

ISSN 0207-6918

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический
сборник научных трудов

Выпуск 23

Калининград

Издательство Калининградского государственного университета

2002

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)я43
К 198

Редакционная коллегия:

Л.А. Калининков, д-р филос. наук, проф. (Калининградский университет) – ответственный редактор; *В.Н. Брюшинкин*, д-р филос. наук, проф. (Калининградский университет); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, доц. (Московский государственный университет); *В.А. Жучков*, д-р филос. наук, ст. науч. сотр. (Институт философии РАН); *С.А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский электротехнический университет); *В. Штарк*, д-р филос. наук, проф. (Марбургский университет); *В.Ю. Курпаков* (Калининградский университет) – секретарь редколлегии.

К 198 Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр.
Вып. 23 / Калининград: Изд-во КГУ, 2002. – 143 с.
ISBN 5-88874-398-4.

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

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)я43

© Коллектив авторов, 2002

© ЗАО «TENAX»,
дизайн обложки, 2002

ISBN 5-88874-398-4

© Издательство КГУ, 2002

I. СТАТЬИ

Обращение к метафизике

В публикуемой статье П. Стросона анализируется новая для аналитической философии тенденция, все яснее о себе заявляющая в последнее время. Тенденция эта явно метафизическая, хотя традиционная позиция философской аналитики заключается в стремлении при решении всех вопросов оставаться в границах опыта. Она заключается в признании Кантовой вещи в себе как собственно объекта, существующего независимо от нас и нашего знания, несмотря на сохранение неизменным фундаментального тезиса критицизма, что «мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (3, 88), который вполне отвечает духу позитивистско-прагматической философии. Представление о том, как это делается, Стросон дает, описывая подход к проблеме Т. Нагеля и Патнема. Их способ решения вопроса может быть по-патнемовски назван «человеческой разновидностью реализма», решающий пункт которого – признание частичной и постепенной познаваемости вещей в себе, не могущей быть окончательной. П. Стросон возражает против этого последнего пункта, считая, что он не соответствует интенциям Канта.

Перевод выполнен по: *Strawson, Peter F. Entity and Identity and other Essays/ Oxford: University Press, 2000. P. 232 – 243.*

Переводчик пользовался поддержкой фода ZEIT-Stiftung имени Эбелин и Герда Буцериусов (Гамбург) в рамках программы «Кантовская стипендия».

Der Verfasser wurde im Rahmen des Kant-Stipendienprogramms der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Hamburg, gefördert.

В.А. Чалый

П. Ф. СТРОСОН

Кантовы новые основания метафизики

Предлагаемое название этой работы – «Кантовы новые основания метафизики». Естественно возникает такой вопрос: для какой части нашей современной метафизики может быть показано, что она строится на этих основаниях? Я предлагаю такой ответ: для значительной части. В частности, тезис, который я предполагаю отстаивать в этой работе, утверждает, что Кантову «*коперниканскую революцию*» можно правдоподобно рассматривать по существу победившей в философской традиции, к которой принадлежу я. Она не преобладала в течение некоторого времени, но стала преобладать относительно недавно; она все еще не обращена вспять; возможно, она вообще необратима. Сказать так – не значит объявить всю доктрину *трансцендентального идеализма* целиком и полностью признанной. Сказать так – это лишь сказать, что некоторые *аспекты* этой доктрины живы, процветают и даже доминируют среди философов двадцатого века, пишущих на английском.

Несмотря на то, что здесь никому не надо напоминать об этом, я все же повторю кантовское революционное предложение: вместо того, чтобы, как было принято до тех пор, предполагать, что наше знание подчинено объектам, нам следует проверить, не добьемся ли мы большего успеха в деле разрешения метафизических проблем, если предположим, что объекты должны соответствовать нашему знанию. Первоначальный шок от этого предложения уменьшается, если не подавляется вообще, признанием того, что задачи метафизики – чрезвычайно общие задачи и что они относятся к общей форме или структуре, внутри которой выполняется исследование, а не к частным эпизодам исследовательского процесса.

Если и в самом деле существуют предельно общие формальные условия, которым должны удовлетворять объекты для того, чтобы стать объектами возможного человеческого

знания, тогда, очевидно, все объекты возможного человеческого знания должны соответствовать этим условиям. Всякая попытка установить, каковы вещи на самом деле в полной отвлеченности от этих условий, будет обречена на неудачу.

Если такая позиция есть разновидность идеализма, то, как я уже сказал, многие из доминирующих черт современной аналитической философии являются идеалистскими. Конечно, даже если это утверждение удастся доказать, мы можем ожидать изрядного многообразия черт, более или менее отдаленных от изначального кантианского набора. Но можно ли доказать это утверждение? Здесь мне хотелось бы призвать на помощь недавнюю работу профессора Тома Нагеля из Нью-Йоркского университета – работу, названную *«Взгляд ниоткуда»*. Позиция самого Нагеля является частично – и только частично – кантианской. Он признает и приветствует естественное человеческое желание и попытки заглянуть за те явления вещей, которые относятся только к нашему человеческому взгляду на мир и достигнуть истинного понимания реальности, какова она сама по себе. Что *отделяет* его от Канта, так это его убежденность в том, что *частичный* успех в преследовании этой цели достижим и уже был достигнут. *Сближает* его с Кантом признание того, что, какого бы успеха мы ни добились в этом деле, мы не сможем освободиться от всех особенностей человеческого субъективного устройства, человеческой перспективы, и его заключение звучит так (я цитирую): «[То,] каковы вещи в себе, *превосходит* все возможные явления или человеческое понимание».

Нагель определяет собственную позицию как реализм; делая это, он подчеркивает контраст между данной позицией и взглядами многих современных философов, которых он называет идеалистами. Среди этих философов он явно указывает на Витгенштейна и Дэвидсона, неявно – на Куайна, Патнема и американских прагматистов вообще, а также Даммета. То, что так или иначе свойственно им всем, – это, как объясняет Нагель, попытки «урезать вселенную», ограничив ее содержание

находящимся в пределах человеческого понимания или человеческого дискурса. Наши собственные наиболее действенные понятия принимаются в качестве границы реального. *Быть* — значит быть понятым нами, или понятным нам. Конечно, это звучит как разновидность идеализма. Но кантианская ли это разновидность? Определенно ответить на этот вопрос может оказаться трудным. Ответ может зависеть, как давалось понять ранее, от нашей интерпретации трансцендентального идеализма. Давайте отложим ее на некоторое время и взглянем на некоторые частные случаи.

Сначала я возьму случай Патнема как представителя американских прагматистов вообще. Подобно другим прагматистам, он расценивает истину как то, на чем рациональные человеческие мнения сойдутся в наилучших или достаточно хороших эпистемических условиях. Отвергая то, что он называет метафизическим реализмом, он определяет собственную позицию как «внутренний», или «эмпирический», реализм, повторяя, таким образом, Канта, и говорит о ней (я цитирую): «*Это есть разновидность реализма, и я считаю ее человеческой разновидностью реализма — убеждение, что имеется суть в том, что может правильно утверждаться нами, в отличие от того, что может правильно утверждаться с божественной точки зрения, столь дорогой классическому метафизическому реалисту*» («*It is a kind of realism, and I mean it to be a human kind of realism, a belief that there is a fact of the matter as to what is rightly assertible for us, as opposed to what is rightly assertible from the God's-eye view so dear to the classical metaphysical realist*»). В других обстоятельствах (по крайней мере, в разговоре) он предпочитал называть свою позицию «идеалистской»: описание, которое Нагель, как мы видели, одобрил бы.

Взгляд Дэвидсона не отличается существенным образом, хотя он и выражен в терминах понятных языков (*understandable languages*) вместо эпистемических условий или точек зрения. Он утверждает, что мы не можем иметь представления о реальности, которая не может быть описана языком, который мы в принципе в состоянии понять, а также представления об

истине, кроме истины, выразимой в предложениях, которые могут быть переведены в понятные нам предложения. Здесь мы слышим эхо Витгенштейна эпохи *«Трактата»*: пределы *нашего* языка есть пределы *нашей* мысли и, соответственно, *нашего* мира.

Куайна можно рассматривать как крайний случай такой сдержанности, склонной ограничивать существующее тем, что может быть осмысленно одним частным типом *человеческого понимания*, типом, который порождает физическую и биологическую теорию.

Перейдем к Витгенштейну. Его поздние работы отмечены, помимо многого прочего, тонким и изощренным усовершенствованием афоризма *«Трактата»*, на который я только что ссылался. Усовершенствование происходит в процессе выработки условий осмысленного дискурса, которые должны требовать существующей или возможной общности соглашения в лингвистических практиках – практиках, которые сами составляют часть совместных форм человеческой жизни. Можно сказать, что я здесь предвосхитил это усовершенствование, адаптировав или неправильно процитировав афоризм, заменив местоимение единственного числа «моего» во фразах из *«Трактата»*: «пределы *моего* языка», «пределы *моего* мира» – на множественное – «нашего». Но к этому необходимо кое-что добавить. В своей самой последней работе, *«Об определенности» (On Certainty)* Витгенштейн говорит об определенных предложениях, которые имеют «форму эмпирических предложений», но которые не есть истинно эмпирические, не выведены из опыта. Скорее, они «образуют основание *всех* операций с мыслями (с языком)». Они образуют «картину мира», которая служит «основой всех моих вопрошаний и утверждений», или «[строительные] (*Прим. пер.*) леса наших мыслей», или «элемент, в котором аргументы живут» («element, in which arguments have their life»). Витгенштейн сдержан и не дает определения таким предложениям, но его замечания предполагают, что они включали бы предложения, подтверждающие существование физических объектов и причинного единообразия. Его описание их, однако,

ясно выделяет их как то, что Кант назвал бы *синтетическими* априорными суждениями. Не то чтобы *Витгенштейн* мог назвать их так: он лишь замечает, что они не являются ни апостериорными, ни логически (или аналитически) гарантированными. Витгенштейн не считал бы уместным или возможным выработать, как делает Кант, доводы в их пользу. Скорее, он говорит о «картине мира», которую они образуют: «Это унаследованная предпосылка, относительно которой я делаю различие между истинным и ложным».

Во всем этом есть – конечно, приглушенные – отголоски кантианства. Следует мне говорить «приглушенные» или «преобразованные» («muted» or «transmuted»)? Ранее поясненное указание на человеческое сообщество, на согласие в суждении, хотя и не отсутствующее полностью у Канта, имеет выразительность у Витгенштейна, которой не сообщает ему Кант. Но унаследованная предпосылка должна быть унаследована от других членов того же человеческого вида. А Кант как раз и говорит о «человеческой точке зрения».

Случай Даммета демонстрирует некоторые любопытные вариации. Он допускает, что существует множество высказываний, значение которых мы прекрасно понимаем, но при этом не имеем достаточно прочных оснований для суждений об их истинности или ложности, потому что это превышает наши настоящие когнитивные способности. В таких случаях, как он утверждает, мы не имеем сути дела. Реальность как она есть заканчивается на этих рубежах. Он описывает эту точку зрения как анти-реалистскую, но, как и большинство прочих упомянутых мною философов, воздерживается от принятия титула идеалиста. Но если, как полагает Нагель, титул уместен в тех других случаях, неясно, почему в нем надо отказываться в этом случае. Значение как таковое, а по мысли Даммета – значение вполне обыденных высказываний, – может превосходить наши познавательные пределы; но то, каковы вещи объективно, – нет. Частичная параллель с Кантом, которая здесь приходит на ум, заключается в обращении последнего с математическими антиномиями. Так же как Кант отвергает тезис и

антитезис, Даммет отвергает и истинность, и ложность неразрешимых высказываний. Допущение того, что одно или другое из пары противоположных высказываний должно быть верным, основывается для обоих философов на ошибочной presupпозиции, что объективные факты вполне могут обогнать тот тип когнитивных способностей, которыми мы обладаем. Конечно, параллель здесь только частичная. Если Кант утверждает, что оба из противоположных высказываний ложны, Даммет считает, что ни одно не является ни истинным, ни ложным.

Отличительной особенностью реализма Нагеля является убежденность в том, что природа вещей, каковы они сами по себе, хотя и могущая частично быть открыта нами, легко может простираться, и почти наверняка простирается, за пределы всего, что человеческие существа могут открыть или даже представить. И именно это утверждение так или иначе, в той или иной форме отвергается философами, чьи взгляды я рассматривал. В отличие от *метафизического* реализма, который они отвергают, они, в общем, были бы готовы принять то, что Патнем назвал «внутренним» или «человеческим» реализмом, который, во всяком случае, сопоставим с «эмпирическим» реализмом Канта. Это реализм, чьи объекты должны подчиняться по крайней мере общим и формальным условиям возможного человеческого знания их. Даммет, несомненно, идет дальше; но, по крайней мере, он добирается до этих позиций.

Вопрос, который по-прежнему вплотную стоит перед нами, таков: насколько близки взгляды этой группы философов к позиции самого Канта? Даже если считать доказанным, что они приняли некоторую форму коперниканской революции, то что можно сказать обо всей доктрине трансцендентального идеализма? Я буду пытаться доказать, что если мы будем готовы интерпретировать эту доктрину определенным образом, согласующимся со многими открытиями самого глубокого разума, когда-либо посвятившего себя философии (Кантова), то мы сможем утверждать, что наши философы сами развивают идеи, по крайней мере приблизительно соответствующие

трансцендентальному идеализму. Но мне придется добавить, что утверждать, будто эта интерпретация согласуется со всеми намерениями Канта, было бы трудно, а вернее – невозможно.

Чтобы подойти к решению этого вопроса, нам необходимо сперва вспомнить, что, по мнению Канта, является простейшими фактами о человеческих когнитивных способностях, которые определяют общие, формальные условия возможности человеческого знания объектов. Кант полагает, что нам следует начать с общей истины, которую, несомненно, никто не будет оспаривать: мы – существа с дискурсивным рассудком и чувственным наглядным представлением. Чувственность и рассудок должны взаимодействовать, чтобы производить знание: с одной стороны, рецептивная способность, через которую нам дается материал знания; с другой стороны, способность мышления, посредством которой этот материал концептуализируется и делаются возможными суждения. Каждая способность у нас, человеческих существ, считается налагающей на свой совместный результат определенные формальные, или априорные, условия: чистые формы чувственного наглядного представления есть пространство и время; чистые *концептуальные формы* объекта вообще есть категории, сами выведенные из достаточно общих форм или функций рассудка.

Важно отметить, что Кант считает конечным *фактом* о нашем когнитивном устройстве – чем-то, не поддающимся дальнейшему объяснению, – то, что мы имеем в точности те формы и функции суждения и те пространственную и временную формы чувственного наглядного представления, которые имеем. Это он ясно излагает (во втором издании «Критики»). – *Прим. пер.*) в хорошо известном предложении на с. 145 – 146. Можно даже сказать, что он признает предельную *случайность* этих фактов о нашей когнитивной конституции. Разумеется, с критической точки зрения это не препятствует наделению титулом *априори* как чистых понятий, выведенных из форм суждения, так и пространственно-временных форм чувственности; дело в том, что как условия возможности эмпирического знания объектов – как буквально определяющие то,

что может считаться объектами для нас, – они сами никак не будут эмпирическими, т.е. выведенными из опыта.

Будучи готовыми принять априорный статус чистых понятий и форм наглядного представления, мы тем не менее можем задаться вопросом, действительно ли является необъяснимым наше обладание именно теми функциями суждения (логическими формами) и именно теми пространственно-временными формами наглядного представления, которые есть у нас. Я утверждаю, что при условии принятия трех допущений, два из которых делает сам Кант, это совсем не является необъяснимым.

Во-первых, о логической форме. Фундаментальные логические операции или формы суждений, распознанные в Кантовой таблице, признаются и должны признаваться всякой общей логикой, достойной своего названия. Под «фундаментальными логическими операциями» я подразумеваю: предикацию (субъект и предикат), обобщение (частные и всеобщие формы), построение предложений (включая отрицание, дизъюнкцию, условные суждения и т.д.). То, что суждение включает понятия; то, что понятия могут быть применимы или не применимы в одном или более случаях; то, что суждения, или высказывания, имеют свойство быть истинными или ложными, – является не таинственной, а аналитической истиной. Исходя из подобного рассуждения, не очень трудно показать, что возможность фундаментальных логических операций внутренне присуща самой природе суждения или высказывания. Витгенштейн выразил эту мысль с характерной эпиграмматической неясностью, когда написал в «Трактате»: «Можно сказать, что единственной логической константой является то, что *все* высказывания имеют общего друг с другом *благодаря самой своей природе*. Но это – общая пропозициональная форма» <...>. (Я сам доказывал эту мысль в более многословной и неуклюжей форме.) Конечно, существуют различия между системами записи и формами, принятыми в разных системах общей логики, прежде всего между формами, указанными Кантом, и теми, которые мы находим в современной

(стандартной) классической логике. Но несмотря на их различия в ясности и силе, в обеих системах признаются одни и те же фундаментальные логические операции. В самом деле, кажется достаточно ясным, что сам Кант считал истины логики и принципы формального вывода аналитическими. Почему, можно спросить, он не считал формы логики, фундаментальные логические операции аналитически присущими самому понятию суждения? Если бы он это сделал, он едва ли сказал бы, что *не поддается объяснению*, почему мы имеем «именно эти, а не другие функции суждения». Единственный ответ, который я могу подыскать для вопроса, почему он *не* считал так, отсылает к идее рассудка, являющегося не дискурсивным, а чисто интуитивным: к идее «интеллектуального наглядного представления». Но это на самом деле не ответ. Для недискурсивного рассудка, не нуждающегося в чувственном наглядном представлении и самостоятельно творящего объекты своего знания, по-видимому, не было бы необходимости и в суждении. (Я говорю это предположительно, имея не большее, чем Кант, представление о том, каким должно быть интеллектуальное наглядное представление.)

Что можно сказать о доктрине, согласно которой то, что мы обладаем только пространственной и временной формами наглядного представления, является голым необъяснимым фактом? На самом ли деле он необъясним? На самом ли деле так необъяснимо *случилось*, что пространственный и временной — это режимы, в которых *мы* подвергаемся чувственному воздействию объектов? Одним очень простым объяснением или основанием для объяснения было бы то, что объекты, включая нас самих, *есть* пространственно-временные объекты, находятся *в* пространстве и *во* времени — где под «объектами» мы понимаем не *всего лишь* «объекты возможного знания» (хотя это также подразумевается), но объекты и нас самих, каковы они [и мы] на самом деле или в себе. Причина, по которой это было бы адекватным объяснением, достаточно проста, при условии только, что мы — существа, чей разум дискурсивен и чье наглядное представление чувственно. Ибо

такие существа должны использовать и применять в суждении общие понятия в отношении объектов чувственного наглядного представления; само определение общего понятия подразумевает возможность численно различных индивидуальных объектов, попадающих под одно и то же понятие; и при условии, что объекты сами являются пространственно-временными, пространство и время обеспечивают уникально необходимое средство для исполнения этой возможности в чувственных наглядных представлениях объектов. Я говорю «уникально необходимые», потому что, хотя различные пространственно-временные объекты, попадающие под одни и те же общие понятия, могут, несомненно, быть различимыми многими другими способами; единственный способ, которым они *не могут оказаться* неразличимыми – единственный способ, которым они *необходимо* различимы, – относится к их пространственному и (или) временному расположению. (Здесь я повторяю доказательство, которое уже использовал в другом месте; но оно кажется мне достаточно существенным, чтобы быть повторенным.)

Я утверждал, что *как* наше обладание именно теми логическими функциями суждения (а потому, по-видимому, именно теми чистыми понятиями), которыми мы на деле обладаем, *так и* наше обладание именно теми пространственно-временными формами чувственности, которые есть у нас, – я утверждал, что, при некоторых допущениях, все это поддается полностью адекватному объяснению. Два из этих допущений – именно, что наш рассудок является дискурсивным, а наше наглядное представление чувственным, – принимаются, точнее утверждают, самим Кантом. Третье допущение – именно, что объекты и мы суть сами по себе пространственно-временные вещи, – как представляется, он бы отверг. В самом деле, можно сказать, что отказ от этого допущения, объявление *идеальности* пространства и времени является центральным и сущностным элементом всей доктрины трансцендентального идеализма.

Мы можем вполне обоснованно ограничиться сказанным. Но прежде чем мы продолжим, необходимо сделать важное замечание. Ничто в предложенных мной объяснениях и в рассуждениях, которые я использовал, не является достаточным основанием для даже секундных сомнений в статусе пространства и времени как априорных форм чувственности. Напротив. Если эти объяснения принимаются, пространственно-временное наглядное представление объектов, посредством каких бы чувственных модальностей оно эмпирически ни осуществлялось, предстает еще прочнее, чем раньше, как уникально фундаментальное *условие всякого* эмпирического знания объектов. Сходным образом, если принять предлагаемый мной для логических функций суждения статус, то, при условии, что выведение категорий из форм суждения и их последующая дедукция надежны, следует, что они также имеют статус, параллельный статусу форм наглядного представления как априорных условий эмпирического знания. Таким образом, ничего из сказанного мной до сих пор не угрожает этому аспекту кантовского трансцендентализма. В равной мере верно и еще более очевидно то, что ничего не угрожает его эмпирическому реализму.

Что можно сказать о его версии идеализма, о признанно резком различении вещей в себе и явлений, из которых только последние являются объектами эмпирического знания? Именно здесь вопрос интерпретации становится решающим. Если, согласно полностью негативной трактовке понятия ноумена, мысль о вещах в себе следует понимать просто и единственно как мысль о *тех самых вещах*, о которых человеческое знание возможно, но мысль о которых в *полной абстракции* от того, что было показано (или о чем утверждалось) условием самой возможности любого такого знания, то, безусловно, следует заключить, что мысль эта пуста; поскольку доктрина о том, что мы не можем обладать знанием о вещах самих по себе, тогда сводится к тавтологии: тавтологии, где знание о вещах, о которых мы можем обладать знанием, невозможно, кроме как при условии, при котором оно возможно; или: мы можем знать

о вещах только то, что мы можем знать о них. В этом случае «идеализм» в Кантовом «трансцендентальном идеализме» являлся бы лишь символическим названием, самое большее – признанием того, что природа тех самых вещей, о которых мы можем обладать знанием, возможно, содержит нечто сверх нашего возможного знания о них. Так понятая доктрина трансцендентального идеализма не утверждала бы большего, чем делает доктрина коперниканской революции; и можно уверенно полагать, что по крайней мере Патнем, Дэвидсон и Витгенштейн придерживались взглядов, приблизительно соответствовавших полной кантианской позиции.

Но, конечно, дела обстоят не так просто; далеко не очевидно, что только что рассмотренная интерпретация соответствует задуманной, по крайней мере последовательно задуманной, интерпретации доктрины трансцендентального идеализма; в частности, интерпретации различия явлений и вещей в себе. Едва ли возможно игнорировать другую интерпретацию, согласно которой доктрина заключается не просто в том, что за вещами может скрываться нечто большее, чем мы можем знать, но, скорее, в том, что, соответствуя некоторым образом вещам, знание о которых для нас возможно, существуют и другие вещи, и первые суть лишь явления вторых, чью реальную природу мы познать не в состоянии; и что кроме них могут существовать и другие вещи, даже не стоящие в подобном отношении к предметам нашего знания. Так, Кант пишет: «... Хотя чувственным сущностям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности, а также, быть может, бывают и такие умопостигаемые сущности, к которым наша чувственная способность представления не имеет никакого отношения, тем не менее понятия нашего рассудка, будучи только формами мысли для наших чувственных наглядных представлений, никоим образом не простираются на эти вещи...»¹ [В, 308 – 9]. Или, на немецком: «... den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben,

¹ Цитируется по русскому переводу Н.О. Лосского. – Прим. пер.

auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blossе Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus».

Я не буду пытаться оценить значение, действительную важность, которые *этот* взгляд мог иметь в глазах самого Канта. Я также не буду останавливаться на сложностях в отношении чувственного и сверхчувственного, которые, как кажется, вытекают из этого взгляда. Ясно, что если доктринами трансцендентального идеализма Кант привязан к положениям о существовании двух отличных областей сущностей, чувственной и сверхчувственной; о том, что существа с нашей когнитивной конституцией могут обладать знанием только о сущностях в чувственном мире; и о том, что эти предметы нашего знания суть не более чем явления тех сущностей из интеллигибельной или сверхчувственной реальности, которой они соответствуют, — ясно, я утверждаю, что если трансцендентальный идеализм включает все это, то никто из упомянутых мной философов двадцатого века не может считаться трансцендентальным идеалистом какой-либо разновидности. Даже Нагель, поскольку, хотя он и придерживается убеждения о существовании вещей, о которых мы с нашим предзаданным когнитивным оснащением не можем составить какого-либо представления как о существующих самих по себе, но при этом он думает, что нет причин сомневаться в том, что мы обладаем *частично* верным, хотя и *неполным*, представлением о вещах, каковы они сами по себе. Другие из перечисленных мной философов еще дальше от Канта *при такой интерпретации* трансцендентального идеализма. Потому что они, в отличие от Нагеля, просто не наделили бы никаким значением понятие реальности вне всякого возможного человеческого представления или вне всякой возможности быть привнесенной в область человеческого знания. Вот почему Нагель называет их идеалистами, а себя — реалистом; и это притом, что, как мы видели, это он, а не они стоит ближе к Канту при такой интерпретации трансцендентального идеализма. То, что и они,

и он отвергли бы, обозначается в этой интерпретации трансцендентальной идеальностью пространства и времени; они – потому что не придали бы никакого смысла этому понятию, он – потому что полагает, что по крайней мере некоторые вещи, каковы они сами по себе, располагаются в пространстве и во времени и наделены первичными свойствами.

Несмотря на это, факт остается фактом. Существует одна возможная или частичная интерпретация Кантовой доктрины, которая отдается громким эхом в аналитической философии нашего времени. Эти отзвуки различны, неполны и по-разному искажены. Но они присутствуют. Трудно, по крайней мере мне, назвать какого-либо другого философа Нового времени, чье влияние, каким бы отложенным во времени или косвенным оно ни было, оказалось бы столь же важным.

Перевод с англ. - В.А. Чалый

Т.И. ОЙЗЕРМАН

**Многозначность понятия вещи в себе
в философии Канта**

Обсуждается в очередной раз противоречивость понятия вещи в себе и значимость различных его смыслов.

Один из первых критиков философии Канта, его современник Ф. Якоби остроумно и пронизательно сказал: «“Вещь в себе” есть такое понятие, без которого нельзя войти в систему Канта, но с которым нельзя в ней оставаться»¹. Действительно, понятие вещи в себе, как независимой от человека объективной, но вместе с тем принципиально непознаваемой реальности специфическим образом характеризует систему Канта, чего не признавали, не хотели признать его продолжатели – классики немецкого идеализма Фихте, Шеллинг, Ге-

гель. Они стремились понять Канта, так сказать, лучше, чем сам он понимал свое учение. В действительности же отрицание понятия «вещи в себе» как основополагающего понятия учения Канта было не чем иным, как стремлением развивать идеалистическое содержание его философии, отвергнув присущие ей фундаментальные дуалистические черты.

Неокантианцы второй половины XIX века также исключали из учения Канта его понятие вещи в себе или же истолковывали его лишь как гносеологическое, лишенное онтологического смысла пограничное понятие, указывающее на пределы возможного для человека познания. Однако уже в первой половине XX века последователи Канта, а также не являющиеся его сторонниками исследователи его философии вынуждены были признать, что понятие «вещи в себе» – одна из основ всей системы Канта. Г. Мартин, основатель журнала «Kant-Studien», справедливо отмечал: «Противоположность между явлениями и вещами в себе образует предмет атаки всех противников Канта и оказывается мучительным пунктом для всех его интерпретаторов, немецких идеалистов и в особенности неокантианцев. Эта противоположность стала кардинальным вопросом и для тех исследователей, которые пытаются выявить значение онтологической проблематики в учении Канта»².

Для правильного понимания учения Канта о вещах в себе (важно отметить, что Кант постоянно говорит о *множестве* «вещей в себе», считая само собой разумеющимся их отличие друг от друга) следует прежде всего учитывать то обстоятельство, что это понятие появилось в философии задолго до Канта. Аристотель называл вещь в себе то, что существует не в чем-либо другом, а само по себе. Средневековая европейская схоластика проводила различие между *esse in se* и *esse in intellectu*. Лейбниц характеризовал монады как вещи в себе. Локк рассматривал внешний мир как совокупность вещей в себе (*the things in themselves*). Проведя различие между первичными и вторичными, т.е. чувственно воспринимаемыми качествами вещей, он тем самым придавал понятию «вещь в себе» категориальное значение, предвосхищая в известной мере концепцию Канта.

Не только понятие вещи в себе, но и тезис о ее принципиальной непознаваемости неоднократно выдвигался и обосновывался до Канта. Как сообщает Секст Эмпирик, киренаики считали вещи в себе непознаваемыми. В Новое время это убеждение отстаивают некоторые представители как идеализма, так и материализма. Рационалист Н. Мальбранш утверждал: «Думать, что мы видим тела такими, каковы они сами в себе, предрассудок, ни на чем не основанный»³. П. Бейль, выдающийся критик метафизики XVII века, несмотря на обосновываемый им скептицизм, призывающий к воздержанию от категорических утверждений, тем не менее уверенно заявлял, что «абсолютная внутренняя сущность объектов скрыта от нас и что можно быть уверенным лишь в том, что эти объекты нам определенным образом являются»⁴. Воинствующий материалист и атеист П. Гольбах считал свои противопоставляемые теологическому мировоззрению убеждения вполне совместимыми с признанием непознаваемой сущности материи: «Мы не знаем ни сущности, ни истинной природы материи, хотя и в состоянии познать некоторые из ее свойств и качеств по способу ее воздействия на нас...»⁵. Правда, в данном случае нельзя исключить, что Гольбах имел в виду состояние естествознания его времени.

Д. Юм, философский скептицизм которого оказал значительное влияние на становление системы Канта, с одной стороны, ставил под вопрос существование независимой от нашего сознания реальности, полагая, что мы «ни на шаг не выходим за пределы самих себя», а с другой стороны, все же допускал, что существует «какое-то неизвестное, необходимое нечто в качестве причины наших восприятий»⁶. Это признаваемое не просто неизвестным, но и непознаваемым нечто несомненно предвосхищает кантовское понятие вещи в себе.

Естественно возникает вопрос: что же нового вносит в понятие вещи в себе философия Канта? Ответ не представляет, на мой взгляд, каких-либо трудностей. Приведенные выше положения Мальбранша, Бейля, Гольбаха, Юма являются не более чем отдельными высказываниями, которые носят в зна-

чительной мере спорадический характер, в то время как Кант создал *систематическое учение* о вещах в себе. Предваряя его анализ, укажу прежде всего на то, что кантовское понятие вещей в себе *многозначно, многосторонне*. Вещами в себе Кант называет не только нечто существующее независимо от сознания и воли людей, нечто воздействующее на наши органы чувств и тем самым порождающее ощущения. Понятие «вещь в себе» он относит и к самому человеку, к его разуму и воле, которые, с одной стороны, трактуются Кантом как эмпирически обусловленные (ведь человек – телесное, смертное существо), а с другой – как независимые от чувственности вещи в себе. Наконец, вещами в себе, или ноуменами, являются, по учению Канта, Бог, бессмертные души, свобода, понимаемая прежде всего как космологическая свобода, предшествующая всей каузальной цепи событий, но также и как свободная человеческая воля. Вещи в себе, учит Кант составляют *трансцендентную* основу мира явлений, понимаемого как весь чувственно воспринимаемый мир, существующий лишь как совокупность чувственных восприятий человека. Трансцендентность вещей в себе заключается не только в том, что они представляют собой сверхчувственное нечто, но прежде всего в том, что они пребывают *вне* пространства и времени. Б. Рассел в этой связи остроумно замечает: «Как вещь в себе я не нахожусь нигде...»⁷. Пространство и время, по учению Канта, суть *априорные* чувственные созерцания, так как их неограниченная всеобщность не дана в чувственных восприятиях. Но поскольку пространство и время все же даны в чувственных восприятиях, они представляют собой вместе с тем эмпирическую реальность.

Понятие «вещь в себе» составляет не только отправное положение философии Канта, его теории познания прежде всего; оно образует основное содержание *метафизики* Канта как учения о сверхчувственных (и посему непознаваемых) сущностях, которые могут быть лишь предметом веры чистого разума, который сам есть не что иное, как вещь в себе. Ясно поэтому, что *учение* Канта о вещах в себе имеет

мало общего с теми высказываниями о них, которые имели место в предшествующей философии.

Многозначность кантовского понятия вещей в себе неизбежно носит противоречивый характер, который, однако, не следует рассматривать лишь как порок его учения. Ведь тезис о непознаваемости вещей в себе внутренне связан с совершенно правильным положением, что познание чувственно данной, чувственно воспринимаемой реальности отнюдь не есть познание всего существующего. Но этот правильный тезис в свою очередь органически связан с эмпиристским по своему происхождению убеждением, согласно которому познание всегда предполагает чувственное созерцание того, что познается, несмотря на то, что Кант не является сторонником сенсуализма, поскольку он обосновывает возможность *априорных чувственных созерцаний* и тем самым возможность априорного познания, которое, однако, не выходит за пределы существующего в пространстве и времени мира, т.е. чувственно воспринимаемой реальности. Нам не дано, утверждает Кант, «расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности» (3, 332)*. Эти условия – пространство и время, априорные чувственные созерцания, априорные формы чувственности вообще. Все, что существует в пространстве и времени, – чувственно воспринимаемо, наблюдаемо. Кант, следовательно, не допускает возможности познания ненаблюдаемых явлений, так как само понятие явления сводится им к чувственному образу, к чувственно данному. Поэтому тезис о принципиальной непознаваемости вещей в себе в определенном смысле равнозначен утверждению о невозможности познания ненаблюдаемых явлений. Правда, слово «явление» в данном контексте следовало бы заменить каким-либо другим словом (например, «нечто»), ибо явление и есть то, что дано в наблюдении. От-

* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964 – 1966 – даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после – страницу).

сюда, собственно, и следует вывод, что существует нечто принципиально непознаваемое, т.е. вещи в себе. Априоризм Канта, противопоставляемый сенсуалистическому основоположению *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, не спасает его от заблуждений философского эмпиризма. Можно сказать даже больше: положение о непознаваемости вещей в себе оказывается по существу выводом, коренящимся в противоречиях эмпирической гносеологии, упорно настаивающей на том, что познаваемо лишь чувственно данное.

Ясно, учитывая сказанное выше, что вещь в себе не есть собственно *вещь*, так как любая вещь существует лишь в рамках пространственно-временного континуума и может быть, согласно учению Канта, лишь явлением, фрагментом чувственно воспринимаемой реальности, продуцируемой самим познавательным процессом. Кант категоричен: «Понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе» (4(1), 164).

Разумеется, непознаваемое нечто нельзя, строго говоря, называть не только вещью, но также и предметом, телом, поскольку такие наименования правомерно, по Канту, относить лишь к явлениям. Но Канта не останавливают соображения, касающиеся терминологии. Поэтому, например, в «Пролегоменах...» он заявляет: «Я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета» (4(1), 105). «Пролегомены ...» были, по замыслу автора, популярным изложением «Критики чистого разума». Может создаться впечатление, что приведенная формулировка, в которой вещь в себе именуется телом, есть лишь дань задаче популяризации. Но это вовсе не так. Сошлюсь на предисловие Канта ко второму изданию «Критики чистого разума», в котором прямо утверждается, что этот труд «учит нас рассматривать объект в

двойком значения, а именно как явление или как вещь в себе» (3, 94)⁸. Если согласиться с этим положением Канта, то следует подвергнуть сомнению отправной тезис его философии о существовании вещи в себе вне пространства и времени. Но такой вывод несовместим со всем содержанием этой философии. Можно понять поэтому современного немецкого исследователя философии Канта Г. Прауса, который утверждает, что кёнигсбергский мыслитель наряду с пониманием вещей в себе как трансцендентных сущностей допускает также существование эмпирических вещей в себе. «С помощью выражений “явления” и “вещь в себе” Кант лишь разграничивает друг от друга два основных вида эмпирического сущего»⁹. И далее: «Эмпирическая вещь в себе, например роза, никаким образом не есть психическое, присущее отдельному субъекту ... в этом смысле эмпирические вещи в себе не есть нечто субъективное»¹⁰. С таким пониманием кантовских вещей в себе нельзя соглашаться, ибо оно игнорирует основное определение этих «вещей» как принципиально непознаваемых, поскольку они трактуются как существующие вне пространства и времени. И тем не менее такая интерпретация не лишена определенных оснований. Ведь Кант признает существование эмпирических законов природы, открываемых естествознанием, признает, что эти законы обуславливают существование человека, поскольку он представляет собой явление. Кант также признает существование эмпирически обусловленных разума и воли, а тем самым и независимой от них эмпирической реальности. И более того: называя явления чувственными представлениями человека, Кант прежде всего отрицает наличие в природе, понимаемой как чувственно воспринимаемая реальность, чего-либо недоступного чувственным восприятиям. При этом он вовсе не отрицает того, что мир явлений, т.е. природы, детерминирует человеческую жизнь в той мере, в какой она представляет собой явление. Отдельные высказывания Канта показывают, что он допускает в известном смысле эмпирическое понятие вещи в себе. Так, он утверждает: «Если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, как они являются, а

рассудок – как они есть, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а в эмпирическом значении» (3, 312), т.е. в качестве предметов опыта, которые вполне познаваемы. Наконец, существенно и то указанное выше обстоятельство, что вещи в себе именуется Кантом предметами, объектами и даже телами. Случайны ли такие наименования? По-видимому, нет, так как Кант решительно заявляет о принципиальном отличии своей философии от мистического идеализма Беркли, от традиционного идеализма вообще и, утверждая, что «вне нас существуют тела» (правда, ни в какой мере не познаваемые), делает вполне неожиданный для читателя вывод: «Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (4(1), 105). Правда, в другом месте тех же «Пролегомен...» Кант называет свое учение «трансцендентальным или, лучше, критическим идеализмом» (4(1), 111).

Налицо, таким образом, определенная двойственность, двусмысленность, можно даже сказать, дуалистичность в кантовском понимании вещей в себе. Это обстоятельство послужило основанием для ряда марксистов характеризовать кантовскую вещь в себе как материалистический элемент его философии. Г.В. Плеханов, например, писал: «В противоположность “духу”, “материей” называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или иные ощущения. На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: “вещи в себе”»¹¹. Это убеждение полностью разделял В.И. Ленин, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм», ссылаясь на понятие вещи в себе в философии Канта, писал: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем или другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских определений»¹². Разумеется, такое понимание вещей в себе, а тем более основной черты философии Канта никак не согласуется с основным содержанием его несомненно идеалистического учения. Признание Кантом независимой от сознания и воли людей, объективной реальности является постулатом объективного идеализма, его принципиальным отличием от идеализма

субъективного. В этом смысле можно сказать, что основной чертой философии Канта является сочетание этих основных разновидностей идеализма. Поэтому Кант называет свой трансцендентальный идеализм также *реализмом*, что не дает каких-либо оснований для оценки философии Канта как компромисса между идеализмом и материализмом.

В советской марксистской литературе неоднократно обсуждался вопрос, как правильнее переводить кантовское понятие «Ding an sich». Следует ли его переводить как «вещь в себе» (это – наиболее распространенный, почти общепринятый перевод) или же (что правильнее, точнее) переводить это понятие как «вещь сама по себе». В опубликованном в 1996 г. учебнике «История философии. Запад – Россия – Восток», в разделе, посвященном философии Канта, Ding an sich переводится как «вещь сама по себе». Автор этого раздела (я не называю его фамилии, так как считаю некорректным критиковать того, кто высказывает марксистское положение, которое я и сам разделял не столь давно) утверждает: «Вполне очевидно, что, отстаивая существование вещей (самих по себе) вне сознания – а это исходный пункт «Критики чистого разума», важнейшее опорное звено всей ее конструкции, – Кант прочно опирается на тезисы материализма и сенсуализма». Нетрудно понять, что это утверждение, к тому же выделенное не просто курсивом, а жирным шрифтом, является изложением приведенных выше высказываний Плеханова и других марксистов. Кантовская концепция вещей в себе как *трансцендентной* реальности (а это и есть их основная характеристика) не имеет ничего общего с материалистическим пониманием объективной действительности, ее чувственным восприятием и познанием. Ясно и то, что кантовское понятие вещи в себе как принципиально непознаваемой сверхчувственной реальности никаким образом не опирается на сенсуалистическую гносеологию, согласно которой чувственно воспринимаемые предметы не предполагают существования их сверхчувственной, трансцендентной основы. Кант наряду с термином «Ding an sich» пользуется и такими выражениями, как *Ding an sich*

*selbst, Ding an sich sellst betrachtet, Sache an sich*¹³. Все эти названия, судя по контексту, в котором они употребляются, тождественны по своему смыслу, который наиболее адекватно передается термином «вещь в себе», так как именно этот перевод указывает на ее главный, по учению Канта, признак: принципиальную непознаваемость, замкнутость в себе, поскольку ее воздействие на наши органы чувств не выявляет каких-либо присущих ей признаков. Понятно поэтому, почему в английском переводе «Критики чистого разума» *Ding an sich* дана как *thing in itself*, во французском – как *chose en soi*, в итальянском – как *cosa in se*. Единодушные английских, французских и итальянских переводчиков – существенный аргумент в пользу русского перевода кантовской *Ding an sich* как *вещи в себе*.

Уместно подчеркнуть, что перевод *Ding an sich* как вещь сама по себе скрадывает, затушевывает, с одной стороны, *противоречивость* этого понятия у Канта, а с другой – его многозначность. О противоречивости частью было сказано выше (ниже будет продолжено ее рассмотрение). О его многозначности говорит прежде всего то обстоятельство, что оно применяется Кантом не только к *внешней*, независимой от сознания, объективной реальности, но и в характеристике человеческого разума и воли – в той мере, в какой они независимы от чувственных побуждений и являются, пользуясь словами Канта, чистым разумом, свободной волей, которые Кант отличает от эмпирически обусловленных разума и воли.

Можно сказать со всей определенностью, что противоречивость кантовского понятия «вещь в себе» – его неотъемлемая, неустранимая характеристика. Поэтому следует более обстоятельно, чем сделано выше, рассмотреть этот вопрос.

Прежде всего надлежит спросить: правомерно ли с точки зрения философии Канта приписывать вещи в себе *существование*? Понятие существования, как и все другие категории, перечисленные в составленной Кантом «Таблице категорий», относится, впрочем, как и остальные категории рассудка, *только* к явлениям, но отнюдь не к вещам в себе, или, говоря иначе,

они применимы лишь к предметам опыта. Кант специально останавливается на этом вопросе, во-первых, в разделе «Критики чистого разума», посвященном категориям, и, во-вторых, в «Трансцендентальной диалектике» в связи с отрицанием так называемого онтологического доказательства бытия Бога, предложенного Ансельмом Кентерберийским. Он, в частности, подчеркивает: «В одном лишь *понятии* вещи нельзя найти признак ее существования. Действительно, если даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с тем, дана ли нам такая вещь так, что восприятие ее может во всяком случае предшествовать понятию» (3, 285). Значит, если следовать этому совершенно правильному положению Канта, существование понятия «вещь в себе» никоим образом не свидетельствует о ее существовании. Это соображение Канта можно дополнить и другим его высказыванием: «Предмет понятия, которому не соответствует никакое созерцание, которое можно было бы указать, есть ничто» (3, 334). Понятию «вещь в себе» не соответствует никакое созерцание, поскольку она не предмет чувственного восприятия. Следовательно, признание ее существования, с точки зрения трансцендентального идеализма, совершенно неправомерно. Но Кант, вопреки собственным аргументам, отвергающим признание существования *лишь* мыслимых вещей, которым не соответствует чувственное созерцание, абсолютно не сомневается в объективном существовании вещей в себе.

Вещи в себе, утверждает Кант, воздействуют на нашу чувственность, порождают ощущения и, следовательно, представляют собой причину, которая их вызывает. Но категория причинности, как и все другие априорные, по учению Канта, категории рассудка принципиально неприменимы за пределами опыта. Следовательно, вещи в себе не могут быть *причиной* ощущений; таков непреложный вывод из кантовского учения о категориях. Г. Мартин, которого я уже цитировал выше, справедливо отмечает, что «Кант применяет к вещи в себе почти все

категории, в особенности категории единства, множества, причинности, общности, возможности, действительности и необходимости»¹⁴. Это, несомненно, противоречит учению Канта, который, однако, мирится с этим противоречием, так как отказ от применения категорий к вещам в себе означал бы фактическое упразднение самого понятия «вещь в себе» и тем самым и упразднение трансцендентального идеализма.

Принцип абсолютной непознаваемости объективной реальности влечет за собой субъективно-идеалистическое понимание *явлений*, совокупность которых Кант именуется *природой*. Вещи в себе, утверждает он, *являются*, но их явление не содержит в себе каких-либо признаков этих «вещей», а представляет собой лишь реакцию чувственности на воздействие извне, представление, содержание которого определяется, с одной стороны, *ощущениями*, вызванными воздействиями вещей в себе на нашу чувственность, а с другой стороны, многообразным содержанием самой чувственности, т.е. специфическими характеристиками органов чувств. Поэтому, как утверждает Кант, «если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы...» (3, 144). Чтобы полностью уяснить кантовское понимание явлений, приведем еще одну цитату: «Явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, каковы они могут быть сами по себе»¹⁵.

Нетрудно понять, что субъективистская интерпретация явлений ставит Канта перед такого рода трудностями, которые вынуждают его пересмотреть первоначальную концепцию вещей в себе как внешней, безотносительно к человеку существующей, трансцендентной реальности. Ведь если ограничиться этим воззрением на вещи в себе, то из него неизбежно вытекает заключение, что человек, будучи явлением, также есть не что иное, как представление, вследствие чего субъект, порождающий представления, попросту исчезает, ибо невозможно быть и представлением, и источником представлений.

Кант, следуя логике своего учения, признает, что человек есть явление, но, не останавливаясь на этом, по существу, вынужденном признании, он тут же присовокупляет: человек есть также вещь в себе, поскольку ему присущ чистый, т.е. независимый от чувственности, разум и чистая, или свободная, воля. Разум, утверждает Кант, «не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» (3, 491). Речь, конечно, идет о чистом разуме, а не эмпирически обусловленном разуме; различию между тем и другим Кант придает основополагающее значение, как это особенно очевидно из всего содержания «Критики практического разума», первой задачей которой как раз и является доказательство того, что существует чистый практический (нравственный) разум. Конкретизируя понятие чистого разума, Кант указывает, что он «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но не определяется им. Поэтому нельзя спрашивать, почему разум не определил *себя* иначе, можно только спрашивать, почему разум своей причинностью не определил *явления* иначе» (3, 493).

Такая же двойственность, дуализм характеризует кантовское понимание воли, которая, с одной стороны, рассматривается как явление, а с другой – как порождающая свободные нравственные поступки. Человеческую волю, утверждает поэтому Кант, «можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку не *свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*» (3, 494).

В этих рассуждениях Канта категория «вещь в себе» выступает в совершенно отличном от ее первоначального понятия аспекте. Это уже не внешняя, сверхчеловеческая, трансцендентная реальность, а нечто имманентно присущее человеческому сознанию, его глубинное я, которое Кант характери-

зует как априорное единство самосознания, т.е., в сущности, как самоидентификацию личности. В этой связи становится еще более понятным, почему было бы неправильно переводить *Ding an sich* как «вещь сама по себе». Человеческий разум, человеческая воля, конечно, не могут быть определены этим выражением, которое могло бы иметь известный смысл лишь применительно к внешней, существующей безотносительно к человеку объективной реальности.

Рассмотрение человеческого разума и воли, а значит и человека вообще как вещи в себе означает также, по меньшей мере частичный, пересмотр этого основополагающего в кантовской системе понятия, ибо человек отнюдь не есть, с точки зрения Канта, непознаваемая (и притом абсолютно) реальность. Нельзя также сказать, следуя логике кантовского учения, что человек познаваем лишь как *явление*. Вся философия Канта есть учение о человеке, человековедение. Недаром Кант в своей «Логике» выделяет, характеризуя свою философию, вопрос: «Что такое человек?». Учение Канта о чистом (теоретическом и практическом) разуме и воле есть, согласно основному смыслу его философии, учение о *сущности человека*, которую Кант объявляет познанной благодаря его философии. Следует поэтому согласиться с К. Каутским, когда он, критикуя учение Канта, подчеркивает: «Непознаваемый мир вещей в себе становится, по крайней мере отчасти, доступным познанию, если удастся овладеть хотя бы одной вещью в себе. Таковую вещь мы находим у Канта. Это – *личность человека*»¹⁶.

Содержащийся в «Критике чистого разума» небольшой раздел «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» также включает в себе фактический пересмотр развитого в предыдущих разделах «Критики...» понятия вещей в себе, поскольку это понятие трактуется здесь не как источник ощущений, а как ноумен, или идея чистого разума. Но если у Платона ноумены (идеи) понимались как реально существующие, высшие, изначальные сущности, то, по Канту, ноумены (Бог, бессмертие души, трансцендентальная свобода) могут быть лишь априорными идеями, образующими предмет

веры чистого разума, необходимой, неустранимой, рациональной веры, которая, однако, не дает никаких оснований для утверждений о действительном существовании ноуменов. Но вещи в себе, как неоднократно подчеркивал Кант, – не идеи, не априорные понятия, не предмет веры, а реальное, объективное нечто, без которого не было бы наших ощущений, а следовательно, и всего чувственно воспринимаемого мира.

Кант не позволяет себе хотя бы малейшее сомнение в *реальном* существовании вещей в себе. Можно привести бесчисленное количество высказываний философа на эту тему. Множество таких высказываний объясняется, по-видимому, тем, что допущение *абсолютно* непознаваемых вещей в себе естественно ставит под вопрос правомерность утверждений об их несомненном существовании. Кант не мог не сознавать этого обстоятельства. Поэтому он решительно заявляет: «Существование вещей вне меня, находящихся в отношении к моим чувствам, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование» (3, 102). Но вопрос не исчерпывается субъективной уверенностью, хотя и ее следует отличать от подверженной сомнению веры. Реальное существование вещей в себе доказывается, по убеждению Канта, существованием явлений, а значит, и существованием того, что так или иначе является: «явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее» (4(1), 178).

Таким образом, вещи в себе представляют собой, по учению Канта, совершенно неоспоримую объективную реальность. О ноуменах же, поскольку они составляют предмет веры, никак такого не скажешь. Отсюда вывод: «Понятие ноумена – проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна» (3, 332)¹⁷. Это определение понятия ноумена совершенно неприменимо, с точки зрения Канта, к вещам в себе. Основное определение вещей в себе, которое постоянно подчеркивается Кантом, состоит в том, что они воздействуют на нашу чувственность, порождают ощущения, образующие, говоря словами Канта, «материю» явлений. Они

представляют собой, стало быть, трансцендентальную основу явлений. Но ничего подобного нельзя, конечно, сказать о Боге, бессмертии души, трансцендентальной свободе: они не имеют никакого отношения к человеческой чувственности, не порождают ощущений, не составляют основы явлений. Тем не менее Кант сплошь и рядом называет вещи в себе ноуменами, а ноумены – вещами в себе. Так, в «Пролегоменах ...» мы читаем: «Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе, а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями» (4(1), 185).

Следует, правда, отметить, что тождество вещей в себе и ноуменов Кант допускает отнюдь не без колебаний. В первом издании «Критики чистого разума» читатель обнаруживает в одном и том же разделе явно исключают друг друга высказывания. С одной стороны, Кант утверждает, что «понятие о явлениях, ограниченное трансцендентальной эстетикой, само собой приводит к признанию объективной реальности ноуменов...» (3, 719). Ясно, что здесь ноумены понимаются как вещи в себе, воздействующие на нашу чувственность, вызывающие ощущения. Но с другой стороны, Кант утверждает несколько ниже: «Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный объект, т.е. совершенно неопределенная мысль о чем-либо вообще. Этот предмет не может называться *ноуменом*, так как я не знаю, что он есть сам по себе...» (3, 722)¹⁸. Нетрудно понять, почему в данном случае Кант отказывается называть вещь в себе ноуменом. Ведь ноуменами в «Критике чистого разума» именуется Бог, бессмертная душа, трансцендентальная свобода, т.е. вполне определенные идеи, которые не могут быть названы неопределенной мыслью «о чем-либо вообще».

Таким образом, вещи в себе, понимаемые как ноумены, истолковываются уже как предмет трансцендентальной теологии, т.е. теряют какую-либо связь с той, пусть и непознаваемой объективной реальностью, которую Кант, правда, без должной последовательности нередко именуется предметом,

объектом и даже телом, аффицирующим человеческую чувственность. И нет ничего удивительного в том, что неокантианцы и другие идеалистически мыслящие философы придают первостепенное значение такому пониманию вещей в себе, которое исключает понятие отличной от духовной сущности объективной реальности. Г. Коген, лидер Марбургской школы неокантианцев, утверждал: «Мир есть *внешнее* явление вещи в себе; душа есть *внутреннее* явление вещи в себе; Бог есть вещь в себе всего, что мыслится вообще (*alles Denken überhaupt*)... Поэтому не лишено оснований говорить о трех видах вещи в себе»¹⁹. Коген, следовательно, считает внешний мир и даже человеческую душу лишь *явлениями* вещи в себе; только Бог оказывается, по его убеждению, не явлением, а *вещью* в себе как таковой. Первоначальное и, в сущности, основное кантовское понимание вещей в себе (именно *вещей*, а не какой-то одной, единственной вещи) как объективной основы чувственно воспринимаемой реальности оказывается, с точки зрения Когена, чем-то второстепенным, *внешним*, наименее существенным.

Э. Вейль, французский философ, близкий неокантианству, в еще более резкой форме, чем Коген, отвергает кантовское понимание вещей в себе как основы явлений, отрицает вообще признаваемое Кантом существование *множества* вещей в себе. Он утверждает: «Вещи в себе – это Бог и душа, такие, каковы они суть для самих себя, но не такие, какими они проявляются в феноменах»²⁰.

Таким образом, если Кант иногда разграничивал, а иногда отождествлял друг с другом вещи в себе и ноумены, то интерпретаторы его учения, если они, конечно, являются идеалистами, превращают вещи в себе в ноумены, которые, согласно Канту, суть лишь *идеи* чистого разума и, соответственно этому, составляют предмет «трансцендентальной диалектики» – как учения о высших, но внутренне противоречивых, проблематичных понятиях разума, содержание которых может быть только предметом веры, поскольку существование того, что мыслится в этих понятиях, принципиально недоказуемо.

В отличие от цитировавшихся выше идеалистов Л. Шестов, русский религиозный философ, решительно отвергающий самонаименование сомнения в реальности Бога, глубоко возмущен тем, что Кант приписывает вещам в себе как источнику ощущений неоспоримую реальность, которую он отказывается признать за ноуменами как идеями чистого разума. «И вот, — пишет Шестов, — поразительный факт, над которым мы все недостаточно задумывались. Кант совершенно спокойно, я бы сказал, даже радостно, с чувством облегчения прозрел своим умом “недоказуемость” бытия Божия, бессмертия души и свободы воли (того, что он считает содержанием метафизики), находя, что с них будет вполне достаточно веры, опирающейся на мораль, и она отлично исполняет свое назначение и в качестве скромных постулатов, но мысль о том, что реальность внешних вещей может держаться верой, приводила его в неподдельный ужас...»²¹. Шестов не может примириться с этим разграничением вещей в себе и ноуменов, хотя оно далеко не всегда, как было показано выше, проводится Кантом. Но поскольку такое разграничение фактически составляет *отправной* пункт трансцендентального идеализма, Шестов с гневом вопрошает: «Почему Бог, бессмертие души и свобода должны пробавляться верой и постулатами, а Ding an sich жалуются научные доказательства»²². Я полагаю, что Шестов гораздо глубже понял философию Канта, чем неокантианцы и другие идеалисты, о которых шла речь выше.

То обстоятельство, что Кант сплошь и рядом отождествляет предмет «трансцендентальной эстетики» (т.е. вещи в себе) с предметом «трансцендентальной диалектики» (т.е. ноуменами), нельзя объяснить ссылкой на непоследовательность Канта, учение которого, вопреки утверждениям, распространенным в марксистской литературе, весьма последовательно в том смысле, что оно бесстрашно делает все выводы из принятых посылок. Необходимо поэтому, исходя из учения Канта, объяснить это, на первых взгляд совершенно непоследовательное, отождествление вещей в себе и ноуменов.

Доказывая существование непознаваемых вещей в себе, Кант, как уже говорилось выше, указывает на явления, которые, утверждает он, существуют лишь потому, что нечто является. Однако вещи в себе, поскольку они объявляются абсолютно непознаваемыми, фактически не являются, т.е. не обнаруживает себя в явлениях. И неокантианцы были по-своему последовательны, когда они утверждали, что чувственно воспринимаемый мир может быть объяснен без допущения непознаваемых вещей в себе.

Ведь если согласиться с тезисом об абсолютной непознаваемости вещей в себе, то едва ли можно признать правомерным утверждение, что они существуют, так как это утверждение есть признание их хотя бы частичной познаваемости. Можно поэтому солидаризироваться с современным исследователем философии Канта М. Скотт-Тарттом, который риторически вопрошает: «Вправе ли мы говорить о существовании вещей в себе, если мы отрицаем, что они могут быть познаваемы?»²³.

Кант, разумеется, не мог согласиться с тем, что тезис об абсолютной непознаваемости вещей в себе лишает логического основания утверждение об их неоспоримом существовании. Однако он вполне осознавал, что сомнение в существовании вещей, о которых ничего не известно, имеет основания. Именно поэтому он разграничивает познаваемое и мыслимое. Познание невозможно без созерцания (эмпирического или априорного), посредством которого предмет, выражаясь словами Канта, дается, т.е. наличествует в качестве объекта познания. Вещи в себе не даны в созерцании, «но у нас всегда остается возможность если не познавать, то по крайней мере *мыслить* эти предметы также как вещи в себе» (3, 93). Это положение Канта существенно отличается от тех его высказываний, в которых вещи в себе определяются как не подлежащая сомнению реальность.

Выше уже приводилось высказывание Канта о том, что из понятия о чем-либо, сколь бы ни было оно содержательно, никоим образом не вытекает существование того, что в этом понятии мыслится. Значение этого положения в системе Канта в

высшей степени велико; оно непосредственно относится к идеям чистого разума, т.е. к ноуменам. Это положение Канта, поскольку оно высказывается о вещах в себе, фактически уравнивает, а порой и отождествляет их с ноуменами.

Однако, как бы ни толковал Кант отношение между вещами в себе и ноуменами, проблема вещей в себе – независимой от познания объективной реальности – все же сохраняет свое основополагающее значение в его философии, безотносительно к тому, как трактуются идеи чистого разума, и даже независимо от того, признается или не признается обоснованность веры в Бога, бессмертие души, трансцендентальную свободу. А если это так, то необходимо, нисколько не искажая подлинный смысл и содержание философии Канта, принципиально разграничивать вещи в себе (объективную реальность, источник наших ощущений) и ноумены, определяемые Кантом как *априорные* идеи чистого разума. Необходимость этого в высшей степени важного разграничения обосновывалась мною в докладе «Вещи в себе и ноумены», сделанном на пленарном заседании четвертого Международного Кантовского конгресса в 1974 г.²⁴ Доклад вызвал, как и следовало ожидать, оживленную дискуссию, которая развернулась на секционных заседаниях. Мнения, естественно, разделились. Одни участники дискуссии доказывали тождественность понятий вещи в себе и ноумена, другие, напротив, обосновывали необходимость разграничения этих понятий, подчеркивая, что признание вещей в себе, т.е. объективной реальности, не влечет за собой необходимости признания ноуменов, понимаемых в духе теологии или родственной ей метафизики. Разумеется, обе стороны ссылались при этом на соответствующие высказывания Канта, подтверждающие их точку зрения. Таким образом, обнаружилось внутреннее присущее кантовскому пониманию данной проблемы противоречие, которое, на мой взгляд, не следует истолковывать как непоследовательность, эклектизм и т.п., так как суть дела состоит в противоречиях, присущих самому процессу познания на его высших абстрактных уровнях.

В 1979 г. в Мюнхене вышла в свет докторская диссертация Ф. Пичля, основное содержание которой, как видно из ее названия, составляет полемика с моим упомянутым выше докладом. Автор этой работы, защищавшейся, вероятно, на теологическом факультете, не только настаивает на тождестве понятий «вещь в себе» и «ноумен», но даже пытается доказать (по существу, вопреки Канту), что ноумены – не только идеи чистого разума, но и понятия рассудка, хотя, по учению Канта, рассудок лишь осуществляет категориальный синтез чувственных данных. Между тем Пичль утверждает: «Рассудок преступил бы свои границы, если бы он решился отрицать существование ноумена, который мыслится рассудком как абсолютно необходимая сущность»²⁵. В действительности же рассудок, согласно Канту, признает абсолютно необходимой существование хоть и непознаваемой, но безусловно объективной реальности, вызывающей ощущения, синтезируемые рассудком.

Дискуссия об отношении между вещами в себе и ноуменами вновь разгорелась на пятом Международном Кантовском конгрессе. Наиболее правильную, с моей точки зрения, позицию занимал Э. К. Сандберг, обосновывавший в своем докладе следующий тезис: «Вещь в себе в истинном трансцендентальном смысле слова не может быть отождествлена с ноуменом...»²⁶. Многообразие явлений, указывалось в докладе, объясняется наличием множества отличных друг от друга вещей в себе. Представление о многообразии вещей в себе, об их отличии друг от друга совершенно несовместимо с понятием ноумена, понятием о Боге прежде всего. Понятие ноумена, как на это указывал Кант, имеет негативный характер в том смысле, что оно лишь указывает границы возможного знания. Именно поэтому роль и функция ноумена «должны быть строго разграничены от роли и функции вещи в себе»²⁷.

Анализ многосторонности кантовского понятия вещей в себе выявляет его противоречивость, которая выражает не непоследовательность воззрений философа, как это обычно утверждают многие исследователи его учения, а противоречивость самого процесса познания, которая в значительной мере

получает свое выражение в трансцендентальном идеализме. Эта противоречивость выявляется уже в чувственных образах предметов внешнего мира. Так, образ розы не обладает ни цветом, ни запахом, ни формой розы и, следовательно, представляет собой субъективный образ этой эмпирической вещи в себе, независимо от того, насколько адекватно чувственное воспроизведение этого объекта.

Д. Локк в свое время доказывал, что чувственно воспринимаемые цвет, вкус, запах, звук и другие *вторичные*, по его учению, качества предметов носят субъективный характер, т.е. не принадлежат самим предметам, *первичные* качества которых составляют их протяженность, форма, плотность и другие изучаемые механикой характеристики. Кант, обосновывая понятие вещи в себе, ссылается на Локка, указывая в этой связи, что «цвета, вкусы и т.п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как актуализирующиеся состояния нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей». При этом Кант замечает, что «роза считается с эмпирической точки зрения вещью в себе». Возражая против этого воззрения, Кант утверждает: «Ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе» (3, 145). Таким образом, отличие субъективного образа предметов от предметов самих по себе – реальное противоречие познавательного процесса – образует один из отправных пунктов в формировании кантовского учения о вещах в себе. А тот факт, что образы чувственно воспринимаемых предметов неизбежно субъективны, означает, как полагает Кант, что они – лишь *представления*. Мир явлений превращается, стало быть, в мир представлений, между которыми и объективными вещами в себе простирается пропасть. А абсолютное противопоставление субъективного и объективного с необходимостью ведет к истолкованию последнего как трансцендентной реальности.

Современное естествознание вскрывает объективную основу цветов, запахов, звуков и прочих, выражаясь в терминах Д. Локка, «вторичных» качеств вещей. Но оно не утверждает, что предметы звучат безотносительно к их восприятию, что

цвета вещей существуют вне их зрительного восприятия. Естествоиспытатели, как правило, и не обсуждают вопроса о том, объективны или субъективны эти «вторичные» качества; для них, для естествоиспытателей, существенно лишь то, что эти качества физически идентифицируются и измеряются. Это обстоятельство указывает на то, что материалистическое положение об *отражении* предметов в чувственных образах нуждается в существенных коррективах. Кант заблуждался, отвергая с порога гносеологическое понятие отражения, но его учение о непознаваемых вещах в себе, несмотря на свое ложное содержание, ставило перед материалистами весьма важную задачу критической переработки теории отражения. Однако этот вызов не был воспринят материалистической философией, в том числе и диалектическим материализмом. «Для материалиста, – утверждает Ленин, – наши ощущения суть образы единственной и последней реальности, – последней не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме нее нет и не может быть другой»²⁸. Это сенсуалистическое представление о «единственной и последней реальности», якобы составляющей предмет чувственных представлений, и есть, собственно, то заблуждение, которое опровергает философия Канта, несмотря на то, что его интерпретация ощущений носит субъективистский характер, получивший в XIX веке наименование агностицизма.

Следует вообще отметить, что основоположники марксизма пренебрежительно относились к философии Канта и вследствие этого почти не уделяли ей внимания. Немногочисленные высказывания Энгельса о философии Канта свидетельствуют, что он далеко не всегда правильно понимал те положения этого учения, которые он подвергал, как правило, саркастической критике. Вот поразительный пример. Энгельс пишет: «Что думать о зоологе, который сказал бы: “Собака имеет, по видимому, четыре ноги, но мы не знаем, не имеет ли она в действительности четырех миллионов ног или вовсе не имеет ног”»²⁹. Приведенное высказывание показывает, мягко говоря, что Энгельс не имел достаточно ясного представления о том,

что в учении Канта именуется вещами в себе. Ведь, по Канту, все без исключения чувственно воспринимаемые предметы представляют собой вполне познаваемые явления и ни в каком смысле не могут считаться непознаваемыми вещами в себе. Собака есть явление, которое поэтому не может быть истолковано как непознаваемая вещь в себе. Если бы Энгельс внимательно читал «Критику чистого разума», он, несомненно, заметил бы, что именно на примере собаки Кант разъясняет, что чувственные образы, поскольку они обладают определенными, отличающими их чертами, представляют собой результат продуктивной силы воображения, особой способности рассудка, благодаря которой образуются эмпирические по своему содержанию понятия. «Понятие о собаке, пишет Кант означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (3, 223). Можно и нужно, конечно, критиковать кантовское априористическое объяснение процесса образования конкретных эмпирических понятий, но считать, что собака или какое-либо другое явление представляет собой, по Канту, непознаваемую вещь в себе, значит исказить кантовское положение, дабы облегчить его критику.

Энгельс, а вслед за ним и Ленин доказывают в противовес Канту, что существуют не непознаваемые, а просто еще не познанные вещи в себе, и познание представляет собой превращение вещи в себе в вещь для нас. То, что познание представляет собой познание непознанного, открытие ранее неизвестного, конечно, не вызывает сомнений. Кант также утверждает, что в сфере явлений познание безгранично, т.е. в природе, как ее понимает Кант, нет ничего непознаваемого. Принципиально познаваемо, согласно Канту, абсолютно все, что существует в пространстве и времени. Проблема, следовательно, состоит в другом: существует ли принципиально, абсолютно непознаваемое? Энгельс и Ленин однозначно, не входя в обстоятельное обсуждение проблемы,

отвечают на этот вопрос категорическим нет. Однако проблема стоит того, чтобы ею заниматься.

История естествознания, в которой *постоянно* происходит открытие, познание того, что раньше было не только не познано, но и не могло быть познано вследствие объективных условий, убедительно доказывает, что непознаваемое существует, но лишь в рамках исторических условий и уровня развития науки. До изобретения микроскопа познание мира бактерий, даже одного только факта, что они существуют, было абсолютно невозможно. До изобретения электронного микроскопа оставалась совершенно непознаваемой громадная область структурных элементов материи. Атомистическая и молекулярная гипотезы существовали со времен Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, но познание молекулярной и атомистической структуры материи стало возможным лишь в XX веке.

Кант безусловно ошибался, утверждая, что существуют абсолютно непознаваемые вещи в себе. Но то, что бесчисленное количество явлений природы принципиально непознаваемо на любом данном уровне развития науки, является несомненным фактом, каждодневно подтверждаемым прогрессом науки, который превращает непознаваемое в познаваемое. Признание существования *исторически обусловленного* и, следовательно, преходящего непознаваемого имеет громадное гносеологическое значение, так как оно пресекает догматизацию знания, истины. Ведь любое познанное явление природы есть лишь часть непознанного, а возможно, и непознаваемого при данных условиях целого. Но если целое неизвестно, непознано, то и его часть может быть лишь частично, не полностью познанной, следовательно, также и частью непознанной, а может быть, даже непознаваемой на данной исторической ступени развития познания действительности. Говоря о целом, частью которого является познанная (или признаваемая познанной) его часть, следует иметь в виду не только отдельные предметы или их совокупности, но и мир в целом. И поскольку познанное явление есть лишь малая часть мира как целого, то в этом познанном оказывается немало

то в этом познанном оказывается немало непознанного, а часть и непознаваемого в данных исторических условиях.

Энгельс, который, как было показано выше, превратно истолковывал кантовское понятие вещей в себе, тем не менее совершенно правильно констатировал: «Мы, по всей вероятности, находимся еще почти в самом начале человеческой истории, и поколения, которым придется поправлять нас, будут, надо полагать, гораздо многочисленнее тех поколений, познания которых мы имеем возможность поправлять теперь, относясь к ним сплошь и рядом свысока»³⁰. Но понятие «начала человеческой истории» весьма относительно, даже условно, и мы, почти через полтора века после Энгельса, можем относить приведенную цитату и к нашему времени.

Энгельс, развивая процитированное выше положение, указывает, что «степень познания, на которой мы находимся теперь, столь же мало окончательна, как и все предыдущие» и знания, которые мы считаем истинами, должны либо «оставаться относительными для длинного ряда поколений и могут лишь постепенно достигать частичного завершения, либо даже (если это имеет место в космологии, геологии и истории человечества) навсегда останутся неполными и незавершенными уже вследствие недостаточности исторического материала...»³¹.

Энгельс совершенно прав в своей характеристике исторической ограниченности научного знания и, стало быть, относительной противоположности между познанным и непознанным, противоположности, которая оставляет место и диалектически понимаемому непознанному. Остается лишь пожалеть, что он не применял эти правильные положения к учению, которое обосновывал и проповедовал, к марксизму, который, судя по его сочинениям, представлялся ему, может быть и не без оговорок, абсолютной истиной в последней инстанции. Пагубные последствия этого некритического отношения к марксизму, сопровождавшегося разгромной критикой всех сомневавшихся в тех или иных его положениях, общеизвестны.

Энгельс прав, указывая на то, что наименее достоверно наше знание по истории человечества. Это относится прежде

всего к историческому прошлому – и притом не только весьма отдаленному, которое во многом оказывается *terra incognita*, но и к совсем недалекому прошлому, которое по-разному описывается, оценивается пережившими его современниками. Однако история человечества простирается и в будущее, познание которого, т.е. предвидение, представляет собой в ряде весьма существенных отношений принципиально неразрешимую задачу. Здесь мы поистине встречаемся с непознаваемой «вещью в себе», хотя, правда, не в кантовском смысле слова, поскольку будущее предполагает объективную реальность пространства и времени. Суть дела состоит в том, что наиболее продуманные, рассчитанные, короче говоря, рациональные действия людей влекут за собой не только заранее намеченные, предвидимые результаты, но также последствия, которые не могли быть предвосхищены заранее, не были желанными и сплошь и рядом ставят под сомнение рациональность предпринимавшихся действий. Однако не следует, что нужно останавливаться на простой констатации этого противоречия, свидетельствующего об ограниченной рациональности рациональных человеческих действий. Ведь эти непредвидимые, стихийные, негативные последствия влекут за собой еще более непредвидимые, еще более негативные стихийные последствия. История продолжается, и за этой второй фазой возникновения непознанных, стихийных негативных последствий сознательной и целесообразной человеческой деятельности следует третья, четвертая, пятая фаза... – и так до бесконечности. Поэтому даже мало-мальски отдаленное будущее человечества, измеряемое какой-нибудь сотней лет (ничтожный отрезок всемирной истории), становится именно благодаря развитию общества (и значит, также развитию познания) все менее и менее предвидимым, познаваемым и, в конечном счете, *принципиально непознаваемым*.

И.Г. Фихте, считавший себя единственным философом, постигшим подлинный смысл учения Канта, безапелляционно утверждал: «Вещь в себе – чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»³². На деле же оказалось, что Фихте лишь

по-своему, субъективистски истолковывал философию Канта и поэтому не смог понять и надлежащим образом оценить место этой категории в кантовском учении.

Кантовская непознаваемая вещь в себе, конечно, не есть решение основной гносеологической проблемы. Однако эта «вещь», вопреки убеждению Фихте, не есть просто вымысел, лишенный всякой реальности. Это – в высшей степени важная постановка коренной проблемы теории познания, проблемы познаваемости мира. А если учесть то обстоятельство, что философия по самой природе своей не столько решает, сколько ставит проблемы и обсуждает их возможные решения, то тем самым становится несомненным выдающееся значение кантовской концепции вещей в себе в историческом развитии философского мышления.

¹ *Jacoby F. Werke. Bd. II. Leipzig, 1912. S. 304.*

² *Martin G. Immanuel Kant. Berlin, 1963. S. 158.* В отличие от Г. Мартина и других исследователей философии Канта, стремящихся истолковать ее не только как теорию познания, но также как онтологию, Н. Гартман, так же как и неокантианцы XIX века, обосновывает тезис, согласно которому понятие вещи в себе является чужеродным элементом в системе Канта. «Издавна труднейшим вопросом (*exemplum specis*) стала для кантианцев вещь в себе. Собственно говоря, трансцендентальный идеализм не допускает вещи в себе. Ее понятие лишено пространства в этой системе, оно превращает ее в реализм. Если у самого Канта эта трудность оставалась еще наполовину скрытой, то благодаря учению Рейнгольда она стала очевидной. Со времени Соломона Маймонида идеалисты постигли это со всей ясностью (прежде всего Фихте и Гегель, но также не в меньшей мере и многие неокантианцы) и пришли к единственно возможному заключению, что вещь в себе должна быть полностью исключена, должна быть объявлена нонсенсом» (*Hartmann N. Diesseits von Idealismus und Realismus // Kant-Studien. 1924. №29. S. 190*). Гартман, на мой взгляд, не учитывает того обстоятельства, что «единственно возможная» интерпретация философии Канта выражает специфические особенности *определенных* идеалистических учений. Понятно поэтому, почему далеко не все идеалисты соглашались с такой интерпретацией. М. Хайдеггер в своей монографии «Кант и проблема метафизики» в отличие от Гартмана характеризует философию Канта главным образом

как учение о принципиально непознаваемой объективной реальности, т.е. о вещи в себе, которую он, правда, именует *бытием*.

³ Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1903. Т. 1. С. 56.

⁴ Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 1. С. 340.

⁵ Гольбах П. Система природы... // Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 462 – 463.

⁶ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 162, 158 – 159.

⁷ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 731.

⁸ В другом месте «Критики чистого разума» Кант также характеризует отношение между явлением и вещью в себе как присущее одному и тому же предмету, или объекту: «... Мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*» (3, 151). С этой точки зрения вещь в себе, именуемая предметом, оказывается частью как бы познаваемой, а частью непознаваемой, трансцендентной. Однако приведенная формулировка едва ли адекватно выражает основное убеждение философа и скорее свидетельствует о его колебаниях в характеристике вещей в себе. Об этих же колебаниях свидетельствует первое издание «Критики...», в которой мы находим такую противоречащую всему ее содержанию формулировку, связанную с характеристикой априорного познания: «Посредством такого рода познания предметы представляются как *они есть*, между тем как в эмпирическом применении нашего рассудка вещи познаются только так, как *они являются*» (3, 720).

⁹ Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974. S. 45.

¹⁰ Ibidem, S. 46.

¹¹ Плеханов Г.В. Избр. философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 446.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206. Эту же точку зрения высказывает и Ф. Меринг, который, имея в виду понятие вещи в себе, утверждает, что основная идея учения Канта «задолго до Канта была высказана Гельвецием, Гольбахом и другими французскими материалистами и вообще по существу своему принадлежит материалистической философии» (Меринг Ф. На страже марксизма. М.; Пг., 1927. С. 172). Таким образом, это явно ошибочное понимание кантовской вещи в себе разделялось значительной частью последователей Маркса и Энгельса, несмотря на то, что у основоположников марксизма мы не находим такого или даже близкого к нему воззрения, что, впрочем, нисколько не говорит о том, что в их произведениях наличествует правильная оценка философии Канта.

I. Статьи

¹³ См.: *Eisler R.* Kant-Lexikon. Hildesheim, 1989. S. 93 – 97.

¹⁴ *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre. Berlin, 1969. S. 232.

¹⁵ В первом издании «Критики чистого разума» Кант выражает свое субъективистское понимание явлений еще резче: «... Явления суть не вещи в себе, а лишь игра наших представлений, которые в конце концов сводятся к определениям внутреннего чувства» (3, 702). То обстоятельство, что Кант исключил эту фразу из текста второго издания «Критики чистого разума» говорит о том, что он стремился смягчить свое субъективистское истолкование явлений, не отказываясь в принципе от него.

¹⁶ *Каутский К.* Этика и материалистическое понимание истории. СПб., 1906. С. 37.

¹⁷ В «Пролегоменах ...» Кант также утверждает, что ноумены – «гиперболические объекты», или «чисто умопостигаемые (вернее, мысленные) сущности» (4(1), 153).

¹⁸ Впрочем, и во втором, доработанном издании «Критики чистого разума» Кант также утверждает, что мы «не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т.е. ноумены...» (3, 322). В данном случае Кант отличает вещи в себе от ноуменов как априорных идей разума, т.е. предметов «чистого мышления». Вещи в себе понимаются здесь не как предметы чистого мышления, а как реальность, удостоверяемая явлениями, чувственностью.

¹⁹ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910. S. 48.

²⁰ *Weil E.* Problemes kantians. Paris, 1970. P. 42.

²¹ *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 221.

²² Там же, с. 222.

²³ *Scott-Taggart M.J.* Neuere Forschungen zur Philosophie Kants // Zur Kantforschung der Gegenwart. Hrsg. von p. Heintel und L. Nagl. Darmstadt, 1931. S. 433.

²⁴ *Oiserman T.I.* Die Dinge an sich und die Noumena // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, 1975. Teil 3. S. 96 – 103.

²⁵ *Pitschl F.* Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit T.I. Oiserman. München, 1979. S. 139.

²⁶ *Sandberg E.C.* The Ground of the Distinction of all Objects in general into Phenomena and Noumena // Akten des 5. internationalen Kant-Kongresses, section I-VII. Bonn, 1981. S. 450.

²⁷ Ibidem, S. 455.

²⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 130.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 556

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 87.

³¹ Там же, с. 92.

³² Фихте И.Г. Соч. СПб., 1993. Т. 1. С. 454. Э. Бутру, известный французский философ середины XIX века, справедливо замечает по поводу фихтевского отрицания вещей в себе: «Нельзя считать простым развитием кантовской критики философию, которая предлагает полностью элиминировать вещь в себе, т.е. высшие и окончательные пределы, которыми Кант предложил ограничить человеческий разум» (предисловие к книге: *Xavier Leon. La philosophie de Fichte.* Paris, 1902. P. XV).

К.А. МИХАЙЛОВ

**Трансцендентальный идеализм Канта
и актуальные проблемы
современной философии физики**

В данной статье основные положения философии Канта рассматриваются сквозь призму современных дискуссий вокруг «антропного принципа». Устанавливается ряд существенных сходств между квантовой теорией возникновения Вселенной Дж. Уилера и кантовским пониманием природы времени, существования, объективности.

Зачастую оказывается, что научные концепции перекликаются с умозрительными теориями философов. В данной работе мы попытаемся проследить связь между современной астрофизической картиной мира (в первую очередь квантовой теорией воз-

никновения Вселенной видного ученого Дж. Уилера) и философской парадигмой кантовского трансцендентализма.

Во второй половине XX века в физике и космологии был выдвинут так называемый «антропный принцип» (АП), и его обсуждение стало весьма популярным. Этот принцип существует в нескольких вариантах, наиболее известным из которых является следующий: (*) «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего присутствия как наблюдателей» (Б. Картер) [1, с. 370]. Д. Мартынов прокомментировал его так: «Наблюдения космологических параметров ... страдают от всеобъемлющей селекции – нашего собственного существования» [5, с. 61].

АП появился в современной науке, когда в результате исследований структуры Вселенной было обнаружено, что существует так называемая «тонкая подстройка» фундаментальных физических констант, т.е. что даже при небольшом изменении их численного значения Вселенная становится совершенно другой, непригодной для существования в ней человека и известных ему форм жизни. Мир удивительно настроен на человека, если не сказать, подстроен под него. «Иных миров может быть великое множество, но жизнь, подобная нашей, возможна, вероятно, лишь в таких мирах, как наш» [9, с. 177]. Следовательно, раз человек существует (это «очевидно»), то набор физических констант мира, который он наблюдает и измеряет, должен быть (или просто есть) именно таким, а не другим. С этим связано рассмотрение разного рода философских вопросов: устройство мира и его развитие, проблемы множественности возможных миров и сущности наблюдателя и предопределения (случайно ли появление разумного человека – наблюдателя; чем объяснить факт такой «подстройки?»). Почему мы наблюдаем именно такую Вселенную, именно такие ее параметры? (Ответ современной науки: потому что в другой Вселенной некому было бы задавать такой вопрос.) Почему сама Вселенная такова, какие механизмы привели к реализации такого «подстроенного под возникновение жизни» комплекса условий? Очевидно, что для современной науки эти

вопросы нетождественны. АП «сам по себе еще не объясняет, почему ... наша Вселенная устроена столь замечательным образом. Наше удивление по этому поводу вовсе не снижается за счет указания, что во Вселенной, устроенной даже чуть-чуть иначе, мы бы отсутствовали» [2, с. 113]. Существует ряд серьезных методологических и собственно философских трудностей в понимании АП современной физикой. «АП не представляет собой строгого и однозначного утверждения. Это, скорее, широкий спектр формулировок, интерпретаций, установок и позиций, вырастающих к тому же из разных контекстов» [2, с. 108]. Мы считаем, что необходим тонкий философско-методологический и логический анализ возникающих здесь вопросов. В частности, принято считать, что АП впервые был выдвинут четко и последовательно именно физикой XX века. Мы полагаем, что проблема есть и тут и хотим выяснить, как же следует все-таки формулировать АП, что скрывается за его формулировками, каково место современной науки в «антропном вопросе». В большинстве интерпретаций и трактовок АП принимаются неявные допущения: сознание – свойство высокоорганизованной материи; саму организацию наблюдателя и закономерности его познания следует понимать чисто физически; они являются чем-то производным от развития космической материи; наблюдатель и наблюдаемое (мир) генетически соизмеримы, причем мир существует во всей своей содержательности и определенности свойств и признаков независимо от воспринимающего его сознания и т.д. «Существует совокупность фундаментальных постоянных, которая привела к рождению человечества», – так формулирует АП Д. Мартынов [5, с. 64]. Такой общий для большинства современных теорий естественнонаучный аппарат анализа действительности есть, на наш взгляд, некая пресуппозиция, и она содержится во взглядах собственно физиков, а не в формулировках ими АП в духе (*). Назначение же АП как принципа – просто зафиксировать факт корреляции между особенностями наблюдателя (не уточняя, какими), делающими его таковым, и свойствами наблюдаемого им мира, отметить, что на наблюдение

вливают некоторые существенные особенности наблюдателя – констатировать «селекцию». Но в формулировке АП не должна входить интерпретация этой корреляции. Поэтому мы считаем, что именно формулировка Картера является выражением «подлинного» АП. Из нее естественнонаучная интерпретация и все ее варианты логически совсем не вытекают! А ведь с точки зрения философии реально и совершенно оправданно предположить обратную обусловленность: наблюдатель по своим априорным законам строит свою картину мира из предоставляемого чувственностью потока ощущений (кантовский вариант). «Возможны ... два случая ... предмет делает возможным представление или ... представление делает возможным предмет» (B124¹). Обращаясь к теории Канта, мы осознаем, что ответ на вопрос: «Суждение “мир таков, как он есть и как мы его видим и знаем” является следствием того, что сам по себе мир таков, или, наоборот, наше суждение “мир существует таким-то”, опирающееся на единство самосознания, есть причина того, что и сам мир тогда именно таков?» – явно нетривиален.

Наша точка зрения крайне нестандартна. Сама идея антропного принципа (*), философская по существу, само его последовательное осознание, выдвижение и обоснование принадлежат И. Канту. Таким образом, теперь мы посмотрим на проблематику, связанную с АП, на его формулировки с позиции кантовской философии и попытаемся продемонстрировать идейную близость в некоторых аргументациях современного естествознания и кантовской системы.

Согласно Канту, все наше познание начинается с опыта, но целиком из опыта не происходит; кое-что наша познавательная способность привносит от себя самой (B1), а именно – форму опыта, определенные правила связи восприятий, то

¹ «Критика чистого разума» цитируется в соответствии с международной системой пагинации по Юбилейному собранию сочинений в 8 томах (М., 1994). «Пролегомены ...» цитируются по тому же изданию с указанием соответствующего параграфа.

есть инвариантные характеристики объектов познания. Кант совершает свою знаменитую «коперниканскую революцию в способе познания»: «... Мы будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием...» (ВХVI). Фактически уже здесь, на наш взгляд, следует искать истоки АП у Канта. Мир вне человеческого познания, рассмотренный как мир вещей самих по себе, не-познаваем и трансцендентен. Объективный мир дан нам лишь через призму наших познавательных структур, априорных форм чувственности и категорий. Высший, исходный пункт во всем человеческом знании, по Канту, – трансцендентальное синтетическое единство апперцепции (тождество самосознания, сознание единства «Я»). Эту способность Кант, собственно, и называет рассудком. Рассудок постоянно, по Канту, сам себя воспроизводит посредством необходимого «синтеза многообразного в созерцаниях» (по определенным правилам синтеза). Это происходит с помощью категорий – орудий рассудка. «Категории возникают в рассудке независимо от чувственности» (В144). Категории оказываются не только понятиями, но еще и действиями по структуризации чувственных созерцаний. Категории – правила сборки из них научной картины мира, в которых имплицитно заложены все основные законы природы (сохранения (В17), постоянства субстанции, причинности и т.д.). Категории создают ее, так сказать, по своему образу и подобию, они являются своеобразным фильтром, определяющим форму природы, то, что в нашей Вселенной объекты и законы (фактически – правила необходимого синтеза представлений) именно такие, а не другие. Кант показывает, как сами категории превращаются в схемы членения мира – «основоположения чистого рассудка», а попросту – в формулировки наиболее общих законов природы. «Даже законы природы ... заставляют ... предполагать определение из оснований, значимых а priori и до всякого опыта» (В198). Рассудок создает себя самого в качестве мыслящего субъекта-наблюдателя, благодаря чему истинны а priori некоторые содержательные утверждения о мире, от самого мира (опыта), очевидно, не зависящие

(B136, B143). В этом и состоит смысл кантовских утверждений, что «форма [явлений] целиком должна ... находиться готовой в нашей душе а priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения» (B34), что «категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений» (B163). Теперь природа определяется рассудком в своих важнейших, конституирующих ее самое свойствах. Мы полагаем, что АП в духе (*) – философская идея «селекции наблюдаемого наблюдения» – потенциально уже заключался в тезисах Канта, что предметы должны сообразоваться с нашим их познанием (в априорных особенностях познания «кодируется» информация о предметах познания, точнее, о том, что вообще может стать его предметом), что рассудок есть подлинный законодатель природы и открываемые наукой законы природы, делающие ее именно такой, вносятся в природу рассудком (Кант отмечает здесь, что хотя «эмпирические законы, как таковые не могут происходить из чистого рассудка...однако все эмпирические законы – лишь особенные определения чистых законов рассудка, по которым и по норме которых они только и возможны» [см.: 4, с.152]), что «мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (BXVIII) и т.п. Последнее положение нуждается в пояснении.

Существует глубокое идейное родство АП Картера и основных выводов трансцендентальной дедукции категорий Канта. В самом деле, «то, что мы ожидаем наблюдать», – предметы опыта, взятые с точки зрения их формы (всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться условию: синтетическому единству сознания (B138), которое предполагает категории, то есть параметры объектов вообще являются ограниченными этими категориями); в случае «условий, необходимых для нашего присутствия как наблюдателей», у Канта, в отличие от современной материалистической по духу науки, речь идет не об условиях или соответствующих параметрах внешнего мира (описываемых в теории самоорганизации материи), а об априорных особенно-

стях нас самих, нашего рассудка (о самих категориях, см. там же), делающих возможным наш опыт, создающих нас самих в качестве наблюдателей. Для несозерцающего человеческого рассудка мысль о «Я» (конституирование себя самого как наблюдателя, говоря современным языком) неотделима от синтеза многообразного содержания представлений, она вообще невозможна без него, значит, и без категорий, которые и осуществляют этот необходимый синтез (В136, В143). Таким образом (и это центральный пункт), эти априорные структуры, не формирующиеся под действием внешних сил (кантовские категории совершенно изолированы от чувственности), одновременно следует признать и условиями возможности самих предметов опыта! Сознать себя тождественным можно только по отношению к чему-либо, например по отношению к внешним предметам. Конструируя себя, по Канту, мы конструируем объекты. Следовательно, правила конструирования, делающие возможным наблюдателя, являются одновременно и правилами определения конститутивных свойств внешних объектов. Заложное в субъективных условиях построения объекта должно необходимо быть само по себе присуще и объекту. «Категории не выводятся из природы ... природа должна сообразоваться с категориями» [В164]. Наша Вселенная, очевидно, должна сообразоваться с нашим существованием, то есть с конструктивными особенностями нашего ее познания. «Поскольку есть человек, Вселенная именно такова», – как сказал бы Дж. Уилер [см.: 9, с. 178].

Очевидно, что мы ограничены в наблюдаемом – условиями самого наблюдения вообще. Отметим, что Кант фактически мог согласиться с (*) – к этому, в сущности, и сводится весь пафос трансцендентальной дедукции категорий. Теперь именно категории, то есть принципы трансцендентальной логики, диктуют нам онтологию (например, априорная категория единства – экстенсивность всякого созерцания). Не потому, что сами предметы всегда определены по величине, всегда обладают некоторым качеством или взаимодействуют друг с другом, мы знаем это о них в силу механизма отражения, а потому, что иных предметов

для нас а priori быть не может, потому, что мы сами для себя конструируем свои предметы познания вообще по априорным и необходимым законам. Кант онтологические понятия делает логическими. Так, величина (1-е основоположение) «не есть основное онтологическое определение ... или простое ощущение ... величина есть орудие самого мышления: чистое средство познания, посредством которого мы строим для себя “природу” как общий закономерный порядок явлений» [4, с. 160]. «Чистые априорные представления мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами вложили их в опыт и лишь посредством них осуществили опыт» (B241). Еще до реального познавательного опыта мы кое-что «ожидаем», кое-что знаем о том, что в нем обнаружим. Нарушения, скажем, закона сохранения материи для нас невозможны, так как они лежат за пределами Вселенной, соответствующей нашему рассудку, они противоречат ей так же, по Канту, как и «круглые квадраты», ибо являются нарушениями априорных и неизменных логических правил ее конструирования. Не бывает в нашем познавательном опыте и беспричинных событий, ибо таковые, по основоположению о причинности, вообще не предметы *опыта*. Кант в корне пересматривает понятие онтологии: «вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему» (A104). У Канта сознание не потому таково, что мир таков. Оно таково а priori (в абсолютном смысле), само по себе. Для этого, по Канту, уже «нельзя указать никаких других оснований» (B145). Вспомним: мы познаем о вещах а priori лишь предварительно нами же вложенное. Наблюдатель не отражает мир, а конструирует знание о нем (то есть как бы его самого, а так и есть, если последовательно провести критическую точку зрения). «Не потому, что есть мир вещей, мы располагаем в качестве их отпечатка и отражения миром познаний и истин, а потому, что необходимо существуют известные суждения – суждения, значимость которых не зависит ни от единичного эмпирического субъекта, который их выносит, ни от особых эмпирических и временных условий, в которых они выносятся, – для нас существует поря-

док, определяемый не только как порядок впечатлений и представлений, но и как порядок предметов» [4, с. 136]. «Корреляция» и «селекция» налицо! Опыт уже есть «вид познания, требующий [участия] рассудка» (ВXVII). «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами ... Связь ... есть акт самодеятельности субъекта» (B130). «Знание об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только априорными законами» (B165). «Правила рассудка я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы» (ВXVII). Вспомним: «То, что мы ожидаем наблюдать...». Как в современной физике можно еще до реального измерения точно предсказать значения физических констант на основании одного факта существования жизни, так и у Канта заранее известно, что всякий объект опыта будет определен в отношении своей величины, причины, в отношении других предметов как соотносящийся с ними и т.д. «Разум видит только то, что сам создает по собственному плану» (ВXIII). «Дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все законы природы» («Пролегомены...», §17). Рассудок с помощью категорий сам может быть творцом опыта (B127)! Что же это, как не антропный принцип?

Далее, Кант своим трансцендентализмом предвосхищает АП в его так называемой сильной форме. Здесь речь идет о выделенности нашей Вселенной в целом из множества теоретически возможных вселенных с различными исходными параметрами. Поскольку вероятность случайного возникновения именно такого (нашего) уникального, единственно возможного для разворачивания эволюции комплекса условий слишком мала, зачастую делается вывод, что «Вселенная *должна* предполагать жизнь; появление человека или, во всяком случае, возможность его появления, было запрограммировано уже в самом устройстве нашей Вселенной при ее возникновении» [2, с. 111]. «Вселенная ... должна быть такой, чтобы в ней ... допускалось существование наблюдателей» [3, с. 373]. По Канту же, если вдумчиво проанализировать основной пафос его философии, наблюдателя нельзя

отмыслить. Все идет от рассудка! Все предметы представляются действительными только относительно воспринимающего их сознания. «Мы можем и должны считать протяженные в нем (пространстве. – *К. М.*) сущности действительными ... Но само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не *вещи*, а только представления и не могут существовать вне нашей души ... предметы опыта *никогда не даны сами по себе*: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют» (B520). Обратим внимание: даже чтобы представить Вселенную без наблюдателя, нужен наблюдатель – тот, кто будет это представлять. Вселенная должна предполагать (будущего) наблюдателя («не могла развиваться иначе» на языке физики), в противном случае она, строго говоря, не существует. Нет Вселенной без того, кто констатирует ее как Вселенную, нет без ее конструирования ее наблюдателем! «Следует обратить внимание на это парадоксальное, но правильное положение, что в пространстве есть только то, что в нем представляется ... само пространство есть ... представление, следовательно, то, что находится в нем, должно содержаться в представлении, и потому в пространстве есть только то, что в нем **действительно** (выделено мной. – *К. М.*) представляется. Мысль, что вещь может существовать только в представлении о ней, должна, конечно, казаться странной, но она теряет здесь свою предосудительность ввиду того, что вещи, с которыми мы имеем дело, суть не вещи в себе, а только явления, т.е. представления» (A375). Существование для Канта – это, прежде всего, категория рассудка. Ее смысл выражается в соответствующем ей «постулате эмпирического мышления»: «То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*» (B266). Существование – не объективное свойство некоторых объектов внешнего мира, а свойство их отношения к нашей познавательной способности (метасвойство). Итак, сама Вселенная собирается, по Канту, как закономерная целостная система в сознании некоторого трансцендентального субъекта, ведь для Канта природа (Вселенная) есть не что иное, как предмет всего возможного **опыта**, как априори закономерная совокупность явлений (B163), т.е. Вселенная а priori соотносима

со своим наблюдателем. Природа, по Канту, должна мыслиться как система до того, как ее можно наблюдать в ее отдельных проявлениях (см. «Прологомены ...», §36). Рассудок – источник законов природы и тем самым единства природы (оно отнюдь не в ее материальности!): «Единство Вселенной, в которой должны быть связаны все явления, есть, бесспорно, простой вывод из ... основоположения [рассудка] об общении всех одновременно существующих субстанций...» (B265).

А теперь посмотрим, что говорят современные физики. Вот ставшее уже классическим высказывание Дж. Уилера: «Не замешан ли человек в проектировании Вселенной более сильным образом, чем это думали до сих пор?» [10, с. 368]. Барроу и Типлер считают, что «существует одна возможная Вселенная, “сотворенная” с целью порождения и поддержания наблюдателей» [11, р. 21]! Так и у Канта нам доступен лишь наш мир, наша Вселенная, поэтому *существующая* Вселенная единственна. Разные гипотетические фантастические Вселенные, пишет опять-таки Уилер, «никому не нужны, ибо их некому наблюдать» [10, р. 576]. Конечно, Кант согласился бы с этим, он бы даже уточнил, что вообще нет Вселенной без ее конструирования «наблюдателем» (рассудком). Идеи Канта чрезвычайно близки так называемому «антропному принципу участия» Дж. Уилера: «Для того чтобы Вселенная возникла, необходимы наблюдатели» [11, р. 22]! А вот что пишет Кант: «... Существуют некоторые определенные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной» (B263). То есть без рассудка, или, точнее говоря, субъекта вообще, Вселенная как таковая невозможна. И в самом деле, природа в материальном значении (как совокупность явлений) возможна посредством устройства *нашей чувственности*; в формальном значении (как совокупность правил, под которыми должны находиться все явления, если мыслить их связанными в опыте), она возможна **только** посредством устройства *нашего рассудка*. Через последнее становится возможным и опыт вообще (см. «Прологомены ...», § 36). Синтез чувственности и рассудка делает возможным единство материальной и формальной сторон Вселенной.

Для Уилера понятие «возникновение» связано «с такими понятиями, как генезис, самоорганизация, самосоотнесенность, саморефлексия (прямо как у Канта! – К.М.)» [8, с. 101]. Какие же идеи лежат в основании рассуждения Дж. Уилера? В начале своей эволюции Вселенная (или, точнее, материя) находилась в особом сверхплотном состоянии (сингулярности). В ходе многочисленных квантовых флуктуаций этого первичного вакуума-сингулярности рождаются многочисленные миры-вселенные. Большинство из них (например, не трехмерные или те, в которых иные, чем у нас, значения фундаментальных постоянных) не допускает возникновения сложных устойчивых материальных структур, т.е. являются «мертворожденными творениями природы». Они как возникали из небытия, так и уходили в небытие. «Можно сказать, что происходит вечное рождение Вселенной из флуктуаций (или, если угодно, рождение многих вселенных), вечное воспроизводство вселенной самой себя» [9, с. 172]. Таким образом, природа много раз пыталась создать вселенную, которая имела бы возможности для саморазвития. «Мы живем в “наиболее удачном”» (для нас) экземпляре этого вечного творения» [9, с. 173]. Дж. Уилер выдвигает принцип, согласно которому Вселенная не могла возникнуть до тех пор, пока случайности эволюции не создали условия для возникновения на некотором конечном промежутке времени сознания, «сообщающегося сообщества, которое придаст смысл, значение этой Вселенной с начала и до конца». Ту же мысль Уилер приводит в вопросительной форме: «Является ли Вселенная... своего рода “самовозбуждающимся контуром”? Порождая наблюдателей-участников, не приобретает ли ... Вселенная посредством их наблюдений ту осязаемость, которую мы называем реальностью?», или «Не порождают ли каким-то образом миллиарды наблюдений, как попало собранных вместе, гигантскую Вселенную со всеми ее величественными закономерностями?» [см.: 8, с. 101]. То есть отбор определенной вселенной из бесконечного множества когда-либо возникавших, заканчивается не столько в момент самого рождения «удобной» для саморазвития вселенной, сколько в момент, когда она порождает разум-

ного субъекта, который и приписывает ей это свойство «удобности», свойство вообще быть Вселенной. Сходство с идеями Канта очевидно. «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 ... то, что находится в пространстве и времени (то есть наполняет нашу Вселенную. – К. М.) ... есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются нигде ... Действительные вещи прошедшего времени... суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе (выделено мной. – К. М.), что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий) ... 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 (выделено мной. – К. М.), 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» (B521-B524). То есть прошлое становится действительным, существовавшим, Вселенная «приобретает реальность», только когда это прошлое становится *чьим-то* прошлым, когда появляется наблюдатель, расставляющий события во временном порядке! Без возникновения самого времени, то есть, по Канту, представления о времени как форме восприятия действительности в некоем субъекте (вспомним, что время есть форма внутреннего чувства), нельзя вообще говорить о порядке в событиях природы (см. В37). Дж. Уилер постулирует, что вся Вселенная ввергается в реальное бытие только в момент ее наблюдения, пребывая до того лишь в виртуальном состоянии («вселенная соучастия»). Сходство идей Канта с современной квантовой физикой видно невооруженным глазом. Теперь некорректно говорить, что до появления человека Вселенная развивалась, – без человека нет самого понятия

изменения, самого понятия последовательности. В ноуменах, то есть вещах, рассматриваемых в модусе «бытия для себя», «ничего не происходит, и нет никакого изменения, которое бы требовало динамических временных определений» (B569). Поэтому до возникновения разума некорректно говорить вообще и о возникновении Вселенной, ибо это предполагало бы временную характеристику (*до* определенного момента Вселенной не было). Как Уилер полагает «бытие» Вселенной в двух модусах – «неосязаемом», до возникновения разумного сообщества, и «осязаемом», модусе реальности, который придает этой Вселенной разумные наблюдатели, – так и Кант, в принципе, мог бы различить бытие Вселенной как бытие трансцендентального объекта и ее реальное бытие как существующего объекта (см. B522). Данное рассуждение (относительно эволюции Вселенной) справедливо и относительно будущего. Из того, что мы можем посредством принципов и законов нашего (возможного) опыта проследить развитие Вселенной в направлении будущего, в том числе и до такого состояния, которое исключает существование разумного наблюдателя, еще отнюдь не следует, что сама Вселенная как таковая обладает своим собственным будущим, что она сама по себе развивается и эволюционирует и будет существовать когда-либо без нас². На самом же деле Вселенная обладает модусами будущего, истории, развития и т.п. только в сознании воспринимающего ее наблюдателя. Именно

² Относительно «объективно» существующей Вселенной (в современном смысле слова «объективный»), то есть существующей в себе и для себя) мы, по Канту, ничего не можем сказать, да это и не нужно. О трансцендентальном объекте (корреляте всех наших явлений как явлений) «совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения» (B245). Поэтому вопросы о том, будет ли существовать Вселенная после гибели разумной жизни, и если да, то как, что ждет ее в будущем и т.д., в современной науке не имеют смысла. «Каковы вещи сами по себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» (B333). Подобный вопрос о «Вселенной без нас» никогда не может возникнуть в рамках научного опыта.

он делает возможным понятие о прошлом и будущем состояниях Вселенной, именно он разворачивает как «действительную» прямую мировой эволюции, именно он «придает значение Вселенной с начала и до конца». «У времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта ... нельзя за ним признать абсолютную реальность ... Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает» (В54). Более того, время не просто неизвестно откуда взявшаяся, не просто врожденная априорная форма восприятия. В учении о схематизме чистого рассудка Кант выдвигает тезис, что, поскольку всякое созерцание (чтобы стать объектом) необходимо подчинено категории количества (как одному из условий трансцендентального единства самосознания) и суть всегда экстенсивная величина, само время производится субъектом: «Число (как чистая схема количества. – К. М.) ... есть ... единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что **я произвожу само время в схватывании созерцания** (выделено мной. – К. М.)» (В182, ср. В184). Время суть всего лишь способ познания мира человеком, способ, лежащий в основании объективации представлений, в основании самого создания того, что мы называем объективной реальностью. Вселенная сама по себе как актуальное целое, как всеобщий агрегат вещей существует вне времени. Здесь нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Она не развивается потому, что смена состояний присуща лишь вещам как явлениям. Мы видим Вселенную эволюционирующей, ибо воспринимаем все ее объекты посредством временных определений. Таким образом, мы вынуждены признать, что наблюдаем не саму Вселенную, а ее пространственно-временной срез. Человеческий рассудок вносит в природу то, что придает ей статус действительной: «Без отношения к сознанию ... явление никогда не могло бы сделаться для нас предметом познания и, следовательно, было бы для нас ничем, а так как явление само по себе не имеет объективной реальности и существует только в познании, то оно

вообще было бы ничем...» (A120). Таким образом, без саморефлектирующего сознания Вселенная суть ничто! «Наблюдатель так же необходим для сотворения Вселенной, как Вселенная для сотворения наблюдателя ... наблюдатели создают Вселенную прежде всего» (Уилер) [см.: 5, с. 61].

Заслуживает внимания и кантовское решение одной из фундаментальных проблем современного естествознания – проблемы необратимости времени. «Но как только я воспринимаю или заранее допускаю, что в этой последовательности (представлений во времени. – *К. М.*) существует отношение к предшествующему состоянию, из которого представление следует по некоторому правилу, нечто представляется мне как событие (выделено мной. – *К. М.*) ... я познаю предмет и должен поместить его во времени в каком-то определенном месте, которое после предшествующего состояния не может быть дано ему иным образом. Следовательно, если я воспринимаю, что нечто происходит, то в этом представлении прежде всего содержится то, что нечто предшествует ... Свое определенное место во времени ... оно может получить только благодаря тому, что в предшествующем состоянии предполагается нечто, за чем оно всегда следует, т.е. по некоторому правилу; отсюда вытекает, во-первых, что для меня этот ряд необратим (выделено мной. – *К. М.*) и то, что происходит, я не могу поставить впереди того, за чем оно следует ... Этим объясняется то, что среди наших представлений возникает порядок...» (B243 – 244). Необратимость времени есть следствие основоположения чистого рассудка «о временной последовательности по закону причинности» – второй аналогии опыта. И в этом смысле время необратимо по субъективным основаниям, в силу именно такого способа познания внешних явлений рассудком. Не следует забывать, что само время – всего лишь субъективная, хотя и априорная форма человеческого чувственного восприятия мира, а не нечто, объективно существующее само по себе. «Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания ... и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении ... всех вещей, которые могут встретиться нам в опы-

те, оно необходимым образом объективно» (В51). Все явления как предметы опыта без исключения локализованы во времени. Поскольку опыт вообще невозможен без необходимого подчинения всех его предметов указанному основоположению («...Сам опыт, т.е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений ... закону причинности ... сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому закону» (В153)), он а priori таков, что все познаваемые в нем явления выстраиваются в однонаправленную «стрелу времени!» Феномен обратимого времени никогда не может стать для нас предметом опыта, это всего лишь субъективная мысль, полностью лишенная объективного содержания. Человеческому познанию свойственно упорядочивать чувственные данные таким образом, что невозможно восприятие, а следовательно, и познание причины после восприятия следствия. «Пойти назад от ... события и (схватывая) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится к какому-то из предшествующих...» (В239). Необратимость времени в указанном смысле объективна и представляет собой закон природы: «Я должен выводить субъективную последовательность схватывания из объективной последовательности явлений...» (В238). Рассудок «переносит временной порядок на явления и их существование, приписывая каждому из них как следствию место во времени (выделено мной. – К. М.)» (В245). Объективный временной порядок явлений не зависит от субъективного произвола. «В опыте мы только в том случае приписываем объекту последовательность ... если в основе лежит правило (один из принципов единства рассудка. – К. М.), принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий (выделено мной. – К. М.) ... именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте» (В241 – 242).

Мы видим, как актуальны идеи Канта в свете современной физики и космологии. Из идей Дж. Уилера вытекает, по А.В. Не-

стеруку, что «возникновение Вселенной следует понимать как генезис объективного содержания понятия “Вселенная” в форме коллективного человеческого сознания» [8, с. 102]. Согласно же Канту, объективное содержание (значение) знания, отнесение его к предмету создаются самим рассудком: «Единство сознания есть то, что одно лишь составляет отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание» (B137). У Уилера речь идет о «коллективном сознании», это, в принципе, то же, если вспомнить, как трактует Кант своего «трансцендентального субъекта» – именно как общечеловеческую надындивидуальную, но субъектную способность мышления, идентичную для всех людей, как «сознание вообще». «Природа есть осуществленный, воплощенный трансцендентальный субъект» [1, с. 75]. По Канту, нечто приобретает статус существующего явления, только когда я обретаю знание об этом явлении, когда я познаю это нечто как объективное, как то, свойства чего инвариантны относительно субъективных особенностей познающего субъекта. И тогда и в самом деле возникновение предмета (явления) как предмета, который описывается как принадлежащий *природе*, наделение его статусом *предмета* – это генезис представления об объективности этого явления (предмета) в человеческом рассудке. «Всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию (условию синтетического единства сознания, то есть объединения представлений в одном познающем рассудке. – К. М.)» (B138). Объективность, по Канту, состоит в перенесении содержания субъективного сознания за его пределы в качестве содержания всякого возможного сознания. В сущности, явления – это знания о них: они, «будучи только представлениями, вовсе не даны, если я не прихожу к знанию о них (т.е. к ним самим, так как они сами суть только эмпирические знания) ... (выделено мной. – К. М.)» (B527). Синтетическое единство, создающее предметность природы, принадлежит не индивидуальному сознанию, а трансцендентальному, так сказать, коллективному сознанию. Необходимо напомнить, что построение картины мира рассудком (и, таким образом, возникно-

вание мира как такового) является не просто возможным, но и необходимым. «Этот принцип необходимого единства апперцепции ... объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания (то есть без своего мира немислимым становится и сам рассудок! Мир так же необходим для рассудка, как и рассудок для мира! Вспомним также утверждение Уилера “Наблюдатель так же необходим для сотворения Вселенной...” – К. М.» (В135 – 136). Вспомним кантовское «Опровержение идеализма», где доказывается необходимость внешних предметов, то есть необходимость существования, а не только возможности объектов. Развитие этих наших идей можно проследить по другим нашим работам [6; 7].

1. *Бакрадзе К.С.* Проблема диалектики в философии Канта // *Бакрадзе К.С.* Избранные философские труды. Т. 1. Тбилиси, 1981.

2. *Балашов Ю.В., Илларионов С.В.* Антропный принцип: содержание и спекуляции // *Глобальный эволюционизм (Философский анализ)*. М., 1994.

3. *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // *Космология: теория и наблюдения*. М., 1978.

4. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.

5. *Мартынов Д.Я.* Антропный принцип в астрономии и его философское значение // *Вселенная, астрономия, философия*. М., 1988.

6. *Михайлов К.А.* Кантовская концепция времени и современная квантовая теория: проблема существования Вселенной // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/michailov_kantovskaya.htm

7. *Михайлов К.А.* Трансцендентальный идеализм Канта и антропный принцип // *Вестник Московского университета*. Сер. 7. Философия. 2001. №1. С. 90 – 95.

8. *Нестерук А.В.* Проблемы глобального эволюционизма и антропный принцип в космологии // *Глобальный эволюционизм*. М., 1995.

9. *Новиков И.Д.* Куда течет река времени? М., 1990.

10. *Уилер Дж.* Выступление в дискуссии // *Космология: теория и наблюдения*. М., 1978.

11. *Barrow J.D., Tipler F.J.* The antropic cosmological principle. Oxford, 1986.

12. *Wheeler J.A.* The universe as home for man. Diskussion. // *The nature of scientific discovery*. Wash., 1975.

Е.Ю. ВИНОКУРОВ

**Телеологический метод Канта
и либерально-коммунитаристские дискуссии
в современной политической философии**

Современную политическую философию во многом определяет активное противостояние либеральных и коммунитаристских концепций. При этом современный либерализм характеризуется как кантианский, а коммунитаристская позиция – как антикантианская. Приведенная в статье концепция интерпретации телеологического метода Иммануила Канта может открыть дорогу новому пониманию соотношения либерализма и коммунитаризма между собой и с философией кенигсбергского мыслителя.

Система Канта сложна и в то же время целостна. При ее интерпретации и использовании в качестве исходного мыслительного материала, однако, часто выбирается лишь тот или иной фрагмент и упускаются из виду возможности целого. Это бывает и в тех случаях, когда имеет место и так называемое «негативное» использование: философ отвергает ту или иную идею Канта, не обращая внимания на то, какой вид она принимает с учетом целостной философской системы. Занятый своей проблемой философ не углубляется в «философские тонкости», не предполагает становиться «кантоведом». Действительно, вполне можно стать на ту точку зрения, что практическая философия Канта самодостаточна, «автономная этика» на то и автономна, чтобы не нуждаться ни в чем ином. Однако Кант многократно предупреждает против этого, заявляя, что в философском построении, «в истинной структуре которого все есть орган, то есть целое служит каждой части и каждая часть – целому, так что малейший недостаток, будь то ошибка (за-

блуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении системы в целом» (3, 100). И специально в «Предисловии» к «Критике практического разума» он заявляет, что при использовании системы, имеющей архитектурный характер, необходимо «правильно постичь идею целого и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении друг к другу, выводя их из понятия этого целого» (4(1), 321). С данной подсказанной Кантом позиции мы и предпринимаем попытку посмотреть на дискуссии либерализма и коммунитаризма в современной практической философии. В замысле системы как целого Кант особую роль отводит телеологическому методу. На его возможности мы и будем опираться.

Природа субъекта в учении Канта двойственна, так как человек является как «вещью в себе», так и феноменом. По мнению В.Ф. Асмуса, «Исследователи первых двух “Критик” Канта, естественно, склонны скорее подчеркивать разнородность несводимость кантовских миров природы и свободы. Однако внимательное изучение “Критики способности суждения” и ее отношения к “Критике чистого разума” и к “Критике практического разума” показывает, что, по мысли Канта, существует не только противоположность, но и глубокое сродство между миром природы и миром свободы»¹. Действительно, мнение о том, что телеологический метод возник уже после написания первых двух «Критик» и был разработан Кантом в целях примирения, закрытия замеченного им разрыва между критиками, может быть подвергнуто серьезному сомнению. Здесь следует указать на разработанную проф. Л.А. Калининским концепцию понимания телеологического метода Иммануила Канта².

Л.А. Калинин считает, что «телеология как завершение системы мыслилась Кантом изначально, более того, она составила самую суть его замысла: это была та идея, благодаря которой оказались объединенными в целостную систему разнородные философские знания»³. В «Трансцендентальной диалектике», третьей части первой «Критики», дано объяснение

природы как включающей чувственную и сверхчувственную природу, естественную и свободную. Повсюду в природе должно обнаруживаться «систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии...» (3, 590). Уже в первой «Критике», полагает Л.А. Калинин, Кант развивает идею единства царства природы и царства целей на основе телеологического метода; уже там содержится идея третьего рода априорных принципов, актуализированная позднее, после построения первых двух элементов системы в «Критиках» теоретического и практического разума. В письме к К.Л. Рейнгольду в 1787 году Кант разделяет систему философии на три части: теоретическую философию, телеологию и практическую философию⁴. В «Критике способности суждения», опубликованной в 1790 году, решаются «две разнородные задачи»: она (третья «Критика». – Е. В.) осуществила критическое исследование такой познавательной силы нашей души, как рефлексивная способность суждения, и завершила построение целостной системы, объяснив, как «природе в самом общем смысле слова» удастся соединить в себе «чувственную природу» и «сверхчувственную природу»⁵.

Без учения о телеологии мы столкнулись бы в системе Канта с непреодолимым парадоксом, который заключается в том, что если мы настаиваем на разнокачественности миров природы и свободы, то необходимо отрицать их связь и взаимодействие, а если мы принимаем тезис об их связи и взаимодействии, то необходимо отрицать их разнокачественность. Кант справляется с задачей с помощью особого познавательного метода – телеологического. То, что нельзя разрешить с помощью принципов метода механистической детерминации, и там, где с их помощью не достичь систематического единства мира, решением становится использование метода телеологии. Его основные принципы, взятые на страницах «Критики способности суждения», заключаются в следующем.

1. Закон телеологического способа причинения, характеризующийся взаимодействием причины и следствия безотносительно ко времени, так что причина и следствие оказываются

взаимно тождественными. Следствие имеет возможность определять причину поведения системы, упреждая ее.

2. Второй принцип касается взаимоотношения части к целому. В противоположность детерминации в неорганической природе в органическом мире ведущим взаимоотношением является детерминация частей их целым. Также телеологический метод требует соединения частей «в единство целого, чтобы они были причиной и действием своей формы» (5, 398). Части находятся в универсальном взаимодействии и детерминируют друг друга и, следовательно, определяют и целое. Таким образом, можно говорить о тождестве части и целого, единичного и общего.

3. Не только внешнее определяет внутреннее, но и внутреннее определяет внешнее. Органическое тело, таким образом, не только приспосабливается к условиям окружающей среды, но и обладает формирующей силой. В соответствии с учением кенигсбергского философа, биологическое невозможно свести к механическому.

4. В отличие от механицизма телеологическому методу Канта присуще «относительное тождество цели и средства, их взаимопереход друг в друга, а это дает возможность решать проблему гибко: в одних случаях цель определяет средства, будучи тем не менее зависимой от последних, в других – средства определяют цель, испытывая ее воздействие»⁶.

В целом всем телеологическим принципам свойственно тождество противоположного, вплоть до взаимопереходов противоположностей друг в друга. Им также свойственна «особая триадическая структура», выглядящая следующим образом:

Тезис	Прямое соотношение «причина → следствие»
Антитезис	Обратное соотношение «следствие → причина»
Синтез	Причина ↔ следствие

Особенностью триады является недействие в ней принципа меры и принципа качественного перехода. Триада задана как целое⁷.

Телеология и мораль органически взаимопроникают друг в друга. «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль – возможное царство целей как царство природы» (4(1), 279). Таким образом, телеологические принципы являются также и принципами законов воли. Категорический императив «в качестве своей структурной основы имеет принципы телеологического метода»⁸. Рассмотрим первую формулировку категорического императива – закон коллективизма: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (4(1), 260). Второй телеологический принцип говорит о детерминации частей их целым, о тождестве части и целого. Индивидуальная воля становится общей, а общая воля есть единичная. Мы видим, как «преодолевается противопоставление личного общественному, т.е. личное, природа которого социальна, возвышается до уровня, определяемого собственной природой. «Такое возвышение, – замечает Т.И. Ойзерман, – не есть, конечно, устранение личного, в частности стремления к счастью. Речь идет лишь о подчинении личных стремлений (в известной мере, разумеется, добавим мы. – *Е. В.*) нравственному закону»⁹. Эмпирический индивид возвышается до уровня «общечеловеческого трансцендентального субъекта»¹⁰. Моральность отождествляется с социальностью, что подтверждается телеологическим контекстом и другой вариацией категорического императива, устанавливающей принцип гуманизма: «... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (4(1), 270). Мы видим здесь относительное тождество цели и средства, отраженное в четвертом принципе телеологического метода. «...Личности как части, составляющие в сумму целое – человечество, выполняют функции и причины, и следствия, и цели, и средства по отношению друг к другу»¹¹.

Рассмотрим тождество единичного и общего, морального и социального в историко-философском учении Канта о триадичности природно-культурного взаимодействия. Первым историче-

ским состоянием человечества было, по Канту, состояние естественное, в котором люди, еще только овладевающие скрытыми в разуме способностями, руководствуются природно-чувственными мотивами. Это естественное состояние изначально представляет собой целое рода, из которого индивиды не выделены, а отношения между ними природны. Переход к гражданскому состоянию поэтому фактически есть не объединение, а становление новых – разумных, практически-разумных, то есть нравственных, – отношений по мере выделения из общества индивидов-личностей; но такое выделение не есть уход из общества, этот процесс идет внутри личности, в ее сознании, становящимся самосознанием, что меняет и сам характер общественных отношений, переводя род в гражданское общество.

Второе состояние, в котором мы находимся по сей день, характеризуется острым противоречием «естественно-природного и социально-культурного начал при все усиливающемся господстве последнего над первым»¹². Естественное состояние должно быть покинуто. Этот процесс можно понять с помощью регулятивной идеи общественного договора. Такой договор в интерпретации этой идеи Кантом выступает не реальным историческим фактом, а идеей разума, сохраняющей свое значение в качестве регулятивного принципа независимо от наличия или отсутствия самого факта общественного договора. Сам же переход к гражданскому обществу может быть эмпирически зафиксирован¹³. Общественный договор выступает регулятивной идеей идеального правового государства. Руководствуясь данной идеей, начиная с ее простой формы, люди изменяют характер общения и в ходе общения находят нормы, обеспечивающие легальность поведения. Вообще антагонизм человеческого общения, или «необщительная общительность», выступает в качестве движущей силы развития человеческого общества, рода. Как пишет Ю.Я. Баскин, «антагонизм, по Канту, проявляется в склонности людей к общению, которая вместе с тем постоянно содержит в себе внутренние побудительные причины к разъединению. Антагонизм для Канта – единство противоположного, единство вплоть до на-

личия общих целей. Наличие социальных антагонизмов порождает к жизни гражданское общество и государство, в котором правовое принуждение и создает людям возможность существовать не просто наряду, а в связи друг с другом...»¹⁴.

Основу перехода к гражданскому обществу образует право как сущностное выражение условий, при которых произвол одного члена общества может быть совмещен с произволом каждого другого члена общества по закону свободы. Это достигается посредством принуждения в соответствии с законами, то есть, как замечает Т.И. Ойзерман, путем применения силы, которое правомерно как выражение всеобщей воли. «Личность подчиняется лишь законам, которые она сама (или совместно с другими) себе дает или по меньшей мере могла бы себе дать»¹⁵. Как видим, телеологический принцип взаимопроникновения части и целого, их тождества, составляет основу идеи как общественного договора, так и категорического императива права.

Первое состояние человеческого рода представляет собой тезис; второе состояние может быть охарактеризовано как антитезис триады. Противоречие, содержащееся в антитезисе, должно быть разрешено в третьей стадии развития человечества, являющей синтез двух предыдущих состояний¹⁶. Кант выдвигает требование создания «царства целей», имея в виду систематическую связь между личностями, устанавливающими всеобщие законы, подчиненными им и выступающими в качестве абсолютных ценностей¹⁷. История человечества есть история свободы, констатирует В. Виндельбанд, рассматривая философию Канта. «Но история есть процесс внешней совместной жизни разумных существ, поэтому цель ее – цель политическая: она заключается в осуществлении свободы в совершеннейшем государственном устройстве»¹⁸. Иными словами, «совершенно справедливое гражданское устройство должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода» (6, 13). «Справедливое гражданское общество» не может быть осуществлено в рамках отдельно взятой

страны, как убедительно показывает Кант в своих поздних трудах, таких как трактат «К вечному миру». Его осуществление возможно лишь в глобальных масштабах, в рамках всего человечества, в союзе народов, направленном на обеспечение вечного мира. Таким образом, достижение гражданского правового общества, в котором каждая личность представляет собой абсолютный трансцендентальный субъект, свобода которого органически сочетается со свободой каждого, становится целью человеческого развития. Эта цель должна быть достигнута в синтезе, в третьем состоянии человечества, увенчивающем Кантову триаду.

Современную политическую философию во многом определяет активное противостояние либеральных и коммунитаристских концепций. При этом современный либерализм характеризуется как «кантианский», а коммунитаристская позиция – как антикантианская. На взгляд автора, применение описанной выше концепции интерпретации телеологического метода Иммануила Канта может открыть дорогу новому пониманию соотношения либерализма и коммунитаризма между собой и с философией кенигсбергского мыслителя. Кратко охарактеризуем каркасные идеи как либеральной (на примере теории Д. Роулса), так и коммунитаристской философии.

Теория справедливости Д. Роулса является основной теорией современной либеральной политической философии. Ее основная идея состоит в следующем. Объективно-обязательные принципы справедливости идентичны с теми принципами, которые были бы выбраны свободными, рациональными и эгоистическими индивидуумами, находящимися в первоначальном состоянии равенства и вынужденными совместно определить форму и нормативную основу своего общества. Принципы справедливости есть, таким образом, результат рационального договора под справедливыми условиями. Первоначальная ситуация имеет гипотетический характер. Конструируя ее условия, гарвардский ученый вводит понятие «завеса незнания». Завеса незнания служит эпистемологической задаче трансцендирования субъекта, «очищения» его от всей

информации о его месте в обществе и достижения в конце этого пути позиции нейтральности. Позиция Роулса имеет универсалистский характер, и завеса незнания как элемент теории общественного договора служит достижению универсализации. Принципиально важно то, что Роулс направляет свою теорию не на определенное понятие моральности, а на справедливый характер политических институтов. Свое метаэтическое обоснование Роулс называет «кантианским конструктивизмом» и характеризует следующим образом: «кантианская форма конструктивизма обозначает в целом следующее: она использует определенное понятие индивидуума в качестве элемента разумного процесса, результат которого определяет содержание высших принципов справедливости. Другими словами: в этом представлении осуществляется конкретный, удовлетворяющий определенным разумным требованиям конструкционный процесс, в рамках которого индивидуумы, характеризующиеся как рациональные актеры конструкции, уславливают высшие принципы справедливости с помощью договоров»¹⁹. Выбор конструктивистского обоснования означает отсутствие каких бы то ни было моральных фактов вне процесса рационального выбора их индивидуумами.

В целом в основу либеральной философии положена концепция автономности индивида, приоритета «Я», его определяющего значения по отношению к обществу. Конечно, либералы не отрицают и обратного влияния в силу социальной интегрированности человека, но решающим оказывается фактор свободной воли атомистического индивида. Часть определяет целое, единичное – общее; обратная связь является вторичной и подчиненной по отношению к первичному влиянию. Таким образом, либеральная концепция определяется формулой:

индивид $\begin{array}{c} \xrightarrow{\quad} \\ \xleftarrow{\quad} \end{array}$ общество

или

единичное $\begin{array}{c} \xrightarrow{\quad} \\ \xleftarrow{\quad} \end{array}$ целое

Как же это относится к Канту? Как видим, это ситуация уже второго этапа в историческом развитии человеческого общества, когда индивид начинает осознавать себя самого и свои интересы, приобретая моральность в качестве осознания общества высшей для себя ценностью. Роулсу оказывается просто ненужным все философско-историческое учение Канта, он оставляет без внимания все учения кёнигсбергского профессора о первом историческом состоянии – природно-естественном.

В свою очередь, убеждением, объединяющим коммунистических мыслителей, является отрицание атомистической индивидуалистской антропологии либерализма и его деонтологической этики. В обширном поле либерально-коммунистических дискуссий можно выделить две основополагающих области коммунистической критики либерализма. Это, во-первых, вопрос о субъективно-теоретических предпосылках социальной философии, то есть об антропологии, лежащей в основе либерального аргумента. Во-вторых, это морально-эпистемологическая проблема нормативного ориентирования, обоснованности либеральной деонтологической этики. В основе коммунистической позиции лежит убеждение в социальной природе человека. Человек для коммунистов есть «зоополитикон», и именно недостаток внимания к социальной природе человека является, согласно коммунистической критике, ахиллесовой пятой либерализма. Это, конечно, так, но, как мы видим, этого могло бы и не быть, если бы либерализм сумел опереться на целостную систему Канта, а не выделять из нее то, что, как либеральным теоретикам кажется, является в ней правильным. Определяющей характеристикой человеческой жизни является ее социальность; определяющим элементом – сообщество. В центре дискуссии находится либеральный тезис о приоритете «Я» по отношению к его желаниям, целям и убеждениям. Коммунисты его отрицают и постулируют невозможность выйти за пределы своей социальной природы. «Я», стоящего за своими целями и убеждениями, обладающего ими только внешне, но не оп-

ределяемого ими, нет: индивидуум определен коммунитаристами как исторически и социально интегрированное существо. Тем самым коммунитаристская позиция в универсально-релятивистской дилемме однозначно определена в пользу релятивизма. Здесь за исходную точку взято «естественное состояние», или исходный этап истории – в философии истории Канта, и не учитывается второй, где и вызревает в исходной «общительности» в качестве фундамента знаменитого Кантова оксиморона «необщительный» ее характер, становление индивида личностью, в качестве антитетической стороны в природе человека как целого. Эта последняя в исходной ситуации истории тоже есть, но лишь как потенция, однако такая потенция, не замечая которой мы также впадаем в односторонность вместе с коммунитаризмом. Вторая линия критики связана с первой. Коммунитаристы настаивают на логической связи значимо-логического и морально-эпистемологического аргументов либерализма. Они опровергают нормативную деонтологическую этику, исходя из предположения ложности либеральной антропологии. Если неверна либеральная антропология, то ставится под сомнение и либералистская деонтологическая этика. Тогда как современный либерализм предполагает универсальный характер моральности, коммунитаристы настаивают на невозможности выхода индивидов за пределы морально-этических убеждений их сообщества, за пределы «авторитарных горизонтов жизни»²⁰. Там, где либерализм использует теорию общественного договора в качестве инструмента рационального обоснования нормативной моральности человеческого общежития, коммунитаризм обосновывает необходимость герменевтического осознания уже данного, то есть «разделяемых ценностей» и «разделяемого понимания», образующих моральный базис соответствующего общества.

Концепция социальной интегрированности человека и герменевтического нахождения разделяемых в его сообществе ценностей ведет к формуле, противоположной указанной выше формуле либеральной концепции:

индивид $\begin{matrix} \leftarrow \\ \text{---} \\ \rightarrow \end{matrix}$ общество

или

единичное $\begin{matrix} \leftarrow \\ \text{---} \\ \rightarrow \end{matrix}$ целое

Как же соотносятся данные ведущие концепции современной политической философии с принципами телеологического метода Иммануила Канта? Телеологический метод предполагает тождество единичного и общего в качестве синтеза. Как часть детерминирует целое, так и целое детерминирует свои части.

Тезис	единичное $\begin{matrix} \leftarrow \\ \text{---} \\ \rightarrow \end{matrix}$ общее	Либерализм
Антитезис	общее $\begin{matrix} \rightarrow \\ \text{---} \\ \leftarrow \end{matrix}$ единичное	Коммунитаризм
Синтез	единичное $\begin{matrix} \rightarrow \\ \leftarrow \end{matrix}$ общее единичное = общее	Телеологический метод Канта (взаимовлияние, взаимоопределение) (тождество)

Таким образом, либеральная философская позиция содержит тезис, а коммунитаризм – антитезис, которые вместе ведут к синтезу в рамках телеологического метода Канта. А это означает не что иное, как мнимое анти-кантианство коммунитаристской позиции в современной философии. Фактически можно сказать, что если бы он опирался на Канта, то мог бы полнее учесть общественную природу человека, чем это позволяет Аристотелева идея «политического животного». Обе ведущие концепции современной политической философии органически вытекают из философии Канта. Разница лишь в том, что каждая из них подчеркивает ее определенный аспект, не уделяя внимания аспекту противоположному. Так, либеральная философия отдает приоритет единичному, настаивая на автономной концепции индивида, а коммунитаристская

критика акцентирует социальную природу человека, его интегрированность в сообщество. Между тем понимание взаимоотношения единичного и общего на основании принципов телеологического метода указывает путь к соответствующему расширению и объединению философских теорий.

Тем не менее Кант в современной политической философии рассматривается в первую очередь как один из отцов философского либерализма. Такой акцент в интерпретации учения Канта не случаен. Это связано с четкой либеральной заостренностью целей Кантовой философии, причем как в общем, так и в ее специальных областях. В философии великого кёнигсбержца ярко выражено антропоцентрическое начало. Антропоцентризм неразрывно связан с гуманизмом как важнейшим принципом Кантовой этики. В одной из своих формулировок категорический императив образует принцип гуманизма: «... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (4(1), 270). Кант стал защитником прав и свобод человека, должного «быть хозяином самому себе», так как именно свобода индивида, права человека оказались решающим фактором развития общества в условиях цивилизации, то есть в том состоянии, где разум человека и его творческая активность все полнее стали определять ход исторического развития. «Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель; лишь я сам могу сделать что-то своей целью» (4(1), 314). Человек является, таким образом, субъектом разума, обладающим внутренней способностью выбора²¹. Позиции Канта практически по всем философским наукам, в которых он оставил след, а их спектр чрезвычайно широк, характеризуются либеральной заостренностью. В Кантовой философии истории, философии религии, государства и права во главе угла стоит самозаконодательствующий субъект.

Несмотря на данный акцент в философии Канта, рассмотренная выше концепция понимания телеологического метода

указывает на необходимость более широкого взгляда на проблему. С предлагаемой позиции интерпретации системы Канта как строго организованного целого учение о категорическом императиве представляет собой заботу Канта об ограничении, введении в социально конструктивные рамки свободной индивидуальной активности. Ведь свобода, согласно Канту, – это подчинение закону, но не механическому, элементарно природному, а телеологическому, где природа выступает как целое человека и планеты Земля, человека и космоса. Как либерализм, так и коммунитаризм представляют собой частные случаи, синтезируемые в философии Канта. Телеологический метод дает возможность по-новому взглянуть на основное либералистско-коммунитаристское противоречие и создает возможность их изменения и примирения, открывая новые перспективы для политической философии.

1. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. С. 432.

2. *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978; *он же*, Телеологический метод Канта и диалектика // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 35 – 44; *он же*, Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 25 – 37. См. также: *Чернов С.А.* Телеология свободы // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1993. Вып. 17. С. 21 – 28.

3. *Калинников Л.А.* Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 26.

4. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 56.

5. *Калинников Л.А.* Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 29.

6. *Калинников Л.А.* Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 34.

7. Там же. С. 35.

8. *Калинников Л.А.* Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 36.

9. *Ойзерман Т.И.* К характеристике трансцендентального идеализма И. Канта: метафизика свободы // Вопросы философии. 1996. №6. С. 66 – 77 (69).

10. Там же..

11. *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. С. 107.

12. Там же. С. 115 .

13. *Ойзерман Т.И.* К характеристике трансцендентального идеализма И. Канта: метафизика свободы // Вопросы философии. 1996. №6. С. 66 – 77 (74).

14. *Фельдман Д.И., Баскин Ю.Я.* Учение Канта и Гегеля о международном праве и современность. Казань: Изд-во Казанского университета, 1977. С. 14.

15. Там же.

16. *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. С. 115.

17. Ср.: *Чухина Л.А.* Проблема человека в философии Иммануила Канта // Этика Канта и современность / Сост. П. Лайзанс. Рига: Авотс, 1989. С. 20 и далее.

18. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998. С. 151.

19. *Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy 1980. №77. P. 515 – 572 (516).

20. *Taylor C.* Hegel and the Modern Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 159.

21. См.: *Чухина Л.А.*, Проблема человека в философии Иммануила Канта // Этика Канта и современность / Сост. П. Лайзанс. Рига: Авотс, 1989. С. 21. См. также: *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. С. 105 – 107

II. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ

Гносеология реалистического символизма Вячеслава Иванова: взаимодополнительность аристотелизма и кантианства

*Глядится Бог в свой мир, и мир
— прозрачность.
(I, 784).*

Изучается влияние Канта на гносеологическую концепцию Вяч. Иванова, обнаруживается взаимодействие аристотелизма с кантианством в ряде концептуальных схем.

Искусство по мере своего развития становится все более и более философичным. Оно берется своими средствами разрешать великие вечные философские проблемы. Совсем не фантазия Я.Э. Голосовкера тот факт, что Ф.М. Достоевский своим романом «Братья Карамазовы» намерен был разрешить знаменитые антиномии космологической идеи чистого разума из «Критики чистого разума» Канта. Мир философских идей и миры великих художников сплетены в причудливую сеть, распутать которую нелегко, но делать это необходимо, если мы хотим лучше понимать обе эти сферы миров. Поэзия Вячеслава Иванова столь философична, что не было бы преувеличением сказать: это философия в облике поэтического искусства, при-

чем философия, которая содержит и такой эзотерический раздел, как гносеология. Рассмотрению некоторых проблем этой эзотерической области и посвящена настоящая статья.

В связи с символической системой Вяч. Иванова М.М. Бахтин обращает внимание на вторую книгу стихов «Прозрачность»: «Основной символ здесь – маска, скрывающая сущность явлений. Но маска – не покрывало Майи: она просвечивает»¹. Сокровенные сущности мира, будучи явлениями, по отношению друг к другу оказываются зеркалами и кристаллами, мир же в целом – *spectum speculogum*, зеркало зеркал; в нем все взаимно отражено, пронизано обнажающим суть явлений светом. Явления, имеющие символический смысл, или явления-символы, адресованные поэтом непосредственно чувствам – в основном зрению, – прозрачны для умеющего понять их символический смысл.

Чувственность – Рассудок – Разум

... не только поэт-символист, но и его читатель должны обладать чуткой душой и вообще тонко развитой организацией. В символическое произведение надо вчитаться: воображение должно воссоздать только намеченную мысль автора.

(В. Брюсов. Русские символисты)

Это движение сознания к смыслу бытия с чувств и начинается. В понимании роли чувственности Вяч. Иванов следует не за Платоном, а за Аристотелем и Кантом. Если Аристотель в споре с Платоном возвращает чувственности ее значимость, то Кант, показывая ничем незаменимую роль чувственности в процессе познания, рассматривает сложное ее строение, наличие в ней способностей, роднящих ее не только с рассудком, но и с разумом, обеспечивающих ее с ними взаимодействие, без которого не может быть знания, – априорных форм пространства и времени.

Роли чувственности Вяч. Иванов посвятил несколько сонетов. Особенно хорош из них сонет, получивший итальянское название «Gli spiriti del viso», что означает: «Духи глаз».

*Есть духи глаз. С куста не каждый цвет
Они вплетут в венки своих избраний;
И сорванный с их памятью ранней
Сплетается. И суд их: Да иль: Нет.*

*Хоть преломлен в их зрящих чашах свет,
Но чист кристалл эфиросных граней.
Они – глядят: молчанье – их завет.
Но в глубях дали грезят даль пространней.*

*Они – как горный вокруг души туман.
В их снах правдив явления обман.
И мне вестят их арфы у порога,*

*Что радостен в росах и солнце луг;
Что звездный свод – созвучье всех разлук;
Что мир – обличье страждущего Бога².*

На эту тему есть пространные рассуждения в статьях, где поэт теоретизирует по поводу гносеологических проблем реалистического символизма. Но в художественной форме проблема решена много более выразительно. Остается только поражаться степени интеллектуальной глубины, которой достигло искусство поэзии Серебряного века. «Основной особенностью поэзии Вяч. Иванова является большая затрудненность, – говорил в своих лекциях М.М. Бахтин. – Это объясняется тем, что его образы-символы взяты не из жизни, а из контекста отошедших культур, преимущественно из античного мира, Средних веков и эпохи Возрождения. Но глубокая связь основных символов и единый высокий стиль побеждают разрозненность и позволяют наличие слов из различных культурных контекстов, лексически разрозненные миры объединить в единство»³. Здесь речь идет об истории искусства, об истории религии, но я обращаю внимание на тот факт, что предметом

художественного постижения оказываются абстрактные философские идеи и теории, требующие от читателя недюжинной философской образованности. «Затрудненность» такой поэзии в том еще, что она требует от читателя интеллектуального универсализма, умения наслаждаться абстракциями, *погружаться в целое и всеобщее* мировой культуры как таковой.

Вяч. Иванов своим сонетом стремится реабилитировать чувственность, в рационалистической философии Нового времени рассматривавшейся чуть ли не как помеха познанию. Однако решающую роль, видимо, играет здесь то обстоятельство, что проблема оказалась злободневной для конца XIX – начала XX века, когда в философии столкнулись позитивизм и неокантианство. А это свидетельствует, что Вячеслава Иванова занимала не только античность. Позитивизм как эмпирическая философия признавал определяющую роль чувственности, но отрывал ее от рационального уровня сознания. А это никак не могло устраивать Вяч. Иванова, следующего в решении гносеологических проблем по стопам теории *всеединства* и *цельного* знания Вл. Соловьева. В свою очередь поэта не удовлетворяло и неокантианство, отдающее приоритет рациональным формам сознания – рассудку и разуму – и принижающее роль чувств. Трансцендентальная эстетика Иммануила Канта в решении этого вопроса вполне могла рассматриваться как развивающая по-современному аристотелизм, показывающая, как форма присутствует в чувственности. Конечно, вслед за Вл. Соловьевым поэт пространство и время отказывался понимать в качестве только субъективных априорных форм и признавал за ними и объективно-онтологическую основу. Непосредственная импрессионистическая живость переживаний, чуждая символизму вообще, вдвойне чужда Вяч. Иванову. Символ в искусстве, по его словам, «бесконечно менее живая жизнь, чем Природа, ибо она перед Богом жизнь сама по себе. Символ же есть жизнь посредствующая и опосредованная, не форма, которая содержит, но форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, – ме-

диум стремящихся через нее богоявлений. И освобождение материи, достигаемое искусством, есть только символическое освобождение. <...> Тайнодействие символа не есть тайнодействие жизни» (II-793). Поэтому и не признавал он *идеалистического*, или *субъективного*, символизма, противопоставляя ему свой *реалистический* символизм. Не случайно критика отмечает *метафизичность* его пейзажа, философичность и *надынтимность* чувств, казалось бы, имеющих личный характер. Конечно, существует традиционно философская лирика. Ее специфика состоит в интимно-личном переживании той метафизической ситуации или идеи, которая взволновала художника; и хотя он часто в таком случае говорит от имени «расширенного лица» – мы; агентом выступает именно он, а все остальные призваны разделить с ним и по его примеру лирическое чувство.

*И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.*
(Ф.И. Тютчев. «Снь»)

Философская поэзия Вяч. Иванова обладает той особенностью, что речь в ней идет от субъекта трансцендентального, над-личностного, где автор не выделяет себя, даже говоря от собственного лица, где он принципиально против уединенной замкнутости личного Я, чему способствует философский реализм поэта. К его стихам термин *лирика* должен применяться с оговорками, ибо они рождают особое удовольствие, специфическое чувственное удовлетворение от игры интеллектуальных сил. Кант, как известно, называл такое удовольствие априорным трансцендентальным чувством. Тут-то мы и встречаемся с проблемой интеллектуализации чувственности, которой поэт-философ уделил много внимания. Им предложена концепция аспектности вещи и *аспектов* чувственного восприятия вещей. Эти аспекты и есть «дúхи глаз», и сонет, посвященный узревающим духам, тесно связан с сонетом, так и получившим название

Аспекты

*Не Ding-an-sich и не Явление, вы,
О царство третье, легкие Аспекты,
Вы, лилии моей невинной секты,
Не догматы учительной Совы,*

*Но лишь зениц воззревших интеллекты,
Вы, духи глаз (сказал бы Дант), – увы,
Не теоремы темной головы,
Vlaque или блажь, аффекты иль дефекты*

*Мышления, и «примысл» или миф,
О спектры душ! – все ж, сверстник мой старинный,
Вас не отверг познанья критик чинный*

*В те дни, когда плясал в Париже Скиф
И прорицал, мятежным Ваххом болен,
Что нет межей, что хаос прав и волен.*

Из сопоставления двух этих гносеологических сонетов видно, что интеллектуальная составляющая зрительного восприятия имеет отношение к априорным формам пространства и времени, хотя и не ясно, рассматриваются эти формы по-кантовски, то есть как формы чувственности, или по-неокантиански, то есть как формы рассудочно-логические. Скорее все же имеет место первое, и «духи глаз» содержат априорные трансцендентальные формы чувственности, хотя ими не исчерпываются. Об этом мы можем судить по двум обстоятельствам.

Первое такое обстоятельство заключается в ясном обращении к «познанья критику чинному» Канту с важнейшими его онто-гносеологическими категориями «Ding-an-sich» и «явление». Именно Кант впервые поставил вопрос о наличии структурирующих форм, присущих самой нашей чувственности а priori, – пространства и времени. Что речь идет далеко не только об априорных формах чувственности, Вяч. Иванов предупреждает, говоря, что *аспекты (духи глаз)* не должны

пониматься как «догматы учительной Совы», хотя ею и не отвергаются. Конечно, *учительной Совой* поэт называет того же Канта, критика познания, который воспринимается воплощением мудрости, как сова Минервы, в смутной, с трудом создающейся и осмысливаемой ситуации в философии начала прошлого столетия, по праву ассоциируемой с сумерками.

Развивая свое учение об *аспектах* восприятия, Вяч. Иванов более терпимо и гибко, чем другие русские религиозные философы – В.Ф. Эрн, например, с которым поэт дружил, – относился к идее априорных форм чувственности, исходя из необходимости как различения объективных пространства и времени сотворенного природного мира и их же как форм культуры, так и усмотрения их тождества, поскольку непосредственность человеческого бытия как становления антиномична.

Второе обстоятельство заключается в той решающей роли, которую играют духи глаз в решении вопроса о реальности воспринимаемого: «суд их: *Да* иль: *Нет*», поскольку эти *духи* – «не теоремы темной головы, *blague* или блажь, аффекты иль дефекты мышления». Вяч. Иванов явно занимает сторону Канта, требующего в «Критике чистого разума» строго различать мышление и познание, поскольку мыслить можно как угодно. Но даже если мыслить логически строго, это еще не гарантия того, что твоя мысль не «дефектна», не есть «примысл», вызванный аффектами, – это еще не гарантирует познания реально существующего. Логичность мышления необходима для познания истины, но не достаточна. Чтобы быть познанием, мышление должно получить воплощение в опыте, то есть получить свое «Да!» от чувственности.

Правда, «да» и «нет» *духов глаз* имеет и второй не менее важный смысл, каким является ценностное наполнение чувственности. Важнейшим структурным элементом *аспектности* восприятия служит ценность, ценностное содержание его, обеспечивающее направленность и избирательность восприятия. Воспринимается лишь то, что хочется или, напротив, не хочется воспринимать, причем «да» – положительное отношение к реальности – значимее «нет». Отрицание детерминиру-

ется утверждением, а не наоборот. Ценностно нейтральное содержание восприятия так или иначе зависит и фиксируется в сознании лишь по отношению к приятному, полезному, прекрасному..., то есть любой отбор воспринимаемых признаков, в конечном счете, обеспечивается ценностной установкой, проявляющей себя в интеллектуализованной чувственности – «зениц воззревших интеллектах». Признаки воспринимаемой вещи, привлекающие особо наше внимание, выходят на первый план и затемняют все остальные ее свойства.

Именно поэтому, чтобы организовать правильное понимание воспринимаемой ситуации, важен механизм, по своей сути близкий Кантовой трансцендентальной рефлексии, – механизм апперцепции, возбуждающий и направляющий ассоциативные цепи символических значений, но не просто сама апперцепция, а сознание ее включенности в процесс восприятия, т.е. рефлексия акта восприятия. Хорошим примером такого рода мог бы быть поэтический цикл Вяч. Иванова «Rosarium», по поводу которого В.Н. Торопов писал: «...Роза связывает воедино бесконечное число символов, сопровождая человека от колыбели через брак к смертному ложу, и является как бы универсальным символом мира и человеческой жизни»⁴. Поскольку «Rosarium» – это пятая книга сборника «Cor Ardens», роза символизирует пламенеющее сердце и Солнце как сердце мира. Прихотливая цепь символических ассоциаций включается с актом апперцепции – пусть это будет при восхищенном наблюдении восхода или заката: ориентация по сторонам света, или «крест пространств», который усложняется в «розу ветров», связывается в сознании с зарей, та с огнем, кровью, девой, дева с любовью, красотой, красота как сущность бытия с богородицей и, наконец, с Христом в Преображении. Финал этой цепи символов для поэта естественен, ибо сущность апперцептивных ассоциаций его была точно выражена в рецензии В. Брюсова: «Христианская мистика проникает все восприятия Вяч. Иванова, и, нигде не выставляя ее напоказ, он действительно создает религиозную поэзию, в лучшем смысле этого слова»⁵.

Итак, если подвести итог этой значимейшей для символизма задачи – задачи восприятия символов с их особой семантической нагруженностью, которой Вячеслав Иванов уделил столько внимания, – то должно отметить как минимум три условия, при которых задача оказывается разрешимой: 1) предзаданность пространственно-временной структуры восприятия; 2) предзаданность ценностно-оценочного отношения к воспринимаемому и 3) пропитанность восприятия ассоциативной апперцептивной, для реалистического символизма оказывающейся традиционной образностью христианской мистики.

Особенное внимание привлекает утверждение, что «Аспекты» предстают пред нами *третьим царством*, наряду с вещами в себе и явлениями. Вяч. Иванов вносит новшество в философию по сравнению с традиционным пониманием, расценивающим систему Канта как дуалистическую. Он и сам смотрит на нее точно так же, понимая под Ding-an-sich Бога, а под явлениями – не столько человеком, сколько Богом детерминируемую Природу. Однако *аспекты* как *легкие*, как спектры душ противопоставляются явлениям как вещам весомым, материализованным. Поэтому третьим царством может быть только царство субъективного сознания, где *аспекты* – это строительный материал для разума. Построение Природы, мира *Явлений*, не обходится без человека, для которого *духи глаз* служат начальными элементарными формами, сознающим разумом используемые для конструирования формы явлений. Странник идеи Богочеловечества, адепт соловьевского всеединства и Софии, Вячеслав Иванов считает, что человек принимает участие в сотворении природного мира по наущению Божию. Триада царств выстраивается естественно в философии, имеющей антропологическую направленность и сущность, а именно христианским антропологизмом, исходящим из антропологизма Аристотеля, была философия Вяч. Иванова. Триада и философское построение Иммануила Канта, поскольку его философская система может быть определена как трансцендентальная антропология. Онтологию этой системы я определяю как *монотриадизм*⁶. Однако триады Канта и

II. Кант и русская философская культура

Вяч. Иванова различаются отсутствием Бога в онтологии мира у первого и его наличием у последнего.

	Вячеслав Иванов	Иммануил Кант
Три царства бытия	1. Ding an sich = Бог, дающий материю для явлений и направляющий построение форм явлений	Ding an sich как собственно объект, аффицирующий чувственность, как мир, существующий до и абсолютно не зависимо от человека и человечества
	2. Явления, или Природа	Явления, или Природа – опосредованная деятельностью человека часть мира
	3. Человек (человечество) как посредник между Богом и Природой с его сознанием, несущим <i>иерархию форм</i> , начинающуюся <i>аспектами</i> , и обеспечивающим <i>усмотрение символа символов</i>	Человечество как субъект, самостоятельно разгадывающий возможности объекта и находящий способы их реализации в Природе

Сонет «Аспекты» посвящен Владимиру Николаевичу Ивановскому, с которым Вячеслав Иванов сдружился в бытность того и другого студентами филологического факультета Московского университета, и дружба эта продолжалась до самого отъезда Вяч. Иванова за границу в 1924 году. В.Н. Ивановский посвятил себя истории философии, особенно много он занимался Д. Юмом и английским позитивизмом. У Юма его прежде всего интересовало учение об ассоциации идей и ассоцианизм, из него вырастающий. Оба друга занимались поэзией, с той лишь разницей, что для В.Н. Ивановского главной была все же философия, а для Вяч. Иванова – поэзия. Философские беседы между «беспечным учеником скептического Юма», как назвал Ивановского поэт в другом посвященном ему сонете «La faillite de la science» («Несостоятельность науки») – всего же таких стихотворений три, и учеником Аристотеля и Вл. Соловьева всегда были остры и взаимно полезны. Особенно часто дискутировалась ситуация кризиса классической науки на рубеже

XIX – XX веков, что и нашло отражение в стихах Вяч. Иванова. Сонет «Несостоятельность науки» построен на шутке по поводу стихотворных опытов В.Н. Ивановского: раз в «Ноевом ковчеге всех факультетов» открылась течь, придется с корабля науки бежать. Пример бегства и показал «агностик» Ивановский, занявшийся сочинением сонетов, от чего поэт пришел в ужас: ведь его примеру последуют и другие ученые, они у поэтов отобьют их хлеб. Оценивая их споры, Вяч. Иванов говорит другу: «Питали злобой Гоббс и подозреньем Кант твой непоседный ум». Как известно, Т. Гоббс считал сущностную природу человека животной и развивал тезис о том, что в так называемом естественном (т.е. в данном случае до-государственном) состоянии человек человеку волк. Скептицизм Ивановского распространяется и на сферу морали, с чем Вяч. Иванов согласиться никак не мог. Остро критически В.Н. Ивановский относился и к трансцендентальному идеализму Канта. Идея синтетического априорного знания им отвергалась решительно, а теория синтетического а priori в значительной мере основывалась на структуре трансцендентальной апперцепции. Этим объясняется то, что Ивановский полностью отрицал идею апперцепции. И хотя большинство философов того времени, как и сам Вячеслав Иванов, считали Канта агностиком, Ивановский, что делает ему как философу и историку честь, высказывал по этому поводу сомнения и приводил аргументы. «Подозрения» находили оправдание и тем решительнее критиковались.

Поэтому понятны становятся слова из первого терцета «Аспектов», где, обращаясь к другу, поэт заявляет: «... Все ж, сверстник мой старинный, Вас не отверг познания критик чинный...». Оба философа – и Кант, и Ивановский – строили знание на опыте, а то, что *опыт* понимался обоими по-разному, для сонета несущественно.

Правда, терцет содержит двусмысленность, нарочито, по моему, подчеркивающуюся Вяч. Ивановым. Ведь его можно (и даже должно) прочитать так:

О спектры душ! – все ж...
Вас не отверг познания критик чинный,

опустив обращение. Как уже говорилось, идея *спектров души* (*духов глаз*) не могла быть отвергнута Кантом. Что первое прочтение столь же необходимо, говорит заключительный терцет сонета, который без этого был бы непонятен.

В.Н. Ивановскому в сборнике «Прозрачность» посвящено, как я уже отмечал, третье стихотворение под названием «Обновление» (I-774). Поэт много размышлял о вечной преходящести бытия, изменчивости всего и вся, страстно устремляясь к поиску опоры, покоя, устойчивости и порядка, противостоящих хаосу «быстротекущей жизни». Перефразируя Декартово *cogito...*, Вяч. Иванов создал формулу «*Fio, ergo non sum*» – «Становлюсь, следовательно не есть». Но в противоречии с самим собой он приходил к выводу, что вечность имеет единственно приемлемую форму – вечное обновление. Наблюдая различия в строе жизни России и Европы, российский хаос, *безмежье, своеволие* первой и стены права, всесущие грани второй, поэт явно не мог согласить ум и сердце. Сердце говорило ему о правоте и вольности хаоса⁷, а ум опасался «хронической анархии»⁸ и искал гармонии свободы и права:

*И с тем пребыть, что было,
И жить, как встарь, – нельзя⁹.*

Выход поэт находил единственный – в грядущем Богочеловечестве. Андрей Белый, такой же, как и Вячеслав Иванов, поэт-философ, в критическом очерке, посвященном Вяч. Иванову, который можно характеризовать как опыт философской поэтики критики, писал, что «вся “Прозрачность” – нежнейшая лирика мысли; и – диссертация в образах, истощившая точность и движимая в обобщениях стихией; перемещение природы фантазии в мысль (и обратно) – трагедия лиро-научных поэм»¹⁰. Умея создавать поэмы такого рода из стихов предыдущих сборников, объединенных единым символом – темой, Андрей Белый увидел эти потенции в творчестве друга. Стихи, обязанные своим появлением В.Н. Ивановскому, вполне могли быть превращены в поэму; как обратил в поэму «Искуситель» стихи, обязанные Б.А. Фогту, сам Андрей Белый¹¹.

*Аристотель, Кант и философско-художественный
«реалистический» символизм*

*Ведь копию – я так и знал –
Не превратишь в оригинал!*
(И.В. Гете. Апофеоз художника)

*«Понятие символизма в искусстве
было внушено Кантом».*

(Вяч. Иванов.
Гете на рубеже двух столетий)

В гносеологии Нового времени не кто иной, как Кант обратился к анализу особенностей символического употребления понятий. Поскольку в гносеологию Кант ввел понятие вещей в себе и идей разума, то возник вопрос о наличии в нашем сознании понятий о вещах в себе и идеях – ноуменах, особых умопостигаемых понятиях, а в связи с этим и вопрос о том, как эти понятия возможны для нашего сознания. Не будь умопостигаемых понятий, мы никогда бы не могли расширять пределы нашего знания за границы действительного опыта. Поскольку поиск новых и более общих закономерностей всегда связан с целью и телеологической методологией, проблемы эти Кант решает в «Критике способности суждения», где прежде всего обсуждаются проблемы методологии функционирования эстетического и художественного сознания; поэтому случилось так, что философские проблемы символического употребления понятий, опираясь на Канта, первыми начали разрабатывать не *чистые* философы, ограниченные специальной гносеологической проблематикой, а философы-поэты, заинтересованные в понимании природы эстетического сознания и особенностей искусства, отличающих его от науки. Этими философами-поэтами, или поэтами-философами, оказались Андрей Белый и Вячеслав Иванов.

Иммануил Кант развивал учение о символическом употреблении понятий вообще, а не только в сфере религиозного

сознания, хотя, разумеется, фиксировал ту ситуацию, что «все наше познание о боге только символическое» (5, 357), коль речь идет о боге монотеистической религии. Несимволическим оно просто не может быть: ведь надлежит нечто абсолютно сверхчувственное и непостижимое выразить чувственно-постижимым образом. Тут-то и приходит на помощь *символ*, поскольку референт слова-символа и та вторичная (третья и т.д.) референция, которую этот символ призван выразить, не имеют никакого подобия, помимо произвольно устанавливаемой связи. Сам по себе механизм символического использования понятий универсален и способен выполнять любые функции, встающие в таких ситуациях перед сознанием; но ранее всего он нашел применение именно в религиозном сознании. Божественный сверхъестественный мир как породивший мир природы, естественный мир, должен был иметь соответствия и соотношения в последнем. Становление религиозной христианской культуры в средние века и представляло собою процесс поиска такой символизации, приведший в конце концов к тому, что любое обыденное явление повседневной земной жизни имело свое соответствие в структуре сложно иерархизированного божественно-сверхъестественного мира. Я уже приводил пример такого рода из «Rosarium'a» Вяч. Иванова, не менее выразителен пример Й. Хейзинги: «Так, грецкий орех обозначает Христа; сладкая сердцевина – божественную природу, наружная плотная кожура – человеческую, промежуточная же древесистая скорлупа – крест. Все вещи предлагают опору и поддержку мышлению в его восхождении к вечности... Символическое мышление осуществляет постоянное переливание этого ощущения божественного величия и ощущения вечности – во все чувственно воспринимаемое или мыслимое; оно поддерживает постоянное горение мистического ощущения жизни»¹². Именно такое *постоянное горение мистического ощущения жизни* Вяч. Иванов принес в XX столетие, художественно-религиозная и философско-религиозная стихия жизни поглощала все его сознание; только сквозь эту призму он видел окружающий его мир, почему

огонь, пламя, жар, зарева стихия переливаются, брызжут и плавятся во всех мыслимых формах в его произведениях.

Однако вся европейская культура на рубеже XIX и XX веков развивалась так, что становилась по необходимости все более символической. Кризис классической культуры, науки в том числе, обозначил относительную исчерпанность непосредственно данной, феноменальной стороны мира. Возникла необходимость обратиться к его ноуменальной сути, потенциально безграничной. Как всегда, искусство новую ситуацию осознано ранее всех других сфер деятельности общества, за исключением философии.

Кант в своем XVIII веке предвидел эту ситуацию теоретически умозрительно, сформулировав принцип возрастания уровня абстрактности мышления и, соответственно, уровня символичности языка как формы мысли по мере своего развития. Об этой идее он размышлял все более, поскольку с нею связывал свои надежды на безграничность прогресса культуры человечества. Так, в одно из последних и не законченное при жизни сочинение «Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» Кант ввел специальный параграф «О способе придавать объективную реальность чистым понятиям рассудка и разума», где писал: «Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т.е. по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода...» (VII, 403). Понятия-символы создаются с помощью самого творческого из действий нашего сознания – аналогии, где без фантазирующего воображения художника не обойтись. Требуемая для проникновения в область глубокого скрытого от чувств непознанного гипотеза принимает вид «символический, когда под понятие, которое может мыслиться только разумом и которому не может соответствовать никакое чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором образ действий способ-

ности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии, т.е. согласуется с ним только по правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию, стало быть, только по *форме* (курсив мой. – Л.К.) рефлексии, а не по содержанию» (5, 373). Это означает, что символизирующая аналогия – это аналогия особого вида, и познание, согласно такой аналогии, «не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно не схожими вещами» (4 (1), 181).

Таким образом, религиозное использование механизма символизации, выросшее в традицию и закрепленное религиозно ориентированным искусством, было принято и представлено Кантом как частный случай универсального для совершенствования развивающейся культуры способа мышления. Этот универсальный способ и стал началом нового, свободного и универсального символизма, с которым поневоле столкнулся традиционный художественно-религиозный символизм.

Все это означает, что философия за время своего существования разработала две модели, объясняющие особенности символических понятий: одну – базирующуюся на традиционной томистской гносеологии, вторую – опирающуюся на гносеологию трансцендентального идеализма.

Консерватизм умонастроений Вяч. Иванова и нашел выражение в этом конфликте с новорожденным и не по годам, а по месяцам и дням растущим явлением. Это отношение символизма старого и нового было рассмотрено им в ряде посвященных философии и эстетике символизма статей, но особенно в «Двух стихиях в современном символизме». Здесь Вяч. Иванов сопоставляет и противопоставляет свой реалистический символизм символизму идеалистическому, хотя «оба эти потока влились в жилы современного символизма и сделали это явление гибридным, двуликим...»¹³ По этому поводу он писал, как всегда черпая образы из истории античной культуры: «В колыбели современного символизма лежали два младенца: так некогда в колыбели, подброшенной в тростники

разлившегося Тибра, спали два близнеца, будущие основатели города: своевольный Рем, перепрыгнувший впоследствии через священную борозду, проведенную братом вокруг Палатина – *moenia Romae* (стены Рима), и призванный к дальнейшему и глубочайшему историческому действию самого своего добродетельного самоограничения и отречения от его ради *ges* (то есть от личных интересов ради общего дела. – Л.К.) – Ромул»¹⁴. Сравнение в Ромулом и Ремом выбрано на основе глубокого подтекста и призвано сообщить читателю, что, подобно убитому братом за свой кощунственный поступок Рему, должен погибнуть, не будучи оправдан историей, *идеалистический* символизм, забывающий о *священном* базисе жизни и искусства. И вся история искусства Нового времени была разделена им на этом основании на две части. Отличие двух форм символизма начинается с онтологии. Если для Канта в бытии как таковом нет какой-то абсолютной непреходимой грани и из мира возможного опыта, а это ноуменальный мир, всегда есть путь в мир опыта действительного, равно как и наоборот, то для аристотеле-томистской позиции характерна догматическая формула – антиномия о *нераздельности, но и неслиянности* миров трансцендентного и природного. Поэтому принципиально различны функции символического начала сознания в двух формах. В кантианстве это способ перехода из интеллигибельного в эмпирический мир с целью расширения последнего, для чего нужна творчески-созидательная работа сознания личности, всегда субъективная, но далеко не всегда результативная. Кант по этому поводу писал, что «все созерцания, которые подводятся под априорные понятия (это надо понимать так, что априорные понятия, подобно любимым понятиям, основываются на чувственно-образной подкладке. – Л.К.), – либо схемы, либо символы; первые из них содержат прямые, вторые опосредованные изображения понятий. Первые совершают это посредством демонстрации, вторые посредством аналогии (в ней пользуются эмпирическими созерцаниями), в ходе которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувствен-

ного созерцания; во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый только символ» (V, 194). Работа схематизма репродуктивна, работа же символизации – продуктивна. Для основывающегося на вековечной философии Вячеслава Иванова символизм – универсальное свойство сознания, поскольку на началах символизма строится бытие. «Вызвать непосредственное постижение сокровенной жизни сущего снимающим все пелены изображением явного таинства этой жизни – такую задачу ставит себе только реалистический символист, видящий глубочайшую истинную реальность вещей, *realia in rebus*, и не отказывающий в относительной реальности и феноменальному постольку, поскольку оно вмещает реальнейшую действительность, в нем сокрытую и им же озаменованную», – пишет он; то есть божественно-трансцендентным началом пронизан мир сверху донизу.

Реалистический символизм призван выявлять бытийствующую, но скрытую так или иначе сущностную форму явлений как подлинную их основу – действительную и действительную *res intima rerum* – внутреннюю реальность вещей. Эта форма по ступеням своей иерархии восходит к форме форм (как *forma formans*), пусть приблизительно, но все же уловляемой душой художественного гения, поскольку она так или иначе причастна объективной трансценденции духа, всегда выявляющей в конечном счете свой всечеловеческий смысл. «Для реалистического символизма, – пишет теоретик, – символ есть цель художественного раскрытия: всякая вещь, поскольку она реальность сокровенная, есть уже символ, тем более глубокий, тем менее исследимый в своем последнем содержании, чем прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной»¹⁵. Идеалистический символизм не выявляет наличное, а изобретает нечто новое, преобразуя субъективно произвольно явления мира, как правило, насилуя их суть и предвещая только индивидуально безысходный тупик. Идеалистический символизм – символизм кажимостей, поскольку пытается выразить иллюзорную реальность, кажущуюся дос-

тойной бытия, утверждающую субъективно ощущаемую свободу произвольно самоопределяющегося индивида, исходящего из философского убеждения в нормативном призвании автономного (термин Канта. – Л.К.) разума»¹⁶. Что может быть результатом такого поворота культуры? Идеалистический символизм, по убеждению Вяч. Иванова, – только начальный «этап пути к великому всемирному идеализму, о котором пророчествует Достоевский в эпилоге к «Преступлению и наказанию», говоря, что будет время, когда люди перестанут понимать друг друга вследствие отрицания общеобязательных реальных норм единомыслия и одиночества и потому необычайно развившейся внутренней жизни каждой личности, идущей путями обособившегося, уединенного идеализма»¹⁷. Стремление идеалистического символизма создавать символы, призванные поэтически заражать людей единым субъективным переживанием, самопротиворечиво, поскольку опирается на произвольное аналогичное стремление каждого. Символы эти с необходимостью произвольны и бессистемны, каждый из них случаен, а потому лишен убеждающей и объединяющей силы. Только полная системность реалистического символизма, величайший пример которой дал своим творчеством Вячеслав Иванов, в состоянии обеспечить соборное единогласие. Виновность Канта в столь плачевном будущем, – а к его реализации идет дело, и его надо будет исправлять, – для Вячеслава Иванова совершенно ясна, как ясна она оказалась для Н.Ф. Федорова, В.Ф. Эрна и других философов религиозной ориентации.

На основании двух видов символизма и вся история искусства Нового времени была разделена Вяч. Ивановым на две части. Например, в том, что Ф. Шиллер оказался представителем идеалистического символизма, решающую роль сыграл Кант, поскольку Шиллер увлекся, согласно Вячеславу Иванову, идеями трансцендентального идеализма, особенно же эстетической теорией Канта; и хоть и пытался Шиллер сделать кантианцем своего великого друга И.В. Гете, но это ему не удалось – Гете имел силы к духовному самообретению, чтобы

ступить на «путь творчества про запас, во имя вечности и на пользу грядущих времен...»¹⁸. «Для Шиллера идея не имманентна вещам, как думал Гете в согласии с Аристотелем, а им трансцендентна, как учил Платон», и я добавил бы к этому, что если Платон учил о трансценденции идей по одним основаниям, то о том же учил Кант по другим основаниям, что для Шиллера были много важнее. Однако явное расхождение с Платоном должно отметить.

Будущее – для Иванова в этом нет никакого сомнения – за символизмом реалистическим, пафос которого ведет нас к грядущему Богочеловечеству через Августиново «*transcende te ipsum*» (превзойти себя!) к лозунгу «*A realibus ad realiora*» и далее к «*Ens realissimum*» – Реальнейшему Сущему¹⁹. В то время как символизм идеалистический, основанный на гордом самомнении якобы способного к самостоятельному творчеству индивида, в качестве перспективы имеет Человекобожие, обусловленную злыми коварными силами подмену Бога человеком.

Какой конец ждет «критическую эпоху»?

Будет искание – будет и обретение.

(Вяч. Иванов. Религиозное дело
Владимира Соловьева)

Как я, ты – бог; как ты, я – человек...

(Вяч. Иванов. Прометей)

Расцвет творчества Вяч. Иванова выпадает на два первых десятилетия XX века, оказавшихся и в жизни России, и в жизни мира кризисными. Это был кризис экономических отношений, кризис политический, кризис общекультурный. Мир готов был к поиску новых форм человеческого существования и с трудом, мучительно расставался с укоренившимися традиционными формами, как болезненно оставляет старую кожу змея, страдая и прячась до тех пор, пока не отрастет новая. Поэт считал причиной кризиса утвердившийся в жизни обще-

ства индивидуализм, достигший своего предела в идеях ницшеанского сверхчеловека; индивидуализм же – это результат духовных процессов Просвещения, утверждения решающей роли науки и веры в могущество самодостаточного человеческого разума, стремления людей если не обойтись вовсе без религии, а значит – и Бога, то основательно ее ограничить. Истоки всех этих просвещенческих процессов поэт-философ находил в творчестве Канта, провозгласившего свой призыв «*Sapere aude!*» – «Умей пользоваться собственным разумом!»; объявившего, что человек сам для себя – своя последняя цель, что выше и достойнее человека нет иных существ ни на земле, ни на небе; а все существа ангельского чина во главе с Богом, как равно и дьявольского во главе с Сатаной, – плод человеческого разума, результат неверного использования своего сознания, способного творить не только идеалы, но и идолов, демонов. Всю эпоху, пережитую человечеством с XVIII века, Вячеслав Иванов называет «критической» эпохой, эпохой господства «критического разума», начатой тремя «Критиками» Канта. «Критическая эпоха – эпоха люцеферического мятежа индивидуумов, пожелавших стать “как боги”»²⁰, вызванная становлением «критической культуры», которую поэт характеризовал так: «Критическая культура – та, где группа и личность, верование и творчество обособляются и утверждают в своей отдельности от общественного целого, и не столько проявляют сообщительности и как бы завоевательности по отношению к целому, сколько тяготения к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах (Я бы с этим «столько – сколько» не согласился, отметив интеллигентское прекраснотушие Вяч. Иванова, так как он следует здесь за Кантом достаточно точно, отличаясь тем не менее от последнего тем, что Кант стремление к «усовершенствованию индивидуумов в своих пределах» относил к весьма длительному историческому периоду, когда процесс этот приведет к массовому перерождению и перевоспитанию в себе личностей, не определяя этот период хронологически; Вячеслав же Иванов имел дело с конкретной исторической эпохой, все процессы и свойства

II. Кант и русская философская культура

которой мы в России переживаем во второй раз, спустя целое столетие, – XX век пропал для нас впустую. А в этой конкретной исторической эпохе массовым является не *столько* «тяготение к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах», *сколько* «завоевательность по отношению к целому», воровство у целого, пустое обыденное стремление сделать целое своим ради того только, чтобы оно было этим «своим» – частная собственность ради самой частной собственности. Он имел дело с дворянско-буржуазной интеллигенцией России Серебряного века, мучившейся *синдромом Толстого*, то есть страданием личности от не по заслугам получаемых и потребляемых благ, переживанием индивидом этой ситуации как тяжелейшей своей вины перед обделенными и, особенно, обделяемыми в данный момент; но до такого *синдрома* надо еще дорасти, надо вырастить в себе культуру Льва Толстого. Однако вернемся к характеристике Иванова), – что влечет за собой дальнейшее расчленение в отделившихся от целого микрокосмах. Последствиями такого состояния оказываются: все большее отчуждение, все меньшее взаимопонимание специализировавшихся групп, с одной стороны, с другой – неустанное искание более достоверной истины и более совершенной формы, искание критическое по существу, ибо обусловленное непрерывным сравнением и переоценкой борющихся ценностей, неизбежное соревнование односторонних правд и относительных ценностей, неизбежная ложь утверждения отвлеченных начал, еще не приведенных в новозаветное согласие совершенного всеединства»²¹. Ученика Вл. Соловьева видно, как говорится, невооруженным глазом, даже и простых очков не нужно.

Критическая эпоха, возвеличившая роль науки, саму науку заставляет специализироваться до бесконечности и вечного пересмотра своих начал, влекущих в этом процессе истину к небытию. Однако гордое выделение науки есть еще не самая большая из бед. Куда большая беда следует из пересмотра природы права, понимаемого в эпоху критическую как человеческое установление, а не божественное, в чем виновен, ра-

зумеется, не один Т. Гоббс – вновь не обошлось без Канта; но самая большая беда, самый незамолимый грех кенигсбергского профессора заключается в отрыве от религии морали, утверждение «отвлеченной», абстрактной морали, основывающейся на самодостаточном и абсолютном моральном законе – категорическом императиве.

Как всегда у Вячеслава Иванова, его глубокие философские размышления находят итоговое выражение в поэзии: грех мифистофельского обольщения морали совершается Кантом, а не чертом, оставляющим мораль Богу, в отличие от Канта, – вот смысл стихотворения «В альбом студента-эстета». Это редкий пример стихотворения-шутки обычно возвышенно-серьезного поэта, а студентом-эстетом, кому стихи адресованы, был, по всей вероятности, Сергей Михайлович Соловьев, приходившийся внуком знаменитому московскому историку С.М. Соловьеву, а Владимиру Сергеевичу Соловьеву – племянником. Будучи другом Андрея Белого, С.М. Соловьев был моложе его и в момент знакомства с Вяч. Ивановым обучался в стенах Московского университета и активно общался с младшими символистами. Стихотворению предпослан эпиграф и завершает его апостроф, образующие вместе внешнюю двучленную параллель, дословно повторяющуюся и отличающуюся всего одним словом. Эпиграф взят Вяч. Ивановым из гетевского «Фауста», а апостроф построен им самим по модели Гете. Несмотря на различие всего в одном слове, параллелизм этот оказывается содержательно антитетическим. Параллелизм, подобно раме в произведении живописи, ограничивает семантическую область содержания. И само стихотворение построено на двучленной параллели, но внутренней, развертывающей содержание внешней антитетической параллели; рождается еще одна – сложная – параллель между внешней и внутренней параллелями. Безупречное и остроумное использование приема фольклорной поэтики в произведении философского содержания и очень специального жанра, приоткрывающее перспективу громадной гуманитарной учености поэта! Итак:

В альбом студента-эстета

Eritis sicut dei, scientes
Bonum et malum.
(Goethe, Faust, II)

*Чертит студенту черт-Magister
Рукою Фауста в альбом:
«Познай (пока не впрямь филистер!)
Различие меж добром и злом, -*

*И будешь ты, как боги...» Я же –
Не Фауст и не Сатана;
А памятка – почти что та же...
Как изменились времена!*

*Мораль сообразую с веком
И чужд, ей-ей, бесовских злоб:
«Добро (по Канту) вспомни, сноб,
И станешь просто – человеком».*

Eritis sicut homines, scientes
Bonum et malum.

Поэт не включал это произведение ни в один из своих сборников, поскольку, видимо, считал, что адресовано оно конкретному человеку и иронический смысл его понятен не просто хорошему ученику классической гимназии, но только в том случае, если между автором и адресатом неоднократно предварительно шли беседы и о философских идеях Владимира Соловьева, и об основных постулатах и *винах* Канта. Ведь у Гете Мефистофель пишет в альбом студента от имени Фауста, приняв на себя роль профессора университета, обязанного заинтересовать студента и не подвести Фауста, доверившего ему беседу под своим именем. Мефистофель предельно честно исполняет условия договора с Фаустом; вот почему он пишет студенту посвятельную надпись в согласии и со всеми правилами теологического факультета, а одним из таких важней-

ших правил было полное согласие и соответствие Ветхого и Нового Завета. Формулу библии Мефистофель исправляет в соответствии с данным положением: «Eritis sicut Deus scientes bonum et malum»²², вместо языческого политеистического dei употребив согласное с ортодоксальным богословием Deus. Вместе с тем самою этой формулой змей соблазнил Еву, поскольку она чревата человеческой гордыней, первым и величайшим из смертных грехов, почему Мефистофель вслед уходящему удовлетворенным студенту злорадно подытоживает:

*Змеи, моей прабабки, следуй изреченью,
Подобье божие утратив в заключенье!*²³

Вячеслав Иванов, как видим, точно воспроизводит библейскую формулу, отступая от данного Гете ее варианта, что не может быть случайностью, потому что в стихах Вяч. Иванова нет ни одного случайного слова. Он следует тексту не «Фауста», а Библии, поскольку богословие его в данном случае не занимает – куда важнее подчеркнуть змеиную греховность этого изречения, а в устах змея она, разумеется не должна быть теологически строгой и, напротив, обязана содержать чуждый христианству политеизм. Вот почему он прямо и заявляет, что он, Вячеслав Иванов, «не Фауст», чтобы заботиться об ортодоксальном богословии, и «не Сатана», чтобы коварно желать гибели тому, кому пишется посвящение. Однако и мораль по Канту, согласно которой ты только человек, только существо, обязанное самому себе и, кроме себя, никому более, взвалившее на себя все бремя ответственности и вины за безнадежно канувшие уже и столь же безвозвратно ныне пропадающие в бездну небытия возможности, – такая мораль Вячеслава Иванова не устраивает. Он ищет гарантии конечного спасения, абсолютной уверенности в пришествии царства Богочеловечества. «Просто человек» – существо еще и телесное, подверженное всем превратностям тела, без Божьей помощи, без чуда абсолютно лишенное возможности одухотворить материю тела, претворить тело в Дух, обожить материю,

хотя легко такому просто человеку внушить «гордую мечту богоравного бытия»²⁴. «Если самонадеянно, – пишет Вяч. Иванов о человеческом бытии как творчестве, – то человек противопоставляется Христу как его соперник, следовательно – антихрист...»²⁵ Кант и выступает в роли такого антихриста. Ф.М. Достоевский видит Канта в лице черта, являющегося Ивану Карамазову, что Вяч. Иванов отмечает специально. Выходит, что Кант – такой же черт, как Мефистофель, поэтому и «памятка» в новой ее форме «почти что та же», хоть времена изменились, сделав модным Канта и его трансцендентальный идеализм. Для символистов круга Андрея Белого, в который в числе первых входил С.М. Соловьев, это было именно так. Их символизм, окрещенный Вяч. Ивановым в качестве идеалистического, вырос из Кантова учения о символическом употреблении понятий и вообще идеалистически понимаемой гносеологии Канта. Их, прежде всего, имел в виду Иванов, когда предупреждал, что «чистый морализм (т.е. морализм «Критики практического разума». – Л.К.) не может мириться с духом православия»²⁶. И поскольку Вл. Соловьев был авторитетом и для московских символистов, объединенных вокруг журнала «Весы» А. Белым и В. Брюсовым, появляются у Вяч. Иванова суждения вроде следующего: «...Категорический императив есть совесть, введенная в отвлеченное начало»²⁷.

Вячеслава Иванова не устраивает не только позиция Канта, но даже позиция Н.А. Бердяева, который в этом вопросе исходил из того, что человек творит природный мир сам, но не абсолютно самостоятельно, а с помощью *недейтельного, пассивного* согласия Божества. Бог как бы играет роль средства, но средства, не определяемого целью, но определяющего цель. Энергично он возражает Бердяеву: «... Не человек творит через Бога, но Бог через человека»²⁸, Бог немислим в качестве средства, даже столь активного, являясь единственно конечной целью.

Творчество Вячеслава Иванова приходится на первую половину XX века, особенно интенсивное в первые два десятилетия этого теперь уже прошлого столетия; но именно первые

десятилетия века были временем эффективного действия Канта на духовные процессы в российском обществе. Кенигсбергский философ стал модным в образованных кругах, его широко переводили и издавали, как ни в какой другой европейской стране, переводили и издавали самые значимые исследования о нем, труды философов-неокантианцев появлялись в России почти сразу же по выходе в свет в Германии. Сотни студентов ехали изучать Канта в прославленные немецкие университеты, что так хорошо описал, например, Борис Пастернак. Философия Канта сделалась предметом журнальной полемики и фактом художественной жизни, ее излагали, пародировали, прославляли все виднейшие поэты. Можно было бы при желании издавать антологии стихов по поводу отдельных самых известных идей и выражений Канта. Как видим, Вячеслав Иванов был в их числе.

Громадная образованность поэта-символиста, как сказал А. Белый, «крупнейший экстракт культуры», засвидетельствована в том числе и его стихами, где так или иначе звучит имя родоначальника классического немецкого идеализма и витают его идеи. Вступая в сложное взаимодействие с вековечной философией, база которой – Аристотель. Отрадно, что «большая затрудненность», по характеристике М.М. Бахтина, поэзии Вячеслава Иванова все больше и чаще оказывается не препятствием, а стимулом знакомства и наслаждения ею.

¹ Бахтин М.М. Записи лекций по истории русской литературы // М.М. Бахтин. Собр. сочинений. М.: Русские словари, 2000. Т. 2. С. 322.

² Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1. С. 192.

³ Бахтин М.М. Указ. соч. С. 320.

⁴ Топоров В.Н. Роза // Мифы народов мира. М.: Сов. Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 386.

⁵ Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Худ. литература, 1975. С. 309.

⁶ Калининков Л.А. Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией? // Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VII Кантовских чтений. Калининград, 2000. С. 37.

II. Кант и русская философская культура

⁷ См. «Скиф пляшет» // *Иванов Вяч.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1. С. 134.

⁸ *Иванов Вяч.* Революция и народное самоопределение // В.И. Иванов. Родное и Вселенское. М.: Республика, 1994. С. 391.

⁹ Там же. С. 395.

¹⁰ *Белый А.* Вячеслав Иванов // Андрей Белый. Поэзия слова. Пг.: Эпоха, 1922. С. 26.

¹¹ См.: *Калинников Л.А.* Вещь в себе и поэзия (Кант в поэме А. Белого «Искуситель») // Запад России. 1998. №1 (20).

¹² *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М.: Наука, 1998. С. 226.

¹³ *Иванов В.И.* Родное и Вселенское. М.: Республика, 1994. С. 155.

¹⁴ *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // Вяч. Иванов. Родное и вселенское. М.: «Республика», 1994. С. 151.

¹⁵ Там же. С. 155.

¹⁶ Там же. С. 150.

¹⁷ Там же. С. 156 – 157.

¹⁸ Там же. С. 240.

¹⁹ См. там же. С. 156.

²⁰ Там же. С. 367.

²¹ Там же. С. 365 – 366.

²² *Гёте И.В.* Фауст // И.В. Гёте. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 72. В Библии эта формула дана в виде политеистической, исходящей из того, что мир богов – это множественный мир: именно Deī, а не deus (Бытие. 3 – 5).

²³ Там же.

²⁴ *Иванов В.И.* Родное и Вселенское. С. 313.

²⁵ Там же. С. 354

²⁶ Там же. С. 326.

²⁷ Там же. С. 333.

²⁸ Там же. С. 354.

III. НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

К 160-летию со дня рождения Германа Когена

Предисловие к Послесловию¹

Послесловие для перевода на русский язык выбрано не случайно. Кроме того, что это Послесловие одного из главных произведений Германа Когена, закладывающих фундамент для всей системы как критической философии основателя Марбургской школы², так и всего неокантианства, есть еще одно немаловажное обстоятельство: здесь мы имеем дело с третьим изданием «Теории опыта Канта», которое явилось результатом переработки Когеном текстов первых двух изданий, осуществленной философом буквально за несколько месяцев до кончины. Принимая во внимание чрезвычайную важность самого труда и то, что изменения, внесенные в его третье издание, представляют собой квинтэссенцию всего творчества великого немецкого философа, послесловие, в котором автор кратко изложил свои основные идеи и логику их развития, не может не вызывать повышенного интереса. Оно помогает разом, хотя и очень схематично, понять главные ин-

¹ Nachwort из книги: *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung// Hermann Cohen. Werke. Band 1. Teil 1.1: Text der dritten Auflage 1918. Hildesheim; Zürich; New York, 1987. S. 784 – 797.*

² Для желающих более подробно ознакомиться с главными идеями основных произведений Г. Когена можно рекомендовать книгу: *Белова В.Н. Неокантианство. Часть 1. Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Г. Коген. Саратов: Научная книга, 2000. 172 с.*

III. Научные публикации

тенции фундаментального мышления Г. Когена, быстро, хотя и поверхностно, проследить опорные моменты его развития. Учитывая то, что основные произведения Германа Когена на русский язык не переводились и отечественный читатель знаком с идеями основоположника Марбургской школы неокантианства лишь по сравнительно немногочисленным исследованиям его творчества, такая публикация Послесловия, на наш взгляд, оправдана и актуальна.

Творчество Германа Когена имеет два четко выраженных этапа: первый из них связан с интерпретацией и (или) исправлением основных положений критицизма Канта³, второй посвящен созданию собственной системы философии⁴. Однако между ними не то чтобы нет никакой пропасти, но они тесно взаимосвязаны между собой: интерпретация Канта содержит в себе элементы будущей собственной системы как бы в свернутом виде; достаточно выверенную, строгую и стройную систему философии Когена нельзя понять без постижения его предварительной работы с фундаментальными положениями трансцендентального критицизма Канта. Поэтому у тех, кого интересуют не только готовые результаты глубоких размышлений философа, но и их основные этапы, первоначальные ин-

³ Этот период творчества нашел отражение в трех больших произведениях: «Kants Theorie der Erfahrung», «Kants Begründung der Ethik» и «Kants Begründung der Aesthetik», первые издания которых появились соответственно в 1871, 1877 и 1889 годах.

⁴ В этот период также вышло три больших произведения: «Logik der reinen Erkenntnis» (1902), «Ethik des reinen Willens» (1904) и «Aesthetik des reinen Gefuehls» (1912); эти три главные работы находятся как бы в обрамлении еще двух немаловажных для понимания философии Когена и ее становления работ, а именно: «Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte» (1883) считается тем мостом, который связал первый и второй этапы философского творчества Когена, а «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» (1919) можно представить в качестве такого же моста, но предназначенного для связи философской системы с самой повседневной жизнью.

туции, подготавливающие идеи, которые теперь выдаются за инновационные и оригинальные, самая первая из работ периода Кант-штудий Когена не может не вызвать особого интереса.

Ключевыми для определения характера и направленности размышлений Когена в этой работе могут стать последние слова из публикуемого Послесловия: «Вопреки существованию романтической философии мы утверждаем как методическое продолжение системы критики логику и возведенную на ней систему первоначала». Для того чтобы реализовать такое продолжение, Когену потребовалось осуществить ревизию «системы критики» Канта, в результате которой преодолевался ее дуализм и субъективизм – как психологический, так и метафизический. Причем обе эти задачи, а именно преодоление дуализма и преодоление субъективизма, настолько взаимозависимы, что их можно было решать только вместе и через общие положения: преодоление субъективизма включало в себя и преодоление дуализма, так как из гносеологических оппозиций «субъективное – объективное» оставалась в результате только последняя – как собственная характеристика научного познания. Субъективизм же, а с ним и дуализм, «протаскивался» в трансцендентальную философию Канта через зависимость его процесса познания от, с одной стороны, чувственности, с другой стороны, непознаваемой «вещи-в-себе». Поэтому главные усилия Коген предпринимает именно в развенчании «субъективизмов» начала и конца процесса познания. Краткую характеристику этапов усилий Когена в этом направлении и содержит публикуемое Послесловие.

Таких этапов, обобщая, можно выделить три: первый – лишает наглядное представление чисто методически какого-либо иного основания, кроме мышления, второй – содержательно уничтожает «инаковость» мышлению наглядного представления и чувственности вообще предложением единственной реальности как реальности мышления, третий – включает за пределами познания у Канта понятие «вещи-в-себе» в систему познания в качестве идеи – как целеполагающей составляющей научного познания. Ключевыми понятиями этих эта-

пов можно считать соответственно понятие чистоты, понятие бесконечно-малого и понятие цели.

Понятие чистоты синтезирует формальные элементы наглядного представления и формальные элементы мышления и, согласно Когену, делает понятным и обоснованным кантовский переход от трансцендентальной эстетики к трансцендентальной логике. Трансцендентальная эстетика, в которую через наглядное представление «протаскивалась» аффицирующая мышление чувственность, лишается своего абсолютного самоначала, так как понятие чистоты само по себе принадлежит мышлению, а не чувственности.

Начавшееся в формальном через понятие чистоты лишении противостоящего мышлению начала познания его независимости и, соответственно, зависимости мышления от него преодоление субъективизма и дуализма находит свое завершение в содержательном через понятие «бесконечно-малая (инфинитезимальная) реальность». То, что дается ощущению в качестве реально (вещно) данного, есть не что иное, как бесконечно-малое, то есть чисто математическое понятие, что и выдается Когеном за «физикалистское содержание ощущения».

Таким образом, круг рассуждений замыкается на математическом мышлении как единственном – и формально, и содержательно – источнике научного познания. Однако остается еще кантовская «вещь-в-себе», о противоречивом значении которой для философии Канта очень точно выразился Якоби: без нее нельзя проникнуть в систему Канта, но в то же время нельзя с ней и остаться там. С другой стороны, мы имеем непреодолимый дуализм каузального и телеологического и шире – логического и этического, данного и должного. Приписывая «вещи-в-себе» задачу преодоления этого дуализма, Коген, как говорится, убивает сразу двух зайцев: включает «вещь-в-себе» в рамки процесса познания в качестве реально действующей познавательной структуры, и опять же, пусть и как граничную, вводит телеологическую реальность в логическую⁵.

⁵ Конкретно научно-телеологическую реальность формируют, согласно Когену, биологические науки.

Только теперь задачу преодоления дуализма и субъективизма кантовской системы критической философии, согласно Когену, можно считать выполненной. Начало мышления и его цель сходятся в первоначале или в истинно научном логическом познании, оставляющем за объективной реальностью – как противостоящей мышлению – и за целью, идеей познания лишь видимость самостоятельности. С так установленным абсолютным первоначалом мышления Коген в дальнейшем приступает к изложению своей системы как системы чистого мышления (логика), чистой воли (этика) и чистого чувства (эстетика). И везде принцип первоначала будет выступать интегрирующим и одновременно фундирующим научное познание началом.

В.Н. Белов

ГЕРМАН КОГЕН

Послесловие

Когда второе издание этой книги закончилось вышеупомянутыми предложениями, я был еще далек от завершения подготовительной работы для системы, которую позднее решил создать собственными усилиями. За то время, которое между тем прошло, стало вообще известно, что эта моя попытка создания системы в своих движущих мотивах с самого начала была внутренне связана с моими книгами, посвященными интерпретации Канта. В первую очередь следует поблагодарить *Пауля Наторна* за то, что это понимание получило признание. При этом речь идет не столько о моей собственной работе, сколько об историческом принципе: что философский прогресс должен в каждом своем шаге иметь в качестве предпосылки критический анализ Канта и что поэтому открытие заново и обоснованное развитие Канта должно быть предусловием действительно философской оригинальности.

В соответствии с этим я полагаю также для читателей моих книг о Канте, и особенно этой основополагающей для книг моей системы, привести здесь образцы основных мыслей, согласно которым я и считал себя обязанным предпринять ревизию кантовских понятий для того, чтобы не только сделать их непротиворечивыми, но и одновременно проложить путь для собственного продвижения вперед.

1. *Различение наглядного представления и мышления* образует одно из ключевых положений также для партий современности. Но уже в такой постановке проявляется неясное и ошибочное направление решения. Различение должно быть скорее между *чистым* наглядным представлением и *чистым* мышлением.

Если говорится только о наглядном представлении, то берется под защиту и используется сенсуалистическое предубеждение. Двусмысленность, которая лежит в основании заимствованных Кантом понятий наглядного представления и *опыта* и которая принадлежит предьстории Критики, к подготовке различия между аналитическим и синтетическим, затрудняло с самого начала и до сих пор затрудняет научное понимание Критики. То наглядное представление, которое Кант в собственной методике и без исторического пристрастия и исторической соотнесенности координирует с мышлением, является чистым наглядным представлением, как оно преимущественным образом осуществляется в геометрии. И также мышление является только чистым мышлением, как оно представлено в механике.

Если остановиться на данном точном и первоначально несомненном смысле этих двух основных понятий, то *пространство* и *время* появляются только как заимствованные Критикой из метафизики титулы понятий, содержание которых отныне скрывается в логическом фундаменте математического естествознания.

Как вся психология должна замолкнуть ввиду чистого наглядного представления и чистого мышления, так и старая метафизика – ввиду пространства и времени. Столь несущест-

венна противоположность между математикой и механикой, настолько мало она остается в силе, настолько мало она может быть проведена даже самим Кантом между пространством и временем и *категориями*. *Чистота* является методической связующей нитью, которая систематически объединяет формы чистого наглядного представления с формами чистого мышления, она их координирует в качестве элементов системы и проводит методическую дифференциацию.

Уже в тот ранний период, когда я только приобщался к смыслу трансцендентального учения, меня посетила мысль, что переработка учения о пространстве и времени относится еще к докритическому периоду творчества Канта, что, напротив, зрелая Критика, которая возводит свои строительные конструкции на основе математики и механики, начинается, собственно, впервые с синтетических основоположений. Уже различие между пространством и временем нивелируется в согласовании, которого требуют проблемы геометрии с проблемами учения о числе и проблемами механики. И также время как схема становится средством реализации основоположений.

В рукописном наследии нет недостатка свидетельствам, указывающим на подобную внутреннюю последовательность смены терминологии.

Научное постижение Критики не оставляет никакого сомнения в том, что ревизия этих основных элементов, которая ломает перегородку между чистым наглядным представлением и чистым мышлением, является необходимой и неизбежной для утверждения и защиты учения; а также не в меньшей степени не оставляет никакого сомнения в том, что она точно соответствует научному духу первоначальной Критики. Продвижение вперед от трансцендентальной эстетики к трансцендентальной логике было бы неожиданным скачком, если бы он не был опосредован методической однородностью, которая в силу чистоты имеется между формальными элементами наглядного представления и формальными элементами мышления.

Если поэтому предпринимается попытка в силу чистоты заменить наглядное представление мышлением, то могла бы быть только сама чистота, против которой и должно бы быть направлено возражение. А именно, чистота не пришла бы к исчерпанному и истинному исполнению, если бы мышление не имело возможности впитать в себя элементы чистого наглядного представления.

2. То, что Кант сделал понятие *субстанции* предусловием категорий отношения, является глубочайшим посягательством во всей истории метафизики.

Во всей предыдущей метафизике субстанция образует как центральный пункт, так и исходный пункт. В Критике, напротив, она как синтетическое основоположение появляется на третьем месте, которое занимают основоположения аналогий. И даже не столько субстанция признается в качестве самостоятельного основного отношения по шаблону субстанции и акциденции, сколько она выступает лишь *предусловием* для собственных отношений, аналогий, пропорций, уравнений, которые осуществимы посредством каузальности и взаимодействия. Сама субстанция не является членом, который участвует в уравнении, а выступает только в качестве *предпосылки* для любых тех уравнений, которые все вместе в *постоянстве* бытия имеют субстанцию в качестве предусловия.

Но если теперь субстанция не может больше означать всеобщего *понятия функции*, а есть только его предусловие, насколько меньше в этой глубокой основной мысли Критики может заключаться возможность пространства и времени, чтобы они могли бы быть значимыми в качестве самостоятельных предусловий? Очевидно, что уже субстанция уступает им дорогу и указывает путь в область аналогий. Но здесь оказывается, что уже по отношению к пространству и времени субстанция должна иметь методическое преимущество. Математика и механика принадлежат области каузальности. Но прежде чем каузальность может начать оперировать пространством и временем, должен быть основан центральный пункт субстанции.

3. Так была выполнена методическая диспозиция, что оба «математических основоположения» предшествуют обоим «динамическим». Оба вида *величины* должны быть сначала сформулированы, прежде чем будут установлены аналогии. Экстенсивные и интенсивные *числа* выступают буквами, при помощи которых согласно уравнению *Галилея* могла бы быть философией написана книга природы и использование этой книги – механикой. Так же потому, как математические основоположения создают материал для динамических основоположений, происходит здесь резорпция (Resorption – поглощение) пространства и времени посредством резорпции математических основоположений динамическими. И вновь демонстрируется, таким образом, преимущество субстанции над всеми другими предэлементами как предусловие последних.

4. Из этого соображения вытекает ошибочное отношение между обоими видами основоположений, которое отсылает к ошибочному отношению между пространством и временем и синтетическими основоположениями вообще. Если становится несомненным то, что субстанция является предусловием всех каузальных уравнений, и если также несомненно, что оба вида *числовых величин* являются, по меньшей мере, элементами уравнений: как тогда методически определимо отношение между основным условием субстанции и предусловием тех числовых элементов?

Субстанция не может больше соответствовать тому смыслу, что и предусловие, как те числовые элементы. Здесь становится неизбежным обнаружение пробела в методическом построении Критики. Если мы сами сейчас поставим вопрос об оправдании пространства и времени как всеобщих предэлементов познания, если мы его воспримем в содержании обоих основоположений *величины*, то возникает вопрос об отношении между этими обоими предэлементами *числа* и новыми предусловиями, которые образует субстанция для уравнений движения. Остается верным, что субстанция является достаточно действенной как последнее и всеобъемлющее предусловие для любого определения форм движения, так что *числа*

III. Научные публикации

могли бы фигурировать только как расчетные монеты, или следует основать и выделить в *одном* виде числа предусловие, которое даже для субстанции станет предпосылкой и предусловием?

Этот вопрос неизбежен, потому что отношение между обоими предусловиями ставит его необходимым образом. Глубочайшее понимание, к которому Критика пришла в отношении субстанции, должно было поставить новый вопрос о ней самой: является ли субстанция последним и единственным предусловием, или следует представлять подобное ей самой, но из группы другого вида предусловий?

5. Исходя из этого вопроса, я перехожу к *принципу метода бесконечно-малого* (инфинитезимальный метод), чтобы в инфинитезимальном числе обосновать *реальность* и поднять реальность до *предусловия субстанции*.

6. Через выделение реальности устраняются все неустойчивые положения *сенсуалистического реализма*. То, что Кант выделил реальность как *категорию* и отделил ее от категории *здесь-бытия*, было большим шагом в этом направлении. Но он скоординировал ее с утверждающим суждением, чем опять вверг ее в видимость только формально-логического значения.

Но с другой стороны, то, что Кант *интенсивную величину* мыслил в духе времени Лейбница, а именно как *дифференциал*, было большим шагом в этом направлении. Между тем это новое понимание было также затемнено через связь этой величины с основоположением для *ощущения*, через что идеалистическая сила инфинитезимальной числовой величины была вновь ослаблена субъективностью.

7. Я же, напротив, стремился прежде всего установить корреспонденцию между реальностью и *бесконечным суждением* как суждением *первоначала*. Эти три понятия вступают теперь в методическое объединение: *бесконечное, первоначало и реальность*. Эти три понятия поддерживают и ограничивают друг друга.

Основное логическое средство состоит в бесконечном. В этом самом первом суждении чистое мышление устанавлива-

ется в противоположность к любому представлению и согласно этому содержательно – к любому *конечному*. В этой противоположности все приходит к тому, чтобы правильно начать чистое познание. Конечное в своем многообразии ставит всеобщую проблему. Но решение этой проблемы не может начаться никак иначе, чем с установления бесконечного как первоначала всего чистого мышления и согласно этому – всего конечного. Если логическая работа должна иметь и определять методическое начало по-другому, то оно определяется в первоначале. *Методическое начало является первоначалом*. Бесконечное суждение есть суждение первоначала.

8. Но как теперь бесконечное первоначало первоначала является конечным, так логика ведет к математике и так суждение первоначала – к суждению бесконечно-малой реальности. *Бесконечно-малое число* ни в коем случае не является лишь математическим понятием числа, но оно в построениях чистого познания соответствует *реальности*. Инфинитезимальный анализ является не чем иным, как образованием в соответствии с все еще не устраненным предубеждением, образованием чистой математики в логическом неметодическом смысле так, что он не был бы одновременно и орудием математической физики. То расторжение чистоты является непониманием логики познания. Ее настоящая математическая чистота состоит в большей степени в нерушимой связи с чистой физикой. Так бесконечно-малое число и реальность взаимосвязаны в духе единства математической физики. И первоначало освещает путь к этому мосту. *Реальность является первоначалом всего конечного настолько*, насколько доступным становится анализ. Критический идеализм находит свое методическое завершение в этом первоначале чистого познания, которое утверждается через бесконечно-малое число как чистое обоснование реальности.

9. Теперь критический *идеализм* обоснован со всех сторон. Единственную сложность образует с самого начала термин «данный». Как ни задумывал Кант опровергнуть сенсуалистическое предубеждение с этой своей позиции, ему так и не уда-

лось это сделать безусловно. Еще оставшееся привычным отождествление чистого наглядного представления с эмпирическим наглядным представлением цепляется за иллюзию *данного, которое якобы является предпосылкой мышления.*

Чистому мышлению все же может быть дан только «материал», но никогда не дается «содержание». Данное ужасает и через свои границы заменяется на бесконечно-малую реальность. Пространство и время также впервые достигают своей истинной чистоты в силу своей методической связи с этой реальностью. Но без нее они уже Кантом были обозначены как «простая фантазия».

10. Но теперь данное сенсуалистического предубеждения остается привязанным к *ощущению*, которое в себе есть и остается недоступным для чистоты. Но является ли тогда ощущение положительно со своим предполагаемым содержанием только предубеждением? Впервые только чистое мышление может признать обоснованное содержание, которое *сообщает* ощущение, которое то должно сообщать и которое только оно и может сообщить. И бесконечно-малой реальности вновь выпадает легитимация этого сообщения. То, что сообщение ощущения выделяет как реальное, есть не что иное, как содержание физики в ее отличие от простой математики. *Бесконечно-малая реальность определяет и обосновывает это физикалистское содержание ощущения.*

11. Методологический регресс, который осуществлен *Фихте, Шеллингом и Гегелем* в равной мере, несмотря на их отдельную оригинальность по сравнению с Кантом, следует искать не только в представлении Я, не только в психологических процессах сознания, но и в представлении всеобщего понятия *бытия*, которое *Гегель* согласно неверной терминологии обозначает как «чистое» бытие.

Все промахи гегелевской диалектики, и особенно его искажение *Абсолюта*, имеют свое последнее основание в этой позиции, которая строится на отклонении от кантовского расположения субстанции.

Субстанция, согласно Канту, принадлежит движению, только движению, а вовсе не мышлению. Только для движения характеризуется она как предусловие. И только как предусловие она существует для движения. Но само движение развертывает многообразие того, что в привычном языковом употреблении обозначается как *бытие*. То предполагаемое бытие является в большей степени *бытием движения*. Но методическое понятие чистого бытия приобрело значение, выделяющее его в качестве предусловия для бытия движения.

12. До сих пор ретроспективно было восстановлено отношение между реальностью и чувственной данностью в ощущении. Такое же методическое отношение чистоты приобретает реальность для бытия, но при движении вперед.

Бытие поэтому остается не просто в качестве только опорного пункта всеобщей центральности (*Zentralität*). Эта всеобщая центральность перенимается им от бесконечно-малой реальности. Бытие ограничивается предусловием движения. И только здесь завершается направление, которое Кант придал в характеристике субстанции как предусловия. Только здесь была развенчана старая метафизика с ее онтологическим основным понятием субстанции. В бесконечно-малой реальности была осуществлена точно так же логически связь между новой математикой и ей соответствующей логикой, как и между этой новой математикой и физикой.

И так обоснованная в новой математике новая, чистая логика обесценивает общую старую метафизику со всеми ее романтическими инновациями, которые являются таким же регрессом по сравнению с Кантом, как уже и по сравнению с *Лейбницем*, по сравнению с *Ньютоном* и в не меньшей степени по сравнению с *Галилеем*.

Пренебрежение к новой математике нанесло вред как логике, так и метафизике. Как новая математика создала новую физику, так и новая логика должна бы обосновать и обезопасить новую метафизику, новую «логику чистого познания».

13. Бытие аналогии не смогло в последнем основании обосновать научный идеализм. Уже было характерно, что по-

нятия чистого познания, тоже совершенно независимо от их обособленности, – как позади от пространства и времени, так и впереди от синтетических основоположений, – были построены таким образом, что субстанция пришла на центр. Это особое положение было оправдано Кантом; но оно не соответствовало его основной методической проблеме.

Если мы теперь на его основной вопрос: как возможны синтетические знания а priori? – ответим, опираясь на обретенную позицию, то бесконечно-малую реальность следует признать *преимущественной методической ценностью априорности*.

Прежде чем могла появиться проблема бытия, оформилась проблема *реальности*. Только когда было создано бесконечно-малое число, с этой цифры мог начаться *счет* (*Rechnung*) и посредством счета могло быть составлено уравнение движения.

И только через это проблема бытия приобретает свое собственное значение. Так как бытие как *инерция* (*Beharrung*) становится необходимой предпосылкой движения. И теперь бытие впервые приобретает свою научную чистоту в силу бесконечно-малого числа, а реальность – в силу *энергии*.

14. Как понятие данного давало импульс, всегда вновь получаемый для начала критики, так и вещь-в-себе навлекала на себя подозрения на всем протяжении, но особенно в конце и в заключение критики. Оба этих противопоставления научному идеализму имеют одно и то же основание и требуют своего одинакового решения через наше основное понятие. Покидая инфинитизмальную реальность, мы теряем любую гарантию, любое обоснование объективности. Мы в наших книгах о Канте стремились дать вещи-в-себе соответствующее освещение и наполнение. Здесь следовало бы в итоге указать на взаимосвязь, которую могла бы иметь наша интерпретация вещи-в-себе с нашим новым основным понятием, а также в дальнейшем, хотя бы только в намеках, на взаимосвязь этого доказанного значения вещи-в-себе с нашими другими интерпретациями и реконструкциями членов системы, отличной от кантовской, где он в качестве последнего из этих членов создал эстетику.

15. Старое онтологическое понятие бытия не могло бы отстоять своего положения перед новыми природными законами. Так уже Спиноза стал противником *телеологии*. И так романтики стали выразителями *пантеизма*. Если же, напротив, значение бытия ограничивается предусловием для движения, а с ним и для физики, в то время как чисто логическое, онтологическое значение бытия перенимается от инфинитезимальной реальности, то *рамки физикалистского бытия могут перейти в границы телеологического бытия*.

Так методически выравнивается переход от причинности к учению о цели. И цель больше не переносится в этику из заповорок теологии, а произрастает из самого природного знания на *границе*, которой отделяется *биология* от *механики*. Цель, таким образом, стала категорией. И на основе этого чисто логического значения можно было бы дальше развивать его систематическое значение, соответствующее проблемам старой метафизики.

16. Но если теперь цель устанавливается как суждение и категория вследствие дизъюнктивного *понятия*, то с познания природы не только снимается подозрение в гибридном искусственном понятии, но в понятии цели приобретает позитивная систематическая творческая сила.

Теперь устанавливается позитивный вклад негативной критики, которую та произвела в *вещи-в-себе*. Предрассудок, связанный с требованием бытия, теряет свою силу в отношении вещи-в-себе. Этот предрассудок мог быть лишен своей силы и развенчан тем, что значение цели было поднято до значения *идеи*. В этом решающем поворотном пункте *платонизм* преобразуется в критицизм. Превращение вещи-в-себе в идею – это не пустая мысль ненаучного реализма, не какой-то призрак нелогичного суеверия, не несущественное выражение вечно невыполнимого *дезидерата* (*Desiderat* – недостающее), но теперь проясняется понимание, что обозначенному Кантом через «граничное понятие» причитается систематическая позитивность и что вещь-в-себе может ее осуществлять с систематической творческой силой.

17. Логическое окончание идеи цели соприкасается, в конечном счете, с логическим началом *первоначала*. Понятие цели в *этической* проблеме человека становится понятием первоначала. С понятием первоначала мы можем попытаться привести к точной чистоте также *свободу* и *автономию*.

И в конце концов принцип *эстетики*, красота как систематическая мысль первоначала также может получить оправдание. Повсюду в силу первоначала должна осуществляться чистота. Повсюду в силу первоначала должен выполняться идеализм в его методической систематике, в пренебрежении всех предусловий, поскольку они являются не локомотивом чистоты, а всего лишь эмпирическими костылями.

18. Там, где реальность согласно своим методическим границам не могла быть действительной в своей инфинитезимальной силе, там остается все же она в своей не иссякшей продуктивности на основе своего исходного значения как первоначало. Но когда это основное методическое средство лишает реальность укорененности в любом эмпирическом реализме конечного, будь то проблема *способности поступка* человека, будь то проблема *красоты*: так, что и красота не может быть отождествлена с иллюзией эмпирического человеческого чувства.

Прямой путь ведет от первоначала инфинитезимальной реальности к первоначалу свободы в чистой воле и к первоначалу красоты в чистом чувстве человека.

19. Первоначало является творческим понятием, которое старая *метафизика* наряду со всеми ее обновлениями в послекантовской романтике стремилась закрепить в понятии *бытия* как свой логический фундамент, но в котором все же, несмотря на все ухищрения диалектики, не удалось раскрыть того, что в нем не могло быть заключено: так как реальность не была определена ему как предусловие бытия.

Вопреки существованию романтической философии мы утверждаем как методическое продолжение системы критики логику и возведенную на ней систему первоначала.

IV. НОВОСТИ. ИНФОРМАЦИЯ

Ю.В. КОСТЯШОВ

Кто спас усыпальницу Иммануила Канта от разрушения?

На основе архивных материалов рассматривается судьба усыпальницы И. Канта в первые послевоенные годы.

Первое официальное решение, касавшееся памятников немецкого прошлого края, было принято на заседании бюро Калининградского городского комитета ВКП (б) 17 апреля 1947 г. В опубликованном недавно документе из бывшего областного партархива говорилось: «1. Обязать Городское Гражданское Управление в недельный срок организовать расчистку от завалов разбитых соседних зданий и приведение в надлежащий вид могилы КАНТА. Городскому Управлению с 18 апреля установить охрану могилы. 2. Поручить Городскому Гражданскому Управлению (тов. ДОЛГУШИНУ), по согласованию с Областным управлением по гражданским делам, сделать мемориальную доску у могилы КАНТА. Обязать отдел агитации и пропаганды ГК ВКП (б) (тов. КУДРЯШОВА) составить текст надписи в оценке классиков»¹ [1].

Почти через месяц после заседания, 12 мая, секретарь горкома Булгаков направил начальнику горкомхоза Попкову письмо следующего содержания: «В числе мероприятий по сохранению могилы философа Иммануила Канта, согласно решению бюро ГК ВКП (б) от 17 апреля 1947 г., Вам надлежит

¹ Здесь и далее сохранена орфография и пунктуации источника.

поставить на могиле мемориальную доску со следующим текстом: ИММАНУИЛ КАНТ / 1724 – 1804 / КРУПНЫЙ БУРЖУАЗНЫЙ ФИЛОСОФ-ИДЕАЛИСТ. / РОДИЛСЯ, БЕЗВЫЕЗДНО ЖИЛ И УМЕР В Г. КЕНИГСБЕРГЕ. / Расположение мемориальной доски на могиле, а также проект ее исполнения предварительно согласуйте с ГК ВКП (б)»² [2].

В комментариях к публикации решения горкома сказано, что в первые послевоенные годы наряду с восстановлением экономики и началом культурного строительства в Калининграде «принимались меры по благоустройству и охране могилы И. Канта», из чего следует, что инициатором сохранения культурного достояния прошлых веков выступали партийные власти города.

Между тем появление на свет этого, действительно беспрецедентного, решения горкома таит в себе какую-то загадку. Почему вдруг через два года после окончания войны власти вспомнили о философе-идеалисте? Откуда такая спешка (немедленно выставить охрану и т. п.)? В фондах бывшего партийного архива пока не удалось отыскать ответа на эти вопросы. Однако ситуацию может прояснить одно дело из Областного архива, содержащее четыре документа, относящихся к этому же времени.

В первые месяцы 1947 г. (точная дата неизвестна) редакция центральной газеты «Известия» получила письмо от некоего гражданина В.В. Любимова, который выступил в защиту усыпальницы И. Канта (документ 2).

Скорее всего, адрес (Львовская область, «до востребования») и фамилия отправителя письма были вымышленными. Весьма вероятно, что за псевдонимом «Любимов» скрывался калининградец, хорошо разбирающийся в местных реалиях, но не осмелившийся подписаться собственным именем.

В редакции московской газеты на письмо обратили внимание, а его копии были направлены в различные инстанции, в частности в республиканское Управление музеев и Комитет по делам культурно-просветительных учреждений при Совете ми-

² Фрагмент этого документа приводится в комментариях к упомянутой публикации в «Балтийском альманахе» [1].

нистров РСФСР. Из последнего копия письма Любимова 26 мая 1947 г. была отослана в адрес заведующего областным отделом культпросветработы Горбунова с требованием сообщить о принятых мерах в Комитет и автору письма (документ 1).

Таким образом, имеющееся в архиве указание из Москвы пришло уже после цитированного выше решения Калининградского горкома. По всей видимости, областные власти еще раньше получили информацию о письме Любимова и проявленном к нему в Москве интересе. Иначе невозможно объяснить присутствие в этом же деле, на следующем за копией письма Любимова листе, справки, датируемой 10 апреля. Справка была составлена старшим научным сотрудником областного музея В.И. Мерзляковой и адресована инспектору Совета Министров РСФСР тов. Окорокву (документ 3). Последним документом дела является еще одна справка без даты аналогичного содержания, составленная старшим инспектором по охране исторических и археологических памятников Лавренковым (документ 4).

Публикуемые ниже документы позволяют сделать вывод, что инициатива сохранения главной достопримечательности края – последнего пристанища великого философа – исходила не от официальных властных структур (они были вынуждены реагировать на указания из Москвы), а от частного лица, советского гражданина В.В. Любимова, почти наверняка бывшего жителем Кёнигсберга/Калининграда.

Что же касается могилы Канта, ее судьба на протяжении еще почти трех лет оставалась неопределенной. И только 24 февраля 1950 г. облисполком принял решение просить Совет Министров РСФСР внести в государственные списки памятников культуры общесоюзного значения надгробье Канта. Обращение содержало следующее описание усыпальницы: «Могила немецкого философа Э. Канта (установлен немцами). Гранитный прямоугольный постамент на каменном основании. Надпись неразборчива. Сохранность неудовлетворительная» [3, л. 6].

В перечне исторических памятников за 1954 г. могила Канта была обозначена как единственный в области памятник мемо-

риального характера³. Двадцать четвертого апреля того же года заведующему городским похоронным бюро тов. В.Т. Святцеву поступила следующая просьба: «Областное управление культуры просит Вас произвести следующие работы за счет управления культуры по ремонту и реставрации исторических памятников: 1. Установить железно-металлическую ограду высотой 2 м на могиле Канта. 2. Вверху над могилой на стене, на мраморной доске написать: «Могила Канта охраняется государством» [4, д. 3, л. 7]. Однако ремонт и благоустройство усыпальницы были проведены только в 1956 г.⁴

1. *О сохранении могилы И. Канта* // Балтийский альманах. Калининград, 2002. Вып. 2. С. 9 – 10 (Публикация В.А. Грицаенко).

2. *Центр* хранения и изучения документов новейшей истории Калининградской области. Ф. 2. Оп. 1. Д. 17. Л. 3.

3. *Государственный* архив Калининградской области. Ф. 289. Оп. 8. Д. 18.

4. *Государственный* архив Калининградской области. Ф. 68. Оп. 2.

Документ 1

Комитет по делам культурно-просветительных учреждений
при СОВЕТЕ МИНИСТРОВ РСФСР

«25». V. 1947 г. №НИ-751

³ Описание в точности повторяло запись 1950 г. [4, д. 2, л. 12]. В следующем 1955 г. описание усыпальницы в таком же списке памятников несколько изменилось: «Мемориальный памятник над могилой Великого немецкого ученого-философа Иммануила Канта – четырехгранная гробница. Памятник поставлен в 1904 году» [4, д. 4, л. 9].

⁴ См. справку управления культуры [4, д. 9, л. 58]. В частности, сохранилась просьба управления культуры от 30 октября 1956 г. об отпуске «одной тонны кровельного железа городскому похоронному бюро для покрытия надмогильной колоннады» [4, д. 9, л. 59].

г. Калининград

Заведующему отделом культурно-просветительной
работы Калининградской области

товарищу ГОРБУНОВУ.

Управление музеев Комитета по делам культурно-просветительных учреждений при Совете Министров РСФСР направляет Вам для сведения и принятия мер копию письма тов. ЛЮБИМОВА В.В., полученного из редакции газеты «Известия».

О принятых мерах сообщите в Комитет и автору письма.

Зам. Начальника Управления музеев

КОМИТЕТА

(подпись)

Документ 2

Копия.

В бывшем Кенигсберге долгое время жил и работал родоначальник классического немецкого идеализма Иммануил Кант – философ, пробивший (по словам Энгельса) «первую брешь в оконечелом воззрении на природу.....», автор знаменитой гипотезы о происхождении солнечной системы, открытия, в котором «...заклучалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед». В Кенигсберге же он умер и похоронен. Могила его осталась целой. Это – небольшая пристройка в виде колоннады к одной из церквей Кенигсберга, ныне Калининграда. Внутри нее трехгранная гранитная призма и надпись на стене церкви, состоящая из двух только слов и даты:

Immanuel Kant

1724 -1804

По-моему, это место должно быть взятым под охрану государства, и чем скорее, тем лучше. Процесс восстановления Калининграда ускоряется, и скоро дойдет до района, где могила Канта. Церковь совершенно разрушена, остатки ее со временем снесут, а с ними могут снести и могилу.

IV. Новости. Информация

Сообщаю ее расположение: бывшая Domstrasse на берегу реки Прегель.

Прилагаю план:⁵

Прошу сообщить результаты моего письма.

В. Любимов

г. Рава Русская, Львовской области.

до востребования.

(подпись)

Верно:

20/V-1947 года

Документ 3

ИНСПЕКТОРУ СОВЕТА МИНИСТРОВ
РСФСР
т. ОКОРОКОВУ

СПРАВКА

При осмотре погребений кафедрального собора бывшего г. Кенигсберга в присутствии т. Степанцевой и двух немцев-переводчиков было обнаружено, что общий вид усыпальницы находится в состоянии полного разрушения вследствие бомбежек.

Сохранившиеся части погребений (гробы, барельефы, изваяния, тексты) не дают полного представления об именах погребенных, т. к., во-первых, все памятники разрушены, во-вторых, сохранившиеся тексты написаны на германо-латинском языке, который никто из присутствующих не знает.

Кроме того, тексты не имеют исторического значения: это выдержки из «Писания», памятная доска 500-летия собора, имена купцов, дворян и покровителей церкви (гробницы Марии Ленвальд, Лании Ленрот, Анны-Софьи; надписи имен Иоганса Коспота из Брандербурга, дворянина Валленрот отно-

⁵ Ниже помещен подробный рисунок с указанием места захоронения Канта, который в настоящей публикации не приводится.

сятся к 17 веку. Гробница немецкого философа Канта находится в сохранившемся виде, кроме боковой сдвинутой плитки, которую можно легко поправить.

СТ. НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ОБЛ. МУЗЕЯ: /Мерзлякова/
10. 04 – 47 г.
(подпись)

Документ 4

СПРАВКА

В северо-восточной стороне бывшего немецкого кафедрального собора в специально построенной колоннаде находится усыпальница, где похоронен родоначальник Классического немецкого идеализма.

Иммануил Кант, философ, а также в стенах этого собора сохранившиеся части погребений (гробы, барельефы, изваяния, тексты) не дают полного представления об именах погребенных, т. к., во-первых, все памятники разрушены, во-вторых, сохранившиеся тексты написаны на германо-латинском языке, который трудно разобрать ввиду окисляющих отеков.

Кроме того, тексты не имеют исторического значения, это выдержки из «писания», памятная доска 500-летия собора, имена купцов, дворян и покровителей церкви (гробницы Марии Ленвальд, Лании Ленрот, Анны-Софии, надписи имен Иоганса Коспота из Бранденбурга, дворянина Валленрот относятся к XVII веку.

Гробница немецкого философа Иммануила Канта находится в сохранившемся виде, кроме боковой трещины в с[еверо]-з[ападно]м углу надмогильной усыпальницы.

Ст. инспектор по охране исторических и археологических памятников:

(ЛАВРЕНКОВ)

Публикуется по: Государственный архив Калининградской области. Ф. 289. Оп. 8. Д. 3. Л. 1 – 4

Два неизвестных оригинала Канта в Женеве.

Женевская библиотека фонда Бодмера с давних пор старается сделать известным и доступным широкой общественности свое в высшей степени богатое собрание письменных свидетельств и документов, относящихся к трем тысячелетиям истории человечества. Всеобщее внимание привлекла выставка и каталог этого «зеркала мира»¹. Поэтому не совсем неожиданным оказалось присутствие трех листов, написанных рукой Канта, среди многочисленных автографов, которые швейцарский ученый, коллекционер и меценат Мартин Бодмер (1899-1971) собирал в своей библиотеке мировой литературы в течение интенсивного полувекowego поиска.

Марбургскому архиву Канта уже давно было известно, что в собрании Бодмера должен находиться так называемый «Lose Blatt Kullmann», который был издан в 23-м томе академического собрания сочинений Канта среди материалов к «Спору факультетов»². В ходе совместной работы с польскими коллегами по подготовке польского перевода этого кантовского трактата данный след был изучен, и летом 2002 г. на свет появились два других, ранее не известных кантовских оригинала³. Следуя общепринятой в третьем разделе академического издания со времен Эриха Адикеса традиции, три листа будут именоваться далее как Бодмер 1 (соответствует Кульману), Бодмер 2 и Бодмер 3.

Так как кантовские рукописи из собрания Бодмера будут детально описаны в ближайшем будущем, то настоящая статья ограничивается лишь краткими сведениями о двух неизвестных автографах, на основе транскрибированного Эккартом Фёрстером текста.

Бодмер 2 представляет собой, насколько мне известно, до сих пор единственный в своем роде отрывок, который, так же как и Бодмер 1, напоминает нам о коллекционерской деятель-

ности Стефана Цвейга⁴. Речь идет о половине печатного листа согнутого посередине так, что возникли четыре непагинированные страницы, на которых Кант наспех фиксировал свои размышления. Тематика и начало изложения подтверждаются заглавием «О материи вообще», несколько скрытым дополнениями, находящимся вверху правой страницы, которая, таким образом, может быть обозначена как первая. Обширные добавления на вначале свободных внешних полях, межстрочные добавления и подчеркивания в основном тексте показывают, что Кант комментировал и модифицировал свой первоначальный текст. Только в одном месте (середина 4-й с.) заметка может быть точно сопоставлена с основным текстом с помощью обозначения ссылки. На обеих средних, находящихся друг против друга страницах (с. 2 и 3), можно увидеть росчерки – разделительные штрихи и два относящихся друг к другу простых креста, – говорящие о том, что там вначале также были оставлены широкие нижние поля. Полностью сходны с этим данные осмотра последней, четвертой страницы внизу листа, а также, возможно, и первой, где три последние строчки выглядят как вставленные впоследствии.

Наконец на среднем сгибе к листу очень тщательно прикреплен запечатанный листок голубой бумаги с надписью на одной из сторон: «То, что эти листы написаны рукой гос.[подина] проф. Канта и это прядь его волос, подтверждает пастор Васиански как душеприказчик покойного собственноручно и своей печатью». – Прикрепленные красным шнуром волосы – светло-серебристого цвета.

Бодмер 3 является вехой – как сразу же определил Эккарт Фёрстер – важного поворотного момента в процессе последнего труда об искомом переходе между метафизикой и физикой, так называемого *Opus postumum*. Бодмер приобрел оригинал на аукционе автографов Й.А. Штаргарда 3 ноября 1954 года в Марбурге. В каталоге 517 он обозначен под номером 181 с указанием: «В приложении два письма издателя

академического собрания сочинений Канта профессора Адикеса, относящихся к рукописи»⁵.

Внешний вид оригинала Бодмер 3 представляет собой приблизительно нижнюю треть половины печатного листа высотой около 11 см, верхняя кромка которого обрезана а не оборвана. Обозначения страниц «а)» и «b)» справа и слева вверху выглядят принадлежащими самому Канту. Очевидно, после того как Кант использовал лист для своих заметок, от него в правом нижнем углу был отрезан фрагмент размером 2,5 x 7,5 см. В целом почти ничто не противоречит предположению, что Кант сохранил этот текст для раздела «Конфигурация звездной материи».

¹ Bircher / Macheret-van Daele 2000; *corona nova*, Bd. 1 (2001).

² Страницу Бодмер смог приобрести еще в 30-е годы в Вене из легендарного собрания автографов Стефана Цвейга (1881-1942).

³ Я хотел бы выразить глубокую признательность вице-директору фонда Элизабет Машере-ван Даль, которая первая сообщила мне об этом. Я также признателен директору фонда господину Мартину Бирхеру за оказанную поддержку и разрешение на публикацию текста.

⁴ Соответствующая запись в каталоге фонда Бодмера гласит: «Собрание Цвейга 1948».

⁵ Адикес в частности пишет об оригинале: «Он возник, а именно по манере письма и содержанию, в 1799, самое позднее 1800 году, и принадлежит к большому собранию материалов *Opus postumum*». Из датировки письма Адикеса следует немаловажный факт, что он познакомился с оригиналом только после публикации своего монументального труда об *Opus postumum* Канта.

Перевод с нем. - В.Ю. Курнаков

V. КРИТИКА. БИБЛИОГРАФИЯ

К. МИХАЙЛОВ. Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: Опыт нового прочтения «Критики чистого разума. М.: Спутник +, 2003. 424 с.

Философия Канта пользуется неизменным интересом у историков мысли. Кантоведение, вне всякого сомнения, является самой развитой областью историко-философской науки. Для иллюстрации этого факта достаточно посмотреть на то, как проводятся кантовские конгрессы, – сотни, если не тысячи участников, поддержка на уровне глав правительств и президентов, многотомные «материалы» по итогам работы. Усилия кантоведческого сообщества заметно интенсифицировали изучение творчества Канта – чуть ли ни каждый год делаются сенсационные открытия и находки, уточняющие ключевые аспекты его философии и через ее понимание проясняющие траекторию движения европейской мысли в целом – вплоть до наших дней.

Немалые успехи в последние годы сделало и российское кантоведение. Качественные работы о Канте публиковались и раньше, но нередко они были оторваны от мировой науки. В последние же годы отказ от идейного изоляционизма в изучении философии Канта становится похвальной нормой – упомянем в этой связи о работах В.Ю. Курпакова, А.К. Судакова, Э.В. Барбашиной; можно назвать и другие достойные имена. Рецензируемая монография К. Михайлова относится к числу именно таких исследований.

К. Михайлов хорошо ориентируется в современной западной и отечественной литературе, и это позволяет ему ставить действительно интересные вопросы и профессионально решать

их. А вопросов по избранной им теме возникает огромное количество. Логика в системе Канта – центральная проблема кантоведения, ключ к решению многих загадок кантовской философии. Разумеется, речь не идет об интерпретации Кантом одной лишь «формальной» логики – хотя эта тема тоже затрагивается в монографии Михайлова. Центральное место в ней отводится рассмотрению проблем «трансцендентальной логики», составляющей концептуальную основу «Критики чистого разума». Что такое трансцендентальная логика, как она относится к формальной логике, какой спецификой обладает «предметное» мышление, какие возможности для развития формальных логик оно открывает – эти и многие другие проблемы получают детальное развитие в рецензируемой работе. Следует отметить, что автор прекрасно владеет «технологиями» современной математической логики, и хотя он не перегружает работу специальными выкладками, богатый логический инструментарий дает ему возможность четко обрабатывать обширный материал кантовских текстов. Такой подход к анализу текстов Канта – оценка их с точки зрения современного состояния логики – довольно распространен и на Западе. Подобное осовременивание актуализирует значимость идей Канта в наши дни и позволяет усмотреть в его логических построениях контуры позднейших теорий. Правда, у этого подхода есть и оборотная сторона: он неявно предполагает усечение исторических контекстов кантовского дискурса – скажем, условий и обстоятельств создания «Критики». Это «замораживает» тексты Канта и заставляет рассматривать их исключительно в статической перспективе. Между тем динамический подход, подразумевающий тщательное изучение рукописных набросков, писем, второстепенных работ и других текстов философа, прокладывающих путь к его основному произведению, позволяет уяснить логику развития системы и выявить ее проблемное ядро.

Иными словами, динамический подход дает возможность понять интеллектуальную мотивацию философа в создании тех или иных логических конструкций и уяснять причины возможных нестыковок, а может, даже устранять их, «доду-

мывая» за автора возможные корректуры. Статический анализ лишен этих преимуществ. Нестыковки текста, к примеру, «Критики чистого разума» оказываются непреодолимой логической проблемой. Отсюда стремление «силовым путем» устранять их, заранее объявляя о когерентности кантовского текста, а также о том, что все его шероховатости существуют только в головах исследователей. К чести автора рецензируемой монографии надо отметить, что он не только не пытается утаить эту методологическую установку, а наоборот, совершенно открыто заявляет о ней. И это придает своеобразный шарм его исследованию – прямой апологетике Канта. Надо также признать, что этот подход приносит конкретные результаты. Михайлов не только легко отбивает атаки на кантовские опровержения доказательств существования Бога и его теорию вещей самих по себе, которую с давних времен подозревали во внутренней противоречивости (в связи с ней автор дает любопытную оценку кантовской теории отрицания), но и показывает, что Кант современнее многих его современных критиков. Особый интерес в этой связи представляет анализ Михайловым проблемы психологизма в кантовской логике, а также обсуждение им различных аспектов так называемой «диалектической логики» (впрочем, уже основательно подзабытой российским философским сообществом): он показывает, что логический арсенал кантовской философии без труда может быть использован для обоснования основных положений логики такого типа. Еще более интересны и неожиданны рассуждения Михайлова о родственности трансцендентальных подходов Канта к идеологии «антропного принципа» в физике. Привлечение внимания физиков к философии Канта хорошо впишется в тенденцию последнего десятилетия, когда кантовский бум стал охватывать смежные с философией дисциплины, к примеру искусствознание или когнитивную науку. Все это лишний раз свидетельствует о своевременности высокопрофессиональной работы Михайлова.

В.В. Васильев

Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas. Herausgegeben von R. Brandt und T. Sturm. Leipzig: Reclam, 2002. 380 s.

Сборник эссе о классических философских произведениях, изданный Райнхардом Брандтом и Томасом Штурмом, следует рассматривать скорее как единое целое, нежели как совокупность отдельных статей, объединенных общим замыслом. Чтобы определить жанр этой книги необходимо исходить из целей, преследуемых издателями, ибо любое поверхностное определение — будь то «популярное», «научно-популярное» или даже такое псевдосовременное, как «философия для чайников», — не сможет охватить всей аудитории, которой она адресована.

В России за последние десятилетия также было издано немало книг, предназначенных для знакомства с классикой философии, причем не только отечественных, но и переводов зарубежных авторов. Все их можно условно разделить на три группы. К первой относятся «сборники конспектов», призванные дать возможность студентам философской или общегуманитарной специализации составить хоть какое-то представление о сочинениях, которые они обязаны прочесть в рамках учебной программы и которые они не желают читать из-за их объема и сложности, отдавая предпочтение другим занятиям. В целом они аналогичны конспективным изложениям классики литературной. Если кто-то держал в руках тощую брошюрку под названием «Все о русской классике» с набившими оскомину определениями «лишнего человека» и «луча света в темном царстве», то он уже составил мнение о подобной литературе. Вторая группа представлена популярными изложениями философии для людей настолько от нее далеких, что том «Критики чистого разума» вызовет у них такие же эмоции, как и фолианты, на корешках которых будут надписи: «Основы ядерной физики» или «Общая теория аксиоматических исчислений». Популярность таких книг порой граничит с абсурдом, свойственным многим учебникам по философии, издаваемым с тех пор, как свобода книгопечатания предоставила

возможность публиковать все, что угодно, и при этом писать на обложке: «Учебник». Наконец, третья группа включает в себя пласт так называемой «научно-популярной» литературы, позволяющей читателю блеснуть при случае знаниями имен, дат, сочинений и, в лучшем случае, основных проблем философии. Главным недостатком ее является все та же поверхностность и односторонность, которых книгам этого жанра трудно избежать.

Рассматриваемое издание свободно от вышеперечисленных недостатков и ориентировано на широкий круг читателей. Философ найдет в нем темы для дискуссий, студент - серьезное и подробное изложение, любитель - основательность, не требующую чрезмерных усилий для понимания, а «светский эрудит» - солидный источник для будущих цитат. Однако это отнюдь не означает, что данную книгу можно полностью охарактеризовать словами «интеллектуальный бестселлер», хотя жанр ее, пожалуй, именно таков. Успех сборника во многом вызван плодотворностью исходного замысла одного из издателей, профессора Марбургского университета Райнхарда Брандта. Он возник из организованного им цикла лекций ведущих немецких профессоров, посвященного каноническим философским текстам. Это обеспечило книге солидную научную основу, так как каждый из авторов является общепризнанным корифеем в своей области истории философии. Российскую аудиторию может несколько смутить подбор тем. В книге нельзя найти Платона и Декарта, зато есть Сартр и Хабермас. Разумеется, мы оставим за читателем право соглашаться или нет с подобным выбором. Отметим только, что последние давно причислены в Европе к лику классиков, а что касается первых, то нельзя объять необъятное. Любое подобное издание не сможет вместить не только все достойные тексты, но даже и всех звезд «первой величины».

Кантоведов, конечно, заинтересуют те разделы сборника, где речь идет о творчестве кёнигсбергского философа. Из трех критик в него вошли две - очерки о «Критике чистого разума» Р. Брандта и о «Критике практического разума» Отфрида Хёфе. Оба они дают достаточно полную картину как структуры, так и предыстории создания текста. Решая невероятно сложную задачу пере-

дачи содержания критик в объеме тридцати страниц, авторы концентрируются на основных проблемах, излагая их предельно ясно и в то же время постоянно опираясь на текст, а не только на собственную рефлексию. Любой читатель, ознакомившись с итогом их работы, получит неплохое представление о трансцендентальной философии, не потеряв к ней при этом интереса, поскольку книга не перегружена специфической терминологией.

Основной идеей, которой следуют и остальные авторы сборника, была, пожалуй, возможность включения проблематики классических произведений в мыслительный процесс читателя. Не зря одним из вопросов, вынесенных на обложку книги, стал вопрос: «Чему можно научиться у них для собственного мышления?». Аристотель и Спиноза, Витгенштейн и Хайдеггер призваны служить, по замыслу авторов, не столько для изложения их концепций, сколько для формирования на их основе собственного философского мировоззрения читателя. Другой особенностью, облегчающей этот процесс, является следование витгенштейновскому «все, что может быть высказано вообще, может быть высказано ясно». И в этом отношении книга, безусловно, станет событием для каждого, кто найдет время с ней ознакомиться.

В заключение остается добавить, что наличие подобного русскоязычного сборника позволило бы внести существенный вклад в процессы философского образования в России.

В.Ю. Курпачков

СОДЕРЖАНИЕ

I. Статьи

<i>Стросон П. Ф.</i> Кантовы новые основания метафизики (Пер. с англ. - <i>В.А. Чалый</i>)	3
<i>Ойзерман Т.И.</i> Многозначность понятия вещи в себе в философии Канта	17
<i>Михайлов К.А.</i> Трансцендентальный идеализм Канта и актуальные проблемы современной философии физики	47
<i>Винокуров Е.Ю.</i> Телеологический метод Канта и либерально-коммунитаристские дискуссии в современной политической философии	66

II. Кант и русская философская культура

<i>Калинников Л.А.</i> Гносеология реалистического символизма Вячеслава Иванова: взаимодополнительность аристотелизма и кантианства	81
---	----

III. Научные публикации

<i>Белов В.Н.</i> К 160-летию со дня рождения Германа Когена	109
<i>Герман Коген.</i> Кантовская теория опыта. Послесловие (Пер. с нем. - <i>В.Н. Белов</i>)	113

IV. Новости. Информация

<i>Костяшов Ю.В.</i> Кто спас усыпальницу Иммануила Канта от разрушения?	125
<i>Штарк В.</i> Два неизвестных оригинала Канта в Женеве (Пер. с нем. - <i>В.Ю. Курпаков</i>)	132

V. Критика. Библиография

<i>Васильев В.В.</i> – К. Михайлов. Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: Опыт нового прочтения «Критики чистого разума»	135
<i>Курпаков В.Ю.</i> – <i>Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas.</i> Hg. von R. Brandt, T. Sturm	138

INHALTSVERZEICHNIS

I. Beiträge

<i>Strawson P.</i> Kant's New Foundations of Metaphysics (aus dem Englischen - <i>Chaly V.</i>).....	3
<i>Oiserman T.</i> Vieldeutigkeit des Begriffes Ding an sich in Kants Philosophie.....	17
<i>Mikhailov K.</i> Kants transzendente Idealismus und aktuelle Probleme der gegenwärtige Philosophie der Physik.....	47
<i>Vinokurov J.</i> Kants teleologische Methode und liberal-kommunitaristische Diskussionen in der gegenwärtige politische Philosophie	66

II. Kant und die russische philosophische Kultur

<i>Kalinnikov L.</i> Gnoseologie des realistische Symbolismus von Vjacheslav Ivanov: gegenseitige Ergänzung von Aristotelismus und Kantianismus.....	81
--	----

III. Wissenschaftliche Publikationen

<i>Belov V.</i> Zum 160. Geburtstag von Hermann Cohen.....	109
<i>Hermann Cohen.</i> Nachwort zum «Kants Theorie der Erfahrung» (aus dem Deutschen - <i>Belov V.</i>)	113

IV. Information. Mitteilungen

<i>Kostjashov J.</i> Wer hat Kants Grabdenkmal von Zerstörung gerettet?.....	125
<i>Stark W.</i> Zwei unbemerkte Kant-Blätter in Genf (aus dem Deutschen - <i>Kurpakov V.</i>)	132

V. Kritik. Bibliographie

<i>Vasiljev V.</i> – K. Mikhailov. Die logische Analyse von Immanuel Kants theoretische Philosophie: Versuch eine neue Interpretation der „Kritik der reinen Vernunft“.....	135
<i>Kurpakov V.</i> – Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas. Hg. von R. Brandt und T. Sturm	138

Научное издание

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 23

Редактор Л.Г. Ванцева
Оригинал-макет подготовлен И.А. Хрустальевым

Подписано в печать 6.12.2002 г.
Бумага для множительных аппаратов. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Гарнитура «Таймс». Ризограф. Усл. печ. л. 9,0. Уч.-изд. л. 6,9.
Тираж 200 экз. Заказ 102 .

Издательство Калининградского государственного университета
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14