применяющие такие уговоры и насилие используют невесту как средство в своих целях еще до всякого брака, неважно, понимается ли он сам при этом как инструментализация или нет.

Итак, это противоправно, преступно и подлежит предотвращению и, если происходит, наказанию. Остается только технико-практический вопрос: как может быть организована эта правовая защита государством своих гражданок от неправомерного морального принуждения в брачной сфере. В общем виде ответ ясен: «при помощи строгих законов и тщательного надзора» (Фихте, 2014, с. 280). Но, не говоря еще здесь об известной уже Фихте норме неприкосновенности частной жизни, чтобы надзор и законы возымели действие, кто-то должен прибегнуть к их помощи, подав сигнал о нарушении норм закона, то есть судебный иск о нарушении права женщины. Кто же именно? Незамужняя дочь, по учению философа, по праву находится под властью родителей как первой инстанции в решениях о праве и как ее законных опекунов и представителей перед судом. Поэтому иск о причинении принуждения могут (вправе) подавать в данном случае только они. Однако значит ли это, что они должны подавать иск на себя самих, свидетельствовать против самих себя: ведь они же сами и совершают это принуждение? Истец, обращаясь с иском в суд, заявляет этим, что хочет призвать «власть государства» воспрепятствовать своей законной силой незаконному принуждающему действию. Свидетельство и иск против себя самих абсурдны и противоречат нормам права. Как же быть законодателю?

Философ находит оригинальное и совершенно логичное в его системе права решение: да, незамужняя дочь состоит под властью и опекой родителей, но состоит только до тех пор, пока не выйдет замуж. Между тем здесь ведется именно речь о замужестве, и, намереваясь в каких бы то ни было целях принудить дочь к венцу, родители уже рассматривают ее, следовательно, как «девушку на выданье», то есть как способную вступить в брак, ибо в противном случае их намерение и действие было бы совершенно против «здорового разума». Таких преступных по умыслу родителей Фихте предлагает поэтому поймать на слове и намерении брака, сделать их максимум правомерной и законной, а потому законом объявить дочь любых родителей, которая бы получила от них *предложение* вступить в брачный союз без любви к предполагаемому жениху с ее стороны, с момента поступления такого предложения, *совершеннолетней* и в силу и вследствие такого предложения *свободной* с этого времени от их власти и опеки. То есть такое предложение имеет в государстве Фихте «правовые последствия освобождения от родительской власти» (Фихт, 2014, с. 280), так что соблюдение своих прав становится отныне собственной компетенцией дочери. Иными словами, Фихте предлагает по закону и формально лишать родительской власти тех родителей, которые злоупотребляют этой властью «для пожизненного подавления человеческих прав своего чада» (Фихте, 2014, с. 280). Властью и силой государства дочь, подвергшаяся с их стороны такому насилию, изымается из-под власти родителей и помещается под опеку самого государства, впредь до выхода ее замуж законным и правильным, соответствующим разуму и природе вещей образом — то есть добровольно и по

любви (Фихте, 2014, с. 280). Впрочем, коль скоро неопытная и привыкшая повиноваться дочь не станет в данном случае подавать жалобы, сами же родители, тем более Фихте, допускают возможность, что государство может оказаться обязано действовать в таких случаях и без всякого иска, «по должностной обязанности». Правда, это предполагает — отнюдь не техническую по значению — фигуру некоторого «уполномоченного по правам женщин».

Может возникнуть вопрос, почему Фихте говорит здесь исключительно о правах *женщин*. Философ отвечает: сама мысль, будто мужчину можно принудить к браку, противоречит «природе вещей», то есть нравственному характеру мужского пола, как его понимает Фихте. Любовь мужчины «в собственном значении слова» (в отличие от всего того, что Фихте в противоположность Канту отказывается признавать нравственной субстанцией семьи) не предшествует браку, но порождается и воспитывается соединением с исключительно любящей его женщиной. Поэтому в этой сфере уговор и убеждение, моральное принуждение очень мало что могут сделать *в отношении к нему самому*. Но по изначально присущему этому полу великодушную и просто по здравому рассуждению воспитанный мужчина, думает Фихте, не может терпеть, чтобы женщину принуждали к браку с ним; не может потому, что это принуждение лишает его возможности гармонического семейного счастья.

Вывод первой части брачного права Фихте таков: «брак должен заключаться с совершенной свободой», а государство, облеченное обязанностью защиты жизни и достоинства частных лиц и в особенности женщин, вправе и обязано охранять эту свободу заключения браков (Фихте, 2014, с. 281).

Государство и церковь? Ни государство, ни церковь

Чтобы был возможен «верховный надзор государства за свободой браков» (Фихте, 2014, с. 281), государству должны быть известны все заключаемые в пределах его юрисдикции браки, и оно должно признавать и подтверждать их. Каждый брак должен быть юридически значим; это означает, что при его заключении должно быть соблюдено условие добровольности и полубовности союза со стороны женщины. Гражданин, вступающий в брак, «должен быть обязан доказать это государству» (Фихте, 2014, с. 281), иначе оно будет вправе подозревать его в насильственных действиях и начинать расследование против него. Доказать это он может, только велев невесте объявить о своем согласии. Заключение браков, как основанных на моральности и живущих благодаря ей союзов, в присутствии духовенства как «воспитателей народа к моральности» (Фихте, 2014, с. 281), Фихте находит разумно целесообразным: брак как моральный союз венчает наставник церкви как морального общества, однако в той мере, в которой брак имеет внешне-правовые последствия, священник выступает в этой своей роли «как чиновник государства» (Фихте, 2014, с. 281)². Как бы то ни было, вен-

² Примечательно, что заключение брака в этом аспекте как «гражданского состояния» есть, по Фихте, все же *полномочие* священников и Церкви, и только *основание* этого их полномочия здесь иное, не религиозно-нравственное, а юридическое: священник выступает «как чиновник государства», и этот последний не выдвигает притязаний *заменить его собою* в качестве единственно легитимного регистратора «гражданских состояний».

чание согласно философии права Фихте не составляет брака и потому не есть изначальное бракосочетание. Оно только признает заключаемый брак как имеющий силу (Фихте говорит здесь только «в юридическом смысле», но ввиду двойной роли венчающего священника следовало бы говорить более определенно «в нравственном и юридическом смысле»). Помолвка или объявление в церкви о предстоящем браке также не суть сами по себе брак, а потому отмена помолвки не является, по Фихте, разводом и не может иметь его юридических последствий. Как мы выяснили это в полноте значения в первой статье, брак, по Фихте, есть естественный и нравственный союз лиц разного пола, поэтому его основание — обоюдная жертва и обоюдное великодушие сторон, единение которых (как и единение делимого Я и делимого Не-Я в фихтевой системе метафизики) обусловлено взаимным определением, то есть ограничением. Это основанное на любви единение, то есть любовное общение, и есть единственное совершение брака, так что в его отсутствие брак не может считаться юридически действительным (Фихте, 2014, с. 283). В этом пункте Фихте полностью согласен с мнением на этот счет Канта: «Брачный договор исполняется посредством супружеского сожительства» (Кант, 1965, с. 194), — с тем различием, что у Фихте закономерно и последовательно не идет даже речи ни о каком договоре *между супругами*. Причину и оправданность этого мы вскоре поймем. В свою очередь, у Канта ни словом не упоминается даже как возможность, чтобы брачный союз мог быть «основан на моральности» или существовать единственно благодаря ей. Существенно то, что по смыслу этого убеждения обоих философов совершителями брака как нравственно-естественного союза являются так или иначе сами супруги как свободные лица; и государство как распорядитель права, и этическое сообщество (церковь) как воспитатель нравственности выступают только утверждающей, признающей и вследствие того санкционирующей инстанцией, они могут только оказать посильную *помощь* и содействие свободным лицам (новообразованной семье), однако сам брак как общественный союз создают (заключают) собственно *не они*.

Единое лицо: фихтева недоговорная теория брака

Однако в каком же именно отношении государство может оказать помощь и содействовать семейному союзу? Этот союз, по Фихте, есть теснейший из возможных, единение сердец и воля; нравственно и юридически здесь перед нами *одно лицо*. Поэтому предположение, что это лицо может подавать иски само на себя и тягаться в суде с самим собою о чем бы то ни было, совершенно невозможно: между супругами, как таковыми, нет и быть не может никаких ссор, исков, тяжб, «выяснения отношений», как полагает философ, между ними вообще не существует внешне-практически, то есть юридически, значимого отношения, правоотношения. Здесь не два «юридических лица», а одно. А раз внутри брачного союза нет юридических отношений и нет вследствие того взаимных легитимных прав требования, следовательно, и в каком-либо законе, юридически регулирующем взаимные права и возможные взаимные притязания состоящих в этом (несуществующем) отношении лиц, то есть супругов, и в гарантиях этих (неправомерных и юридически недействительных) притязаний сторон, нет никакой разумной необходимости, именно до тех пор, пока и поскольку они состоят в действительном браке.

Существо брака как союза, по учению Фихте, следующее: жена состоит в отношении «безграничного подчинения» воле своего мужа, причем не по юридическим, но по моральным мотивам: ее подчинение есть условие возможности самосознания ее женской чести и достоинства (основания этого в системе Фихте мы рассмотрели в первой статье). Признав брак как нравственный союз, имеющий юридические последствия, то есть как нечто учреждаемое не правом (и государством), а чем-то высшим, чем право, и только своими прикладными последствиями вступающее в область, подлежащую его ведению, государство, в качестве одного из таких юридических следствий, «отказывается отныне и впредь рассматривать женщину как юридическое лицо» (Фихте, 2014, с. 284). Вступление в брак юридически уничтожает женщину в глазах государства как лицо, причем по ее же необходимой воле, которую государство берется гарантировать. Место женщины как правосубъекта занимает отныне ее муж. Он становится правовым опекуном и гарантом жены перед государством; он живет за нее публичной жизнью, предоставляя ей только домашнюю жизнь. Эту свою гарантию он объявляет публично: в этом смысле Фихте толкует его согласие, изъявляемое в порядке венчания (Фихте, 2014, с. 284). Жена уступает мужу свою правовую личность и все свои права в государстве, а следовательно, всю свою собственность; оставаясь «единственным юридическим лицом», муж приобретает в дополнение к правам на свое прежнее имущество неограниченное право собственности и распоряжения на имущество, вносимое в союз женой, а государство гарантирует ему это новое право собственности. Согласно понятиям естественно-правовой теории для законного приобретения в собственности чего-либо предполагается «декларация, то есть объявление, о владении этим предметом» (Кант, 1965, с. 171), а для этого имущество сторон должно быть приведено в известность и декларировано, если это совершается при бракосочетании, то совершается свидетелями брака, дабы государство знало ценность приданого или могло установить ее «ввиду возможного все-таки в будущем развода» (Фихте, 2014, с. 285); последней оговоркой философ, казалось бы, противоречит собственной своей установке относительно этой возможности, о чем скажем ниже. Существенно, однако, так или иначе, что семейное право Фихте говорит о приобретении, владении, декларации только применительно к имуществу супругов, а не к им самим как лицам или личностям, как это делает Кант. Мы уже отмечали в наших статьях на эту тему, что в кантовой философии права это приводит к возникновению антиномического конфликта между «правом человечества» и его нравственным достоинством в лице каждого из супругов. Брачное право Фихте не является «вещным образом личным правом»; Фихте не разделяет этой философской новации Канта, потому что разграничивает отношение лиц и отношение приобретаемых имуществ; только второе остается у него, собственно говоря, внешне-правовым и потому допускающим государственно-правовое регулирование. Первое же перестает вообще рассматриваться как правоотношение. Для брачного союза логически необходимы «общее жилище», «общий труд», отъезд одного из супругов по месту жительства другого, символический акт принятия общей фамилии. Всякий акт одного из супругов в общем имуществе равнозначен для права и государства совместному правовому акту их обоих. Словом, государству супруги кажутся одним свободным лицом, оно рассматривает их как одного правосубъекта; до тех пор, пока сохраняется брачный союз, это, как мы

уже сказали, не отношение, а *одно лицо*. По этой причине не нужно и особых законов, регулирующих правоотношения супругов с другими гражданами: поскольку налицо один субъект, внутри которого все юридически значимые действия совершает муж, правоотношения супругов с другими гражданами ничем не отличаются от обычных правоотношений между любыми гражданами государства. Единственное исключение есть норма, обязывающая супругов декларировать свой брак в кругу деловых партнеров и знакомых. Это существенно в том числе и этически, поскольку незаконный или признаваемый незаконным брак может повлечь в этом отношении неприятности или прямой ущерб. А после этого все контрагенты должны иметь дело непосредственно только с мужем. Эту декларацию как имеющую нравственное значение Фихте также считает разумным поручить духовенству (Фихте, 2014, с. 286).

Разделение воли и сердец: общие начала разводного права у Фихте

Итак, пока сохраняется задушевное единство нравственно-естественного союза, именуемого браком и не заключаемого, но только декларируемого, признаваемого и утверждаемого правом и государством, супруги составляют не отношение, но одно лицо, и государству нет нужды в законах для урегулирования отношений между ними, за отсутствием таких правоотношений. Как же только между супругами возникает спор, раздор и тяжба, «выяснение отношений», между ними уже состоялось разделение (Trennung), за которым может последовать юридический развод (Scheidung). Этот взгляд Фихте можно понять так, что в этом случае отношение супругов превращается во внешнее отношение, здесь прекращается личное единение, и отныне перед нами действительно два лица: задушевный нравственно-естественный союз превратился в прагматическое отношение внешне мотивированных контрагентов, «договаривающихся сторон»: по стандарту такого отношения строится всякое внешнее отношение, регулируемое *договором*. В таком положении и отношении между лицами вообще впервые становится возможен договор. Но это и означает, что первоначально бывшего отношения, то есть брака как нравственного союза, здесь уже более нет. Отсюда приходится сделать один весьма интересный вывод: отношение, на котором по существу строится все брачное право Канта, — отношение взаимного приобретения супругами друг друга «словно вещей» и взаимного пользования их друг другом «как лиц», имеющее все формальные признаки личного контракта об услугах и однако по собственному сознанию Канта-моралиста, вступающее в этом качестве в кричащее противоречие с «правом человечности», — в категориях брачного права Фихте становится возможно только с распадом и разложением собственно брачно-семейного союза. Типичный брак по теории Канта есть по понятиям Фихте всегда и заведомо конкубинат, поэтому в качестве постоянного отношения «безнравственный союз» (*raustum tuhre*). Еще одно примечательное свойство фихтевой теории брака состоит в том, что основание распада семьи философ понимает как сугубо нравственное, как потерю любви и великодушия в мотивах сердец, так что этот распад никак не связан с совершеннотем детей, как это будет впоследствии у Гегеля.

Если же это отношение уничтожено, то и «брак между ними упразднен» (Фихте, 2014, с. 293). Где более нет логического условия брачного сою-

за как нравственного, рассмотренного Фихте в «Дедукции брака», — безграничной жертвенной любви женщины к одному супругу и безграничного великодушия мужчины, обращенного к единственной супруге, — там исчезновение нравственной субстанции семейного союза исключает, аннулирует также и всю полноту юридических последствий этого гражданского состояния. Нравственный акт разделения состоялся, и «супруги расходятся сами по свободной воле, так же как по свободной воле они и соединились» (Фихте, 2014, с. 293). Если, несмотря на упразднение нравственного основания брака, супруги продолжают жить вместе, эта их совместная жизнь — уже не брак, но не имеющий юридической силы союз конкубината³.

Достойный имени брака союз двух лиц есть цель сам для себя. В союзе двух нравственно отделившихся друг от друга лиц может быть только некая внешняя цель, чаще всего выгода. Семейный союз, поддерживаемый мотивом выгоды, без любви и уважения друг к другу есть неблагородное сожительство. Но никто не имеет права требовать от другого человека неблагородного поступка. Поэтому и государство не может требовать от разделившихся нравственно (в сердцах) граждан продолжения внешнего гражданского сожительства под псевдонимом законного брака просто потому, что такой псевдоним присвоен союзом подобного рода незаконно. Здесь следует и вывод прикладного характера: государство не может и не должно ничего делать с этим положением, и ему остается просто признать его, как и некогда оно признало и гарантировало заключение брака. А для этого оно, государство, должно знать о состоявшемся разделении брака, потому супруги обязаны декларировать свое разделение. Ибо по разделении брака закономерно теряют силу все его юридические последствия.

Большинство действительных государств, однако, считают, что обладают большим познанием бракоразводных дел и находят, что разводные процессы имеют к ним какое-то отношение, что им полагается определенная роль в этих процессах. Что же, государственные юристы и городские нотариусы ошибаются? Нет, вернее, по Фихте, они ошибаются лишь отчасти. Могут быть ситуации, когда разводящиеся супруги нуждаются в помощи государства как распорядителя права, и государство, получив такой запрос, правомочно судить о том, обязано ли оно оказывать помощь в данном случае. Суждение государства в разводных делах есть поэтому суждение не о самих процессах, а о помощи, какую может оказать бывшим супругам государство.

Если обе стороны согласны в своем желании разделиться и в своем отношении к разделу имущества, то никакой тяжбы не возникает, и супругам достаточно, однако и необходимо, просто объявить государству о своем разделении. Процесс разделения на этом закончен, природная свобода сторон согласна на него; в помощи государства нет никакой надобности, нет надобности даже спрашивать супругов о мотивах их разделения. Об этом обычно спрашивает церковь как «моральное общество». Брак есть нравственный союз, поэтому принявшим решение о разделении может быть важно оправдать это свое решение перед всеобщим моральным союзом церкви. Духовники сторон законно и уместно выступают поэтому увещателями и наставниками, но *только* увещателями. Духовенство, по Фихте, не имеет в этих вопросах права принуждения: не может ни заставлять соз-

³ О нем см. пункт 7 ниже.

наваться в мотивах разделения, ни требовать непременно исполнения своих советов. Всякий человек имеет естественное право «принести в жертву свою личность» (Фихте, 2014, с. 288), тем более должно быть признано полное право сторон на свободное распоряжение своей личностью в не столь радикальном смысле, коль скоро «союз сердец и воля» более уже не связывает их. Отсюда закономерный вывод: «согласие обеих сторон юридически совершает разделение брака, без дальнейшего следствия» (Фихте, 2014, с. 294); за государством остается только обязанность правомочной декларации разделения, совершившегося без него, вне его и совершенно не его волей.

Если одна из сторон на разделение не согласна, то обращение к государству, принимающее вид судебного иска, есть уже просьба не только о подтверждающей декларации, но и о защите. Истец не просто свидетельствует, он требует помощи государства.

Если государство руководилось бы установками семейного права по Канту, оно не могло бы даже понять подобного требования: Кант толкует брак как «нерасторжимый» союз, поскольку приобретаемый в бракосочетании предмет в его понимании «неотчуждаем». В прикладном выражении — «когда один из супругов ушел от другого или отдался во владение третьего, другой вправе в любое время и беспрекословно вернуть его, словно вещь, в свое распоряжение» (Кант, 1965, с. 193). И в результате само понятие развода попросту (но закономерно) отсутствует в тексте раздела кантовской «Метафизики нравов», посвященного брачному праву.

В фихтевском тексте, напротив, раздел о разводе по объему даже преобладает; и первое, что обращает на себя здесь внимание читателя и исследователя, — это тема законных оснований (мотивов) разделения и развода. Таковых оснований Фихте признает три. Основное из них — нарушение супружеской верности, прелюбодеяние⁴. Второе — отсутствие любви между супругами. И последнее — уголовное следствие против одного из супругов (однако оно, по его мнению, не всегда и не непременно обосновывает законный развод).

Две перспективы: развод и нравственные характеры полов

Иск (прошение) мужа

В рассуждении о мотивах развода Фихте опирается на представленное им в «Дедукции брака» понимание нравственного характера полов. Мужчина «по своим природным задаткам» изначально (и значит независимо от воспитания и круга общения) не знает любви и жертвенности, преследуя в общении полов только цель удовлетворения своего влечения. Мужчина, по Фихте, от природы гедонист, слуга своего влечения. Однако под влиянием размышлений и общения с достойными уважения благовоспитанными женщинами это влечение облагораживается и в нем; особенное значение имеет пример его матери. Если в его жизни есть такие влияния, мужчина «не хочет уже более только наслаждаться, но желает быть любимым» (Фихте, 2014, с. 286). Подчинение без любви бесчестит женщину, удовольствие без любви есть «унижающее человека удовольствие» (там же). Если мужчи-

⁴ Евангелие смотрит на брак как на принципиально нерасторжимый союз, «кроме вины любоддеяния» (Мф. 5: 32); то есть для евангелистов прелюбодеяние есть здесь единственный законный мотив.

на это знает, он не желает допускать, чтобы его рассматривали как орудие такого удовольствия. Если его ставят в положение, в котором он принужден смотреть на себя как на такое орудие чувственного влечения, он начинает презирать себя самого. А поэтому, оказываясь в таком положении, он обращается к закону и праву с просьбой о защите, с требованием освободить его от такого положения.

Неверность женщины в подчинении ее другому может быть мотивирована или истинной «всецелой», одухотворенной и разумной любовью — или простым чувственным побуждением. Однако любовь, говорит Фихте, «не терпит разделения» (Фихте, 2014, с. 286). В первом случае поэтому благородство мотива, движущего человеком в новом отношении, не отменяет того, что в прежнем его отношении любви места не остается; следовательно, нравственный союз уничтожен. Сохраняя способность нравственного чувства, жена необходимо должна видеть в прежнем отношении что-то низменное и животное. Следовательно, сохраняя в неизменности наружность этого прежнего союза, она унижает собственное нравственное достоинство, хотя и оправдывает это унижение чистой любовью. Сохранение «видимости прежнего отношения» есть непрерывно дпящееся бесчестие для нее самой. Сохраняет ли жена эту видимость ради общественного приличия из педагогических соображений в отношении общих детей или просто по чувственным побуждениям, она «пользуется своей личностью как средством для низменной цели» (Фихте, 2014, с. 286) и превращает своего супруга в такое же средство. Также и неверность по чувственному побуждению наводит на мысль об отсутствии любви к супругу, а значит, об отношении к нему как к средству для своей склонности, что унижает и его достоинство. Итак, неверность жены в любом случае «уничтожает все брачное отношение» (Фихте, 2014, с. 287), и, оставляя неверную жену в своем доме, муж унижает свое достоинство все время, пока он так делает. Он роняет этим свою честь, ведет себя низко и неблагородно. Конечно, это предполагает в мужчине чувство чести и достоинства, особого рода нравственную чуткость. Однако именно это чувство благородства и великодушия, по Фихте, от природы свойственно мужскому нравственному характеру. Проявляя здесь это чувство, муж выражает нравственное презрение к неверной (Фихте, 2014, с. 287). Ревность мужчины, по Фихте, является нравственно позволительной только в этой форме; любой другой ее характер делает самого ревнивца низким и презренным человеком.

Если теперь супруг подает иск о разводе против воли жены, то юридический смысл этого иска состоит в требовании «изгнать жену из его дома» (Фихте, 2014, с. 294), поскольку, если он сохраняет воспитанное в нем чувство благородства, должен считать оскорбительным для себя продолжение совместной жизни с такой женой. Бывшее прежде триединым (естественным, нравственным и правовым) союзом брака отношение между ними отныне уничтожено как брак и становится постыдным сожителем, конкубином: «где нет любви, там союз есть только конкубинат» (Фихте, 2014, с. 295). Муж не может позволять кому бы то ни было делать его средством своих не касающихся нравственности целей, значит, в отсутствие любви продолжение сожительства может оправдываться только инородными нравственности целями. Если бы теперь государство принуждало мужа сохранять его (бывший браком) союз, оно, по сути, принуждало бы его делать нечто «вопреки своей чести и своему нравственному чувству» (Фихте, 2014,

с. 295), поэтому в силу своей обязанности защищать права граждан государство обязано «избавить мужа от его жены». Впрочем, Фихте считает также, что государство неправомочно начинать здесь расследования без иска супруга, разводить супругов без явной воли на это мужа. Если бы в данном случае законное или моральное право увещания мужа было признано за церковью, это бы означало, что церковь имеет здесь правомочие советовать «бесчестное и аморальное» сохранение фактического конкубината, между тем как моральное общество, церковь, по Фихте, ничего подобного рекомендовать не может и не должна.

Это вообще очень характерное и по контрасту с кантианским очень современно звучащее убеждение йенского философа: государство обязано охранять честь и достоинство своих гражданок, то есть предупреждать *факты* физического или морального принуждения в их адрес подчиняться целям мужчин без чисто нравственной любви; потому что подчинение по любви, по Фихте, составляет неотъемлемую и благороднейшую часть самой личности женщины. Но, предупреждая эти факты, расследуя и производя судебные решения по этим фактам, государство не полномочно ни запретить, ни исключить их, потому что имеет дело со свободными разумными существами, каждое из которых в числе многих своих прав обладает естественным правом в случае охоты к тому пожертвовать своей личностью и свободой, оно имеет это право хотя бы в том смысле, что не существует никаких внешних правооснований против этого отказа. Государство обязано защищать личную честь и достоинство женщин-гражданок, но каждая женщина имеет «неограниченное право на свою честь» (Фихте, 2014, с. 289). Женщина свободна также и унизиться до животного состояния, хотя мораль и тем более религия категорически возбраняют это⁵. Если женщина хочет вести себя как самка, то мораль и религия, зная свою истину, не посмеют ее одобрить, но право и государство как его распорядитель не полномочны помешать ей в этом. Если мужчина хочет поступать неблагородно и низко, мораль протестует, но право и государство не могут и не должны препятствовать ему так делать, а прежде всего — так думать. Подлый и неблагородный образ мысли, зверство и низость суть в данном случае не максимы каких-либо злодеяний и преступлений, а просто максима «не требовать любви», довольство чувственным счастьем в семейном союзе, игнорирование возможности и интереса цельного чувства в нем.

Поэтому государство на началах философии права Фихте не может издавать законов против прелюбодеяния и не вправе назначать за него внешних наказаний. Это не значит, что государство в христианском мире не считает супружескую неверность преступлением, только это — преступление более против морального закона, чем против закона гражданского, и наказывала за него исторически всегда церковь как «моральное общество принуждения»; главным наказанием было покаяние, епитимия (Фихте, 2014, с. 289). Если же рассматривать этот проступок как гражданское правонарушение, продолжает философ, оно должно предстать как нарушение чьего-то частного права. Чьего же? Очевидно, супруга или супруги. Но

⁵ Философ проводит здесь аналогию: каждый имеет неограниченное внешнее право распоряжаться своей жизнью, хотя внутреннего морального права посягать на свою жизнь при этом и не имеет. Однако это внутреннее моральное право не составляет предмета правового регулирования, так что государство не может издавать законов, запрещающих самоубийство, хотя такие законы категорически проповедают и вера, и мораль.

разве верность в супружестве «составляет объект принудительного закона» (Фихте, 2014, с. 293)?⁶ Разве она не основана на свободном союзе сердец, к которому внешним образом (силой) принуждать невозможно? Там, где перестает существовать этот внутренний союз, принудительная верность будет поэтому юридически невозможна, противоправна, поскольку внешним образом можно принудить другое лицо только к внешнему проявлению (действию), которое в отсутствие внутреннего основания будет лицемерно.

Иск (прошение) жены

Если женщина подчиняет себя целям мужчины не по любви, а из чувственных побуждений или прагматических соображений, то и сам мужчина обнаруживает этим «неблагородный образ мысли», потому что в этом своем отношении ищет только чувственного наслаждения. Если женщина соединяется с ним по любви, то он поступает с нею крайне несправедливо, ибо принимая на себя обязанность «безграничного великодушия, безграничной заботы о ее довольстве», всю полноту обязанностей брака, исполнить их, однако, не может, поскольку уже облечен теми же обязанностями перед своей супругой. Между тем гедонистические побуждения неверного мужа, хотя сами по себе и неблагородны, только *могут* уничтожить нравственный характер мужчины, но не делают этого с необходимостью. Однако это может вызвать у супруги мысль о том, что так же чувственно и отношение супруга к ней самой и что вся видимость нежных чувств есть именно не более чем видимость, а это унижительно для достоинства женщины. Мучительное сознание, что она не одна приносит жертвы для своего мужа, создает своеобразие женской ревности, в которой есть «нечто от зависти и ненависти к сопернице» (Фихте, 2014, с. 287). Обе эти возможности делают весьма вероятным в итоге внутреннее отстранение супруги от супруга, разделения сердечного союза. Правда, это только *вероятность*; но нравственное отношение в семье будет в любом случае неизбежно отравлено, так что и мужчина уже не сможет оказывать подобающего и естественного для него в других обстоятельствах великодушия.

Поэтому, заключает Фихте, неверность жены не обязательно уничтожает брачное отношение, но довольно и того, что она *может* уничтожить его, вследствие чего произойдет унижение достоинства жены в ее собственных глазах. Со стороны мужа неверность так же виновна, как и со стороны жены, и даже нравственно виновнее: оскорбление великодушия обнаруживает низменность умонастроения оскорбителя. Со стороны женщины возможно, однако, прощение (чего во втором случае не может быть), и благородная жена, думает Фихте, обязательно пользуется этим своим правом, но само сознание того, что ей есть что прощать, тягостно для обеих сторон. Муж теряет от него силу и смелость, позволяющие ему в других обстоятельствах быть главой семьи; жена не может уважать мужа как того, кому всецело подчиняется, и подчиняться поэтому может теперь только из великодушия, а морально бессильный к главенству мужчина оказывается подчиненной стороной в семье: естественное и нормальное отношение полов в семье оказывается перевернутым, обращаясь в свою аномальную противоположность.

⁶ Кант с его понятием о «вещном образе» этого «наилучнейшего» права категорически ответил бы на такой вопрос утвердительно. Фихте, как мы видели это выше, гораздо строже Канта проводит границу права и морали в этой области права.

Значит, если жена подает иск о разводе против воли мужа, здесь возможно нравственно оправданное прощение и соответственно увещание. Прощение не только возможно, но оно и не бесчестит прощающую сторону, как бесчестит мужа идея прощения им неверной жены. Поэтому здесь вступает разумное убеждение «потерпеть некоторое время» (Фихте, 2014, с. 297). Если с течением времени жена повторит свое прощение, государство обязано будет оформить ее развод с мужем, ибо только она сама может знать состояние своего сердца, а именно знать, уничтожена ли проступком мужа ее любовь к нему. При утвердительном ответе отказ в иске означал бы принуждение жены властью закона и государства к дальнейшему подчинению. Противоречия женской чести, такое принуждение, по мысли Фихте, противоречит первой обязанности всякого разумного государства защищать эту честь своих граждан. Фихте утверждает в этой связи даже намного больше: по его взгляду, государство, получив от жены иск о разводе с мужем, в любом случае обязано удовлетворить его с оговоркой о необходимости предварительного увещания и переноса слушаний по делу — «в любом случае» означает здесь, при любой мотивировке иска. Даже если это прощение ничего не доказывает собственно против мужа, оно служит свидетельством против самой жены: оно доказывает, что она (уже) не любит своего мужа. Принуждать же к подчинению без любви в этой области права разумное государство должно считать для себя недопустимым.

Отступление: Кант и Фихте о конкубинате

Конкубинат, или небрачное сожитительство, есть добровольный, постоянный и гласный союз полов ради цели чувственного влечения, основанный на своекорыстии (частной выгоде) (Фихте, 2014, с. 289) в отличие от подлинного брака, который есть добровольный, постоянный и гласный союз из чистой цельной нравственно проникнутой любви, основанный на описанном в «Дедукции брака» отношении лиц. И вот, конкубинат, по Фихте, — союз, «постыдный сам по себе» (Фихте, 2014, с. 289), он аморален, он есть «что-то неблагородное». Несмотря на это, государство не может авторитетом права и внешнего закона запретить гражданам вступать в такие союзы. Оно должно только иметь возможность убедиться в соблюдении неперемennого для дозволенных союзов условия добровольности их заключения в отсутствии какого-либо принуждения и насилия при их создании, и тогда оно может терпеть конкубинат. Для этого требуется, стало быть, чтобы стороны декларировали добровольность вступления в такой союз в присутствии чиновников полиции, и эта декларация, имеющая вид не торжественного обряда, а сухой полицейски-канцелярской процедуры (Фихте 2014, 289–290), позволяет государству вести учет таких союзов. Оно не может утвердить и правомочно признать такой союз как полноценный брак, которым он и не является, оно только регистрирует его как то, что он есть как сожитительство. Но не регистрировать его оно не может, иначе сами сожители могут посчитать свой союз браком, имеющим правовые последствия, что приведет к путанице и незаконным притязаниям (об этом скажем ниже)⁷. Декларация сторон и регистрация (хотя бы и не признание)

⁷ Таким образом, ясно, что фихтево понятие конкубината формально не совпадает с обычным в новейшее время понятием «гражданского брака» как не зарегистрированного согласно государственной процедуре союза, однако совпадает с понятием (незаконного для Церкви) невенчанного, хотя бы и государственно зарегистрированного и признанного сожитительства.

имеют целью удостоверить именно то, что этот союз не есть полноценный брак, поэтому не имеет также юридически значимых последствий такого брака: муж не становится в нем перед лицом государства опекуном и гарантом жены, союз может быть расторгнут по односторонней произвольной инициативе, и для этого не требуется взаимного согласия сторон и формально установленной юридической процедуры (Фихте, 2014, с. 290). Стало быть, заключение такого союза сохраняет за сторонами отдельную юридическую личность, личную самостоятельность, всю полноту свободы отдельного лица, и здесь по-прежнему два правомочных лица, а не одно, как в браке.

В свою очередь, и государство не выступает гарантом при заключении такого союза и не гарантирует также «условий договора». Это замечание весьма странно и выбивается из общего контекста: в целом Фихте нигде не говорит о браке как договоре лиц. Напротив, в философии права Канта брак принципиально есть пожизненный договор лиц, причем договор ради плотского общения «по закону», конкубинат же как внебрачное сожительство есть соединение ради той же цели «по чисто животной природе» (Кант, 1965, с. 192). В кантовском семейном праве ключевое значение имеет вопрос о наличии или отсутствии «основания для постоянно действующего контракта» (Кант, 1965, с. 193), и отношение сторон в конкубинате также понимается как «договор» о сожительстве. Канту приходится особо оговаривать, что брак в его смысле заключается не по договору, а по закону разума, в целом же в его концепции модель договора преобладает.

В союзе конкубината женщина не получает законных притязаний. Они возникают только в промысле, который государство может утвердить и признать как законный. Конкубинат же и регистрируется именно и только как незаконный союз. Государство как распорядитель права не полномочно запретить такой союз, препятствовать силой закона его созданию, но не может и признать и утвердить его как законный брак, потому что он основан на себялюбивом аффекте частной пользы и удовольствия. Поэтому государство и не может предоставить своей гарантии по условиям этого союза. В категориях философии права Канта закономерно следует вывод, что конкубинат как чисто плотское, хотя бы и долговременное, общение не только незаконен, но и недопустим по основаниям права чистого разума: «договор» о нем Кант понимает как договор о физическом найме, в силу которого лицо становится вещь в произвольном пользовании другого. Следовательно, для Канта только «договор» законного брака является единственно необходимым, правомочным и имеющим законные правовые следствия договором. Кант в увлечении не замечает, что взаимное овеществление и опредмечивание лиц происходит, согласно его естественному праву, также и в законном браке, постольку становится даже и невозможно различать по такому основанию законный брак от естественного сожительства по страсти и расчету, ибо ведь у Канта первое оправдывается перед правом разума единственно взаимностью этого опредмечивания лиц... Лица, ставящие перед собою чисто чувственную цель, «по правовым законам чистого разума» должны вступить в законный брак; то есть в правовом мире Канта удовольствие допустимо только под условием юридически действительного контракта, то есть (что для Канта почему-то то же самое) имеющего законную силу бракосочетания. Однако, во-первых, если удовольствие лиц вообще действительно в правовом мире, по Канту, то брачный союз в этом мире есть (возможен как) чувственно заинтересованное

сожителство, то есть — конкубинат. Фихте хочет исключить такие выводы и для этого строго разграничивает мотивы заключения законного и естественного семейного союза, что влечет за собою, правда, использование плохо понятных и мало «подвластных» строгому праву и мыслящему в его категориях юристу моральных, внутренних аргументов. Но, во-вторых, этот же необходимый правовой закон чистого разума категорически исключает в правовом мире Канта юридическую допустимость какого-либо союза полов кроме того, который признается здесь браком, и вследствие этого кантовское государство в отличие от фихтевского не может терпеть в своих границах конкубината, но должно запрещать его, оставляя брак единственно допустимым союзом. Если же теперь оказывается под сомнением внутреннее, этическое отличие его от конкубината, то в этом прикладном и как бы частном вопросе со всем драматизмом проявляется антиномия этических и правовых начал в кантовом семейном праве. Единственно мыслимым решением в таких условиях остается разграничение и последующее синтетически-конкретное соотнесение этих начал в философии семьи — то есть именно тот путь, по которому (формально еще до Канта) пошел Фихте и который был избран затем также Гегелем. Чистый же, потому что отвлеченный, юрицизм философии семьи и брачного права оказывается в этом смысле уже на рубеже XVIII — XIX веков римским анахронизмом в этике и философии естественного права, пусть даже в правовой практике Германии этот дух и будет сохраняться до середины XX века.

Список литературы

1. Кант И. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Соч. : в 6 т. 1965. Т. 4, ч. 2. С. 107–302.
2. Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М., 2014.

Об авторе

Андрей Константинович Судakov — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, asudakow2015@yandex.ru

A TRIUNE COMMUNITY: FICHTE'S FAMILY LAW AGAINST THE BACKGROUND OF KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY (II)

A. Sudakov

Based on Fichte's Foundations of Natural Right recently published in Russian for the first time, this article investigates the logic and basic statements of Fichte's theory on family law. The second part of the study considers Fichte's theory of marriage law as compared to Kant's legal doctrine. Both the union and separation of marriage partners is viewed by Fichte as a phenomenon of the internal life and an element of personal freedom, hence the role of clergy in this field. In Fichte's theory, special attention is paid to the nature and legal effects of a legitimate divorce interpreted based on his moral anthropology of sexes as a moral fact and a legal status. A divorce, once accomplished in the moral substance, transforms the personal union of family partners into a concubinage, which is seen considered in an essentially non-Kantian way. Against the background of these concepts, the article deals with questions of what the state has to protect and what it is entitled to punish in the domain of marriage.

Key words: marriage, divorce, separation, concubinage, compulsion, love, legal personality, honour, Kant, Fichte.

References

1. Kant, I, 1965. *Metafisicheskiye nachala ucheniya o prave* [Metaphysical Elements of Justice] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 4. Part 2, Moscow, p. 107–302.
2. Fichte, J. G., 2014. *Osnova jestestvennogo prava soglasno prinzipam naukoucheniya* [Foundations of Natural Right according to the Principles of the Science of Knowledge], Moscow.

About the author

Prof. Andrey Sudakov, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, asudakow2015@yandex.ru

УДК 1(430)(092)

ДОНЕЛАЙТИС И КАНТ: К ВОПРОСУ О ГЕРМЕНЕВТИКЕ ВЫЖИВАНИЯ В ЭПОХУ «ТАЙНЫ БЕЗЗАКОНИЯ»

В. Х. Гильманов*

Анализируются так называемые хроносотериологии Кристионаса Донелайтиса и Канта. Делается акцент на различии онтологических оснований этих сотериологий по причине разных герменевтических кругов. Исследуется влияние пиетизма на формирование герменевтических принципов у обоих. Предпринимается попытка хотя бы частичной актуализации хроносотериологических концепций Донелайтиса и Канта в контексте современных глобальных угроз.

Донелайтис, которого по праву считают основоположником литовской культуры, и Кант учились в Альбертине: Донелайтис – с 1736 года, а Кант – с 1740. Это было время пиетизма, который, однако, в Кёнигсберге первой половины XVIII века оказывается не столь однозначно обусловлен догматикой ортодоксального лютеранства. Представители пиетизма проявляют сотериологическую волю к исправлению мира через просвещение, что вступает в противоречие с догматом о предопределении. Эта воля отчетливо распознается не только в философско-педагогических усилиях Канта, но и в достойной серьезного внимания педагогике Донелайтиса, который, несмотря на глубокое пиетистское образование, уже в университетские годы проявлял большой интерес к физикотеологии и альтернативным пиетизму учениям.

Донелайтис и Кант никогда не встречались и имеют различные мировоззрения, однако также и нечто общее, что связано с проблемой времени. Их объединяет идея, что время есть не просто связанная с пространством форма существования материи, а прежде всего герменевтическая категория. Это означает, что время в своей сокровенной сути не просто объективно и абсолютно, но относительно, однако не в чисто эйнштейновском смысле, а в герменевтическом: время – функция от понимания. В этой связи темпорологии Донелайтиса и Канта едины в аспекте ответственности человека за время, которую оба связывают с вопросом о возможности свободы. Именно «тайна свободы» есть средство против действия «тайны беззакония».

Ключевые слова: время, сознание, хроносотериология, темпорология, герменевтический круг, пиетизм, антропология, эсхатология, свобода.

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

Поступила в редакцию: 21.03.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-3

© Гильманов В. Х., 2015

1. Время и сознание

Известное и таинственное суждение апостола Павла о «тайне беззакония» во втором Послании Фессалоникийцам (2 Фес. 2: 7) имеет прямое отношение к двум выдающимся выпускникам университета Кёнигсберга в XVIII веке, создавшим свои уникальные, хоть и различающиеся проекты противодействия действию этой тайны. Онтологии беззакония, действие которой они однозначно диагностировали как актуальную их времени действительность, они противопоставили свои герменевтики альтернативных онтологий, основанных на примечательных «кодах спасения» от губительного беззакония. Эти коды суть принципы их творчества и судьбы, и эти принципы, несмотря на различие, имеют нечто общее и весьма актуальное на фоне современного обострения всех глобальных проблем человечества, доказывающих то, что вопреки технократической мощи цивилизации мир пребывает в какой-то парадигмальной ошибке и никак не хочет провести радикальную работу над ошибками, отказываясь от школы истории и от признания симптоматики болезни бытия в настоящем. В XVIII веке в королевстве Пруссия возникли два примечательных антидота против «тайны беззакония», представленные в проектах пиетистски ориентированной онтологии Донелайтиса и моральной онтологии Канта. Донелайтис, родившийся в 1714 году и по праву ставший в общественном мнении основателем литовской национальной культуры, выразил идею своего антидота в гениальном эпосе «Времена года». В нем он развивает на основе «принципа весны» уникальную педагогику для мира с целью противодействия эсхатологии мировой зимы. Его современник Кант создает пусть альтернативную Донелайтису, но не менее уникальную герменевтику предотвращения противоестественного «конца всего сущего».

Донелайтис и Кант не пересеклись в пространстве, хотя учились в одном и том же университете: Донелайтис — с 1736 года, Кант — с 1740 года. Они пересеклись, однако, во времени, точнее в дискурсе «спасения времени», создав впечатляющие хронотериологии, значимость которых не утрачена по сей день. Их хронотериологические проекты объединяет идея о том, что время есть не просто связанная с пространством форма существования материи, а прежде всего герменевтическая категория. Это означает, что время в своей сокровенной сути не просто объективно и абсолютно, но относительно, однако не в чисто эйнштейновском смысле, а в герменевтическом: время — функция от понимания. В методологии современной науки время определяется как совокупность отношений, выражающих координацию сменяющих друг друга состояний (явлений), их последовательность и длительность. В герменевтическом смысле эта координация координируется сознанием. В имманентном принципе герменевтического круга античной натурфилософии Аристотеля время в его энтелехийной сути преформировано энергией «неподвижного двигателя» и соотносено с фронесисом. Поэтому Аристотель определяет время в его предикатной основе как «меру, по отношению к которой все, что может стать предметом нашего опыта, является субъектом». Разрушение имманентного принципа отчуждает субъекта от «времени жизни», которое, однако, в онтологическом разрыве между трансцендентным и новым имманентным умосозерцал Августин, говоря о времени как «корреляте помнящей, созерцающей и

ожидающей души». В христианстве актуальное время задается новой конечной причиной, в которой действует новый и альтернативный Богу свет: это — свет Люцифера, который в риторике Нового Завета и есть «тайна беззакония». Единственным антидотом против разрушительного действия этой тайны ложного времени является истинный Свет — Христос, не устающий говорить Фоме: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14: 6). В духовной культуре XX века доминирует диагноз утраты бытийного времени, в поисках которого и М. Пруст в его романе «В поисках утраченного времени», Хайдеггер в своей «философии заботы», его ученик Гадамер и многие другие. Герменевтическая суть времени, отраженная в герменевтических исканиях XX века, актуализирует известный тезис «Сознание есть энергия времени», отражающий некую связь между грозящим миру апокалипсисом, то есть, пространственно-временным коллапсом, и проблемой мышления: самое страшное для бытия в его «здесь-бытии» — это *не-мыслие*, непонимание, интеллигибельная импотенция, его *не-воспроизводство* в сознании человечества.

2. Пиетизм в Кёнигсберге

Примечательным образом эсхатологическое напряжение мира в его самоубийственной слепоте к проблеме причинно-следственной связи между окончательностью времени и сознанием отражено в творчестве двух выдающихся выпускников Альбертины в первой половине XVIII века — Канта и Донелайтиса. При этом оба, несмотря на общий исходный принцип их сотериологических концепций (пиетизм), дают разные рецепты для лечения мира, зараженного вирусами ложного сознания. Сама идейная атмосфера королевства Пруссия в то время была проникнута этим эсхатологическим напряжением, что отразилось, например, в противоборстве между пиетизмом и рационализмом. Центром этого противостояния был университет Галле, который с момента своего образования в 1694 году стал центром пиетизма, благодаря деятельности Ф.Я. Шпенера и его сподвижника А.Г. Франке. Известным эпизодом, отразившим это противостояние, было изгнание из Галле по приказу прусского короля Фридриха Вильгельма I одного из основоположников рационализма в духе Лейбница Христиана Вольфа, публичная лекция которого о свободе воли вызвала резкое осуждение со стороны пиетистов.

Конфликт в Галле получил примечательное продолжение в распри между пиетистами и сторонниками рационализма в духе Христиана Вольфа, разразившейся в Кёнигсберге в 1725 году после того, как профессор теологии и физики Христиан Габриель Фишер выступил с резкой критикой ведущих пиетистов Абрахама Вольфа и Георга Фридриха Рогая и с требованием реформ в Альбертине. А. Вольф учился в Галле у самого Августа Германа Франке, одного из главных теоретиков и практиков пиетизма. После учебы он стал профессором теологии в Кёнигсберге и проповедником в Альтштадтской церкви. Исход распри был драматичен: после вмешательства Франке прусский монарх Фридрих Вильгельм I вновь издал королевский указ, напоминавший его решение об изгнании философа Х. Вольфа из Галле. На этот раз по указу короля «по причине атеизма», распространяемого своим учением, Кёнигсберг в течение 24 часов должен был покинуть профессор Фишер.

В тексте первой части поэмы Донелайтиса «Радости весны» распознается «орнитологическая аллюзия» на Фридриха Вильгельма I, «короля пиетистов», который в образе Орла решительно пресекает «пернатых смятенье большое» (Донелайтис, 2005, с. 19):

Произошло меж пернатых внезапно смятенье большое:
С клетком властным и грозным орел явился пред ними.
«Цыц! — вскричал он. — Молчок!
Пусть затихнет галдеж bestолковый,
Слово высокое наше послушайте с должным вниманием».

Прусский король целенаправленно поддерживал пиетизм и именно поэтому командировал в Кёнигсберг в 1731 году Франца Альберта Шульца, видного деятеля пиетизма, сыгравшего заметную роль в судьбах Донелайтиса и Канта. Уже в 1732 году Шульц становится ректором университета, он руководит Польским и Литовским семинарами в Альбертине, выступая ключевой фигурой идейной атмосферы в религиозных и академических кругах. Вряд ли следует считать, что пиетизм, представленный в Кёнигсберге в лице Шульца, был догматической системой ортодоксального толка, выступавшей против свободы воли и мысли. Об этом свидетельствует не только то, что сам Шульц представлял в своей деятельности глубокую веру в пиетистском духе и фундаментальную образованность в духе своего учителя в Галле Хр. Вольфа, но и то, что оба его ученика — Донелайтис и Кант — отразили в своих хроносотериологиях именно особый модус свободы, сопряженный, однако, не с произволом автономного принципа, а с дисциплиной разума, стремящегося избежать опасностей гносеологического нарциссизма. Донелайтис связывает эту свободу с истиной Христа, Кант — с моральным основанием просвещенного разума, способного выйти из несвободного «состояния собственного несовершеннолетия».

То, что Донелайтис, несмотря на отсутствие прямых документальных свидетельств, не мог не быть учеником Шульца, подчеркивают многие исследователи. Будучи студентом теологического факультета, он без всякого сомнения посещал Литовский семинар и проповеди Шульца в Альтштадтской церкви. О роли Шульца в судьбе Канта известно намного больше. Так, именно Шульц, приметивший сметливого восьмилетнего сына мастера-шорника Иоганна Георга Канта, посоветовал отцу отдать Иммануила в знаменитую гимназию Фридрихсколлегиум. Известно, что Шульц, бывший директором этой гимназии, помогал Канту в учебе. Известно, что во время учебы в университете Кант посещал лекции по теологии, читавшиеся Шульцом в Альбертине, хотя уже с самого начала проявлял намного больший интерес к занятиям профессора логики и метафизики Мартина Кнутцена, который примечательным образом объединял в блестящей эрудированности идеи пиетизма и вольфианства с большой открытостью в отношении новых естественно-научных открытий.

Пиетизм в Кёнигсберге первой половины XVIII века оказывается не столь однозначно обусловлен догматикой ортодоксального лютеранства, оказываясь, с одной стороны, связанным с лютеранским принципом оправдания верой, а с другой — проявляя сотериологическую волю к исправлению мира через просвещение, что вступает в противоречие к догмату о предопределении. Эта воля отчетливо распознается не только в философско-педагогических усилиях Канта, но и в достойной серьезного внимания

педагогике Донелайтиса, который, несмотря на глубокое пиетистское образование, уже в университетские годы проявлял большой интерес к физикотеологии и альтернативным пиетизму учениям. Среди его учителей в Альбертине был один из самых последовательных противников пиетизма Иоганн Якоб Квандт. Он был хорошо образован и деятелен: помимо преподавания в университете он служил проповедником в церкви Королевского замка и занимал должность городского библиотекаря. В его личной библиотеке насчитывалось более 8 000 томов на различных языках, в том числе по ориенталистике: в ней Квандт считался одним из лучших ученых в Кёнигсберге. Квандт был издателем первой «Прусской домашней Библии» в Кёнигсберге в 1734 году. Среди других учителей Донелайтиса был, без сомнения, священнослужитель и издатель Михаэль Либиенталь, выдающийся знаток прусской старины и литовского фольклора (Лавринович, 1995, с. 153). Он не был сторонником строгого пиетизма. Кроме него и других на Донелайтиса оказал сильное воздействие прежде всего в плане литературного развития профессор поэзии Иоганн Георг Бокк.

Таким образом, становление как Канта, так и Донелайтиса проходило в атмосфере идейно-духовных исканий и процессов, характерных для духовной культуры раннего Просвещения в Пруссии. Несмотря на гетерогенность этой атмосферы под влиянием новых тенденций и течений, ее в целом характеризует особое настроение новой открытости в отношении эмпирической онтологии. Именно благодаря этой открытости и создаются в отличие от протестантской догматики, закрывшей вопрос о спасении «здесь-бытийного» времени, хронотериологические проекты Донелайтиса и Канта, причем в разных культурных кодах. Донелайтис, используя терапевтические потенции эпического жанра, создает гениальную поэму «Времена года», реабилитируя тем самым идею «вечного возвращения» в циклической темпорологии. Кант последовательно разрабатывает свою темпорологию моральной онтологии в философском ключе.

3. Времена года

Хронотериология Донелайтиса — это примечательный синтез доверия к естественной склонности природной интуиции литовского человека, кодированной истиной добра и блага и веры в действенность пиетистской педагогики, обостренной до мистических надежд христианского хилиазма. Донелайтис практикует в жизни и творчестве высший идеал христианской веры. Этот идеал — терапевтический: Донелайтис знает, что мир болен по причине грехопадения, но, несмотря на усиление болезни, он стремится лечить ее. Пиетизм — экзистенциален в своей психологической сути, поэтому болезнь мира переживается в самом человеке, однако при условии, что жизнь в своей живой реальности дает человеку чувственную способность внутреннего различения как своей близости, так и отделенности от Бога. Живой способен чувствовать, но не просто болезненную месть своего поврежденного грехом тела, как, например, пан из поэмы «Времена года», покончивший с собой из-за непереносимости этой телесной боли. Живой переживает в своей глубинной экзистенции гетерономную связанность с Богом и одновременно удаленность от Него, что проявляется, например, в ипохондрической болезненности. В одном из своих писем от 1773 года Донелайтис упоминает о том, что уже в студенческие годы в Кёнигсберге он

начал страдать от приступов ипохондрии. Эта болезнь, в которой распознается симптоматика гетерономной антропологии христианского реализма не есть, однако, «болезнь к смерти»: она, скорее, болезнь, имплицитно требующая необходимой надежды на экзистенциальное и онтологическое выздоровление.

Именно этот «терапевтический идеал» Донелайтиса превращает маленькую литовскую деревушку в уникальный топос особой мировой педагогики, в микрокосм неизбежной надежды. В топосе маленькой литовской «вселенной» в сельской общине Виждаукскасской волости Донелайтис развивает беспрецедентную технологию «лечения мира» на основе удивительного синтеза двух педагогик — педагогики Бога в христианском учении и педагогики Бога в естественной природе. В этом терапевтическом синтезе христоцентрической идеи и пантеистических эссенций распознается идеал христианского герметизма и мирового всеединства, соответствующий онтологии эпической поэзии. Это — онтология «вечного возвращения» с непрерывной реабилитацией надежды на «гения всеединства», способного залечить онтологические раны и разломы космоса, как правило, ценою собственной жизни, «ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2: 7).

«Да, времена подошли нечестивые! — вымолвил Сельмас. —
Всюду, куда ни ткнись, — шельмовство одно, и только.
Баре и слуги, глядишь, все в пекло лезут да лезут» (Донелайтис, 2005, с. 125).

«Нет угомону на вас, беспутники и нечестивцы,
Иль не страшитесь, что бездна разверзнется вдруг перед вами.
Пламя пожрет вас всех, оскверняющих праздники божьи?» (Там же, с. 157).

Однако, несмотря на «разверзнутую бездну» на место «взятого из среды удерживавшего», придет новый «удерживающий теперь», что соответствует закону эпического жанра. Согласно ему природа, включая тело человека, еще не стала «могилой Бога». Так и в маленькой литовской деревушке, где уже нарушена «грамматика жизни», эпическому герою еще удастся удерживать космос в его хрупком равновесии между истиной природы и истиной Христа. Этот герой стоит в центре «грамматики выживания» как «герменевтическая связка» бытия.

В системе образов поэмы это — староста общины Причкус, который является посредником не только между барами и крепостными, но и между здравым смыслом и верой, между небом и землей, трансцендентностью и имманентностью и т. д. Причкус яснее всех представляет логику терапии, призывая к праксису известной формулы «Ora et labora!» Именно он демонстрирует идею высшего реализма, возводя в соответствии с законом эпоса каждую вещь и повседневную деталь в космологическую знаменательность соучастия в мистерии всеединства и целостности. Благодаря этому многочисленные повседневные занятия и предметы Причкус преображает в мистико-космологическом ключе, придавая им статус универсальных мифологем. Общий эпический модус таков, будто протагонист посредством нарастающей интенсификации дидактических указаний, банальных для повседневной деревенской жизни, пытается пробудить у своих земляков определенный вид памяти, каковой простые вещи в традиции класси-

ческой учености связывает в мнемотехнической риторике с космологическими универсалиями. В этой космической памяти прядение и ткачество, например, связаны с мотивом богини Афины и Пенелопы, а навоз — с Авгиевыми конюшнями и т.д. Причкус таков, будто знает о тайне каждого мгновения, в котором он распознает отблеск вечности, и о тайне каждого отдельного человека, который сознательно или бессознательно в каждое мгновение соучаствует в мировой событийности, внося свой вклад или в «*creatio continua*» — в продолжение творения, или в «*moriendi continua*» — в убийство творения. В эпической герменевтике человек — всегда соучастник в деле или удержания космоса или его разрушения.

Вот отчего весенняя лень Слункюса, каковую он оправдывает в духе проповедника Екклесиаста, является для Причкуса не только опасностью для плохого урожая в осеннюю страду, но и недобрый симптомом охлаждения жизни:

(Слункюс)

«Что, скажи, из того, что бурас иной суетится,
Что из того, что терзает заботами всякими сердце?»

<...>

Но напрямик лентяю ответил Причкус: «Ступай-ка,
Жук навозный, туда, где раздолье вашему брату.
Из году в год с семьей увязая по горло в навозе,
Ты и себя самого и нас, литвинов, позоришь...
Вновь за работу нашу крестьянскую примемся дружно.
В поте лица пахать, боронить и сеять мы будем.
Так ведь и первые люди, вслед за грехопадением,
В тяжких заботах, в трудах насущный хлеб добывали,
Не обещался Всевышний кормить нас, грешных, задаром,
Не проживешь на свете, лентясь да валяясь без дела» (Донелайтис, 2005, с. 37–39).

Лень Слункюса, как ее понимает Причкус, не соответствует Кантову признаку несовершеннолетия по собственной вине¹: леньность бураса Слункюса — космологична, поскольку проявляет нарастающую энтропию универсума, причиной чего является сам человек.

Это, конечно, исторический факт, что условия жизни простых людей в Малой Литве Восточной Пруссии были очень тяжелыми, что объяснялось прежде всего социально-экономическими причинами. И автор поэмы знает о тяготах повседневной действительности — суровый быт, барщина, трудности хозяйствования, искушение безнадежностью и пустотой бытия. Однако в теологии Донелайтиса страдание и мука человека лишь отчасти обусловлены социально-политическими и экономическими факторами, поскольку каждый человек в своей судьбе приговорен к «проклятию контингентности», то есть к пребыванию в локальности своей судьбы, истина которой, однако, внелокальна. Она сопряжена с тайной локально-внелокальной целостности человека, связанной не только с прошлым, но и с будущим согласно закону человека как «образа и подобия» (Быт. 1: 26). Гре-

¹ См.: «Леньность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами» (Кант, 1994б, т. 7, с. 29).

хопадение повредило этот закон, и «по причине умножения беззакония» человек попал в «онтологическую могилу» бытия, в которой он должен показывать христианское смирение и вопреки всему «мужество быть»:

«Хватит! — вымолил Сельмас. — В унынье впадать не годится:
Ведь ничему не бывать без веленья Господа Бога.
Он именитых господ наделил богатством и властью,
Нам же, крестьянам, на долю оставил труды и страданья.
Каждый довольствуйся тем, что ему назначено Богом» (Донелайтис, 2005, с. 197).

«Категорический императив» Донелайтиса в его эпосе и жизни не таков, как у Канта — *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*: если попробовать сформулировать «императив Донелайтиса», то он мог бы выглядеть так: *«поступай так, как если бы ты поступал пред ликом Божиим!»* Этот «императив» нередко звучит в тексте «Времен года», например в словах Сельмаса:

Тот же, кто волею божьей родился бурасом нищим —
Вовсе тому не след лаптей стыдиться мужицких,
Ежели он привык не за страх, а за совесть трудиться.
Ежели Господа Бога всегда почитает сердечно (Донелайтис, 2005, с. 197).

В поэме Донелайтиса есть много значимых социально-политических деталей, которые до сих пор остаются все еще не расшифрованными с позиций современной историко-литературной герменевтики. В контексте государственной политики прусского короля, оставшегося в истории под прозвищем «солдатский король», следует подчеркнуть, что педагогическая и просветительская политика Донелайтиса в Тольмингкемене, принципы которой нашли свое отражение во «Временах года», в прямом смысле слова была «грамматикой выживания». Причина этого заключалась, например, в том, что Фридрих Вильгельм I, последовательно проводя политику переселения Восточной Пруссии, обезлюдившей из-за жестокой чумы, нередко приказывал выселять за пределы королевства тех жителей литовской Пруссии, каковые «не содержали в должном порядке» свои жилища и отрезки. После выселения их жилая собственность и участки передавались во владение переселенцам из других стран, проявлявшим большее усердие и прилежание, например беженцам из Зальцбурга. Эти меры нередко сопровождались предоставлением льгот, облегчавшим переселенцам их судьбу на новой родине. В качестве правовой основой своих мероприятий король использовал один из пунктов Потсдамского эдикта от 8 ноября 1686 года, изданного еще его дедушкой великим курфюрстом Фридрихом Вильгельмом. В Государственном областном архиве Калининграда хранятся 64 указа о «переселении» литовских деревень беженцами из Зальцбурга; при этом в 9 из них в качестве причины выселения литовских жителей указывается недостаток прилежания и порядка (Восточная Пруссия, 1996, с. 198).

Это значит то, что педагогическая нарратология в поэме Донелайтиса обусловлена не только теологическими принципами автора и даже не только экзистенциально-психологическими причинами, но и чисто прагматическими в смысле простого физического выживания. Это ясно подчеркивает Сельмас после смерти главного протагониста поэмы деревенского Шульца Причуса:

Если же будем, соседи, и дальше плакать мы в голос,
 Выплачем скоро глаза, сохнет, высохнет тело.
 Что ж это будет, судите, когда, обессилив, не сможем
 Так же служить королю, как служили в прежние годы.
 Землю отнимут у нас и ходить заставят с сумою (Донелайтис, 2005, с. 201).

Сельмас в эволюции к новому качеству «genius loci» становится protagonистом надежды после смерти Причкуса и берет на себя миссию терапевтического логоса мужества к бытию. И это — логос примирения и взаимного со-бытия различных наций в едином региональном топосе, несмотря на существующие разности и особенности. Свидетельством этому является, например, реакция Сельмаса на брань Лаураса в отношении французов и швейцарцев в его заключительной, пронизанной пиетистскими идеями, речи в финале «Зимних забот»:

«Слишком французов хулишь, — отозвался Сельмас, подумав. —
 Знаем, повадка своя, а также свой нрав у любого» (Донелайтис, 2005, с. 203).

И сама эта речь есть подлинный манифест «онтологии надежды»:

Господи, Боже ты наш! Не ты ли, небесный зиждитель,
 В час изначальный, когда и думать еще не могли мы,
 Наше рожденье замыслил и путь начертал нам грядущий...
 Прахом, Господь, пойдет любое, что ни предпримем,
 Ежели благословляющей нас не поддержишь рукою!
 Нас ты заботой своей в минувшем году не оставил, —
 Нас ты и впредь сохранишь и поддержишь силой своею (Донелайтис, 2005, с. 210–211).

И это мужество жизни, проявляемое Сельмасом, — посреди мира, проникнутого «банальностью зла», жертвой которого стал Причкус:

Вдруг на беду оказалось, что шиллинга недоставало,
 Амтсрат, узнав об убытке таком, испугался смертельно,
 Глаз он опять всю ночь не мог сомкнуть, а с зарею
 Причкуса с горя-досады избил он так беспощадно,
 Что протомился три дня и помер этот бедняга (Донелайтис, 2005, с. 195).

Эта смерть, будучи трагической композиционной вершиной «Времен года», поражает и потрясает нарративно-эмоциональной скупостью почти формального отчета об обстоятельствах случившейся космологической драмы. В эпическом календаре мировой темпорологии стало банальной повседневностью то, что «genius loci» умирает мученической смертью, не будучи признанным в своем бытийном качестве «удерживающего теперь». Впрочем, количественная разница между 30 серебряниками за Христа и одним шиллингом за Причкуса всё же бросается в глаза. Однако «удерживание» продолжается, поскольку хронотериологическую миссию берет новый «удерживающий».

Таким образом, хронотериология Донелайтиса основана на христианской антропологии, которая гетерогенна в своей эйдетической сути: человек укоренен в трансцендентно-имманентной многоструктурности мира, будучи, однако, в своей эссенциальной динамике обречен на высоту,

но мучительную миссию свободы. Согласно пиетизму эта миссия максимально затруднена по причине онтологической диастемы между Богом и человеком. Окончательный разрыв будет означать «смерть субъекта» и коллапс сознания, что неизбежно приведет к «концу времени». Однако Донелайтис на грани максимального антропологического усилия разрушающегося богоцентрического принципа реальности стремится к христоцентрическому «трезвлению ума и сердца» и посвящает этому всю свою жизнь. И в этом «практическом разуме» Донелайтиса заключен серьезный потенциал пиетистской педагогики для богоцентрических герменевтик, сближающий его именно в праксиологическом модусе с просвещенческими герменевтиками автономного принципа, прежде всего с практическим разумом Канта, который, несмотря на критический пафос своего философствования, проявляет примечательный порыв пиетистского толка, однако не в трансцендентном, а в трансцендентальном плане.

4. Хроносотериология Канта

Не принимая пиетизм в его мистико-символическом модусе, Кант высоко оценивал морально-этический праксис пиетистов в обыденной жизни. «Пусть говорят о пиетизме что угодно, но люди, относившиеся к нему серьезно, — настаивал Кант, — показали себя с самой лучшей стороны. Они обладали благородными человеческими качествами — спокойствием, веселым нравом, внутренним миром, который не нарушала никакая страсть. Они не боялись ни нужды, ни гонений; никакая распря не могла привести их в состояние враждебности и гнева» (Гульга, 1977, с. 16). Однако в религиозно-философских сочинениях «Религия в пределах только разума» и в первом разделе «Спора факультетов» Кант ясно показывает свое неприятие как ортодоксального лютеранства, так и пиетизма, доказывая с позиций трансцендентальной антропологии, что как церковная вера в духе И.Х Вёльнера, так и пиетистское благочестие в духе Шпенера и Франке неизбежно ведут в запредельное, порождая опасность фантазий, например, в духе мистики Сведенборга. Прямая критика пиетизма содержится в следующем суждении Канта: «В самом деле, фантазия в делах религии неизбежно переходит в запредельное, если она не связывает сверхъестественное (что должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины» (Кант, 1994б, т. 7, с. 91–92). В этом утверждении Канта, как и во многих других, ясно выражена его вера, ради которой «ему пришлось возвыситься» и одновременно «[устранить] знание» (Кант, 1994, т. 3, с. 31), чтобы достичь высшего идеала Просвещения — развитие моральной интерсубъективности общественного праксиса как внутри наций, так и международного. Кант ясно дает понять, что герменевтический круг этой моральной телеологии задан его верой в действенность имманентной разуму морально ориентированной идеи свободы. Сам разум говорит «несовершеннолетнему человеку» «Встань и иди!», а не сверхъестественная сила. «Это призыв собственного разума человека, поскольку разум заключает в себе сверхчувственный принцип моральной жизни», поэтому нет надобности в

сверхъестественном и сверхчувственном опыте, на который рассчитывает пиеизм, поскольку «он невозможен», да и не нужен по причине того, что религия «покоится на рациональных основаниях» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93), априорных разуму.

Именно на этих основаниях Кант решает и проблему «спасения времени». В статье «Конец всего сущего» Кант задает три возможных варианта конца всего сущего: «1) естественный, соответствующий моральным целям божественной мудрости, и следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему правильному пониманию; 2) мистический (сверхъестественный) конец под воздействием причин, нашему пониманию не доступных; 3) противоестественный (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем вследствие неправильного понимания нами конечной цели» (Кант, 1994а, т. 8, с. 211–212). В этом эсхатологическом мониторинге впечатляет то, как Кант заостряет герменевтическую проблему, то есть проблему понимания того, что «стрелу времени» (термин А. Эддингтона в его теории анизотропности, то есть необратимости, времени) в итоге запускает человек.

В истории темпорологии кантовская концепция времени заслуживает серьезного внимания прежде всего потому, что соответствует автономному принципу реальности, отказавшегося от богоцентрической герменевтики. Однако Кант не поддается окончательной инструментализации со стороны естественно-научного метода с его идеалом объективизма, поскольку трактует проблему статуса объективной реальности в герменевтическом круге своей моральной онтологии, основанной на априорных способностях рассудка и разума. «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали бы сами... Связь... есть акт самодеятельности субъекта... Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного» (Кант, 1994, т. 3, с. 125–126).

Кант все время подчеркивает «связующую силу самосознания», благодаря которой происходит «синтез схватывания, имеющий эмпирический характер», каковой необходимо должен соотноситься с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно *a priori*. В области темпорологии это означает то, что время, как и пространство, подчинено этой процедуре «герменевтического схватывания», о чем Кант пишет в «Критике чистого разума»: «Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла. В самом деле, утверждать, что явление существует само по себе, безотносительно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, если бы речь шла о вещи самой по себе. Но речь идет только о явлении в пространстве и времени... и потому то, что находится в пространстве и времени... есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются нигде» (Кант, 1994, т. 3, с. 384). Кант ясно определяет субъектную неизбежность в собирании пространства и времени. Уже в схематизме чистых понятий происходит априорное предписывание времени бытийного или небытийного статуса. «Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различении между одним и тем же временем, в одном случае наполненном, в другом случае пустым» (Кант, 1994, т. 3,

с. 160). Так и прошлое становится действительным, существовавшим, только при условии, что это прошлое становится нашим прошлым, будучи оформленным синтетической способностью суждения. Кант пишет:

Действительные вещи прошедшего времени... суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе, что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временному ряду как условию настоящего времени», причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе, так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие во времени (Кант, 1994, т. 3, с. 385).

Темпорология Канта развивается в примечательной логике от схематизма чистых рассудочных понятий до хроносотериологического максимума моральной ответственности за историю. В учении о схематизме чистого рассудка в «Критике чистого разума» Кант еще основывает эту темпорологию на «схеме количества» в причинно-следственной обусловленности настоящего прошлым, в которой «я произвожу само время в схватывании созерцания» (Кант, 1994, т. 3, с. 159). В дальнейшем он обращается к проблеме хроносотериологии будущего на основе практического разума, укорененного в интеллигибельной идее свободы от эмпирического ряда и способного к моральному целеполаганию. Вот почему свою философию истории Кант основывает на необходимости морального принципа, дополняя трансцендентальную логику логикой нравственной и уточняя, что не только и не столько гносеология диктует нам онтологию, сколько праксиология. Именно так следует понимать кантовские варианты «категорического императива», среди которых — «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы» (Кант, 1994, т. 4, с. 196). В хроносотериологии Канта речь идет не только о спасении исторического времени на основе морального принципа (в статьях «Конец всего сущего» и «К вечному миру» Кант почти эсхатологичен!), но в какой-то степени и о «спасении природы», поскольку человеческий рассудок не просто вносит в природу то, что придает ей статус действительного существования, но требует того, чтобы закон природы, если и не задавался субъектом, то согласовывался им в субъектном постулировании возможности действия закона свободы на законы природы на основе максимы морального целеполагания.

Как видим, Кант — безусловный хроносотер, что сближает его и с Донелайтисом, создающим эпический проект сбережения «времен года». Однако их герменевтические коды различны, что характеризует в целом идейную атмосферу дискурсивной драмы XVIII века в Германии, затронувшей и примечательную эволюцию прусских королей. Если Фридрих Вильгельм I был убежденным пиетистом, то его сын Фридрих II явным атеистом, окружившим себя материалистически ориентированной элитой европейского Просвещения. Однако его племянник Фридрих Вильгельм II, ставший королем в 1786 году, был религиозным мистиком и вместо министра фон Цедлица, бывшего кантианцем, назначил на пост главы Министерства юстиции ортодоксального теолога И.Х. Вёльнера. Именно Вёль-

нер написал и подписал от имени короля депешу-выговор в адрес Канта после публикации его трактата «Религия в пределах только разума» в 1794 году. В 1798 году после смерти Фридриха Вильгельма II вышел «Спор факультетов» Канта, в котором его критика, направленная против ортодоксальной и мистической религиозности, достаточно точно отражает разницу его философии разума, способного не допустить «противоестественного конца всего сущего», от пиетистской хроносотериологии Донелайтиса.

Следует отметить, что кантовская критика религии направлена прежде всего против самых опасных форм фанатизма ортодоксальной религиозности, представленной в лице Вельнера, или агрессивно-мистического пиетизма, представленного, например, в лице ведущего пиетиста в Бармене Самуила Колленбуша, пославшего в декабре 1794 года оскорбительное письмо Канту: «Мой дорогой профессор! Разумная вера господина Канта — это вера, очищенная от всякой надежды. Мораль господина Канта — это мораль, очищенная от всякой любви. И тогда возникает вопрос: В чем разница между верой чертей и верой господина Канта? И в чем разница между моралью чертей и моралью господина Канта?» (Irrlitz, 2002, S. 44). Мужество и честность Канта в том, что он в своей критической философии очерчивает границы герменевтического круга Нового времени, диагностируя вне зависимости от своего намерения очередной антропологический и онтологический поворот в истории культуры. Канта можно упрекнуть в недооценке историзма в отношении качественной специфики апперцепции и когнитивных характеристик сознания предшествующих времен, что не раз делали его критики. Но упрекать его в чертовщине совершенно недопустимо.

5. Конфликт герменевтик

Век Просвещения продолжает расставаться с герменевтическими принципами предшествующих эпох, основанных на гетерогенных антропологических. Пиетизм вовлечен в драму этого расставания и не может соответствовать новым принципам критической философии Канта. У Донелайтиса и Канта поэтому разные хроносотериологии по причине разности богов. Бог Донелайтиса — это христианский Бог-Отец, который, несмотря на диастему между Собой и человеком, свидетельствует о Себе в Сыне и может вопреки всему войти во внутреннюю экзистенцию благочестивой души. Однако это вхождение проблематично, и экзистенциальное решение этой проблемы — важнейшая задача пиетизма. Для Канта бог в нас, в нашей трансцендентальной субъектности: «...сам бог в нас есть истолкователь, так как мы понимаем только того, кто разговаривает с нами через наш рассудок и наш разум; следовательно, божественность полученного нами учения может быть познана только через понятия нашего разума, поскольку они чисто моральны и потому верны» (Кант, 1994б, т. 7, с. 94). И именно эти два бога суть энергии, или силы, двух разных энтелехий, или двух разных видов времени, связанных одновременно с двумя альтернативными сознаниями — богоцентрическим у Донелайтиса и автономным у Канта. Проблематичность верующего в Бога сознания, отраженная в пиетизме, — экзистенциальная, или сердечная, недостаточность в отношении определенности веры в ситуации онтологической пропасти — симптоматично представлена в переписке между Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаманом. Гаман не был пиет-

тистом, но его религиозно-философские идеи довольно точно отражают *Pro et Contra* пиетизма. Христиански ориентированный Якоби исповедуется Гаману в «тоске по определенности», то есть в непреодолимой жажде по определенности Бога во взысующем сознании, завершая свое письмо от 18 октября 1784 года цитатой из Евангелия от Марка: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9: 24). В письме к Якоби от 1 декабря 1784 года Гаман пишет о том, что определенность веры есть дар милости Бога: «Изначальное бытие есть истина, доверенное в нисхождении Духа есть милость» (Hamann, 1959, Bd. 5, S. 271).

В «Споре факультетов» Кант трактует о милости, проводя четкую границу между богословским и философским факультетами. Он пишет: «...основывающийся на Библии богослов должен рассчитывать не на природу, то есть на собственную моральную способность человека (на добродетель), а на милость (на сверхъестественное, но вместе с тем и моральное воздействие), которой, однако, человек может стать причастным не иначе как посредством искренней веры, но самой веры можно ожидать от той же милости» (Кант, 1994б, т. 7, с. 66). В дальнейших суждениях о соотношении милости и природы Кант гениально и честно достигает той решающей границы, каковая и определяет драматизм пиетизма, в том числе драматичное напряжение трансцендентно и имманентно ориентированной педагогики Донелайтиса в его «Временах года». Кант указывает:

Если под природой понимают господствующий в человеке принцип содействия своему *счастью*, а под милостью Божией — заложенные в нас непостижимые моральные задатки, то есть принцип *чистой нравственности*, то природа и милость не только различны, но часто находятся в противоречии друг с другом. Если же под природой (в практическом значении) понимают способность достигать определенных целей собственными силами, то милость есть не что иное, как природа человека, поскольку он определен к поступкам своим собственным внутренним, но сверхчувственным принципом (представлением о своем долге), который мы, стремясь его объяснить, но не зная основания его, представляем как вызванное в нас божеством побуждение к добру, задатки которого заложены в нас не нами, стало быть представляем этот принцип как милость (Кант, 1994б, т. 7, с. 88).

Это важное как в философском, так и в богословском отношении рассуждение Канта, поскольку касается комплекса важнейших проблем, мучивших богословие и схоластику, а затем и философию Нового времени вплоть до парадигмального убийства теоцентрической метафизики в известном вердикте Ницше о «смерти Бога». Это — проблемы универсалий, свободы/несвободы воли, границ интеллигентности, завершенности/незавершенности интенциональных актов и т. д. Но все они сводятся к парадигмальному вопросу, поставленному еще в схоластической философии: *Natura deleta? Или Natura vulnerata not deleta?* = Природа в нас (и, соответственно, через нас) стерта в своем «коде самосохранения» окончательно? Или этот «код» поврежден, но может быть восстановлен?

Кант, отчасти доверяясь «хитрости природы», трактует о нашей имманентной способности на основе сверхчувственного «принципа чистой нравственности», в индивидуальном и общественном праксисе морального закона не допустить «протоестественного конца всего сущего». В герменевтическом плане это означает то, что субъект способен понять как самого себя в своей практической ответственности за бытие, так и код спасения времени.

Для пиетизма в целом, а для Донелайтиса в частности, все сложнее. Эта сложность соответствует в определенной степени известному вопросу Гамлета: «Порвалась дней связующая нить. // Как мне обрывки их соединить?» Соединить обрывки и тем самым спасти «времена года» можно только в герменевтическом усилии взыскующего спасения сознания, то есть в акте понимания. Кант верит в возможность спасения, хотя его эсхатологическая ирония, особенно в статье «К вечному миру», доказывает, насколько непросто дается ему эта вера, доверившаяся чистой природе в нас, заключающей «в себе сверхчувственный принцип моральной жизни» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93). Примечательным образом эту веру он выражает не в ассертивной, а в побудительной модальности. Так, например, и в «Споре факультетов»: «Хотя этот принцип не может, по всей вероятности, немедленно пробудить человека к жизни так, чтобы он мог самостоятельно стать на ноги, но может внушить ему стремление к добродетельному образу жизни (как человеку, у которого силы дремлют, но еще не угасли)...» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93). В хроносотериологическом смысле это означает то, что природные силы сознания, пусть дремлющие, но не угасшие, решат проблему времени, проведя когнитивную операцию по координации совокупности отношений сосуществующих объектов, взаимодействующих друг с другом в смене, последовательности и длительности их состояний, организуя пространственно-временную структуру бытийного процесса.

Пиетизм в богословском плане прежде всего под влиянием Лютера отражает серьезное сомнение в имманентной способности природных сил сознания провести герменевтическое спасение времени. Афористичным образом это сомнение в способности «познать самого себя и тогда познать вселенную и богов» для того, чтобы спасти «времена года», выразил Гаман в ответе на отчаянную просьбу Якоби дать ему совет об определенности понимания себя и Бога в себе. В письме от 8 апреля 1787 года Гаман пишет о невозможности на основе собственных сил достичь этого понимания: «Я долго ломал голову над этим, но в итоге я чувствую себя, как Санчо Панса, и поэтому нахожу единственное утешение, повторяя его восклицание: Бог понимает меня!» Гаман честно признается подобно заглавному персонажам поэмы Донелайтиса в том, что он не может сам решить герменевтическую проблему времени, но вопреки всему он верит, что это решение возможно при условии герменевтического нисхождения Бога в мой разум. Я не смогу понять и спасти, но Его понимание меня поможет понять и спасти через посредство моего собственного непонимания, в котором верующий разум становится хроносотером. Этот ренессансный квант соответствует известному финалу «Божественной комедии» Данте: «Но собственных мне было крылий; // И тут в мой разум грянул блеск с высот, // Неся свершение всех его усилий».

Гаман подобно пиетистам считает, что природоцентрированный разум может стать хронофагом, поскольку воспользуется для своей ориентации во времени не божественным, а люциферовым светом, не заметив того, что именно его кажущаяся самодостаточность и есть главная причина рвущейся нити времени. В письме к Якоби от 27 апреля 1787 года Гаман пишет: «Вера не есть вещь в руках каждого, и она не передается из рук в руки, как товар. Вера — это царствие небесное и ад в нас. Верить в то, что есть Бог, и верить в то, что Его нет, есть одно и то же противоречие. Между бытием и верой есть столь же мало взаимосвязи, как между причиной и следствием,

если учитывать то, что я *разрезал надвое нить природы* (выделено нами. — В. Г.). *Incredibile sed verum*» (Hamann, Bd. 7, S. 168). Это — герменевтический ключ как к пиетизму, так и к хроносотериологии Донелайтиса: без милости Бога я — не хроносотер, а хронофаг; без милости Бога я никак не смогу противостоять натиску зла в тяжелой и несправедливой действительности быта малой Литвы в Пруссии XVIII века; и тогда я растворюсь в этом зле, отдавшись пороку малодушия, сребролюбия, лени или пьянства, как многие персонажи в поэме Донелайтиса. Великий литовский поэт и мыслитель пытается изо всех сил пробудить в окружающих его бурасах и барах антропологию мужества и веры, ориентированную на пиетистские принципы. Однако в его педагогике есть и физикотеологические мотивы, сближающие его с Кантом. Протагонисты его поэмы Причкус и Сельмас, пытаются пробудить в бурасах силы для жизни, несмотря на сущность «банальности зла» в их мире, нередко обращаются к воспитательной герменевтике природы. В эпосе Донелайтиса природа предстает как творение Божие, полное знаков и примет (*vestigia aut signacula*), которые суть ни что иное, как логосы Бога в Его «тексте природы», Его природные вокативы, обращенные к человеку. В герменевтическом горизонте XVIII века это понимание имплицитно проблематику естественной теологии с соответствующими мотивами *communicatio idiomatum*, имеющими отношение к известной еще со средневековья теме диалога между разными онтологическими горизонтами Бога и человека. В понимании Донелайтиса Откровение Божие коррелятивно с сокровенными естественными потребностями и устремлениями человека. В этой связи картина мира Донелайтиса обратно пропорциональна как современной физике, так и теологии деизма, основанной на принципе физической автономии природного мира, полностью отделенного от метафизики Бога. Именно в дискурсе христоцентрической натуртеологии Донелайтис сохраняет свою значимость для современности не только в культурно-историческом, но и в естественно-научном, поскольку его богословские взгляды изоморфны некоторым современным теориям в космологии и квантовой физике, основанных на сильном антропном принципе.

Естественно, что хроносотериология Донелайтиса в его «Временах года» выглядит сегодня архаичной, поскольку основана на богоцентрической онтологии пиетизма. Его герменевтика спасения времени соответствует пиетистской антропологии крещения ума и сердца в милости нисходящего к человеку Бога. Хроносотериология Канта базируется на моральной онтологии с ее праксиологическим основанием в идее свободы как важнейшей способности разума. На фоне доминирования естественно-научного идеала детерминизма, в том числе в современной когнитивной науке с ее методологическим доверием нейрофизиологии и другим нейронаукам, философия свободы Канта также многим представляется довольно архаичной. Оба, однако, — Донелайтис и Кант — хотя бы косвенно распознаются в их хроносотериологиях как те, кто с разных герменевтических позиций указывают на то, что «тайна беззакония» заключена именно в отказе от онтологического принципа ответственности человеческого сознания. Этот принцип реализуется прежде всего в свободе: у Донелайтиса — в духе евангелия от Иоанна: «...и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32–33); у Канта — в практическом разуме, основанном на идее свободы в нашем разуме. По Канту, спасти время можно только при одном ус-

ловии, а именно, что человек осуществит возможность свободы, каковая укоренена в ригоризме необусловленного морального принципа. В современном мире этот идеал Канта подавлен идеей физического детерминизма, следствием чего служит и то, что сама политика стала игрой «азартных игр» природы. «Конечно, если нет свободы и основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть пустая мысль» (Кант, 1994а, т. 7, с. 39), — иронично замечает Кант в статье «К вечному миру», понимая всю акцидентальную специфику такой политики, игнорирующей то, что «право — это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (Кант, 1994, т. 6, с. 253). «Но если допустить, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и возвысить его до ограничительного условия последней, то следует признать их совместимость» (Кант, 1994а, т. 7, с. 39), — пишет Кант, настаивая на безусловной необходимости той онтологии, каковая дедуцируется из идеи «всеобщего закона свободы», а не индуцируется из локально проявляющихся связей «механизма природы».

Как видим, оба выпускника Альбертины — Донелайтис и Кант — все же актуальны в сегодняшнем мире, проявляющим странный герменевтический иммунитет против истины того, что «тайна беззакония уже в действии». И, может быть, потомкам все же следует обратиться к их хроносотериологическим проектам как к серьезным попыткам не допустить свершения этой тайны, то есть помочь в деле «удерживающего теперь» (2 Фес. 2: 7–8).

Список литературы

1. Восточная Пруссия. Исторические очерки, документы, материалы / под ред. В. С. Исупова и Г. В. Кретиной. Калининград, 1996.
2. Гулыга А. Кант. М., 1977.
3. Донелайтис К. Времена года. Калининград, 2005.
4. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. М., 1994а. Т. 7.
5. Кант И. Конец всего сущего // Там же. Т. 8.
6. Кант И. Критика чистого разума. // Там же. М., 1994. Т. 3.
7. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 6.
8. Кант И. Основоположения метафизики нравов. // Там же. Т. 4.
9. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Там же. М., 1994б. Т. 8.
10. Кант И. Спор факультетов // Там же. Т. 7.
11. Лавринович К. Альбертина. Калининград, 1995.
12. Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. I–III. Wiesbaden ; Frankfurt a/M, 1955–1979.
13. Irlitz G. Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart, 2002.

Об авторе

Владимир Хамитович Гильманов — д-р филол. наук, проф. кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

DONELAITIS AND KANT: ON THE ISSUE OF THE HERMENEUTIC OF SURVIVAL IN THE ERA OF THE “MYSTERY OF INIQUITY”

V. Gilmanov

This article analyses the so-called chornosoteriology as viewed by Kristijonas Donelaitis and Kant. Special attention is paid to the differences between the ontological foundations of these soteriologies stemming from differences in the hermeneutic circles. The influence of pietism on the development of the hermeneutic principles is analysed in the works of both authors. An attempt is made at a partial revision of Donelaitis's and Kant's chornosoteriological concepts in the context of modern global threats.

Both Donelaitis – rightfully considered the founder of Lithuanian culture – and Kant studied at Albertina: Donelaitis from 1736 and Kant from 1740. This was the era of pietism. However, in Königsberg of the first half of the 18th century, pietism was not determined solely by the dogmatics of orthodox Lutheranism. Adherents of pietism demonstrate soteriological will to improve the world through enlightenment, which contradicts the predestination dogma. This will is found not only in Kant's philosophical and pedagogical endeavours, but also in Donelaitis's pedagogy, which deserves serious attention. Despite his deeply pietistic education, Donelaitis expressed keen interest in physicotheology and alternatives to pietism as early as his university years.

Donelaitis and Kant never met; they had different worldviews. However, they also had something in common relating to the problem of time. They shared the idea that time is not only a form of material existence connected to space but, primarily, a hermeneutic category. It means that, in its very essence, time is not only objective and absolute, but also relative in a hermeneutic rather than Einstein's sense – time is a function of understanding. In this respect, Donelaitis's and Kant's temporologies are similar in terms of personal responsibility for time, which both authors associate with the possibility of freedom. The 'mystery of freedom' is a means to combat the 'mystery of iniquity'.

Key words: time, consciousness, chornosoteriology, temporology, hermeneutic circle, pietism, anthropology, eschatology, freedom.

References

1. *Vostochnaja Prussia* [Eastern Prussia]. 1996, Kaliningrad.
2. Gulyga, A. 1977, *Kant*, Moscow.
3. Donelaitis, K. 2005, *Vremena goda* [Seasons], Kaliningrad.
4. Kant, I. 1994 a, *K vechnomu miru* [To eternal peace]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T. 7. Moscow.
5. Kant, I. 1994 a, *Konetz vsego suscego* [The finish of all essence]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T.8. Moscow.
6. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T. 3. Moscow.
7. Kant, I. 1994, *Metafizika nravov* [Metaphysics of morals]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 6. Moscow.
8. Kant, I. 1994, *Osnovopolozhenija k metafizike nravov* [Basic principle to the metaphysics of morals]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 4. Moscow.
9. Kant, I. 1994b, *Chto takoje prosvescenije?* [What is Enlightenment?]. In: *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 4. Moscow.
10. Kant, I. 1994b, *Spor fakultetov* [The dispute Faculties]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 8. Moscow.
11. Lavrinovich, K. 1995, *Albertina*. Kaliningrad.
12. Hamann J.G. 1955–1957, *Briefwechsel*. Bd. I – III, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden; Bd. IV – VII, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959, Frankfurt am Main, 1965–1979.
13. Irrlitz G. 2002, *Kant-Handbuch*. Leben und Werk. Stuttgart.

About the author

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.vladimir@rambler.ru

УДК 1(091)

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
КОНДОРСЕ ТЕОРИИ
ВЕРОЯТНОСТИ:
О ПРИМЕНЕНИИ
МАТЕМАТИЧЕСКОГО
КОНСТРУКТА К ОБЛАСТИ
СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ***

А. В. Ястребцева¹

Возникшая еще в XVII веке благодаря трудам Ферма и Паскаля теория вероятности долгое время оставалась инструментом профессиональных математиков и не мыслилась как возможность рационального предвидения социального действия. В конце XVIII века Никола де Кондорсе (1743 – 1794) впервые предложил применить теорию вероятности к моральным и политическим дисциплинам, создав основу для социального прогнозирования. Разработанная им методика позволяла предсказывать результаты политических выборов и легла в основу будущей теории социального выбора. Вместе с тем представления Кондорсе о границах применения математических конструктов в социальных и моральных науках открывали широкие возможности для выхода социальной философии за границы спекулятивной метафизики и ее приближения к наукам «практическим», служащим человеку и обществу. Дается оценка идей Кондорсе в истории вероятностного исчисления как средства описания исторической хронологии. Характер размышлений Кондорсе о широких междисциплинарных возможностях математики позволяют сопоставить его идеи с воззрениями других философ-просветителей (Руссо, Монтескье, Вольтера и Дидро), а также ряду положений философии Канта. Несмотря на то что Кондорсе не был знаком с его работами, в отстаиваемых ими общих идеях об автономном субъекте, его разуме и свободе, истории и общественном прогрессе обнаруживается много общего. Однако имеющиеся расхождения свидетельствуют не только о преодолении Кондорсе ряда предрассудков его эпохи, но и об альтернативности его версии социально-этической и политической философии по отношению к теории практического разума Канта, а также философии истории просветителей и немецкого рационализма.

Ключевые слова: история, Кондорсе, теория вероятности, социальное действие, исторический прогресс.

В XVII столетии, когда П. де Ферма и Б. Паскаль заложили основы теории вероятности, применение исчислений в соци-

* В данной работе использованы результаты проекта «69», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Школа философии

101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20

Поступила в редакцию: 15.06.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-4

© Ястребцева А. В., 2015

ально-гуманитарном знании, нередко ограниченном субъективностью восприятия исследователя, еще не могло стать расхожей практикой. И даже их современник Р. Декарт, осознававший необходимость для философии взять на вооружение математический аналитический аппарат, не верил в возможность его применения в политической и морально-социальной сфере. Поэтому он вряд ли согласился бы с убеждением философа-просветителя XVIII века Вольтера в том, что управление королевством сродни написанию геометрического трактата.

Однако и в XVIII столетии эта идея казалась не столь очевидной. Например, И. Кант в предисловии к «Математическим началам естествознания» (1789) писал: «Вместе с тем я утверждаю, что в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*. Ведь согласно сказанному, наука в собственном смысле, в особенности же естествознание, нуждается в чистой части, лежащей в основе эмпирической и опирающейся на априорное познание природных вещей. Познать же что-либо *a priori* — значит познать это на основе одной только его возможности» (Кант, 1994, т. 4, с. 252). Иначе говоря, любая дисциплина, претендующая на научность, нуждается в математике. Что же касается социально-гуманитарного знания, то, по мнению Канта, «...эмпирическое учение о душе должно всегда оставаться далеким от ранга науки о природе в собственном смысле, прежде всего потому, что математика неприменима к явлениям внутреннего чувства и к их законам, если только не пожелают применить к потоку внутренних его изменений *закон непрерывности*... Но даже в качестве систематического искусства анализа или в качестве экспериментального учения учение о душе не может наблюдению приблизиться к химии, поскольку многообразию внутреннего наблюдения может быть здесь расчленено лишь мысленно и никогда не способно сохраняться в виде обособленных [элементов], вновь соединяемых по усмотрению; еще менее поддается нашим заранее намеченным опытам другой мыслящий субъект, не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета. Учение о душе никогда не может поэтому стать чем-то большим, чем историческое учение и — как таковое в меру возможности — систематическое учение о природе внутреннего чувства, то есть описание природы души, но не наукой о душе, даже не психологическим экспериментальным учением» (Кант, 1994, т. 4, с. 253).

Этой последней идее Канта кажется вполне созвучной философия истории эпохи Просвещения, в основе которой лежит учение о прогрессе, обеспечиваемом распространением образования, улучшением законов и социальных учреждений. Однако если И. Г. Гердер в своем трактате «Идеи к философии истории человечества» обосновывал историцистский принцип индивидуализации, то есть возможности оценивать исторический процесс и определять уникальность отдельной культуры на основе собственных предпосылок эпохи, оценки которой должны проистекать из внутренних критериев, то Кант выявлял априорные основания исторического процесса без опоры на фактическую историю. Разработанный им концепт *практического разума* служил оригинальным основанием легитимности народной воли. Для того чтобы разум стал народным (всеобщим), необходимо наличие в нем некоего универсального основания, простой формы, которая принадлежит каждому человеку *априори* и проявляется в его повсе-

дневном нравственном поведении. Для того чтобы узнать, морален ли поступок, достаточно спросить себя, могли ли бы все люди без исключения желать такого поступка? (Кант, 1994, т. 6, с. 234). Кому-то может захотеться украсть или солгать, но такое желание должно быть лишь исключением из правила (закона). Поэтому для Канта нравственная свобода никак не зависит ни от знаний, ни от просвещенности человека, ведь простая рациональная форма обязывает его уделять внимание к другому. Рациональность в человеке, согласно Канту, проявляется спонтанно и не нуждается в мысленных операциях, то есть, чтобы быть свободным, не обязательно быть ученым.

Более того, по Канту, знание чуждо моральности, хотя и не противоположно ей, поскольку вместе они помогают человеку вскрыть мощь и автономию его собственного разума. Математические методы и конструкты, в частности теория вероятности, не могут быть применены к сфере нравственного, поскольку «вероятно (probabile) то, что само по себе имеет основание для признания истины, которое больше половины достаточного основания; следовательно, математическое определение модальности признания истины и приближение к достоверности возможно там, где моменты этого определения должны быть признаны однородными, напротив, основание более или менее правдоподобного (verosimile) может состоять из неоднородных оснований, но именно поэтому нельзя узнать его отношение к достаточному основанию» (Кант, 1994, т. 7, с. 426–427).

Таким образом, для Канта проблема вероятности оставалась сугубо логико-трансцендентальной. Иной взгляд был предложен французским просветителем и математиком XVIII века маркизом Николя де Кондорсе. В его трудах теория вероятности получила развитие не только с математической точки зрения, но и с социально-этической и была использована в анализе социального действия. В этом отношении Кондорсе пошел дальше своих современников, не сумевших в силу политической атмосферы, царившей в революционную эпоху во Франции, по достоинству оценить результаты его общественных исследований.

Кондорсе принадлежал к французской аристократии, был председателем Законодательного собрания и депутатом Национального конвента. Уже в 26 лет он стал членом Французской академии наук благодаря своим трудам по интегральному исчислению и вскоре занял место ее ученого секретаря, сменив на этом посту своего учителя и друга Д'Аламбера. Наряду с интересом к точным наукам Кондорсе особое внимание в своих работах уделял проблемам справедливости и нравственности. Вдохновленный философией Б.Э. де Кондильяка, он полагал, что чувства сострадания и жалости, составляющие основу моральности человека, изначально заложены в его животной природе, но они нуждаются в развитии с помощью имеющихся у общества средств воздействия на разум человека. Философские пристрастия Кондорсе можно охарактеризовать как синтез сенсуализма и интеллектуализма, свойственный французской философской традиции, основанной на картезианском учении о господстве теоретических концептов над эмпирической реальностью и лейбнизианском тезисе о последовательной взаимосвязи между чувственным и интеллигибельным, где чувство есть неотчетливое умопостигаемое и потому может быть познано только через понятия. Те же истоки можно обнаружить и в критицизме Канта. Однако в той мере, в какой Кондорсе воплощает собой философию

французского Просвещения, а Кант — немецкого Просвещения, обе его версии, проистекая из общих истоков, но специфически развившиеся в разных культурно-исторических условиях, в ряде вопросов обнаруживают существенные расхождения, в частности в трактовке теории вероятности и оценке ее применимости в общественных науках.

Этический рационализм Кондорсе, объектом изучения которого была деятельность человеческого духа, был основан на убеждении в пользе взаимной интеграции наук в интересах всего общества. Задумавшись о теоретических условиях возможности социальных наук, Кондорсе заложил основы новой научной дисциплины — социальной математики, объектом которой является создание рационального знания об обществе, позволяющего управлять политическим процессом, давая рациональный ответ на вопрос «как следует действовать?» и осуществляя научное прогнозирование последствий принятого обществом решения.

Вопросы применения математики в социальных науках освещаются Кондорсе в двух работах: «Мемуар о вероятностном исчислении» (*Mémoire sur le calcul des probabilités*, 1781—1784) и «Эссе о применении анализа к вероятности решений, принятых большинством голосов» (*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, 1785). Задачу социального познания Кондорсе видит в понимании механизмов функционирования общества и возможностей влияния человека на эти механизмы с целью стабилизации общественных отношений. Именно социальная математика², по его мнению, наилучшим образом отвечает этой задаче, потому и стала жизненно необходимой наукой. Разработанные им правила применения теории вероятности, парадокс теории общественного выбора («парадокс Кондорсе») и «теория присяжных» спустя много лет были положены в основу некоторых теорий математического моделирования социальных процессов, претендующих на объективность и беспристрастность социального прогнозирования, а также предопределили появление теории социального выбора (*social choice*).

Идея создания новой политической науки на неоспоримых основаниях, подобно физике, была высказана Кондорсе и в его программной работе «Историческая картина прогресса человеческого духа» (*Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes*, 1772—1774)³. Он полагал, что в основе всех мнений и суждений лежит вероятность, порожденная во многом спонтанностью человеческой природы, а это означает, что не всякое мнение или суждение может быть просчитано с математической точностью. Кондорсе понимал ограниченность применения теории вероятности в этом контексте, однако полагал очевидным и то, что сфера морали и социально-политических отношений не сводится к инстинктивной непредсказуемой природе человека. Природа человека прежде всего разумна. А прогресс разума составляет основу исторического прогресса.

² Впервые этот термин был употреблен Кондорсе в статье «Общая картина науки, объектом которой является применение счета в политических и моральных науках» (*Condorcet*, 1793, p. 108—109).

³ Кондорсе не был первым, кто поставил задачу применить теорию вероятности в общественных науках. Считается, что заметное влияние на его взгляды оказали французский экономист, политический деятель А. Тюрго и математик Ж. Бернулли, который предложил применить вероятностное исчисление в юриспруденции, политике и гражданской экономике (*Rashed*, 1974, p. 33).

И если другой французский философ Просвещения Ж.Ж. Руссо в своем знаменитом эссе 1750 года «Способствовал ли прогресс наук и ремесел прогрессу нравов?» дал на этот вопрос решительный отрицательный ответ, то Кондорсе, напротив, был убежден в возможности прогресса лишь благодаря наукам. Народ, согласно Кондорсе, может и должен иметь отношение к истине: «Истина всегда полезна народу, и если народ допускает ошибки, для него полезно их исправлять» (Condorcet, 1804). И хотя Кондорсе не был знаком с трудами Канта⁴, эта его идея вполне созвучна его императиву *sapere aude* (Vinoche, 2013, p. 11) и концепту *практического разума*, свидетельствовавшего о появлении новой формы рационализма, сочетающего прежнее в известном смысле «аристократические» требования *logos'a* с предписаниями *общественной воли* (Kintzler, 1984, p. 24). Народ может управлять, если его политические решения сообразны его разуму, и в этом смысле Кондорсе уже не разделял веры многих своих современников в просвещенного монарха и одновременно оставался рационалистом, направив свое творчество на борьбу с интуитивизмом.

Истина, выступающая продуктом теоретического разума, не может быть противоположна решению, принятому в ходе всеобщего голосования большинством голосов. Свободный человек, согласно Кондорсе, с необходимостью участвует в выборах, ибо свобода — это в первую очередь характеристика социального субъекта, имеющего активную общественную позицию. Социальный субъект рационален, и это наделяет его способностью быть субъектом права. Следовательно, необходимым условием свободного голосования должно стать просвещение народа, развитие в нем способности суждения, которую можно было бы с некоторыми оговорками обозначить кантовским термином «трансцендентальные основания» возможности или декартовым *cogito*, если под ним понимать некий фундаментальный акт, конституирующий его рациональность и обеспечивающий его правом на участие в выборах. Именно это убеждение привело Кондорсе к мысли о необходимости разработки проекта пятиступенчатой системы общественного образования и социальных реформ, нацеленных на воспитание просвещенного гражданина (Boczko, 1982; Condorcet, 1994; Ястребцева, 2014, 2015).

Кондорсе утверждает, что для признания легитимности решения народного собрания необходимо быть убежденным в том, что тот, кто его принимает, обладает определенным набором знаний, поскольку истина сама по себе не является чистой формой, *априори* присущей *homo sapiens*. Все абсолютные истины и максимы, которые не поддаются оценке и измерениям, не применимы на практике и остаются абстрактными, именно поэтому в отношении вещей и явлений, которые, напротив, могут быть измерены, они выступают лишь общими принципами. Наши рассуждения, основанные на таких максимах и не предполагающие их подтверждения с помощью математических методов, приводят к ошибкам, ставшим следствием предрассудков. Следовательно, делает вывод Кондорсе, общественный прогресс немислим без применения строгих методов исчисления и знания комбинаторики. Без них невозможно развитие социальных наук,

⁴ Как пишет Фр. Пикаве (Picavet, 1888), основные труды Канта были переведены на французский язык только в 1794—1795 годах благодаря Сийесу и Грегуару, а Кондорсе умер в 1794 году.

стремящихся к преодолению невежества и господства страстей над логически правильным рассуждением. Для убеждения нужны факты — безупречные аргументы, не апеллирующие к чувственности и не допускающие софистических уловок.

Кондорсе выделяет два вида социальных фактов: реальные, — данные нам в ощущениях, и гипотетические, — являющиеся результатом воображения. Гипотетические факты — лишь кажущиеся. Метод, позволяющий их классифицировать, служит познанию возможности многочисленных комбинаций, возникающих благодаря их вероятностным повторениям. В основе социальной математики лежит искусство выведения общих фактов (фактов воображения) из фактов наблюдаемых. Так, например, таблица статистических данных, демонстрирующая количество выживших после первого, второго и последующих годов жизни людей, родившихся в один день на одной территории, представляет собой пример реального факта. Попытка преобразовать ее в формулу дает возможность сформулировать общий закон. То же самое применимо и в изучении индивида. Не существует двух абсолютно идентичных людей, но индивидуальность, которая отделяет одного от другого, — это общее, или «среднее» понятие, позволяющее провести различие между индивидами на основе неких универсальных критериев. Это утверждение Кондорсе позволяет ему сделать вывод о том, что наряду с фактом еще одной базовой категорией социальной математики стало понятие «средних ценностей»⁵.

Для социального математика существование индивида подчинено как естественному порядку вещей (будь то климат, привычки, профессии и их влияние на продолжительность жизни), так и одновременно духовным (или интеллектуальным) операциям (таким как мотив доверия), вероятности сочетания которых новая наука должна просчитать для того, чтобы прогнозировать поведение социального индивида. Конечно, такой расчет будет иметь ограниченное применение, ибо произвести его можно лишь в отношении причин, имеющих общий результат, а значит, он будет иметь смысл только тогда, когда совпадут комбинации причин социального действия у более чем одного индивида. И только в этом случае можно будет выработать общий критерий, обладающий «средней ценностью» и позволяющий в дальнейшем осуществлять прогноз, оставив за скобками естественные различия между индивидами. Такой критерий, конечно, не является инвариантом, ведь ценность сама по себе не существует, она зависит от контекста, но в одном и том же отношении она носит универсальный характер.

Теория вероятности может быть, согласно Кондорсе, применена и к объяснению интеллектуальных операций. Так, к примеру, силлогистическая теория Аристотеля была до некоторых пор единственным примером применения комбинаторики. И хотя в сущности любые строгие доказа-

⁵ Проблема оснований вероятностного знания является для Канта маргинальной, но в черновых набросках, как пишет В. Васильев, он осуществляет «попытки вывести законы вероятностного познания, существенно отличающиеся от законов математической теории вероятностей... Кант суммирует свои рассуждения по поводу вероятности следующей лаконичной формулировкой: “нечто называется случайностью тогда, когда противоположное ему осуществляется при тех же (однородных) обстоятельствах. Из этого вытекает, что противоположность в случайности по предположению должна быть тем необходимее, чем чаще нечто происходило” (R 5371)» (Васильев, 1997, с. 103).

тельства рациональных истин могут быть сведены к силлогизмам, редукция к ним всего рассуждения зачастую оказывается настолько сложна, что требует разработки новых методов. Вероятностное исчисление позволяет понять истинную силу, к примеру, такого мотива человеческого поведения, как доверие (или вера), начиная с нашего согласия с истинами, ставшими результатом исчисления или строгих рассуждений, и заканчивая мнениями, формирующимися на базе тех или иных свидетельств. Кондорсе разработал теорему присяжных (*jury theorem*), которая позволяла, в частности, ответить на вопрос о возможности создания системы суда присяжных, при которой не будет осужден ни один невинный человек. На первый взгляд, кажется очевидным, что такая система невозможна, поскольку в суде заседают обыкновенные люди, а им свойственна субъективность восприятия фактов, приводящая часто к ошибкам в их интерпретации и, как следствие, к неправильным (несправедливым) выводам. В результате в ходе принятия судебных решений может пострадать невинный человек. Однако Кондорсе полагал, что если допустить, что каждый присяжный будет достоин доверия, то можно вычислить вероятность принятия им правильного решения. Следовательно, обоснованное доверие должно приводить к снижению вероятности осуждения невинного человека, ибо для признания человека виновным или невинным необходимо определенное большинство голосов присяжных.

Таким образом, исчисление, применимое к социальной науке, может позволить нам правильно оценить то, что порождается естественными взаимосвязями между фактами, непосредственно не наблюдаемыми или только прогнозируемыми. Кондорсе показывает, как чувство, которое нас заставляет чему-то верить, ослабевает по мере того, как причина доверия становится более очевидной, а бесстрашное убеждение приходит на смену невежеству. Существует разница между суждением об инстинкте, которое во многом определяет наши поступки, и результатами рациональной деятельности, которые запечатлеваются в наших спекулятивных суждениях и ложатся в основание жизненно важных решений. Необходимо научить людей истине, правильному обоснованному умозаключению, логически корректному спору.

Кондорсе был прежде всего философом, поэтому у его математических изысканий была более глобальная цель, нежели просто предвидеть результаты отдельных социальных действий, опираясь на теорию вероятности. Эта цель состояла в создании универсальной картины исторического процесса (Condorcet, 1994, p. 137) с помощью философии истории на «основе фактов и рассуждений» (Condorcet, 2004, p. 234). Эта цель встраивала Кондорсе в единую традицию философии истории, наряду с Фергюсоном, Кантом, Дж. Милляром и Гердером. Кондорсе противопоставлял *естественную историю*, рационально реконструирующую исторические события и дающую им интерпретацию исходя из всеобщих законов, и историю *реальную*, основанную на изложении фактов. Естественная история использует анализ, демонстрируя прогрессивное развитие от простого к сложному (Ibid., p.570–571)⁶, или индукцию, описывая типичную кривую на манер

⁶ Таков был и принцип описания исторического процесса как философской истории, или генеалогии знаний у Д'Аламбера (D'Alambert, 2000, p. 84), несомненно повлиявшего на философию истории Кондорсе и его математические исследования.

того, как это делал Фергюссон в своем «Эссе по истории гражданского общества» (1767). В обоих случаях речь идет о попытке установить единообразие в истории, абстрагируясь от случайных обстоятельств, что позволяет трактовать естественную историю как форму, универсальный набор закономерностей.

В духе философии Просвещения, история как наука для Кондорсе есть «собрание фактов, ставших результатом наблюдения за обществами» (Condorcet, 2004, p. 768–769), а исторический прогресс представляет собой «целую систему человеческих способностей» (Condorcet, 2004, p. 540–541), и эта система *in fine* суть «равновесие между знаниями, производством и разумом, необходимое для прогресса и счастья человеческого рода» (Ibid., p. 919). Свою собственную философию истории Кондорсе выстраивает как аналитическую реконструкцию человеческих способностей, начало формирования которых было положено еще в семье — элементарной стадии социализации, а затем влияющих на все наши последующие впечатления. Далее он осуществляет индуктивную реконструкцию редких исторических данных, позволяющих выделить совокупность черт, характерных для «истории отдельного народа» (Кондорсе делает это на примере шотландцев). Затем он переходит к истории как таковой, предполагающей единство в исторической хронологии и единообразии исторической картины мира. На этом этапе, по мнению Кондорсе, открывается страница новоевропейской истории с ее началом в греческом мире. Наконец следующий этап исторической реконструкции Кондорсе связывает с идеей прогресса (Binoche, 2013, p. 18–19). Таким образом, его историцизм нацелен на описание истинной истории как естественного прогресса человеческих способностей, он лишен какого-либо профетизма. Факторами новой истории становятся случай (или обстоятельства), система (естественным образом возникающая зависимость между прогрессивно развивающимися сферами человеческого существования), борьба (между священниками и светскими просветителями) и способность к совершенствованию (причем, отныне бесконечному). Такова истинная историческая картина мира — «чистый пример рационалистической концепции типичной истории XVIII века» (Althusser, 2006, p. 74).

Отсутствие конечной цели развития человеческого духа, обуславливающего рационалистическую целенаправленность исторического процесса, является оборотной стороной нефиналистской концепции прогресса, согласованность которой характеризуется новым основанием — вероятностями и их сочетаниями. Такими счастливыми сочетаниями обстоятельств стали согласно «Исторической картине мира...» Кондорсе, например, «греческое чудо» и феномен Ньютона (Condorcet, 2004, p. 275, 402). И здесь обнаруживается очередное отличие между Кондорсе и Кантом, поскольку для последнего всемирно-исторический процесс носит целенаправленный характер, цель его состоит в осуществлении априорного категорического императива посредством установления справедливого гражданско-правового устройства. В этом процессе нет места случаю, ибо прогресс общества, согласно Канту, может быть лишь плодом целесообразной и разумной деятельности человека, который в ходе просвещения постепенно преодолевает свои страсти и одновременно научается быть свободным.

Для Кондорсе же случай, напротив, есть оснополагающий принцип реальности, который «постоянно нарушает медленное, но регулярное разви-

тие природы, часто тормозящий его, а порой ускоряющий» (Ibid., p. 259). Случайные обстоятельства непосредственно влияют на эндогенное развитие способностей, поэтому значение случая велико и в исторической концепции Кондорсе, который хочет построить не гипотетическую, а рациональную теорию развития человеческого духа. Случай как бы переворачивает абстрактную рациональность, показывая как она *de facto* воплощается в эмпирической реальности под воздействием противоположностей. История духа полна случайностей, когда что-то произошло, хотя могло и не произойти. Примером такого исторического случая является Саламинское сражение, состоявшееся в 480 году до нашей эры в ходе греко-персидских войн между греческими и персидскими флотами. Это было «одно из тех столь редких в истории событий, когда случай одного дня предрешил будущее человечества на несколько столетий» (Ibid., p. 656). Поражение греков, следствием которого могло стать планетарное господство восточного деспотизма, было вполне возможно. Кондорсе спорит с Монтескьё, утверждая, что фортуна не управляет миром, и если случай отдельной битвы как частная причина приводит к разрушению целого государства, то для такого исхода должна существовать более общая причина, достаточная для разрушения этого государства.

Таким образом, отказ Кондорсе от принципа необходимости в истории означал невозможность оправдания отдельного мнения, события или института его ролью в осуществлении некоего тайного божественного замысла. И в этом «Историческая картина мира...» противостоит немецким историческим теодицеям. Особенно значимым оказывается отказ Кондорсе от космологии спинозистского типа, он пишет, что порождаемый ею оптимизм основан на восхитении природой, а не на ее познании, «следует искать истину, а не мотивы для благодарности» (Ibid., p. 897).

Однако, давая оценку таким событиям в истории, как Саламинское сражение, приходится признать, по мнению французского философа, что речь идет о сочетании обстоятельств, или о случайной историчности, и здесь Кондорсе не был новатором. Еще Монтескьё, пытавшийся рационализировать римскую историю, говорил о таком сочетании причин (Montesquieu, 2000, p. 315), не прибегая к вероятностному исчислению. В истории, говорил он, часто имеет место случайное совпадение обстоятельств, к которому математика неприменима. Пример Саламинского сражения говорит лишь о том, что история не подчинена абсолютному божественному провидению. У Кондорсе иное мнение, он полагает, что такие редкие исторические примеры, определившие ход истории, могут, тем не менее, быть рассмотрены как элементы определенной рациональности, и их вероятность можно рассчитать. Кроме того, прогресс человеческого духа не может быть определен в качестве кумулятивного познания причин, но как преодоление случайного. Случай, который влияет на отдельные политические события, вовлекает человека в общественную жизнь, подчиняет его капризам и проектам небольшого числа лиц, стремящихся к власти, но эта власть случая, порожденная невежеством и ошибками, ослабляется вместе с ними (Condorcet, 2004, p. 169). Прогресс имеет место тогда, когда открытия, совершаемые человеком, несут преднамеренный характер. Наблюдения за случайными событиями, оказавшими влияние на жизнь и давшими человеку средства к существованию, заставляют его воображать их возможные комбинации, которые в дальнейшем имеют высокую веро-

ятность сбыться (Ibid., p. 516). Не трудно заметить, что этот аргумент Кондорсе был близок идеям, высказанным Д. Дидро в «Философских мыслях» о роли случая в творчестве, а также доводам Д. Юма, представленным в его эссе о происхождении и прогрессе искусств и наук (Hume, 1985, p. 112), как и аргументам мадам де Сталь, размышлявшей о возможности влияния политического дискурса на страсти (Madame de Staël, 2000, p. 29–30). Эти и другие примеры говорят о том, что закон больших чисел может оказаться весьма полезным для того, чтобы преодолеть зависимость философии природы и моральной философии от божественного предопределения и неопределенности свободной воли.

Цель истории как науки состоит не только в фиксации фактов и их интерпретации, но и в том, чтобы делать прогнозы. Нужно различать, говорит Кондорсе, *historia magistra vitae*, которая основана на повторении⁷, и историю, которая творится в ходе прогрессивного развития человечества, то есть путем углубления и расширения уже свершившихся достижений (Condorcet, 2004, p. 429). Чтобы обосновать легитимность индуктивного подхода в целях предвидения отдельных исторических событий в этом втором случае, необходимо проанализировать «мотив доверия», позволяющий обнаружить в истории некоторое постоянство. Иначе говоря, прогресс связан с некоторой постоянной величиной, что дало основание Ж. Кангилему определить «перманентный прогресс» как «концепт консервативной эпистемологии» (Canguilhem, 1987, p. 444).

Подводя итог, заметим, что с исторической точки зрения заслуга Кондорсе состояла не в создании теоретического каркаса будущих социальных наук, но в постановке вопроса о самой их возможности. Конструирование рациональных данных (язык, номенклатура, таблицы, расчеты и вероятностные исчисления) призвано освободить социальные науки от метафизических абстракций и предрассудков. Их задача состоит в том, чтобы научиться управлять социальными феноменами и создать такие социальные институты, деятельность которых будет способствовать счастью человека. В этом отношении Кондорсе мыслил в духе своей эпохи: философия Просвещения наделила его верой в возможность человеческого разума и его прогресса; а влияние рационализма позволяет обнаружить родство некоторых его эпистемологических и этических идей с идеями Канта. Не имея возможности общения в силу объективных исторических обстоятельств, Кант и Кондорсе мыслили как будто в унисон, задаваясь схожими вопросами и давая на них порой общие ответы. Для них обоим свобода и право составляли основу эпохи Просвещения, при этом и Кант, и Кондорсе были противниками этического сентиментализма, отличающего концепции многих их современников, в частности французского просветителя Ж. Ж. Руссо. Оба мыслителя видели в разуме единственное фундаментальное основание суверенности; благодаря присущей ему рациональности человек ощущает себя автономным субъектом, наделенным свободой. Однако, несмотря на общность этой абстрактной формулировки, в оценке ее содержания между Кантом и Кондорсе обнаруживается существенное различие. Для Канта разум есть своего рода форма, *априори* присущая человеку, тогда как Кондорсе всегда мыслит разум через призму его возможных прак-

⁷ Людям нравится вести себя по примеру других людей, они часто поддерживают чужие мнения, но творимая ими «история» не требует талантов и просвещения, поскольку каждый новый поступок может быть оправдан ссылкой на чужой авторитет. Такую историю легко предсказать (Condorcet, 2004, p. 243).

тических приложений: существование разума в реальности проявляется в его актах познания, то есть в рассудке (говоря в терминах Канта). Нельзя быть добродетельным, не будучи в каком-то смысле ученым, и легитимность всякого практического решения (этического или юридического) оправдана только его истинностью. В трактовке легитимности как раз и кроется главное расхождение между двумя великими мыслителями. Новизна подхода Кондорсе состояла в том, что эта легитимность может быть, с его точки зрения, обоснована применением математических инструментов (в частности, теории вероятности) в социальном прогнозировании и оценке возможных последствий социальных действий. Математика должна встать на службу социальным наукам и способствовать достижению всеобщего блага в ходе исторического прогресса. Эта позиция была чужда Канту.

Великая Французская революция 1789 года была точкой бифуркации в истории, и в глазах самого Кондорсе оправдывала его теоретические проекты. Однако на практике они не отвечали общественным ожиданиям 1789–1795 годов, когда политическая борьба была более увлекательной для его современников. В отличие от большинства из них, отказывающих математике в возможности применения ее конструктов к неопределенным и слишком широким социальным и этическим концептам, Кондорсе понял ограниченность такого подхода и увидел решение проблемы в создании новой науки — социальной математики, или науки о вероятном. Она была задумана им как опосредующая дисциплина — между социальной доктриной и строгой математической наукой, имеющая возможность пользоваться достижениями обеих и интегрировать математический аппарат в социальные исследования.

Для своей эпохи Кондорсе оказался несвоевременным, однако возрождение интереса к его работам в конце XX века, появление в последние годы исследований и рабочих групп по изучению социальной математики Кондорсе и его «исторической картины мира» может привести к радикальной переоценке значения Просвещения для последующей философской и исторической мысли.

Список литературы

1. *Althusser L. Politique et histoire de Machiavel à Marx. P. ; Seuil, 2006.*
2. *Binoche B. Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet. P. ; Hermann, 2013.*
3. *Boczko B. Une éducation pour la démocratie: choix de textes et projets de l'époque révolutionnaire. P. ; Garnier, 1982.*
4. *Canguilhem G. La décadence de l'idée du progrès // Revue de métaphysique et de morale. 1987. Vol. 4. P. 437–454.*
5. *Condorcet N. de. Cinq mémoires sur l'instruction publique. P. ; Flammarion, 1994.*
6. *Condorcet N. de. Dissertation philosophique et politique ou réflexions sur cette question: s'il est utile aux hommes d'être trompés // Condorcet N. de. Oeuvres complètes publiées par Mme de Condorcet, avec le concours de Cabanis, Garat et Barbier; Brunsvic et Leipsic, F. Vieweg; P., Heinrichs, Fuchs, Koenig, Levrault, Schœll, 21 volumes. 1804. Vol. 19.*
7. *Condorcet N. de. Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. P., 1785.*
8. *Condorcet N. de. Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales // Journal d'instruction sociale. 29 juin 1793.*
9. *Condorcet N. de. Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes. P., 2004.*
10. *D'Alambert. Discours préliminaire de l'Encyclopédie. P. ; Vrin, 2000.*

11. Hume D. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis, 1985.
12. Kintzler C. *Condorcet: l'instruction publique et la naissance du citoyen*. P., 1984.
13. *Madame de Staël*, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*. P., 2000.
14. *Montesquieu Ch. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence // Montesquieu Ch. Oeuvres complètes*. Oxford, 2000.
15. *Picavet Fr. La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*. P., 1888.
16. *Rashed R. Condorcet: Mathématique et Société*. P. ; Hermann, 1974.
17. *Васильев В.В. "Маргинальная" Метафизика Канта // Логос*. 1997. №10. С. 100–107.
18. *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 224–543.*
19. *Кант И. Метафизические начала естествознания // Там же. Т. 4. С. 247–372.*
20. *Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 г.: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Там же. Т. 7. С. 377–459.*
21. *Ястребцева А.В. Дискуссии об общественном образовании во Франции в эпоху Революции // Философские науки*. 2014. №9. С. 131–145.
22. *Ястребцева А.В. Политика и пайдейя. Республиканский проект общественного образования // История философии*. 2015. С. 25–45.

Об авторе

Анастасия Валерьевна Ястребцева — канд. филос. наук, Ph.D., доцент Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», ayastrebtsseva@gmail.com

CONDORCET'S INTERPRETATION OF PROBABILITY THEORY: ON USING A MATHEMATICAL CONSTRUCT IN THE FIELD OF SOCIAL ACTION

A. Yastrebtsseva

Probability theory, which emerged as early as the 17th century thanks to the works of Pascal and Fermat, served for a long time as a tool of professional mathematicians. It was not considered a means of rational prediction of social actions. In the late 18th century, Nicolas de Condorcet (1743–1794) first proposed to apply probability theory to moral and political disciplines thus creating a basis for social forecasting. The methods he developed made it possible to predict the results of political elections and formed the basis for the theory of social choice. However, Condorcet's ideas on the limits of mathematical constructs' application in social and moral sciences opened up opportunities for social philosophy to go beyond the borders of speculative metaphysics and develop as a 'practical' science serving both the individual and the community. This paper also assesses Condorcet's ideas in the history of probability calculus as a method to describe historical chronology. The nature of Condorcet's thoughts on the wide interdisciplinary opportunities of mathematics makes it possible to compare his ideas with those of other philosophers of the Enlightenment (Rousseau, Montesquieu, Voltaire, and Diderot), as well as a number of provisions of Kant's philosophy. Despite the fact that Condorcet was not familiar with Kant's works, his general ideas on the autonomous subject, their reason and freedom, and history and social progress bear strong similarity to Kant's views. However, the observed differences are indicative not only of Condorcet having overcome the prejudices of his time, but also of that his version of social, ethical, and political philosophy is alternative to Kant's theory of practical reason, as well as the philosophy of history of the Enlightenment and German rationalism.

Key words: *history, Condorcet, probability theory, social action, historical progress.*

References

1. Althusser, L. 2006, *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Paris, Seuil.
2. Binoche, B. 2013, *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Paris, Hermann.

3. Boczko, B. 1982, *Une éducation pour la démocratie: choix de textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier.
4. Canguilhem, G. 1987, La décadence de l'idée du progrès, *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 4, p. 437–454.
5. Condorcet, N. de. 1785, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, l'Imprimerie royale.
6. Condorcet, N. de. 1804, *Dissertation philosophique et politique ou réflexions sur cette question: s'il est utile aux hommes d'être trompés* // Condorcet, N. de, *Oeuvres complètes* publiées par Mme de Condorcet, avec le concours de Cabanis, Garat et Barbier; Brunsvic et Leipsic, F. Vieweg; Paris, Heinrichs, Fuchs, Koenig, Levrault, Schoell, 21 volumes. Vol. IX.
7. Condorcet, N. de. 1994, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion.
8. Condorcet, N. de. 1793, Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales, *Journal d'instruction sociale*, 29 juin.
9. Condorcet, N. de. 2004, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes*, Paris, l'INED.
10. D'Alambert, 2000, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Vrin.
11. Hume, D. 1985, *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund.
12. Kant, I. 1994, *Metafizicheskie nachala estestvoznania* [Metaphysical Foundations of Natural Science] // Kant, I. *Sochinenia* [Works] in 8 vol. M. Vol. 4. P. 247–372.
13. Kant, I. 1994, *Metafizika nravov* [Metaphysics of Morals] // Kant, I. *Sochinenia* [Works] in 8 vol. M. Vol. 6. C. 224–543.
14. Kant, I. 1994, *Prilojenie o voprose, predlozhenom na premiyu Korolevskoy Berlinskoy Akademii nauk v 1791 godu: kakie deistvitelnye uspekhi sozdala metafizika v Germanii so vremeni Leibnitsa I Volffa?* [On the Prize Question proposed for the year 1791 by the Royal Academy of Sciences at Berlin, "What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?"] // Kant, I. *Sochinenia* [Works] in 8 vol. M. Vol. 7. P. 377–459.
15. Kintzler, C. 1984, *Condorcet: l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Minerve.
16. Madame de Staël 2000, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Paris, Payot et Rivages.
17. Montesquieu, Ch. 2000, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* // Montesquieu, Ch., *Oeuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation.
18. Picavet, Fr. 1888, *La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*, Paris, Alcan.
19. Rashed, R. 1974, *Condorcet: Mathématique et Société*, Paris, Hermann.
20. Vasiliev, V.V. 1997, "Marginal" Metaphysics of Kant, *Logos*, no. 10, p. 100–107, available at: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_10/04.htm (accessed 21 July 2015).
21. Yastrebseva, A.V. (2014), *Diskussii ob obchestvennom obrazovanii vo Francii v epokhu Revolyutsii* [Discussion about Public Education in France during the Revolution], *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], no. 9, p. 131–145.
22. Yastrebseva, A.V. (2015), *Politika i paideia. Respublikanskiy proekt obchestvennogo obrazovaniya* [Politics and Paideia. Republican Project of Public Education], *Istoriya Filosofii* [History of Philosophy], 2015, p. 25–45.

About the author

Dr Anastasia Yastrebseva, Associate Professor, School of Philosophy, National research university Higher School of Economics, ayastrebseva@gmail.com

АКТУАЛЬНОСТЬ ИДЕАЛИЗМА ГЕРМАНА КОГЕНА

(предисловие к переводу Р. Мунк

«Другой критический идеализм Германа Когена»)

Статья Президента Когеновского общества Р. Мунка может представлять интерес для отечественного читателя прежде всего тем, что акцентирует внимание на актуальности когеновского концепта философского идеализма. Такой подход автора статьи противостоит достаточно распространенному — и не только в России — предубеждению, что философия марбургской школы и, само собой, ее основного представителя имела значение лишь в конце XIX — начале XX века, а позже эта роль сошла на нет. Или еще более радикальному мнению о том, что марбургское неокантианство привело трансцендентальный идеализм Канта к тупику, из которого нет иного выхода, кроме как отказаться от неокантианского варианта развития идеализма.

Итак, как утверждает автор статьи, когеновский идеализм есть идеализм критический. Но что это значит по отношению к другим формам идеализма? А предполагается в общем-то достаточно важное изменение: ничего вне мышления. Но тогда ребром встает вопрос о первоначале познания и мышления, так как отрицается это первоначало в чувственности, аффицированное самими вещами.

Первый и основной постулат критического идеализма состоит в том, что он относится к научному познанию, и «факт науки» поэтому рассматривает в качестве того, что выступает данностью чувственности в догматическом или метафизическом идеализме. Но как же то, априорные основания чего философия и должна установить, является и ее первоначалом? В своеобразный «герменевтический круг» взаимосвязи философии и науки критический идеализм Когена проникает путем понимания процесса спонтанности, самопроизводства мышления. Этот процесс, по мнению Мунка, у марбургского мыслителя носит диалогический, диалектический характер, когда основные составляющие процесса мышления и познания — суждение, категория, понятие и идея — взаимодействуют друг с другом посредством вопроса и ответа, причем ответ всегда предполагает здесь новое вопрошание.

Критический идеализм Когена предполагает нескончаемый диалог не только между структурными элементами мышления и познания, но и между творцами философского идеализма. Особое значение, по мысли Когена, и что подчеркивает автор статьи, должен иметь диалог между Кантом и Платоном, поскольку он способствует превращению критического идеализма из идеализма субъекта в идеализм идеи.

Самым существенным результатом, к которому приходит автор статьи в отношении характера критического идеализма Германа Когена, стал вывод о том, что этот идеализм приводит не к закрытой, тоталитарно-самодостаточной системе философского знания, но к системе открытой в сторону инаковости, Другого, системе диалогической, что несомненно имеет самые серьезные перспективы в современных философских штудиях.

В том же журнале, где опубликована статья Р. Мунка, представлена также дискуссия по поводу актуальности философии Германа Когена¹. В ней среди прочих обсуждается и вопрос о характере идеализма главы марбургской школы неокантианства в свете продуктивности тех трансформаций, которые произвел Коген в понимании идеализма по сравнению с Кантом для современной философии. Интересная, по основным аспектам аналогичная той точке зрения, которая изложена в предлагаемой здесь статье, высказана известным итальянским исследователем творчества Когена А. Помой. Он полагает, что «современная несвоевременность» философской позиции Германа Когена заключена в том, что она может восприниматься как определенный контрапункт к европейской культуре постмодерна. Что он имеет ввиду под подобным утверждением? По мнению итальянского исследователя, когеновская философия стала ответом на те вопросы о современной культуре, которые подняты постмодерном, однако ответом не в том смысле, который ищется в рамках философии постмодерна. «Например, — замечает Пома, — Коген развивает такой проект рационализма, который от образа, приписываемого рационализму в постмодернизме, отличается существенным образом. Для постмодерна рационализм равнозначен философии идентичности, философии представляющего мышления, тоталитарной идеологии и т.п. Когеновская философия абсолютно рационалистична, однако его мышление никоим образом не является философией идентичности, мышлением процесса представления и в любом случае не является тоталитарной, ортодоксальной философией»².

В. Н. Белов

¹ *Zeitgemäße Unzeitgemäßheit*. Hermann Cohens Philosophie heute // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2011. Vol. 59, is. 2. S. 311–322.

² Ibid. S. 317.

**ДРУГОЙ
КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ
ГЕРМАНА КОГЕНА¹**

Р. Мунк*

Предлагается обсуждение вопроса «Зачем изучать Когена?» Дается первый и предварительный ответ, согласно которому изучение мысли Германа Когена актуально для современной философии по крайней мере по пяти причинам. Они включают (1) улучшение Когеном критического идеализма субъекта, который он заменяет на идеализм идеи; (2) изложение мысли как этики закона; (3) артикуляция понятия антиципации в качестве принципа времени, истории и интерпретации; (4) изложение критического идеализма в виде идеализма не насильственного, тоталитарного или редуционистского, но идеализма в отношении инаковости и Другого; (5) роль истории (особенно истории религии иудаизма) в строительстве религии разума и концепции иудаизма.

Согласно Когену, мышление есть мышление первоначала. Под первоначалом же он понимает, однако, не просто начало любого мыслительного процесса, но первоначало критического мышления; а «первоначало» критического мышления он трактует в сущности как акт вопрошания. По мысли марбургского неокантианца, мышление производится из себя и само устанавливается в качестве цели и задачи. Это полагание себя в качестве цели и задачи подчеркивает самовозрастающую природу мышления, первоначальность самопроизводства. Первоначальность мышления является одним из значений термина «чистый», которое свидетельствует о том, что мышление в себе самом имеет импульс к движению, а не во внешних влияниях.

Делается вывод о том, что с преодолением дуализма рецепции и спонтанности критический идеализм получил позитивный импульс. Они согласованы друг с другом, потому что идея, понимаемая как гипотеза, образует фундамент (научный) знания. Поэтому критический идеализм может быть определен как идеализм идеи вместо идеализма субъекта.

Согласно Когену, мышление определяется через деятельность по образованию суждений. Суждение устанавливает по существу отношение между двумя различными понятиями, поэтому Коген определяет суждение также как акт «разделения» и «объединения». Это означает, что суждение является актом, который генерирует нечто через переменные направления деятельности раз-

¹ Перевод сделан с издания: Munk R. Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2011. Vol. 59, is. 2. S. 271 – 282.

* Свободный университет Амстердама, Philosophische Fakultät
De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, Нидерланды.

Поступила в редакцию: 29.08.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-5

© Мунк Р., 2015

© Белов В.Н., пер. с нем., 2015

деления и объединения. Таким образом, марбургский философ трактует дискурсивное мышление как корреляцию разделения и объединения. Следовательно, дискурсивное мышление может быть определено как проникновение и сохранение переменных направлений деятельности разделения и объединения. Это означает, что сохранение переменных направлений деятельности есть отличительный признак, как схема развития мышления, следовательно, системы философии. Схема мышления определяется не через синтез или снятия, но через сохранение. В конце концов, мы можем сказать, что это в критическом идеализме Когена принадлежит к базовой структуре деятельности чистого, производящего мышления, что мышление находится над знаком инаковости и Другого.

Ключевые слова: критический идеализм, Коген, Кант, Платон, мышление, познание, инаковость, вопрошание, этика, иудаизм.

В настоящем эссе представлен философский подход Германа Когена в некоторых его основных идеях. Они интересны не просто потому, что Коген их выразил; их значение скорее заключено в том, что в них дискутируется вопрос о форме идеализма. Вне этой дискуссии оказывается часто высказываемое зряшное суждение о том, что идеализм является насильственным, тоталитарным, редукционистским, эгологичным.

Однако такое представление отдельных избранных элементов системы мысли можно заподозрить в эклектизме. И предлагаемая статья есть *prima facie* (первый взгляд – лат.) на перечень отдельных характеристик как систематической реконструкции. Следовательно, она представляет собой только первый подготовительный шаг на пути систематического развития мышления Когена. В предлагаемой форме она служит первым и предварительным ответом на вопрос, почему и насколько когеновский идеализм актуален для современной философии. Так почему Коген?²

I

Среди различных определений, которые Коген предлагает для обозначения своей философии, как то «классический идеализм», «научный», «трансцендентальный», «немецкий» или «истинный идеализм», наиболее точным может рассматриваться определение «критический идеализм». Но что конкретно означает «критический идеализм» в отношении Когена? В качестве первого признака здесь указывается на его уточняющее утверждение, что особенность идеализма состоит в выведении вещей из законов мышления. Таким образом, идеализмом утверждает то, что вещи имеют свое первоначало в мышлении, а не в чувственном восприятии или созерцании. Другими словами, они конституируются законами мышления. Коген формулирует это следующим образом: «Это является определяющим идеи идеализма: никаких вещей кроме как в мышлении и из мышления» (Cohen, 1883, S. 126). Но в чем состоит особенность того идеализма, который в качестве критического отделяется от «некритического» или «догматического»? Для Когена *differentia specifica* состоит в том, что критический идеализм относится к научному познанию. Система философии Когена связана с наукой в двух отношениях: с одной стороны, философию саму по

² Эта статья является переработкой доклада, который я прочитал в университетах Бостона и Торонто (ноябрь 2010 года). Особенно я благодарен Даниэлю Дальстрому (Daniel Dahlstrom), Фреду Байзеру (Fred Beiser), Роберту Гиббсу (Robert Gibbs) и Урсуле Ренц (Ursula Renz) за критические замечания и предложения по улучшению доклада.

себе следует понимать как научное познание, а с другой — вопрос об условиях значения научного познания стал фундаментальной проблемой философии.

Таким образом рассмотренная логика предлагает начало критического анализа *quaestio juris* (вопроса права — *лат.*), вопроса о правовой претензии научного познания. То, что Коген формулирует не «Критику чистого разума», но «Логика чистого познания», показательна, между прочим, как разногласие с Кантом относительно источников познания. Относительно кантовского воззрения на эти источники Коген выдвигает возражение, что в «Критике чистого разума» процесс генерации знаний свое начало имеет за пределами мышления. Это «за пределами» вредит все же независимости и первоначальности мышления как основы учения о познании. Это — причина поражения кантовского мышления в XIX столетии, как показал расцвет субъективизма и позитивизма (Cohen, 1914, S. 11 f., 27 f., 81 f.).

Поэтому возврат к критическим проблемам кантовской теории познания Коген связывает с требованием обосновывать познание, исходя исключительно из мышления. Он отвергает возможность «логики развивать учение из чувственности. Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь первоначала вне себя самого, если его чистота не должна быть ограниченной и нечистой. Чистое мышление в себе самом и исключительно должно производить познание. Следовательно, учение о мышлении должно стать учением о познании. Мы стремимся построить здесь логику как такое учение о мышлении, которое в себе является учением о познании» (Cohen, 1914, S. 13).

Теперь в этой концепции чистого познания мышление приобретает вид двойной активности: во-первых, мышление раскрывает априорные, неэмпирические основы эмпирических наук, а во-вторых, при построении познания оно опирается на «факт науки» вместо данного в чувственности. Связь философии с наукой стала, таким образом, альтернативой Когена эмпирически «данному» (Cohen, 1914, S. 19), примату чувственности и созерцанию у Канта. В дальнейшем она служит ему решением проблемы конструирования реальности, в которой как в «простой» возможности нуждается любая действительность.

Таким образом, эта ссылка философии на науку имеет двойное объяснение. Наука есть как пресуппозиция философии, так и, согласно Когену, ее «задача». Ведь критическая миссия философии, по существу, состоит в том, чтобы раскрыть трансцендентальное устройство науки. Можно также сказать, что построение когеновской системы является концентрическим в том смысле, что когда находящиеся на периферии науки все же связываются с образующей центр философией, центр может быть понят в качестве центра относительно этой периферии. Установленным остается то, что факты наук могут рассматриваться на основе названной двойной активности мышления не как нечто мышлению данное. Поскольку хотя они могут и должны описываться как «факты», основаны они, согласно Когену, в разуме. Вместо данных он их постигает в качестве заданных, что значит, в качестве задания и инструкции, в качестве «задачи».

Следует подчеркнуть последний пункт. Коген развивает свое понятие мышления в рамках «Логика чистого познания». Эта логика в отличие от кантовской «Критики чистого разума» не содержит никакой теории сознания или субъекта познания, но скорее представляет собой анализ движе-

ния и активности мышления. С этим акцентом на движении в игру вступает гегельянский момент. Коген понимает процесс, в результате которого достигается познание предмета, как развертывание мышления, как движение мышления от первоначала к осуществлению. Но такое определение ведет к вопросу: что это такое, что разворачивается или разворачивает само себя, что есть мышление?

II

Согласно Когену, мышление описывается как деятельность по образованию суждений, когда суждения реализуются через категории. Категории есть языковые «высказывания» и как высказывания они есть суждения; категории есть основные формы или основные направления, в которых осуществляется суждение. Другими словами, между суждением и категорией существует такого рода отношение, что категория является целью суждения, в то время как суждение — средством (*das Medium*) образования категорий (Cohen, 1914, S. 46–52). Суждения производятся в соответствии с законами мышления, которые, в свою очередь, основаны в мышлении и ими генерируются. То есть мышление движется соответственно нормативности или, точнее, этике законов мышления. Движение мышления выполняется и представляется в соответствии с законами этого движения. Мышление поэтому есть форма законов этики.

Метод научного познания характеризуется также тем, что в нем мышление дает отчет как о познании, так и о самом себе. Наука может быть объяснена как с точки зрения построения познания, так и в отношении собственной мыслительной деятельности. Научный метод требует от мышления рационального проникновения в производство познания, что в рамках идеалистического подхода значит в самом процессе мышления. Таким образом, отчетности (*Rechenschaftslegung*) принадлежит и экспозиция самопроизводящегося процесса мышления.

Для Когена вопрос об отчетности есть, по существу, вопрос о первоначале и целеполагании познания и мышления. Под первоначалом мышления он понимает, однако, не просто начало любого мыслительного процесса, но первоначало критического мышления; а в качестве «первоначала» критического мышления он понимает акт вопрошания. «Вопрос [это] основа суждения, можно сказать, краеугольный камень основы». И в качестве краеугольного камня основы сам вопрос является «видом суждения» (Cohen, 1914, S. 84). Но когда вопрос следует понимать как вопрос о первоначале, то сам вопрос есть первоначало, первоначало есть вопрос. Это означает, что первоначало суждения и, следовательно, бытия состоит в акте вопрошания. Эта позиция Когена чуть позже была подхвачена Хайдеггером: «Ответ как таковой на вопрос "что называется мышлением?" — это всегда только вопрошание, как необходимость оставаться в пути... Мышление прокладывает себе путь только в ходе вопрошания» (Хайдеггер, 2005, с. 235).

«Мышление есть мышление первоначала», означает, таким образом, то, что мышление, вместо того чтобы быть простым представлением, является продуктивной деятельностью. Это — чистая, производящая активность, которая не обладает никаким началом и никакой первой причиной, но есть первоначальный и непрерывный акт созидания. Поскольку сущность

мышления есть творчество, мышление производится благодаря самому себе. «Следовательно, разум, — так полагает уже Аристотель, — мыслит сам себя... и мысль [его] есть мышление о мышлении» (Аристотель, 1934, с. 215). Мышление производится из себя и само устанавливается в качестве цели и задачи. Это полагание себя в качестве цели и задачи подчеркивает самовозрастающую природу мышления, первоначальность самопроизводства. Первоначальность мышления — один из значений термина «чистый», которое свидетельствует о том, что мышление в себе самом имеет импульс к движению, а не во внешних влияниях.

Так, критическое мышление рождает вопрос, но это еще не все. Вопрос приводит к чему-то, точнее, к ответу. Поэтому вопрос имеет такую фундаментальную ценность, поскольку он приводит к ответу: к ответу, который производит нечто. Следовательно, мышление обладает диалогическим характером, он состоит в интеракции вопроса и ответа; при этом для этой интеракции вопроса и ответа решающим выступает то, что любое определение чего-то остается неполным. Поэтому интеракция вопроса и ответа не ведет к заключению: каждый ответ содержит новый вопрос. Следовательно, никакой ответ не может считаться окончательным и никакое понятие — готовым.

В этом месте обозначение мышления как непрерывного движения вновь выходит на передний план. Коген и понятие определяет как вопрос, чем подчеркивает открытый, мобильный, неполный характер понятийного мышления — в противоположность к коннотациям совершенствования, как, например, в понятиях овеществления или образа. В динамизме и открытости понятия выражается его живая природа, Коген говорит также о «жизни понятия». «Понятие, — указывает он, — должно всегда означать жизнь» (Cohen, 1914, S. 378).

Поэтому претензия на систему приобретает другой акцент: Коген ведет речь об открытой и неполной природе философской системы как системы в движении. Понятие, как и система, обладают живой, жизненной сущностью и понимаются не как завершенность и абсолютная тотальность. Таким образом, критический идеализм Когена является критикой, понимаемой как тотальность, как в себе закапсулированной и абсолютизированной мыслительной системы. Система философии имеет охватывающий характер и должна его иметь. Тем самым предусмотрена все же не тоталитарность, не говоря уже о системе с тоталитарным характером. Коген пишет:

Логика на месте целого устанавливает систему. И система — это настоящее и справедливое понятие. Его смысл и значение может поэтому познаваться и в его оппозиции к целому. Целое стремится быть полным, и в чувственно представленных предметах, и метафизически как абсолютная тотальность. Понятие, напротив, не стремится и не может быть полным. Его единство постоянно остается открытым; любое заключение приводило бы к застыванию, к окостенению, то есть материализации и угасанию в образе... Кажется, что в образе понятие становится конкретным, живым и ярким, прямой противоположностью ему является случай. В образе жизнь понятия прекращается, а оно всегда должно означать жизнь, что значит бдительность (*Regsamkeit*), открытость проблем и имманентную работу по их обработке. Проблемы, которые должно сформулировать понятие, никогда не могут в нем формулироваться и полагаться как закрытые. Это — глубокий, вечный смысл, в котором Сократ сформулировал свое понятие как вопрос: что есть? (*τί ἐστι*). Понятие есть вопрос и остается вопросом; не в качестве вопроса. И ответ, который он содержит, должен быть новым вопро-

сом, пробуждать новый вопрос. Это ведь внутреннее методическое отношение, которое существует между вопросом и ответом, что каждый вопрос сам должен быть ответом; поэтому и каждый вопрос может и должен быть вопросом. Это — новый вид взаимообусловленности, взаимодействия, которое осуществляется в системе понятия: взаимодействие вопроса и ответа. Никакое решение нельзя считать окончательным. Понятие не есть абсолютная тотальность; за ним проглядывает целое, которое не располагает, однако, своими частями; ему не хватает духовной связи. Понятие одно есть духовная связь; но эта связь должна прояснять тем, что туго связывает (Cohen, 1914, S. 378—379).

Таким образом, деятельность мышления давать отчет о самом себе представлена Когеном в качестве диалога понятия и идеи. В этом диалоге понятие действует как вопрос «Что есть...?», идея как ответ на вопрос, как ее *logos*. В своем ответе идея объясняет понятие, причем только понятие о чем-то определенном является тематическим, и тем самым всегда и понятие как понятие, и следовательно, понятие самого мышления имеется в распоряжении. Так диалог вопроса и ответа образуют квазифундамент критического мышления. Это означало, что только благодаря ему значимость понятия опосредована надлежащим обоснованием. Коген говорит в этой связи и о том, что идея, которую он приравнивает к ответу, стала основопологанием, гипотезой понятия. Идея есть адекватный принцип для основопологания понятия, которое вновь относится к идее. Последняя имеет отношение к понятию, поскольку идея «возникает» из вопроса об истинной основе понятия (Cohen, 1924, S. 308). Идея в качестве гипотезы есть пресуппозиция (*Präsupposition*), обладающая действительностью, поскольку она соразмерна основопологанию понятия. Таким образом, действительность идеи регулятивна. Идея есть мыслительная конструкция с целью найти то, что ищут. Основопологание целенаправленно, оно является основопологанием в отношении цели. Идея — регулятивна, потому что она конституирует мыслительный процесс и направляет его к его цели. Она конституирует этот процесс, поскольку представляет соответствующую пресуппозицию для объяснения понятия. Это означает, что возможность объяснения (*logon didonai*) покоится на акте обоснования (*hypotitestai*), в то время как гипотеза развивается с целью дать объяснение. Гипотеза направляет процесс к его цели, она определяется через задачу достижения цели.

III

То, что само мышление должно объясняться в модусе вопроса и ответа, иллюстрирует диалогический или диалектический характер мышления. Для этой характеристики Коген прибегает к Платону. Для построения, как и для основных понятий его «Системы философии», Платон имеет решающее значение. В первых изданиях трех книг о Канте Когена это значение Платона еще не так заметно, не заметно оно и в публикациях о Платоне до 1876 года (Пома, 2012, с. 47—63). Первые признаки этого значения мы находим в некрологе на смерть Фридриха Альберта Ланге в этом году, в «Platons Ideenlehre und die Mathematik» (Учение об идеях Платона и математика) 1878 года и во втором издании «Kants Theorie der Erfahrung» (Теории опыта Канта) 1885 года. Отчетливо проявляется оно в первом издании «Введения с критическим дополнением» к «Истории материализма» Ланге (1896) и в «Логике чистого познания» 1902 года. «Charakteristik der Ethik

Maimunis» (Характеристика этики Маймонида) не оставляет никаких сомнений в значении «божественного Платона» (Коген, 2012, с. 95). Здесь мы находим недвусмысленный пассаж: «Сократ был Элиасом, Платон есть мессия» (Cohen, 1908, S. 63).

Эти благодарные слова демонстрируют, что, пожалуй, Коген и в «Системе философии» продолжает развивать кантовскую систему, где Кант должен оставаться краеугольным камнем (Grundstein). Это непрерывная реконструкция, однако, включает также острый спор с Кантом относительно фундамента критического идеализма; для этого Коген обращается к Платону. В продолжение метафоры фундамента можно сказать, что трансцендентальная постройка из Кёнигсберга в Марбурге вначале была реконструирована, а затем установлена на новом, солидном фундаменте. В разработке фундамента (примат мышления) и материала (идея как гипотеза) для этого построения «нового мышления» Коген полагается на «основателя» и «зачинателя» идеализма. И как таковой для него значим Платон.

Когеновская радикализация и очищение кантовского критического идеализма, которые относятся как к кантовскому различению чистого созерцания и мышления, так и к определению мышления как синтеза, являются выражением преемственности, но также и знаком фундаментальных расхождений с Кантом. Пауль Наторп делает острое замечание об отношении марбургцев к Канту и Платону, критический идеализм марбургской школы пытается «строже и последовательнее» провести трансцендентальный метод, он стремится «углубить Канта посредством Платона» (Наторп, 2006, с. 142–143). Это описание Наторпа соответствует заявлению Когена о том, что он стремится постигнуть своеобразие Канта в его историческом отношении к Платону и его последователей. Это углубление (Наторп) или обоснование (Коген) Канта благодаря возвращению к Платону включает в случае Когена радикализацию оснований трансцендентального мышления. С этой целью особенно ради примата мышления и интерпретации идеи как гипотезы прибегает он — хотя и стоя на плечах Канта — к Платону, основателю критического идеализма, а после него — к Декарту и Лейбницу, «провозвестникам *intellectus ipse*». «Кант с ними связан и должен быть с ними связан» (Cohen, 1984, S. 59, 61).

С преодолением дуализма рецепции и спонтанности критический идеализм получил позитивный импульс. Они согласованы друг с другом, потому что идея, понимаемая как гипотеза, образует фундамент (научный) знания. Поэтому критический идеализм может быть определен как идеализм идеи вместо идеализма субъекта (Brelage, 1965, S. 94–95). И вместе с Тренделенбургом можно добавить, что философию возможно постичь как науку и критический идеализм как «науку идеи» (Trendelenburg, 1870, 1, S. 5).

IV

Часто отмечалось, что когеновская интерпретация и критика Платона, и особенно его понимание *dianoia*, *dialegestai*, *logos*, *dialogos*, *diaireistai*, *noesis*, *episteme* и тому подобного, рассмотренная неортодоксально и систематически, является оригинальной. В этой оригинальности оказывается, что Коген со своей рецепцией Платона, как ранее уже в своих книгах о Канте, обеспечивает творческую обновленную интерпретацию наследия своих предше-

ственников, в которой он стремится систематически последовательно ее развить. Примером этой оригинальности служит не только восклицание «Платон есть мессия», который согласно основателю идеализма есть персонафикация постоянно воспринимаемого, вечного будущего, но и утверждение Когена о том, что платоновская *dianoia* — выражение диалектической сущности мышления.

Коген описывает научное мышление как давание отчета в режиме вопроса и ответа. Этот аспект мышления Платон точно определил через термин *dianoia*. В этом термине артикулируется как ориентация философии на математику, так и техника давания отчета мышления о самом себе. В пассаже о диалогическом и диалектическом характере мышления Коген пишет: «Среди выражений, которыми Платон обозначает мышление, выражение дианои поэтому особенно характерно. Во-первых, преобладает тенденция это выражение выделить для мышления математики... Но выбор выражения обозначает еще и другое. Корень слова относится к основному значению мышления. Однако приставка добавляет значение “против” и “через”. Мышление вступает в противодвижение и борьбу. И тогда результатом победы является ясность, которой мышление достигает о самом себе, о предпосылках своих основ и о средствах, которые находятся в его распоряжении. Действительно, диалектика не является внешней манерой диалогического стиля, она отражает волнообразную борьбу мыслей, которые борются друг с другом и осуществляют дианою» (Cohen, 1914, S. 21).

Эта цитата показывает, что когеновская интерпретация дианои отличается от значения, которое придавал этому выражению Платон. Поскольку Коген относит дианою не только к математическому мышлению, но и к даванию отчета диалектического мышления о самом себе. У него выражение подразумевает также метод для объяснения основ мышления. У Платона же этот аспект отсутствует. В согласии с Платоном диалектическое мышление Когена стремится к тому, чтобы достичь ясности по поводу идей, но в отличие от Платона для него идеи основаны в мышлении. По этой причине вопрос об оправдании по существу связан с вопросом о давании мышлением отчета. Согласно Когену, диалектическое мышление — это прежде всего такое мышление, которое для того чтобы служить в качестве основы знания, должно достичь ясности о самом себе.

Коген приближается к Платону, когда он в согласии с платоновским *eros* подчеркивает, что диалектическое мышление отличается стремлением к ясности, а также внутренним импульсом к проверке самого себя. Лейтмотив движения, в котором мышление и воля совпадают, может быть подтвержден также в *eros*, в философском желании. Кассирер эмоционально описал, как этот *eros*, стремящийся к ясности согласно «основному инстинкту своей сущности», отличал и Когена как личность (Cassirer, 1928, S. XI).

V

Уже было отмечено, что мышление определяется в «Логике» через деятельность по образованию суждений. Теперь Коген понимает образование суждений как *введение-в-отношение*. Суждение и отношение имеют характер связи не так, как у Канта. И здесь Коген радикальнее Канта. Для Когена первоначальная деятельность мышления как *введения-в-отношение* есть су-

ждение в смысле акта деления или дифференцирования. Следовательно, суждение устанавливает отношение между двумя различными [понятиями], поэтому Коген определяет суждение так же, как акт «разделения» и «объединения». Суждение, таким образом, понимается в первую очередь как первоначальное, или пра-деление (*ursprüngliche oder Ur-Teilung*). Мышление мыслит и тем, что оно мыслит, мыслит оно нечто и, тем самым, различает что-то от чего-то другого.

Это означает, что суждение является актом, который генерирует нечто через переменные направления деятельности разделения и объединения. Исходя из этой дефиниции суждения как переменного движения, Коген определяет понятие как «связку», которая «[должна] отделяться тем, что крепко связывает» (Cohen, 1914, S. 379). Эта картина отделения и связывания показывает, что Коген понимает разделение и объединение как коррелятивные термины, что значит понятия, между которыми существует логически необходимое отношение такого рода, что одно содержится в другом, но не сводится к нему.

Таким образом, «Логика» определяет дискурсивное мышление как корреляцию, точнее, как корреляцию разделения и объединения (Cohen, 1914, S. 52, 60–68). В различии разделения и объединения существенно для Когена то, что разделение в другом направлении понимается как объединение, следовательно, как отличающееся от объединения, так и тождественное с ним. Подобное значимо и для объединения. Обмен следует понимать не как случайное превращение, но превращение необходимое на основе понимания мышления как суждения, что значит как неделимой активности, единства. Поскольку мышление служит единством, обе противоположенные деятельности должны как-то друг к другу относиться, как переменные друг другу движения. Это отношение может быть постигнуто как обмен. Разделение и объединение относятся друг к другу как обмен друг с другом, потому что они тождественны друг другу и одновременно могут друг от друга отличаться.

Существует не только присущая одной из основных структур мышления корреляция противоположных направлений деятельности; одновременно содержатся направления различающихся деятельностей, а именно в суждении как обмене друг с другом. И как обмен сохранение является видом проникновения одного в другое. Следовательно, единство суждения обладает характером разделения и объединения, в котором оба содержатся в каждом. В то время как они пронизывают направления деятельности друг друга, сохраняются оба переменных движения, вместо того чтобы взаимоуничтожиться или исчезнуть. Одно содержится в другом, потому что оба — разделение и объединение — не дают заключения. Их завершение перемещается в будущее. Но будущее в этом контексте *stricto sensu* (строго говоря) следует понимать как продолжающееся будущее. Следовательно, разделение, как и объединение, является неизменной задачей и постоянной целью и не отнесено к определенному времени. Если бы один из них либо оба давали заключение, связь между ними, что значит их единство, была бы нарушена (Cohen, 1914, S. 64–65).

Сохранение разделения и объединения — дальнейшее описание понятия корреляции и одновременно краткое выражение рациональной и нередуктивной природы мышления. Коген заимствует понятие сохранения из основного закона сохранения энергии в физике и делает его наглядным,

чтобы уточнить принцип корреляции. Основная структура мышления придает суждению качество сохранения, точнее, сохранения разделения в объединении и объединения в разделении.

Следовательно, дискурсивное мышление может быть определено как проникновение и сохранение переменных направлений деятельности разделения и объединения. Возможность сохранения в основной структуре мышления возникает из закона непрерывности. Непрерывность выступает для Когена синонимом и спецификацией сохранения, что каждый элемент мышления может быть произведен из своего источника. Это означает, что сохранение переменных направлений деятельности есть отличительный признак, как схема развития мышления, следовательно, системы философии. Схема мышления определяется не через синтез или снятие, но через сохранение. Это подразумевает, что и в системе критического идеализма мышление понимается реляционно и нередуктивно. Это — важное следствие реляционной и нередуктивной природы мышления, что метод системы, согласно Когену, обладает характером инаковости. В то время как она в «Логике» определяется как Другое, в «Этике» и в работах по религии речь идет о Других, причем в поледнем случае на авансцену выходит страдающий сочеловек (*der leidende Mitmensch*), чьи страдания являются результатом моего равнодушия. Независимо от этих различий мы можем сказать, что это в критическом идеализме Когена принадлежит к базовой структуре деятельности чистого, производящего мышления, что мышление находится над знаком инаковости и Другого. В этом контексте следует понимать и следующее замечание из «Этики»: «Другой востребован реальными силами научного мышления; он не может перенять и не нуждается в том, чтобы перенять ответственность за аффект, а также за любовь» (Cohen, 1904, S. 216). Я понимаю фразу «силами научного мышления» как ссылку на коррелятивное своеобразие мышления и изложенный в «Логике» метод.

Не в последнюю очередь вследствие этого своеобразия мышления и этой методологии системы может Коген утверждать в «Этике» то, что самость опосредуется Другим. Другой не переходит в тотальность самости или не становится основой человечества. Вместо этого самость и Другой связаны друг с другом. Ни один из них не может быть редуцирован к другому или в нем упразднен. Как участники (общественного) договора оба объединены и одновременно не редуцируются один к другому. Следовательно, отношение между самостью и Другим в этике не служит включением одного в другое и не является упразднением, оно не является ни расширением, ни насилием, но вместо этого — нередуктивная корреляция обоих.

VI

Это определение мышления как производства через себя и из самого себя предполагает, что принцип первоначала производит и основу или форму мышления, как и генерирует его строительство, что значит его содержания, которые достигают высшей точки в системе знания. Первоначало выступает принципом мыслезакона как и основой и руководством для построения здания мысли. Поскольку мышление в дальнейшем создает бытие, первоначало бытия методологически предшествует бытию. Оно находится «по ту сторону бытия». Характеристика «по ту сторону» в этом месте может привести к путанице, если ее понимать так, что первоначало

находится в царстве, которое трансцендирует бытие. Однако это понимание первоначала несовместимо с предпосылкой чистоты как первоначальности и с ней связанной парадигмы единства мышления и бытия. Соответственно, нет никакого трансцендентного бытию царства. «По ту сторону» Когена относится к «пред-бытию», которое в качестве *principium* мышления образует основу бытия, и как таковая есть *princeps*, первое в логическом смысле. При этом «пред-» относится не к чему-то, что раньше было бытием или его трансцендировало. Скорее, оно имеет методологическое значение обосновывающего бытие принципа. До или по ту сторону бытия означает, что первоначало бытия находится в мышлении, а не в бытии. Как нет никакого по ту сторону мышления или по ту сторону бытия, так в процессе генерирования познания нет никакого вне или кроме мышления. Кроме того, содержание мышления следует понимать как единство, что значит как «деятельность по объединению». «Объединение есть единство» означает, что единство является динамическим видом вместо того, чтобы быть готовой вещью.

VII

Еще одной заметной характеристикой когеновского мышления стало антиципирующее содержание мышления. Конкретно, антиципация означает, что развертывание мышления опосредовано временем. Построение понятия (о чем-то) является, таким образом, непрерывным процессом. Понятие о чем-то развертывается с течением времени; поэтому понятие для того, чтобы быть развернутым, нуждается в истории. Что касается времени, то характеристика антиципации указывает на то, что время начинается с того, что будет, что развивается, что значит, с будущего. Будущее приходит первым, оно как *еще-не* отличается от *более-не* прошлого. Между этими двумя моментами *еще-не* и *более-не* без собственного фундамента располагается настоящее как плавающее *между*. Время обосновано в будущем, оно приходит первым и определяет прошлое и настоящее. Так, Платон, чтобы здесь еще раз подтвердить его характеристику как мессии, сначала в будущем оказывается основателем идеализма. Согласно логической структуре мышления как антиципации Платона и более поздние представители (критического) идеализма могут быть поняты только в ходе развития их мышления. Подобное значимо *mutatis mutandis* и для Авраама Ибн Эзры, Бахья Ибн Пакуды, Маймонида и других. Следовательно, это развитие не служит идеей фикс, которую Коген подхватывает случайно, но является центральной для антиципирующего содержания мышления и поэтому для времени. Здесь мы имеем дело с принципом интерпретации или понимания, которое общо для критического идеализма и еврейского мышления.

То, что время опосредует процесс развертывания мышления, приводит нас к вопросу истории, особенно истории как науки. Статус и значение истории как науки Коген выясняет в своей «Этике». Здесь мы читаем о том, что история предлагает знание действительности, в котором этика нуждается для того, чтобы, если и не быть *fundamentum in re*, то, по крайней мере, иметь связь с действительностью. «Логика» подчеркивает роль, которую играет историческая наука в этике, с помощью аналогии истории и естествознания. Общим знаменателем стало то, что история и естествознание олицетворяют знание о действительности. Как в «Логике» и «Этике»

математика и наука о праве являются аналогичными, поскольку математика и наука о праве методологически каждая функционируют как парадигма логики и этики, существует также аналогия между физикой и историей, потому что эти науки обеим областям разума прокладывают путь к действительности.

Аналогия истории и естествознания может быть расширена с учетом того, что в процессе приобретения знания конфронтируют с «иллюзиями ощущения» (Cohen, 1914, S. 439). Есть иллюзия того, что восприятия, предположительно, обеспечивают непосредственное знание действительности. Историческая наука, как другим образом естествознание, должна столкнуться с иллюзией восприятия, если она занимается историческими источниками. В этих источниках речь идет об образах, сообщениях и рассказах. Они являются представлениями действительности или особенного во времени, хотя опять же не без опосредования. То, что дано в источниках истории как науки, следует очистить и критически перепроверить для того, чтобы оно стало приемлемо как историко-систематическое знание. Таким образом, историческая наука аналогично естествознанию в логике может в этике установить связь с действительностью. Но эту связь история имеет только через науку о праве. Как естественные науки основу своей научности имеют в математике, так историческая наука имеет свою строго научную основу в юриспруденции. То, чем для естественных наук является математика, тем для истории стала наука о праве. Она образует мостик между исторической наукой и действительностью.

VIII

Как исторические источники представляют действительность и специфичность времени, так и источники иудаизма иллюстрируют действительность и специфичность иудаизма во времени. Религиозно-философские работы Когена связаны задачей выразить понятие религии иудаизма — задачей решить, в силу каких причин возможен разум. Коген решительно возражает предложению, согласно которому понятие религии могут предоставить история или наука о религии; у них все же очевидно отсутствует средство, чтобы разработать такое понятие (Cohen, 1919, S. 2). Только разум, что значит философия, предлагает понятие религии.

Иудейство является живой традицией с богатой историей и с большим количеством литературных и материальных источников, в которых отражается дух еврейского народа и еврейской культуры; они — «источники жизни еврейства» (Cohen, 1919, S. 36). Тем не менее они не могут, как не умеет подчеркивать Коген, без посредничества презентировать понятие еврейства. Но так как понятие о чем-то разворачивается во времени, понятию иудаизма требуется история, что значит источники, которые содержат историю, чтобы развернуться: «Как и все духовное, также и понятие для своего развертывания требует истории» (Cohen, 1919, S. 3–4). Разум реконструирует понятие религии и создает, таким образом, критерии научного понимания религии в целом и иудаизма в частности. В процессе, в котором он в языке выражает понятие иудаизма, разум антиципирует — в признании «философских пра-мотивов» в источниках (Cohen, 1919, S. 11) — понятие иудейства и связывает эти источники с философской спекуляцией. В источниках еврейства разворачивается понятие религии, что значит ре-

лигия разума. Это означает, что источники и история еврейства «выявляют религию разума» (Cohen, 1914, S. 39), в то время как религия разума предлагает еврейству свое единство в понятии религии. В этом двойном движении сплавлены общая обоснованность понятия религии и особый характер иудаизма, в результате чего оба поддерживаются и сохраняются

IX

Завершить предлагаемую статью я хотел бы ответом на первоначальный вопрос: почему Коген? На мой взгляд, анализ когеновских идей для современной философии важен, по меньшей мере, по пяти причинам. Во-первых, поскольку существует дальнейшее развитие критического идеализма от идеализма субъекта (Кант) к идеализму идей. Идеализм идей стал конструкцией мышления, в которой, во-вторых, мышление, или суждения, постигается как этика закона. В-третьих, важно, что в антиципации Коген видит принцип времени, истории и понимания. Критический идеализм Когена, в-четвертых, не является ни насильственным, ни тоталитарным, ни редуccionистским, ни эгологическим; вместо этого он — открытый, учитывающий идеализм: идеализм соотношения, инаковости, Другого. В-пятых, речь идет об идеализме, в котором истории (и особенно истории религии) еврейства принадлежит роль в процессе производства содержания знания, а именно, религии разума и понятию еврейства как позитивной религии.

Пер. с нем. В. Белова

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика. М. ; Л., 1934.
2. *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С.119–145.
3. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. М., 2012.
4. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / пер. Э. Сагетдинова. М., 2005.
5. *Brelage M.* Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin, 1965.
6. *Cassirer E.* Hermann Cohen // Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Berlin, 1928. Bd. 1. S. 30–97.
7. *Cohen H.* Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin, 1883.
8. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. Berlin, 1904.
9. *Cohen H.* Charakteristik der Ethik Maimunis // Moses Ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908. Bd. 1. S. 63–134.
10. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1914.
11. *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919.
12. *Cohen H.* Jüdische Schriften. Berlin, 1924. Bd. 1.
13. *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange [1896], in: ders., Werke, 5/II, Hildesheim, 1984.
14. *Trendelenburg F.* Logische Untersuchungen. Leipzig, 1870. Bd. 1.

Об авторе

Райнир Мунк – д-р философии, проф. Свободного университета Амстердама, философский факультет, reinier@munkstruijs.nl

О переводчике

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

ANOTHER CRITICAL IDEALISM OF HERMANN COHEN

R. Munk

This article attempts to answer the question as to why one should study Cohen. The author's first and preliminary answer is that the study of Hermann Cohen's thought is relevant to contemporary philosophy due to at least five reasons: (1) Cohen's improvement of critical idealism of subject through replacing it with the idealism of ideas; (2) the exposition of thought as the ethics of law; (3) the development of the notion of anticipation as the principle of time, history, and interpretation; (4) the exposition of critical idealism as a form of idealism that is not violent, totalitarian or reductive, but rather is an idealism aimed at alterity and the other; (5) the role of history and especially the history of Judaism in constructing a religion of reason and the developing the concept of Judaism.

According to Cohen, thinking is the thinking of first elements. However, he understands the first elements not only as the beginning of any thinking process, but also as the first principle of critical thinking, whereas the 'first principles' of critical thinking are the act of questioning. Cohen believes that thinking is generated from itself. Thinking sets itself as the goal and objective, which emphasises the self-expanding nature of thinking, the original self-generation. Initially, thinking is one of the meanings of the term 'pure', which suggests that thinking in itself — rather than external influences — is an impetus for the movement.

It is concluded that, having overcome the dualism of reception and spontaneity, critical idealism received a positive impulse. They are consistent with each other, because the idea — understood as a hypothesis — forms the basis for (scientific) knowledge. Therefore, critical idealism can be defined as the idealism of ideas as opposed to the idealism of the subject.

According to Cohen, thinking is shaped in the course of making judgments. Judgment determines the ratio between two different concepts; therefore, Cohen defines judgment as an act of 'separation' and 'association'. This means that the judgment is an act of generation through the variable directions of separation and association. Thus, the Marburg philosopher defines discursive thinking as a correlation between separation and association. Therefore, discursive thinking can be defined as the penetration and preservation of the direction variables of separation and association activities. This means that the preservation of direction variables is a distinctive feature representing a scheme of thinking and, therefore, a system of philosophy. Schemes of thinking are not determined by synthesis or removal, but rather by preservation. In conclusion, it is possible to state that, in Cohen's critical idealism, this belongs to the basic structure of the pure activity, which generates thought, and that thought is a sign of otherness and the other.

Key words: *critical idealism, Cohen, Kant, Plato, thinking, learning, otherness, questioning, ethics, Judaism.*

References

1. Aristotel. 1934, *Metaphisika*. М. — Л. [Metaphysics] Moscow-Leningrad.
2. Natorp P. 2006, Kant I marburgskaja škola [Kant and Marburger school], *Izbrannije raboti* [Selected works], Moscow, p. 119–145.
3. Poma A. 2012, *Kritičeskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O. A. Popova, Moscow.
4. Chajdegger M. 2005, *Chto zovetsja mishleniem?* [What is called thinking?], Per. E. Sagetdinova, Moscow.
5. Brelage M. 1965, *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin.

6. Cassirer E. 1928, Hermann Cohen, in: H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, I. Berlin, S. 30–97.

7. Cohen H. 1883, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin.

8. Cohen H. 1904, *Ethik des reinen Willens*. Berlin.

9. Cohen H. 1908, Charakteristik der Ethik Maimunis, in: *Moses Ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*. Bd. 1, Leipzig, S. 63–134.

10. Cohen H. 1914, *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin.

11. Cohen H. 1919, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig.

12. Cohen H. 1924, *Jüdische Schriften*. I, Berlin.

13. Cohen H. 1984, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange [1 1896]*, in: ders., *Werke*, 5/II, Hildesheim.

14. Trendelenburg F. 1870, *Logische Untersuchungen*. Leipzig, I.

About the author

Prof. Dr. Reinier Munk, Vrije Universiteit Amsterdam, Philosophische Fakultät, Amsterdam, Niederlande, reinier@munkstruijs.nl

About the translator

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N. G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

**ПРОЕКТ
«ГОСУДАРСТВА
БУДУЩЕГО»
Б. А. КИСТЯКОВСКОГО
КАК СИНТЕЗ
ИДЕЙ ЛИБЕРАЛИЗМА
И СОЦИАЛИЗМА¹**

М. В. Воробьев *

Рассматривается проблема соотношения идей либерализма и социализма в социально-философской концепции выдающегося методолога социальных наук и правоведа-неокантианца Б.А. Кистяковского. Констатируется современное состояние неопределенности как в отношении самого понятия либерализма, так и принципов отнесения конкретных мыслителей к этому течению. Одновременно показывается несостоятельность сложившейся традиции отнесения социально-философской концепции Кистяковского к либерализму. Анализ проводится на примере разработанной Кистяковским модели «государства будущего» – проекта социалистического правового государства, «контур» которого Кистяковский очертил на рубеже XIX – XX веков. Автор статьи усматривает в содержании этого проекта выраженные марксистские аналогии и параллели. «Государство будущего» как государство правовое и социалистическое не только должно гарантировать права и свободы гражданина, которые Кистяковский отстаивает как приверженец идеи «естественных прав», но и осуществлять социальную справедливость. При этом подчеркивается ненасильственный, «эволюционный» переход от буржуазного правового государства к социалистическому. Характерным также стал особый «утопизм» проекта Кистяковского как проекта, ориентированного в будущее и направленного к этически окрашенной цели создания социально справедливого общества. Наиболее «марксистской» в этом проекте оказывается социально-экономическая компонента. В ней находит свое выражение оригинальная правовая трактовка идеи обобществления средств производства. Капиталистическая форма организации экономики видится Кистяковским как форма «хозяйственной анархии» и одно из главных препятствий в деле достижения социальной справедливости. Эта проблема решается им за счет вывода всех средств производства из частнопровового оборота, что компенсируется расширением публичных субъективных прав.

Делается вывод о возможности соотнести социально-философские взгляды Б.А. Кистяковского,

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства» при финансовой поддержке РГНФ (проект №14-03-00831а).

* Кафедра философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

Поступила в редакцию: 21.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-6

© Воробьев М.В., 2015

представленные в его проекте «государства будущего», с теоретическими положениями европейской социал-демократии середины XX века, не утрачивая при этом единство общей картины творчества этого философа.

Ключевые слова: право, неокантианство, социал-либерализм, утопизм, социализм, правовое социалистическое государство.

Богдан Александрович Кистяковский (1868–1920) — один из ярких представителей русской неокантианской мысли конца XIX — начала XX века. Исследовательский интерес Б. А. Кистяковского охватывал обширную область правовых, социологических и философских проблем, но в первую очередь он считал своей задачей разработку методологии социальных наук. После революций 1917 года и Гражданской войны его социально-философские идеи в условиях новой социальной реальности остались невостребованными, однако и прежде в соответствии с меткой характеристикой сына Г. Б. Кистяковского он «выглядел “белой вороной” на рубеже столетия. Его труды были посвящены проблемам прав человека, которые представляли непопулярный предмет для занятий в России того времени. Эти вопросы просто никого не интересовали» (цит. по: (Пишун, Курбенков, 2005, с. 4)). Однако в эпоху новых грандиозных социально-политических и экономических перемен в России 1990-х годов проблематика работ Б. А. Кистяковского стала актуальной. Исследовательский интерес сосредоточился прежде всего на вопросах конституционализма и методологии права. Впоследствии исследователи затрагивали и другие стороны его наследия, но именно в русле такого распределения приоритетов Кистяковский был зачислен в ряды представителей либеральной мысли, а точнее социал-либерального ее течения. Действительно, в зрелый период своей научной карьеры и жизни Кистяковский отошел от марксизма молодых лет, хотя, как замечает А. Валицкий, «оценка Кистяковским роли марксизма (для русской интеллигенции. — М. В.) весьма близка воззрениям Бердяева и Франка» (Валицкий, 2012, с. 466) и носит скорее положительный характер. Марксизм содействовал пониманию того, что всякая социальная борьба носит политический характер и в конституционном буржуазном государстве борьба за политическую свободу имеет больше возможностей достичь своих целей, чем в абсолютистском. Около 1900 года Кистяковский полностью отошел от участия в социал-демократической политической деятельности, за которую пострадал в свое время². На основе статьи «В защиту права», вышедшей в сборнике «Вехи» (1909), можно сделать вывод, что основной претензией ее автора к социал-демократическому движению в России был выявленный им правовой нигилизм той части русской интеллигенции, которая составляла костяк этого движения. Кистяковский стал активно участвовать в русском конституционном движении, ему была поручена разработка той части партийной программы Конституционно-демократической партии, что была посвящена национальному вопросу.

² Увлечение Б. А. Кистяковского марксизмом началось с участия в соответствующем кружке в Дерптском университете. К тому времени Кистяковский уже имел опыт, хоть и несколько сумбурный, нелегальной деятельности по распространению запрещенной литературы на украинском языке. Все это надолго сделало его в глазах российских (и даже австрийских) властей «неблагонадежным элементом», что впоследствии создавало дополнительные препятствия в жизни (Василенко, 1994а, с. 140–147).

В теоретическом плане отход от марксизма имел иной характер. Н. П. Василенко, описывая «решительный перелом в мировоззрении» Кистяковского, обозначившийся в статье «Русская социологическая школа и категория возможности при решении социально-этических проблем» (1902), акцентирует методологическое основание отхода Кистяковского от марксизма: «...со старыми богами тут уже было покончено, и Б. А. перешел от “марксизма к идеализму”» (Василенко, 1994б, с. 131)³.

Необходимо также учитывать высокий уровень синтетичности социально-философских воззрений Кистяковского. Как отметил А. Н. Медушевский, «определенные трудности при интерпретации теории государства и права ученого связаны как раз с его поисками синтеза марксизма и либерализма, социализма и правового государства, а также с использованием идеологически окрашенной терминологии в оригинальной трактовке» (Медушевский, 2007, с. 649). Тема «солидарности», как и зависимая от нее тема «социально справедливого государства», является наглядным примером синтеза исследовательских задач, свойственных для либеральной и социалистической мысли. Традиционен для либерализма акцент на свободе индивида и частной собственности. В этой старой диаде либерализма Б. А. Кистяковский отстаивает первую составляющую, но стремится придать либеральному индивидуализму расширенную трактовку за счет привлечения этически окрашенной общественной компоненты. Как это будет показано ниже, эта попытка осуществляется из-за ограничения второй составляющей — частной собственности. Примечательно, что вопрос «солидарности» и общественного характера личности оказывается одним из важных элементов исследовательских программ ряда западных либеральных мыслителей эпохи Кистяковского, таких как Т. Грин, Дж. Хобсон, Л. Хобхауз и видных отечественных неокантианцев: П. И. Новгородцева и С. И. Гессена. Однако, как указывает Е. А. Фролова, «неокантианцы не объяснили, как конкретно добиваться “солидарности индивидов”, разобщенных по классам и социальным группам в действительности» (Фролова, 2012, с. 27), ограничившись теоретической разработкой этой концепции. Этот тезис в отношении конкретно Кистяковского подтверждает американская исследовательница его творческого наследия С. Хюман, согласно которой Кистяковский хоть и был последователен в своих неортодоксальных социалистических взглядах (Heuman, 1998, p. 72), но практический аспект процесса осуществления политических и социальных трансформаций остался у него чисто теоретическим. На вопрос о причинах такого положения вещей можно предложить два варианта ответа: с одной стороны, нет оснований отвергнуть предположение, что эту часть Кистяковский просто не успел реализовать ввиду скоростности его смерти. С другой — известно его негативное отношение к политическим практикам отечественных революционных движений, что тоже могло понудить отложить практическую сторону вопроса в долгий ящик. Оба эти довода хорошо вписываются в виде-

³ Кроме того, известно содержание письма-открытки (1904), адресованной М. Веберу, с которым он состоял в дружеских отношениях. В нем русский социолог просит немецкого коллегу посодействовать в сборе информации о деятельности немецкого профсоюзного движения, причем особо уточняется — несоциалистических профсоюзов. Перевод текста этого письма-открытки с немецкого см.: (Сапов, 1992, с. 160).

ние исследовательской задачи Кистьяковского, как ее уловил А. Валицкий: создать методологически плюралистичную, синтетическую теорию права, которая сможет послужить образцом для других общественных наук (Валицкий, 2012, с. 440).

Разработанная Кистьяковским концепция государства будущего представляет собой наиболее синтетическую часть его социально-философских взглядов и позволяет показать, что лишь с изрядной долей условности можно отнести этого выдающегося ученого к либеральному направлению. Дополнительным мотивом для пересмотра трактовки социально-философской концепции Кистьяковского выступает ситуация неопределенности, условности при фиксации границ либеральной мысли.

С точки зрения «строгого», или «классического» либерализма, представленного Л. Мизесом и Ф.А. Хайеком, Кистьяковский однозначно либералом не является, как и нельзя назвать «классическим» либералом, например, Дж. М. Кейнса. Историк либерализма Р. Райко ставит под сомнение общепринятый факт принадлежности Кейнса к либеральному течению и заключает: «Рассматривать Кейнса как “образцового либерала 20-го века” — либо как вообще какого-либо либерала — значит трактовать важную историческую концепцию как непоследовательную» (Raico, 2012, p. 175). Райко представляется недостаточной декларативная приверженность Кейнса ценностям свободного общества: он уличает Кейнса в симпатиях к советскому строю (что действительно имело место) и подвергает критике его «утопию господства государства» в экономике. Принимая такой способ идеологической дифференциации, мы сталкиваемся с проблемой осмысления роли и места заметных марксистских мотивов в социально-философских взглядах Кистьяковского. Мы вынуждены либо признать их как заблуждение, пусть даже малозначимое, и при этом сохранить за Кистьяковским статус либерального мыслителя, но тогда выясняется, что в его теоретических построениях имеются существенные внутренние противоречия... Либо мы должны отказать Кистьяковскому в приверженности либерализму, игнорируя очевидный характер значительной части его творческого наследия.

Существует и другой подход к истории либерализма, представленный Э. Арблестером. В соответствии с ним западная социал-демократия — это одна из форм либерализма⁴. Возможность подобной широкой трактовки либерализма проистекает из факта заимствования части идей социал-либерализма поздними социал-демократическими партиями. Наконец необходимо отметить, что жесткое разграничение принадлежности к какому-либо политическому течению в отношении практически любой социально-философской концепции неизбежно скатывается в область «навешивания ярлыков». Памятуя об этом, следует не фиксировать какую-то определенную классификацию социально-философских взглядов Кистьяковского, но, скорее, показать, при каких условиях возможна иная, нежели либеральная, трактовка их сущности.

⁴ Арблестер полагает, что «теория и история либерализма, как правило, создаются самими либералами, которые отнюдь не беспристрастны». Себя он называет радикалом (Arblaster, 1984, p. 9). Современный либерализм, по его мнению, находится в состоянии упадка, но не все либеральные ценности заслуживают того, чтобы «отправиться ко дну» вместе с ним (Arblaster, 1984, p. 349).

В размышлениях о социалистическом государстве Кистяковский постоянно подчеркивает преемственность этого типа государственного устройства по отношению к тому, который он называет «современным правовым государством». Он согласен с традиционным марксистским установлением преемственности социализма по отношению к капитализму и отмечает: «...если капиталистическое хозяйство можно рассматривать как подготовительную стадию к социалистическому, то тем более правовое государство, провозглашающее наиболее совершенные начала правовой организации, должно быть признано прямым предшественником того государства, которое осуществит социальную справедливость» (Кистяковский, 2010а, с. 538—539).

Одной из характерных черт любой социалистически ориентированной системы идей является особый утопизм. Подразумевается, что утопия в данном случае выступает как модель будущего социально-справедливого общества и цель, к реализации которой стремятся социалистические политические объединения. Важно отделить здесь негативные ассоциации, часто связанные с понятием «утопия», и подчеркнуть ее проективность. При этом утопизм социалистически ориентированной мысли не имеет других общих черт, воспроизводящихся из одной концепции в другую, кроме «проектирования» или постулирования социально справедливого общества как цели развития социума. Свойственен ли суждениям Кистяковского о социалистическом государстве такой «утопизм»? Да, определенно. Так, на вопрос об истинных целях всякого государства Кистяковский отвечает: «Они [истинные цели] заключаются в осуществлении солидарных интересов людей <...> *Общее благо* — вот формула, в которой кратко выражаются задачи и цели государства» (Кистяковский, 2010а, с. 519—520). Здесь вопрос о типах государств оказывается в строгой зависимости от целевой установки на моральный принцип. Позиция Кистяковского заключается в том, что требования «общего блага» должны отражаться как в содержании правовых норм, так и в самой законодательной структуре, в которой должно произойти смещение акцента с частного права на публичное.

Право чрезвычайно значимо в социально-философской концепции Кистяковского. Право и государство, по мнению Кистяковского, исторически развиваются раздельно. Право не произрастает из государства, а в определенный момент становится ему опорой и, обладая собственной, независимой от государства эссенциальностью, в конце концов подчиняет его своей логике развития. На пике развития государство в форме правового и социалистического становится абсолютным выражением правового принципа. Тем самым в трудах Кистяковского право выступает как преобразующий общество феномен и играет практически миссионерскую роль. Использование термина с выраженной религиозной окраской не означает, что право для Кистяковского стало предметом религиозного опыта. Этот термин употребляется здесь в метафорическом смысле, как вариант описания сознательно сформированного, пережитого и отрефлексированного Кистяковским убеждения, которое перерастает свои рамки и становится программой преодоления недостатков совместного бытия людей в мире в существующих на данный момент формах.

Среди имеющихся форм государственности правовое демократическое государство представляется Кистяковскому наиболее совершенным спосо-

бом реализации принципа «общего блага», но в его конкретных воплощениях ему видятся неразрешенные противоречия, разрешение которых только и может обеспечить переход в новый статус, а именно в статус социалистического, или социально справедливого, государства. Социалистическое государство Кистяковский относит не к «реальному факту», а к «идеалу»: «Они [формы государственности] должны быть теоретически установлены в виде идеальных по своей законченности, полноте и совершенству типов. Но социалистическое государство еще нигде не осуществлено как факт действительности. Поэтому с социалистическим государством можно считаться только как с принципом, но не фактом» (Кистяковский, 2010а, с. 521). Таким образом, очевидно, что если и можно говорить об «утопизме» в воззрениях Кистяковского на социалистическое государство, то этот «утопизм» имеет характер теоретической модели, призванной выступить в качестве основы для будущих социальных реформ.

Проективность социалистического утопизма предполагает формулирование конкретных способов достижения социалистических программ. Известны два таких способа. Первый — заключается в установке на революционный, то есть насильственный характер борьбы за реализацию социалистических целей, второй — мирный, эволюционный, устанавливающий задачу прихода к власти социалистических сил путем участия в уже существующих в конкретном обществе демократических институтах репрезентации общественных интересов. Впоследствии такая установка выразилась в проведении политики «малых дел» социал-демократическими партиями Западной Европы. Кистяковский отрицает возможность резкого перехода одной государственной формы в другую, «переход этот никогда не имеет столь решительного характера, — отмечает он, — а каждая из этих форм [абсолютистско-монархическая и конституционная] государственно бытия выступает не в чистом виде, а всегда проникнутая большим или меньшим количеством элементов другой формы» (Кистяковский, 2010а, с. 523). Таким образом, перемены в области социально-политических и правовых отношений, согласно Кистяковскому, должны носить последовательный и преемственный характер, и нет принципиальной и качественной разницы между современным правовым государством и будущим социалистическим, а есть только разница в количестве и степени.

Иначе обстоит дело в отношении социально-экономической компоненты. Так как понятие социализма не мыслится без нее, то следует отдельно рассмотреть принцип обобществления средств производства, столь характерный для течений социалистической мысли XIX — начала XX века и столь враждебный идеологии либерализма. Хотя «капиталистическое производство, — рассуждает Кистяковский, — организует народные массы, сосредоточивая и скопляя их в центрах промышленной жизни, само по себе оно принадлежит к типу анархического хозяйства. Оно организовано только индивидуально в виде отдельных независимых ячеек, с общественной же точки зрения оно отличается дезорганизацией и анархией» (Кистяковский, 2010а, с. 539–540). Проблема установления справедливых социальных отношений для Кистяковского напрямую связана с устранением хозяйственной анархии, а это, в свою очередь, невозможно без изъятия всех средств производства из частноправового оборота. Реализация такого пла-

на не станет крупным переворотом в правовом отношении, так как факт сокращения сферы безграничной личной свободы, гарантируемой гражданским правом, должен быть скомпенсирован значительным расширением сферы публичных субъективных прав, то есть правами такого рода, как, например, права на положительные услуги со стороны государства. Таким образом, нужно признать, что идея обобществления средств производства присутствует в социально-философских построениях Кистяковского, имеет характерный правовой оттенок и является, с его точки зрения, одним из ключевых условий существования социалистического государства.

Утопизм социалистических теорий неизменно поднимает вопрос социальной справедливости как осевой характеристики, вокруг которой и ради воплощения которой и строится утопия как модель социально справедливого общества. Трактовка социалистического государства как социально справедливого государства подводит нас к необходимости остановиться на более подробном рассмотрении понятия «социальной справедливости» у Кистяковского. Правовая составляющая и здесь находится в фокусе внимания автора. Описывая специфику правовой сферы государства будущего, он выделяет три разряда прав. Первый — «право на невмешательство государства в известную сферу проявления личности», — равно как и третий — «политические права или права на участие в организации и направлении деятельности государства» — могут быть лишь расширены, но нет оснований полагать, что они нуждаются в количественном пополнении. Особый интерес Кистяковского вызывают права второго разряда, то есть права на «положительные услуги со стороны государства». Именно в их области социалистическое государство может и должно не только расширить права граждан, но и добавить новые виды прав. Каковы они? Право на труд, право на развитие своих способностей, право на применение своего труда к той области, которая наиболее соответствует талантам каждого, право на участие во всех материальных и духовных благах, создаваемых современной культурой, — всё это Кистяковский суммирует в виде права на достойное человеческое существование. Такая постановка вопроса снижает значимость благотворительности и системы призрения бедных как форм снижения социальной конфликтности. Кистяковский убежден, «что то общество, члены которого должны рассчитывать на благодеяние и милость, будет основано на безнравственных принципах, так как в нем человеческая личность не будет внушать к себе уважения и обладать полным достоинством и ценностью... Не в силу чувства жалости, а в силу самой природы правовой организации в нормальном социальном строе каждому человеку должно быть гарантировано право на достойное человеческое существование, служащее основанием для целого ряда правовых притязаний личности» [Кистяковский, 2010а, с. 550]. В такой форме установления основных принципов социальной справедливости выражается особый правовой гуманизм Кистяковского. Этот гуманистический принцип — главенствующий, когда речь идет о «солидарных интересах граждан», которые должна осуществить самая совершенная форма государственности — социалистическая. Стоит отметить, что перечисленные ранее права уже были реализованы в некоторой степени в виде *social welfare state* — форме государственности, присущей странам Европы 1950–70-х годов, причем не без активного участия социалистических политических движений.

Проведенный анализ концепции Кистяковского «государства будущего», призванного осуществить «социальную справедливость», показывает, что социально-философские взгляды ее автора вполне могут трактоваться как социал-демократические, вне зависимости от его отказа от политических практик, свойственных значительной части современных ему социал-демократических политических объединений. В области права Кистяковский действительно предстает как либерал-конституционалист. Однако стоит праву в его работах войти в социально-экономическое пространство, как сразу же исследовательский акцент (через выделение особой значимости области публичных прав) смещается, и мысль Кистяковского приобретает характерный «левый» оттенок. Такой уровень синтетичности представлений Кистяковского о «государстве будущего» не ставит под вопрос органичность его социально-философских взглядов. Социалистический аспект мысли Кистяковского не выпадает из единства общей теоретической картины его творчества, ведь даже идея обобществления средств производства здесь выступает не как самоцель, а подчинена задаче максимального «очищения» идеи правового социалистического государства как наиболее полного выражения принципа главенства права от противоречий не столь совершенной государственной формы — буржуазной.

Список литературы

1. Валицкий А. Философия права русского либерализма. М., 2012.
2. Василенко Н.П. Академик Богдан Александрович Кистяковский [часть 1] // Социологические исследования. 1994а. №2. С. 139–154.
3. Василенко Н.П. Академик Богдан Александрович Кистяковский [часть 2] // Социологические исследования. 1994б. №4. С. 129–139.
4. Кистяковский Б.А. Избранное : в 2 ч. М., 2010а. Ч. 1.
5. Кистяковский Б.А. Избранное : в 2 ч. М., 2010б. Ч. 2.
6. Пишун С.В., Курбенков В.А. Концептуальные основания политического учения Б. А. Кистяковского. Владивосток, 2005.
7. Медушевский А.Н. Богдан Александрович Кистяковский: «У нашей интеллигенции правосознание стоит на крайне низком уровне развития...» // Российский либерализм: Идеи и люди. М., 2007. С. 649–659.
8. Сапов В.В. Архив Б.А. Кистяковского // Вопросы социологии. 1992. Т. 1, №1. С. 157–164.
9. Фролова Е.А. Идеал социально-правового государства в отечественном неокантианстве (конец XIX — начало XX века) // Вестник Московского университета. Серия 11 : Право. 2012. №1. С. 19–29.
10. Arblaster A. The Rise and Decline of Western Liberalism. Oxford, 1984.
11. Raico R. Classical Liberalism and the Austrian School / Forword by J.G. Hülsmann, preface by D. Gordon. Auburn, AL, 2012.
12. Heuman S. Kistiakovskiy. The struggle for national and constitutional rights in the last years of tsarism. Harvard, 1998.

Об авторе

Максим Викторович **Воробьев** — аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, maxim22176@yandex.ru

BOGDAN KISTYAKOVSKY'S PROJECT OF THE 'STATE OF THE FUTURE';
AS A SYNTHESIS OF THE IDEAS OF LIBERALISM AND SOCIALISM

M. Vorobiev

This article is devoted to the correlation between liberal and socialist ideas in the social and philosophical conception of the prominent methodologist of social sciences and a Neo-Kantian legal theorist Bogdan Kistyakovskiy. The author stresses the uncertainty of both the definition of liberalism and the principles behind attributing concrete thinkers to this movement. The article emphasises the inconsistency of classifying Kistyakovskiy's socio-philosophical concept as liberal. The analysis performed is based on Kistyakovskiy's model of the 'state of the future' – a project of a socialist rule-of-law state developed by Kistyakovskiy at the turn of the 20th century. The article identifies distinct Marxist analogies and parallels in the contents of this project. The 'state of the future' as a rule-of-law socialist state should not only protect citizen's rights and freedoms, which Kistyakovskiy supports as proponent of 'natural rights', but also ensure social justice. Moreover, he stresses the nonviolent, 'evolutionary' way of transition from a bourgeois rule-of-law state to a socialist one. Kistyakovskiy's project demonstrates certain 'utopianism', since it is future-oriented and it pursues the ethical goal of establishing a socially just society. The socioeconomic component is the most 'Marxist' element of Kistyakovskiy's project. It suggests an original legal interpretation of the idea of socialization of means of production. Kistyakovskiy sees the capitalist form of economic organization as a form of 'economic anarchy' and a major obstacle to the mission of achieving social justice. This problem is solved through withdrawing all means of production from the realm of private law, which should be compensated for by the extension of public legal rights.

It is concluded that it is possible to correlate B.A. Kistyakovskiy's social and philosophical views presented in the 'state of the future' project with the theoretical foundations of the European social democracy of the mid-20th century without considering the wholeness of the philosopher's theoretical legacy.

Key words: law, Neo-Kantianism, social liberalism, utopianism, socialism, socialist rule-of-law state.

References

1. Walicki, A. 2012, *Filosofia prava ruskogo liberalism* [Legal philosophy of Russian liberalism], Moscow.
2. Vasilenko, N.P. 1994a, Akademik Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy [chast' 1] [Academician Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy], *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological studies], no. 2, p. 139–154, available at: <http://ecsocman.hse.ru/data/100/477/1216/021_Vasilenko.pdf> [accessed 08 March 2015].
3. Vasilenko, N.P. 1994b, Akademik Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy [chast' 2][Academician Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy], *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological studies], no. 4, p. 129–139, available at: <http://ecsocman.hse.ru/data/652/846/1217/020_Vasilenko_Sotsiologicheskoe_nasledie.pdf> [accessed 08 March 2015].
4. Kistiakovskiy, B.A. 2010a, *Izbrannoe: v dveh chastiah, Chast 1*. [Selected works in 2 parts, part 1], Moscow.
5. Kistiakovskiy, B.A. 2010b, *Izbrannoe: v dveh chastiah, Chast 2*. [Selected works in 2 parts, part 2], Moscow.
6. Pishun, S.V., Kurbenkov, V.A. 2005, *Konceptual'nye osnovaniya politicheskogo ucheniya B.A. Kistiakovskogo* [Conceptual foundations of B.A. Kistiakovskiy's political study], Vladivostok.
7. Medushevskiy, A.N. 2007, Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy: "U nashey intelligencii pravosoznanie stoit na kraine nizkom urovne razvitiya..." [Bogdan Alexandrovich Kistiakovskiy: "Legal consciousness of our intelligencia is at extremely low level of development"], *Rossiyskiy liberalism: idei i liudi* [Russian liberalism: ideas and people], Moscow.

8. Sapov, V. V. 1992, Arhiv B. A. Kistiakovskogo [B. A. Kistiakovsky's archive], *Voprosy Sociologii* [Sociological Matters], 1(1). Moscow, P. 157–164.

9. Frolova, E. A. 2012, Ideal socialno-pravovogo gosudarstva v oteche-stvennom neokantianstve (konez XIX – nachalo XX veka) [The ideal of social-legal state in national neo-Kantianism (the end of the 19th – the beginning of the 20th centuries)], *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Moscow University's Bulletin], 11/1, Moscow, p. 19–29.

10. Arblaster, A. 1984, *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford.

11. Raico, R. 2012, *Classical Liberalism and the Austrian School* / Forword by J. G. Hülsmann, preface by D. Gordon. Auburn, AL.

12. Heuman, S. 1998, *Kistiakovsky. The struggle for national and constitutional rights in the last years of tsarism*. Harvard.

About the author

Maxim Vorobiev, PhD Student, Department of Philosophy, Institute of Education in Social Sciences and the Humanities, Moscow Pedagogical State University, Moscow, maxim22176@yandex. ru

УДК 179.9

ОТНОШЕНИЕ К ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ КАК ПРОБНЫЙ КАМЕНЬ ДЛЯ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

А. Г. Мясников

Представлен критический отзыв на статью известного российского кантоведа, профессора А. Н. Круглова «Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления», опубликованную в «Кантовском сборнике» за 2014 год в №3 и 4. Предметом критического анализа стал прежде всего практический вывод статьи, в котором А. Н. Круглов выражает свое негативное отношение к Великой французской революции и двусмысленно высказывает свое неодобрение кантовских позитивных оценок этой революции. Такая двусмысленность может дискредитировать современную практическую философию, которая должна давать обществу ясные, устойчивые основоположения, понятные для большинства читателей. Иначе практические выводы могут быть произвольно истолкованы политиками, идеологами и обычными гражданами в качестве научных рекомендаций, инструкций для принятия различных решений. При этом А. Н. Круглов игнорирует важную кантовскую мысль о том, что социально-политические революции происходят по вине правителей, неспособных вовремя провести необходимые реформы. Именно поэтому насилие и жестокости революции – это не что иное, как возмездие самой природы за социальную несправедливость.

А. Н. Круглов явно противопоставляет другу кантовские понятия политической революции и «истинной революции в образе мышления», при этом упуская из виду, что без «устранения личного деспотизма» и «угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев» невозможно достичь «истинного преобразования образа мышления» и что именно политические, подчас страшные, кровавые революции могут освободить общество от такого угнетения.

Дается объяснение кантовской симпатии к Французской революции как «историческому знаку» возможности морально-правового совершенствования человеческого рода через стремление к моральным целям. Политическая революция рассматривается в качестве начального («негативного») этапа просвещения, заключающегося в освобождении от принуждения и от «помочей» опекунов, за которым должен следовать собственно позитивный этап просвещения, предполагающий развитие культуры разума.

Ключевые слова: политическая революция, практическая философия, Кант, Круглов, Просвещение, прагматическое благоразумие, задатки моральности, цель разума.

¹ Пензенский государственный университет

440026, г. Пенза, ул. Красная, 40.

Поступила в редакцию: 23.02.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-7

© Мясников А. Г., 2015

С большим интересом и удовольствием прочитал первую часть статьи Алексея Николаевича Круглова и, не буду скрывать, ждал выхода следующего номера «Кантовского сборника», чтобы дочитать ее (см.: (Круглов, 2014а, 2014б)). Ведь во второй части должны были содержаться именно практические аспекты кантовской «революции в мышлении», прежде всего аспект политический, связанный с оценкой Великой французской революции и политических революций вообще.

В контексте современной украинской революции и продолжающегося военного конфликта на Украине эта кантовская тема приобрела суперактуальное значение, а значит, философские выводы будут очень востребованы не только российским, но и мировым сообществом. Да и для поддержания научного статуса философии в современной России практические выводы очень важны.

При этом я был удивлен тому, что автор статьи — известный российский историк философии — обратился именно к практической философии, которая предполагает современный социально-философский анализ проблемы несовершеннолетия и истинной революции в мышлении. Эта задача уже обязывает не просто констатировать историко-ментальные и текстологические факты, но и давать им современные оценки, а главное — делать практические выводы для нашей современности, для реальных людей.

Современная жизнь постоянно сопряжена с вопросами о том, что можно, а что нельзя, что должно или не должно делать. Например, совсем недавно группа российских региональных законодателей задумала ограничить права некоторых совершеннолетних граждан, запретив продажу спиртных напитков лицам, не достигшим 21 года. Идея может показаться полезной для оздоровления якобы деградирующей российской нации, но она заставляет задуматься и о переходе к более зрелому возрасту юридического совершеннолетия. Ведь получается, что с 18 лет можно брать в руки оружие и убивать на войне, можно создавать семью и рожать детей, избирать представителей власти и многое другое, а бутылку водки купить нельзя даже на собственную свадьбу или на похороны убитого на войне товарища.

Итак, для современной научной статьи по практической философии решающее значение имеет вывод, который должен быть недвусмысленным, понятным для большинства читателей, а в итоге — ответственным, так как он может быть использован политиками, идеологами и обычными гражданами в качестве научной рекомендации, инструкции для принятия различных решений. Кстати, именно этой ответственности и не хватает нашей российской обществоведческой науке, и за это ее справедливо критикуют многие сограждане и не ценят власти.

Вывод, предложенный А.Н. Кругловым в конце второй части, сначала меня удивил, потом возмутил и заставил взяться за критический отзыв. Вывод этой статьи я оцениваю как *двусмысленный*, а по своему антиреволюционному пафосу как *субъективный* с научной точки зрения:

«Как только речь заходила о французской революции, Кант больше не желал философствовать», а начинал «учить философии». И я думаю, что именно в этих судьбоносных переменах можно было бы поискать корни многих мерзостей современной общественной и политической жизни, столь далекой от Просвещения: в частности, идеологически мотивированного игнорирования фактов, ослепления пресловутым «прогрессом», нежелания слушать и слышать другого, а также растлевающего господства лицемерия и двойных стандартов» (Круглов, 2014б, с. 49).

Мои аргументы

1. Из заключительного фрагмента статьи *не ясно*, обвиняет ли профессор А.Н. Круглов Иммануила Канта в том, что его непоследовательность в применении собственных практических принципов стала причиной «многих мерзостей современной общественной и политической жизни», или не обвиняет? Насколько я понял из всего контекста статьи, Круглов обвиняет Канта в «идеологически мотивированном игнорировании фактов, ослеплении пресловутым “прогрессом”, нежелании слушать и слышать другого, а также растлевающим господстве лицемерия и двойных стандартов» (Круглов, 2014б, с. 49). С такими обвинениями я категорически не согласен.

Начну с так называемой «непоследовательности» Канта и нарушении им «истинных ценностей Просвещения». Автор статьи пишет по этому поводу:

Таким образом, с определенного времени Кант больше не был готов обходиться с аргументами и возражениями на них в отношении Французской революции привычным для себя образом, не желал смотреть на это событие, в том числе взглядом своих оппонентов, не хотел, мысля, ставить себя на место другого и не был в восторге, когда другие мыслили по этому вопросу своим собственным рассудком, но отличным от него образом (Круглов, 2014б, с. 48).

Я могу объяснить нежелание Канта обсуждать тему Французской революции в застольных беседах тем, что именно прагматическое благообразие в очередной раз подсказало ему воздержаться от общения на эту политически опасную и морально-противоречивую тему, которая сразу же раскалывала собеседников на противоположные партии. Это очень похоже на современное положение в российском обществе в связи с оценкой сталинизма или событиями в Крыму и в Донбассе. Многие думающие люди перестали публично обсуждать эти темы именно из благообразных соображений. Практическая философия Канта учит использовать право на отказ от общения для того, чтобы сохранить собственное (морально-правовое) достоинство и в то же время благообразно не подвергать себя опасностям и жизненным лишениям (Мясников, 2007, с. 101–111). Пока революция или война в другой стране не завершена, постоянные публичные дебаты по ее поводу не достойны благообразных людей. Тем более что тот же Кант в своих статьях уже публично высказывал свое определенное отношение к революции во Франции, и каждый желающий мог свободно прочитать его суждения и вдуматься в них.

Поэтому, я считаю, Кант был вполне последователен, так как прекрасно понимал, что настойчивая откровенность в условиях политического деспотизма может принести много жизненных неприятностей и ненужных потерь. Его личный конфликт с Фридрихом Вильгельмом II по вопросам религии был наглядным примером.

2. Кантовское отношение к Французской революции уже достаточно подробно изучено в мировом кантоведении, и сказать что-то принципиально новое вряд ли возможно². Поэтому современным исследователям его

² См.: Burg P. Kant und die Französische Revolution. Berlin, 1974; Böckerstette H. Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant. Stuttgart, 1982; Langer C. Reform nach Prinzipien Untersuchungen zur politische Theorie Immanuel Kants. Stuttgart, 1986; Losurdo D. Immanuel Kant – Freiheit, Recht und Revolution. Köln, 1987; Deggau H.-G. Die Aporien der Rechtslehre Kant. Stuttgart, 1983; Höffe O. „Königliche Völker“: Zu Kant kosmopolitische Rechts- u. Friedenstheorie. Frankfurt a/M, 2001.

практической философии приходится либо принимать точку зрения Канта, либо полемизировать с ней. А. Н. Круглов выбрал изысканный способ интерпретации — косвенную (замаскированную, осторожную) полемику с Кантом. Для этого он использует во второй части своей статьи обращение к литературно-художественному образу Канта, взятому из романа Марка Алданова «Девятое термидора» (Алданов, 2002). Такой прием свидетельствует о явной симпатии А. Н. Круглова именно к этому художественному образу настоящего революционера духа. Приведенный фрагмент из романа должен убедить читателей, что настоящим революционером был именно Кант, а не Робеспьер или Дантон, ведь политическая революция предстает в романе всего лишь как примитивная борьба за власть без изменения принципов духа. К такой трактовке политической революции, по всей видимости, склонен и сам автор статьи, так как последующие его оценки Французской революции будут явно негативными.

Но как же быть с реальным, а не литературным Кантом, который позволил себе несколько одобрительных высказываний в ее адрес? И более того, он с большим научным любопытством следил за ходом этой революции. Кант четко определил для себя, что революции происходят как природные явления, как результат взрыва народного возмущения, подобного буре (Кант, 1994в, с. 437). В трактате «К вечному миру» он указывает на главную причину народных революций — это дефицит способности суждения правителей («недостаток государственной мудрости»), который приводит к неспособности вовремя провести необходимые реформы (Кант, 1994в, с. 437). Поэтому насилие и жесткости революции — это не что иное, как возмездие самой природы за социальную несправедливость (Мясников, 2005, с. 146–155).

Также я не могу согласиться с утверждением А. Н. Круглова о том, что «в 1790-е годы под впечатлением Французской революции доминирующим у него оказывается довольно плоское социально-политическое значение революции, правда, интерпретируемой им как “знак” исторического прогресса и прогресса в осуществлении естественного права» (Круглов, 2014б, с. 43).

Идея революции или негативной свободы, ставшая реальностью, может казаться «плоской», не столь совершенной, как она представлялась в умозрении; в своей явленности она уже будет тем фактом опыта («явлением»), который может сначала предстать в безобразном виде подобно «гадкому утенку». Также и нынешняя ситуация на Украине может казаться кровавым кошмаром и торжеством анархии, но вместе с тем философский взгляд видит в этом очередной этап взросления украинского народа, его движения от деспотизма к самостоятельности и позитивной свободе. Но в том то и дело, что это подчас страшное «явление» уже может совершенствоваться самими людьми, их разумными усилиями.

Автор статьи приводит важный фрагмент из кантовского сочинения «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»:

Посредством революции можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования образа мышления; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы (Кант, 1994б, с. 131).

При анализе этого фрагмента А. Н. Круглов сразу смещает внимание с социально-практического аспекта — «устранения личного деспотизма» и «угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев» — на возможности «истинного преобразования образа мышления». Но в том-то и дело, что без первого невозможно и второе: пока не будет устранен личный деспотизм и угнетение людей, не наступит столь желанное преобразование образа мышления большинства членов этого общества³. Не может угнетенный, несвободный, малообразованный человек преобразовать свой образ мышления по-кантовски. Конечно, мы можем допустить, что некоторые выдающиеся личности достигнут такого преобразования, например некоторые профессора философии, но для большинства людей это будет слабое утешение, даже своего рода упрек в неполноценности. Российская история начала XX века дает тому наглядный пример. Пока просвещенная (религиозно-философская) интеллигенция рассуждала о судьбе России и своем предназначении, народ сделал свой революционный выбор — жестокий, кровавый и почти самоубийственный. Такова «буря революции», сметающая всё на своем пути. Поэтому в результате этой «бури», как говорит Кант, нужно видеть очищение, освобождение от оков деспотизма и патернализма, которое предполагает новую, более совершенную правовую форму общественного устройства.

Конечно, в идеале переход к такой зрелой правовой форме должен быть мирным, спокойным и последовательным, то есть результатом планомерного социально-политического реформирования общества. Но, к сожалению, в реальной жизни такое освобождение достается в борьбе, кровавых сражениях, братоубийственных гражданских войнах. Без всякого сомнения, это страшное состояние общества, которое близко к безумию, но за ним стоит могущественная сила справедливости и общая разумная воля к совершенствованию жизни.

По мнению автора статьи, «Кант во Французской революции не видел или не хотел видеть» таких негативных социальных явлений, как «насиловательного “осчастливливания” людей, их инструментализации и их деклассирования до состояния несовершеннолетних» (Круглов, 2014б, с. 44). А мог ли Кант в конце XVIII столетия видеть эти страшные явления XX века? Думаю, что нет. Как известно, он не обладал даром предвидения и прорицания будущего, а значит, и о тоталитарных системах XX века он не мог знать, хотя предполагал, что утверждение свободы в человеческом роде будет очень трудным и длительным процессом. При этом не стоит считать, что Кант не знал о кровавой диктатуре якобинцев, о потоках крови, которыми была залита революционная Франция в 1793—1794 годах. Почему же он не осудил это массовое насилие с точки зрения своего категорического императива? Этот вопрос нависает над практической философией Канта почти как нож гильотины.

Автор статьи осторожно намекает на то, что Кант «не хотел видеть» эти страшные социальные явления революции, хотя как внимательный, подготовленный наблюдатель должен был их заметить в самом зародыше. От такого намека один шаг до очень серьезных обвинений в современных «мер-

³ Хочу обратить внимание на то, что даже в самом названии второго параграфа второй статьи («Революция образа мышления или социально-политическая революция») А. Н. Круглов намеренно противопоставляет друг другу эти два феномена, чтобы подчеркнуть их несовместимость. Хотя в кантовской практической философии они мыслятся как взаимосвязанные феномены.

зостях», о которых уже шла речь. Такая обвинительная логика сразу напомнила мне известную статью Владимира Эрн «От Канта к Крушпу», написанную в начале Первой мировой войны, в которой философия Канта представлена ядром идеологии немецкого милитаризма. Как пишет Эрн, «под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружилось хищные кровожадные когти» (Эрн, 1914, с. 116). Наверное, сто лет назад российский философ мог себе позволить такую «патриотическую вольность», но в XXI веке она представляется не более чем субъективным мнением, близким к производному художественно-поэтическому сравнению.

3. Попробую ответить на вопрос «Почему Кант не осудил массовое насилие французских революционеров с точки зрения своего категорического императива?» следующим образом. Для этого я буду обращаться к сочинению «Спор факультетов», в котором Кант достаточно подробно раскрывает свое отношение к Французской революции. В набросках к этому сочинению он высказывает такую мысль-вопрос: «Почему Французская революция находит такое всеобщее одобрение, доходящее до энтузиазма тех, кто не терпит от нее вреда...» (Кант, 2006, с. 226). В самом тексте «Спора» Кант также указывает на одобрение революции со стороны тех, кто «не вовлечен в эту [очень опасную] игру» (Кант, 2002, с. 202).

Кант ясно понимает, что те люди, которые вовлечены в «бурю революции» (тем более, те, кому причинен вред от насилия и беззакония), вряд ли будут ее одобрять. С точки зрения прагматического благоразумия революция — это страшное бедствие, «опаснейший эксперимент», который может привести к огромным несчастьям. Кант полностью согласен с этими благоразумными доводами, и к тому же чистый практический разум также запрещает любое насилие и войну как таковую. Следовательно, диктатура якобинцев, рассмотренная как совокупность человеческих деяний, — *вне закона* и юридического, и морального.

И всё же в революции как внеисторическом (морально-правовом) *событии* Кант и многие другие современники ясно обнаруживают справедливые *цели* восставшего народа, которые и вызывают моральное сочувствие и «одобрение, доходящее до энтузиазма». Как отмечает современный культуролог М. Ямпольский, Кант выбирает для себя позицию «зрителя» — независимого наблюдателя, так как «участник события не может быть бескорыстен и свободен» (Ямпольский, 2004, с. 415). Отстраненный, независимый «зритель» оценивает произошедшее событие в более общем контексте, а главное в более общей перспективе развития всего человечества.

Кант задает перспективу развития моральных задатков человеческого рода. По его мнению, именно «моральное начало в человечестве» вызывает одобрение и «отклик, граничащий с энтузиазмом», далее поясняя:

Данная морально воздействующая причина двояка: во-первых, она определяется *правом*, требующим, чтобы другие силы не препятствовали народу принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей; во-вторых, — *целью* (которая одновременно и есть долг) считать *законной* и моральной лишь ту конституцию народа, которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну, а таковой может быть, по крайней по своей идее, только республиканская конституция (Кант, 2002, с. 202).

Таким образом, именно *цели* восставшего народа, такие как свобода и гражданская конституция, вызывают одобрение, а не случайные средства их

достижения (в виде насилия и массового террора), которые Кант категорически отвергает. Эти цели каждый человек может оценить собственным разумом, поставив их перед собой как желанные блага. При этом Кант с полной уверенностью утверждает, что «подобное событие в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию...» (Кант, 2002, с. 208).

Что же получается? Нельзя обвинять Канта в том, что он не осуждает насилие революционеров, так как он неоднократно говорит в своих сочинениях об опасностях революционной смены власти и недопустимости права на сопротивление действующей власти (Deggau, 1983. S. 65–98). Но как философ он видит в случившейся Французской революции тот «исторический знак», который указывает на моральную цель человеческого разума, а именно на движение к «всемирному гражданскому обществу» (Кант, 2002, с. 218). И на этом пути философы должны играть очень важную роль, как говорит Кант, быть «свободными учителями права», теми «просветителями» (Кант, 2002, с. 212), которые убеждают сограждан в возможности движения к лучшему, а именно в возможности прогресса «*легальности*».

Заключение

В заключении я хотел бы вернуться к вопросу об отношении между политической революцией и революцией в мышлении. В статье современный кантовед А. Н. Круглов пытается противопоставить эти понятия и признать политическую революцию (на примере Великой французской) антиподом «истинной революции в образе мышления», в результате которой люди становятся свободными, самостоятельно мыслящими, в кантовском смысле «совершеннолетними». При этом возникают вопросы: такой переворот в мышлении происходит у всех сразу в конкретном обществе или у каждого по отдельности? И в каком возрасте?

Здравый смысл и исторический опыт подсказывают, что это «превращение» в мышлении и в поведении человека происходит всегда индивидуально, и в этом его принципиальное отличие от наступления юридического совершеннолетия. Также и возраст вступления в кантовское «совершеннолетие» будет всегда индивидуален, так как это зависит от многих обстоятельств: психофизиологических особенностей человека, социально-экономических и политических условий, а также от условий его воспитания и образования. Кант подчеркивает, что взрослый человек (юридически совершеннолетний) остается в «несовершеннолетнем» состоянии именно «по собственной вине» (Кант, 1994б, с. 127), а это значит, что на каждом «несовершеннолетнем» (взрослом) человеке лежит персональная моральная ответственность за свое состояние.

Тогда возникает другой вопрос: а что может побудить человека выйти из состояния «несовершеннолетия», которое ему может быть даже очень удобным и выгодным? Ведь быть свободным, самостоятельно мыслящим, ответственным человеком — очень тяжело, трудно, для этого необходимо иметь хорошее образование, соответствующее «не холопское» воспитание; и жить в демократическом государстве, в котором ценятся эти личные качества. Исторический опыт России и других стран показывает, что многие взрослые люди не хотят выходить из своего «несовершеннолетия», так как им удобно быть зависимыми и не отвечать за свои поступки, а также они не верят в возможность своей свободы. Так, например, около 80 % современных россиян считают себя несвободными людьми.

А причем же здесь политическая революция? — спросит читатель.

Политическая революция оказывается своего рода природным принуждением к большей свободе. Когда люди не могут больше терпеть материальные лишения, унижения собственного достоинства, не хотят терпеть такой степени зависимости от своих господ или деспотического государства; то есть внутреннее сопротивление своему несвободному («несовершеннолетнему») состоянию становится настолько большим и массовым, что это рождает «бурю революции» — неуправляемую, незаконную, страшную по своим возможным последствиям, но вместе с тем освобождающую, очищающую, как говорит Кант, от прежних «оков деспотизма».

Конечно, такое природное принуждение к свободе далеко не всех приводит к подлинному освобождению или «совершеннолетию», но может создать более благоприятные условия, прежде всего правовые, для положительного развития каждой личности. Поэтому, оценивая сегодня результаты произошедших политических революций, в том числе и Великой французской или Великой октябрьской революции, я могу сказать, что они привели к улучшению общественной жизни, хотя и сопровождалась массовым насилием и Гражданской войной. И это является частью той естественной необходимости, которая заключена в человеческой природе: это результат изначального зла в каждом человеке, которое невозможно полностью искоренить или подавить. Но человека можно воспитывать и образовывать.

Воспитательно-просветительская функция практической философии будет заключаться в формировании базовых принципов или правил свободного мышления. На них обращает внимание известный современный кантовед Норберт Хинске в замечательной книге «Кант, бросающий вызов современности» (Hinske, 1980), которая до сих пор малоизвестна российскому читателю, в том числе и кантоведам.

Первое правило свободного мышления представляет собой «максиму сдержанности и осторожности по отношению к мнениям других людей» (Hinske, 1980, S. 58). Это правило учит избегать ненужного острия критики и не разрушать основу совместной деятельности людей бесконечными спорами, ведь все люди заинтересованы в приращении знаний как общечеловеческого богатства.

Второе правило гласит: в суждениях любого другого человека нужно искать момент истины, так как тотальное заблуждение невозможно. И прежде всего, как говорит Кант, необходимо «начинать с уважения другого мнения», чтобы «выйти за рамки своего эгоизма» и «преодолеть предрассудки своего мышления» (Hinske, 1980, S. 61).

Третье правило требует «мыслить себя на месте другого». Оно представляет собой, по словам Хинске, максиму «либеральности» или «широкого способа мышления», который способствует беспристрастному отношению к различным точкам зрения (Hinske, 1980, S. 62).

И *четвертое правило* является самым сложным для практического исполнения, но вместе с тем наиболее важным для развития морального характера и образа мышления — «не бояться признавать свои заблуждения» и ошибки (Hinske, 1980, S. 63). Как отмечает Норберт Хинске, эти правила во многом отчеканили мышление Канта, и именно они стали необходимыми условиями той революции в мышлении, к которой может быть причастен каждый человек.

Подводя итог своим рассуждениям, я хотел бы определить политическую революцию в качестве начального («негативного») этапа просвещения, который заключается в «освобождении от принуждения и от “помочей” опекунов» (Круглов, 1994б, с. 31), за которым должен следовать собственно позитивный этап просвещения, предполагающий развитие культуры разума, основанной на четырех вышеприведенных правилах и на принятии требований категорического императива. Хотелось бы надеяться, что в XXI веке многие люди и общества шагнут ко второму этапу просвещения — к позитивной свободе, а понятие же политической революции уйдет в историю, а ее место надежно займут демократические выборы.

Список литературы

1. Алданов М. А. Девятое термидора // Алданов М. А. Мыслитель: Девятое термидора. Чертов мост. Заговор. Святая Елена, маленький остров. Тетралогия. М., 2002.
2. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Собр. соч. на немецком и русском языках. М., 1994а. Т. 1.
3. Кант И. К вечному миру // Там же. 1994в. Т. 1.
4. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Там же. 1994б. Т. 1.
5. Кант И. «Скандалный фрагмент» // Мясников А.Г. Революция в способе мышления как системная проблема философии И. Канта. Екатеринбург ; Пенза, 2006.
6. Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 202.
7. Круглов А. Н. Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления // Кантовский сборник. 2014а. №3 (49). С. 19–39.
8. Круглов А. Н. Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления // Кантовский сборник. 2014б. №4 (50). С. 39–53.
9. Мясников А. Г. Критика политического деспотизма у Канта и Робеспьера // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта : тр. междунар. семинара и междунар. конф. : в 2 ч. Калининград, 2005. Ч. 2. С. 146–155.
10. Мясников А. Г. Противоречит ли отказ от общения кантовскому безусловному долгу правдивости? // Философские науки. 2007. №9. С. 101–111.
11. Эрих В. От Канта к Крупшу // Русская мысль. 1914. №12. С. 116–124.
12. Ямпольский М. Энтузиазм // Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. М., 2004.
13. Böckerstette H. Aporien der Freiheit und ihre Aüfklärung durch Kant. Stuttgart, 1982.
14. Burg P. Kant und die Französische Revolution. Berlin, 1974.
15. Deggau, H.-G. Die Aporien der Rechtslehre Kant. Stuttgart, 1983.
16. Langer C. Reform nach Prinzipien Untersuchungen zur politische Theorie Immanuel Kants. Stuttgart, 1986.
17. Losurdo D. Immanuel Kant — Freiheit, Recht und Revolution. Köln, 1987.
18. Hinske N. Kant als Herausforderung an die Gegenwart. Freiburg, 1980.
19. Höffe O. „Königliche Völker“: Zu Kant kosmopolitische Rechts – u. Friedenstheorie. Frankfurt a/M, 2001.

Об авторе

Андрей Геннадьевич Мясников – д-р филос. наук, проф. кафедры методологии науки, социальных теорий и технологий Пензенского государственного университета, myasnikov-g@mail. ru

ATTITUDE TO POLITICAL REVOLUTION AS A TOUCHSTONE
FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

A. G. Myasnikov

This paper presents a critical review of an article by the eminent Russian Kantianist Prof A. N. Kruglov published under the title "Immaturity and the objective of a true reform in ways of thinking" in Kantovsky Sbornik (issues 3 – 4, 2014). The critical analysis focuses on the practical conclusion, in which Prof Kruglov expresses his negative attitude to the French Revolution and shows ambiguous disapproval of Kant's positive attitude to it. This ambiguity can discredit modern practical philosophy, which has to present to the society clear and stable statements that can be understood by most readers. Otherwise, practical conclusions can be arbitrarily interpreted by politicians, ideologists, and general public as scientific recommendations and guidelines for decision-making. Moreover, Prof Kruglov ignores Kant's important thought about socio-political revolutions being the fault of rulers incapable of implementing necessary reforms. Therefore, the violence and cruelty of revolutions are nothing but the nature's vengeance for social injustice.

Prof Kruglov juxtaposes Kant's notions of political revolution and 'true reform in ways of thinking' neglecting the fact that, without a 'falling off of personal despotism and of avaricious or tyrannical oppression', it is impossible to achieve a 'true reform in ways of thinking' and that cruel political revolutions can liberate the society from such oppression.

The paper explains Kant's positive attitude to the French revolution as a 'historical sign' of the possibility of moral and legal improvement of humanity through striving for moral goals. Political revolutions are considered as the initial ('negative') stage of enlightenment consisting in the liberation from coercion and 'assistance' from guardians. This stage should be followed by the positive stage of enlightenment suggesting the development of culture of reason.

Key words: political revolution, practical philosophy, Kant, Kruglov, Enlightenment, pragmatic prudence, moral predispositions, purpose of reason.

References

1. Aldanov, M. A. 2002, Devyatoe termidora [The Ninth Thermidor]. In: Aldanov, M. A. *Myslitel'. Tetralogiya* [The Thinker, a tetralogy]. Moscow.
2. Kant, I. 1994a, O pogovorke „Mozhet byt', eto i verno v teorii, no ne goditsya dlya praktiki“ [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 1. Moscow.
3. Kant, I. 1994b, K wechnomu miru [Zum ewigen Frieden]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 1. Moscow.
4. Kant, I. 1994b, Otvet na vopros: chto takoe prosveshchenie? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?] In: Kant, I. *Sobranie sochinenii na nemetskom i russkom yazykakh* [Works on German and Russian languages], ed. by B. Tuschling, N. W. Motroschilowa. Vol. 1. Moscow.
5. Kant, I., 2006 «Skandal'nyj Fragment» [Das sog. „Krakauer Fragment“]. In: Myasnikov A. G. *Revoluzija w sposobe mushchenija kak sistemnaja problema filiosofii Kanta*. Ekaterinburg, Penza, p. 219 – 227.
6. Kant, I. 1994n, Spor fakul'tetov [Der Streit der Facultäten]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 Vols. [Works in 8 volumes], ed. by A. V. Gulyga. Vol. 7. Moscow.
7. Krouglov, A. N. 2014a, Nesowerschennoletie i sadacha istinnogo preobrasowanija obrasu mushchenija. Chast' I. [Immaturity and the task of a true reform in ways of thinking. Part I.]. In: *Kantovsky Sbornik*, №3 (49), p. 19 – 39.
8. Krouglov, A. N. 2014b, Nesowerschennoletie i sadacha istinnogo preobrasowanija obrasu mushchenija. Chast' II. [Immaturity and the task of a true reform in ways of thinking. Part II.]. In: *Kantovsky Sbornik*, №4 (50), p. 39 – 53.

9. Myasnikov, A.G. 2005, Kritika političeskogo despotizma u Kanta i Robesp'era [Criticism of political despotism at Kant and Robespierre]. In: *Kant mezhdu sapadom I wostokom. K 200-letiju so dnja smerti i 280-letiju so dnja rozhdenija Immanuila Kanta: Trudu mezhdunarodnogo seminara i mezhdunarodnoj konferenzii: W 2 zh. / Kaliningrad. Zh. II.*, p. 146–155.
10. Myasnikov, A.G. 2007, Protiworechit li otkas ot obchsenija kantowckomu besuclownomu dolgu prawdiwosti? [Whether refusal of communication contradicts a Kant unconditional debt of truthfulness?]. In: *Filosofskie nauki*, №9, p. 101–111.
11. Ern, W. 1914, Ot Kanta k Kruppu [From Kant to Krupp]. In: *Russkaja musl'*, p. 116–124.
12. Böckerstette, H. 1982, *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant.* – Stuttgart.: fromman-holzboog,
13. Burg, P. 1974, *Kant und die Französische Revolution.* Berlin.
14. Deggau, H.-G. 1983, *Die Aporien der Rechtslehre Kant.* Stuttgart.
15. Langer, C. 1986, *Reform nach Prinzipien Untersuchungen zur politische Theorie Immanuel Kants.* Stuttgart.
16. Losurdo, D., 1987, *Immanuel Kant – Freiheit, Recht und Revolution.* Köln.
17. Hinske, N., 1980, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart.* Freiburg.
18. Höffe, O., 2001, „Königliche Völker“: *Zu Kant kosmopolitische Rechts- u. Friedens-theorie.* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

About the author

Prof. *Andrej Myasnikov*, chair methodologies of science, social theories and technologies, Penza State University, myasnikov-g@mail.ru

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

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

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

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

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

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

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

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

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

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

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

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

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

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

2. Оформление списка литературы.

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

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

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

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

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

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

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

3. Оформление *references*.

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

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

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

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

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

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

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Общие правила оформления текста

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

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

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

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

Порядок рецензирования рукописей статей

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

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

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

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 101 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015

№4 (54)

Редактор *В. Г. Арутюнян*. Корректор *И. А. Смирнов*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 24.12.2015 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 9,4
Тираж 500 экз. (1-й завод — 66 экз.). Заказ 004

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

