

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2012
№ 3 (41)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2012

Кантовский сборник : научный журнал. — 2012. — № 3 (41). — 115 с.

Рецензенты

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

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

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Учредитель

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

Адрес редколлегии:

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

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

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

Editorial board

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>О профессоре Брюшинкине. Sapere aude</i>	7
---	---

Теоретическая философия Канта

Бажанов В. А. Кантианские мотивы в логике и философии науки. Идея единства априорного и эмпирического знания	18
Йеум С. Д. Самопознание разума как жизненный процесс в трансцендентальной диалектике Канта (перевод с нем. А. Г. Жаворонкова)	26

Рецензии философии Канта

Калинников Л. А. «Житейские воззрения кота Мурра...» в зеркале житейских и метафизических воззрений Эрнста Теодора Амадея Гофмана. Часть II	35
---	----

Логика и аргументорика

Ермолаев В. К. Кант о «логическом возражении» против онтологического доказательства: фрагмент R 3706. Часть I	49
---	----

Неокантианство

Соболева М. Е. К методологии гуманитарных наук на пути реформы логики	57
---	----

Публикации

Кант И. Семь небольших заметок (1788—1791 годы) (перевод с нем. А. И. Троцака, под ред. И. Д. Копцева)	66
Троцак А. И. Загадочные заметки Канта (послесловие к публикации)	74
Васянский Э. А. К. Иммануил Кант в последние годы жизни (продолжение, перевод с нем. и послесловие А. С. Зильбера, под ред. И. Д. Копцева) ...	88
Огнёв А. И. Обоснование морали по Виндельбанду	96

Обзоры и рецензии

Попова В. С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века (А. Г. Пушкарский)	104
---	-----

Научная жизнь

Международный исследовательский семинар «Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики» (Калининград, 20—22 апреля 2012 года) (А. С. Зильбер)	109
<i>Объявления</i>	115

CONTENTS

<i>About Professor Bryushinkin. Sapere aude</i>	7
---	---

Kant's theoretical philosophy

<i>Bazhanov V.A.</i> Kantian motives in logic and philosophy of science. Idea of Unity of <i>a priori</i> and empirical knowledge	18
<i>Yeum S.J.</i> Self-knowledge of Reason as a vital phenomenon in Kant's transcendental dialectic (translated by <i>A.G. Zhavoronkov</i>)	26

The receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L.A.</i> «The Life and Opinions of Tomcat Murr...» in light of worldly and metaphysical views of Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann. Part II.....	35
---	----

Logic and argumentorics

<i>Yermolaev V.K.</i> Kant on «logical objection» to ontological argument: fragment R 3706. Part I	49
--	----

Neokantianism

<i>Soboleva M.E.</i> Towards methodology of humanities on the way to reform in logic.....	57
---	----

Publications

<i>Kant. I.</i> Seven minor notes. 1788–1791. (translated by <i>A.I. Trotsak</i> , edited by <i>I.D. Koptsev</i>)	66
<i>Trotsak A.</i> Kant's cryptic notes (Afterword to publication)	74
<i>Wassianski E.A.K.</i> Immanuel Kant during his final years (continued; translation by <i>A.S. Zilber</i> , edited by <i>I.D. Koptsev</i>).....	88
<i>Ognev A.I.</i> Foundation of morals according to Windelband.....	96

Reviews

<i>Popova V.S.</i> Dispute over logic in academic philosophy in Saint-Petersburg in early XX century (<i>A.G. Pushkarsky</i>)	104
---	-----

Conferences

International research seminar «Kant's project of perpetual peace in the context of contemporary politics». Kaliningrad, April 20–22, 2012 (<i>A.S. Zilber</i>).....	109
--	-----

<i>Announcements</i>	115
----------------------------	-----

Мы назвали этот раздел нашего журнала, который посвящен безвременно ушедшему от нас проф. Брюшинкину, бессменному главному редактору всероссийского научного журнала «Кантовский сборник» с 2008 года, любимым девизом Канта. У Владимира Никифоровича было к нему особое отношение. Он вкладывал в него свой собственный смысл, который всегда стремился сделать доступным и для нас, своих коллег и учеников. А заключается он в совсем простой идее: эффективно работать с людьми, в том числе и результативно заниматься научной работой, можно только тогда, когда ты даешь любому раскрыть его способности, помогаешь выявить его интересы и всячески поддерживать их. И это возможно только если ты сам отдаешь любимому делу значительную часть своей души...

«Sapere aude» стал на 10 лет девизом нашей кафедры — философии и логики, а затем и созданного проф. Брюшинкиным Института Канта. Но для него он был не только девизом, а метафорой того, что мы можем не просто определить методы для выявления рациональности культуры, но, соответственно, найти практические методы рационализации нашего общества и образования.

Редколлегия

Кантоведение в Калининграде на добром пути (мое воспоминание о Владимире Брюшинкине)

Мое знакомство с Владимиром Брюшинкиным и воспоминания о встречах в Калининграде восходят к 2004 году — году 280-летия Иммануила Канта. Творческая ангажированность Владимира Брюшинкина в отношении институционализации кантовских исследований в Калининградском университете им. И. Канта меня чрезвычайно впечатлила, и я следил за всеми связанными с этим процессом действиями с неизменным уважением и симпатией. И в 2009 году на конференции, посвященной 285-й годовщине со дня рождения Канта, я получил возможность лично убедиться в успехах, достигнутых за прошедшие годы. Кантоведение в Калининграде на добром пути!

Я знал Владимира Брюшинкина как необыкновенно радушного и очаровательного человека. В последний раз мы встретились в Пизе на Кантовском конгрессе в мае 2010 года и вели чрезвычайно интересные и перспективные беседы. Во время автобусной поездки к месту вручения премий им. Канта он поведал мне свои планы и свое видение будущего кантианских исследований в Калининграде. Речь шла прежде всего о развитии Института Канта, об активизации сотрудничества с западными кантоведами, о «Кантовском сборнике». Я и сегодня с удовольствием вспоминаю об этом разговоре.

С Владимиром Брюшинкиным мы потеряли не только высоко ценимого коллегу — с ним Россия, и в особенности Калининград, утратили значительного ученого. Но я уверен, что начатая им работа будет успешно продолжена.

Юрген Штольценберг,
д-р, профессор Института философии Университета
им. Мартина Лютера (Галле-Виттенберг),
член Президиума Кантовского общества Германии

Жизнь нелогична

Не могу смириться с мыслью, что с нами уже нет Владимира Никифоровича Брюшинкина. Менее полугода назад, в декабре 2011 года, мы с ним участвовали в заседании экспертного совета по философии РФФИ, вместе после заседания обедали, долго говорили о наших общих логических и философских делах, о перспективах высшего образования в России, о том, какая стратегия наиболее предпочтительна в условиях падения к нему интереса и со стороны общества, и со стороны государства. Владимир Никифорович, как всегда, источал множество оригинальных идей, причем уже во многом реализуемых им, был весел, энергичен, полон оптимизма, удивительно доброжелателен и открыт. Чувствовалось, что он по-прежнему легок на подъем, что вокруг него бурно кипит жизнь: растут достойные ученики, активно работают кружки и научные семинары и даже дает представления философский театр. Все было у него заточено на успех общего дела — и наука, и образование. Однако буквально через два месяца после этой встречи я узнал, что Владимир Никифорович серьезно болен... На письма он теперь не отвечал. И вот его уже нет с нами. Жизнь существенно более нелогична, чем мы склонны думать. Она безжалостно и непредсказуемо может ломать наши планы и демонстрировать хрупкость и эфемерность наших надежд и предположений. Она постоянно напоминает о том, что надо дорожить сегодняшним днем, переживать этот день во всей полноте его красок и ароматов, не размениваясь на мелкие мысли, движения, обиды и ссоры.

Об оригинальных идеях Владимира Никифоровича я знал задолго до нашей личной встречи, состоявшейся в дни празднования в Калининграде юбилея И. Канта в 2004 году, куда, собственно, он меня и пригласил. До этого мы регулярно общались по электронной почте. Он был одним из основных организаторов международной конференции «IX Кантовские чтения», посвященной юбилею философа, на которую приехало множество людей из России и зарубежных стран. Несмотря на то, что конференцию такого масштаба всегда непросто не только организовать, но и гладко провести, Владимир Никифорович находил возможность со всеми общаться, активно участвовать в заседаниях. Конференция прошла на высочайшем уровне.

Я высоко ценю концепцию метаспихологизма Владимира Никифоровича, его труды по теории аргументации и истории логики. Я не раз восхищался тем, на какую высоту он поднял логическое сообщество в Калининграде.

После конференции 2004 года мы встречались уже регулярно — на конференциях, на повышении квалификации, на экспертных советах в РФФИ (куда он вошел, кстати, по моей рекомендации).

Общение с Владимиром Никифоровичем было легким, приятным и неизменно полезным. Можно было удивляться широте его интересов, поскольку его внимание привлекали далеко не только логические проблемы, но и многие философские вопросы, отстоящие от логики достаточно далеко.

Мы потеряли коллегу, профессионала высокой пробы, душевного человека, который очень много сделал для развития логики и философии в нашем отечестве. Нам всем будет очень не хватать Владимира Никифоровича...

В. А. Бажанов,
д-р филос. наук, профессор,
зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета,
заслуженный деятель науки РФ,
действительный член Academie Internationale de Philosophie des Sciences

Логик русской души

Рассуждения по поводу одной из сторон философского творчества Владимира Никифоровича Брюшинкина мне хотелось бы предварить краткими воспоминаниями о наших встречах и характере того впечатления, которое производил на меня этот человек. Сразу должен сказать, что неформальных личных отношений с Владимиром Никифоровичем не имел в силу ряда причин: сравнительно позднего знакомства (в начале 2000-х) и, что еще важнее в данном случае, разности профессиональных интересов в пространстве философии (логика никогда не оказывалась в центре моей профессиональной деятельности).

Будучи деканом сначала философского факультета, затем факультета философии и психологии Саратовского государственного университета, я имел возможность встречаться с заведующим кафедрой философии и логики тогда еще Российского государственного университета (а если проще и привычнее — университета имени Канта) на заседаниях учебно-методического объединения по философии, которые обычно проходили в МГУ, и, занимаясь неокантианством, несколько раз принимал участие в кантовских конгрессах в Калининграде, а в последние годы, по предложению Владимира Никифоровича, стал членом редакционной коллегии Кантовского сборника. Вот, собственно, и все те основания, которые делали наши встречи возможными. В процессе этих встреч и кратких общений Владимир Никифорович произвел на меня впечатление человека, прежде всего обладающего высокой культурой общения, умеющего донести до слушателя свою мысль, умеющего выслушать и услышать мысль другого. Наряду с серьезностью мысли, которую всегда в своих выступлениях и разговорах выдерживал Владимир Никифорович, в его глазах нетрудно было заметить и некую ироничность, некую хитринку, готовую в любой подходящий момент «выстрелить» искрометной шуткой или интеллектуальным анекдотом.

И совсем неслучайно, на мой взгляд, появление в 2005 и 2009 годах из-под пера уже маститого ученого и организатора науки таких обобщающих ана-

литических работ, как, соответственно, «Феноменология русской души» и «Логика в русской жизни». Подобные работы, которые носят печать мудрости автора, каждая строчка которых выношена десятилетиями наблюдений над реалиями нашей действительности, углублением в историю России, размышлениями над ее прошлым, настоящим и будущим, имеют характер творческого завещания и привлекают к себе особое внимание.

Прежде всего мы здесь сталкиваемся, действительно, с фундаментальной проблемой русской ментальности, русской души — как угодно назовите, и русской культуры в целом: проблемой рационального мышления русского человека. Данная проблема стала центральной при рождении самостоятельной философской мысли в России в споре западников и славянофилов, остается она таковой и по сей день. Таким образом, В.Н. Брюшинкин вмешивается в этот спор и делает это мастерски, с присущими ему аналитической мудростью и иронией, которая включает в себя, конечно, и самоиронию.

В своих работах он пытается выяснить причины свойственного русской духовной традиции недоверия разуму, дать оценку сложившейся ситуации, которая в целом характеризуется отсталостью России от передовых стран Запада, предложить пути решения непростых проблем, в том числе и на государственном уровне.

Проф. В.Н. Брюшинкин вынужден констатировать, что для психологии русского человека, для его души характерна следующая константа, определяющая и его поведение: «...вероятность того, что некоторый результат будет достигнут при помощи рационально построенной последовательности действий, не больше, чем вероятность того, что этот или подобный результат может получиться и без такой заранее запланированной последовательности действий: сам собой или однократным напряжением сил»¹. Что это означает, понятно: русский человек не склонен доверять рассудку, разуму, рациональности как таковой.

Такое отношение к рациональным, логическим структурам человеческого сознания, само собой, влияет и на формирование духовного строя бытия русского народа. Наш автор приходит к печальному, но закономерному выводу. «Таким образом, — заключает он, — для русской души характерно *недоверие к культуре*, связанной с рационально построенной последовательностью действий, ведущих к запланированному результату, и *доверие к иррациональному бытию*, которое в целом воспринимается как благоприятное для человека, подхваченного потоком жизни»².

Но констатация существующего на сегодня в России положения рациональности вещь, конечно, полезная (а в исследовании Владимира Никифоровича становится и увлекательной, будучи изложена также через сказки, детские песенки, анекдоты, которые только оттеняют главные мысли), однако недостаточная. Проф. Брюшинкин обращается к сути векового спора вокруг главной характеристики, определяющей или долженствующей оп-

¹ Брюшинкин В.Н. Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. №1. С. 30 (курсивы сохранены в авторской редакции); см. также: Брюшинкин В.Н. Логика в русской жизни // Философские науки. 2009. №4. С. 63.

² Там же. С. 31; в работе «Логика в русской жизни» эту мысль автор воспроизводит на с. 65—66.

ределять как личную, так и социальную жизнь русских людей. По мнению нашего автора, наиболее достойны обсуждения известная концепция А.С. Хомякова и менее известная концепция восполнения В.С. Соловьева. Владимир Никифорович на основании разностороннего и глубокого компаративистского анализа отдает предпочтение последней, что, в общем-то, понятно. Хомяков и его последователи-славянофилы разрабатывали концепцию соборности в богословском аспекте, и некорректное расширение сферы ее применения ведет к фальсификации того позитивного смысла, который в ней, несомненно, заложен. Соловьев же никогда не покидал почвы философии, ни даже тогда, когда обращался к социально-политическим темам, ни когда погружался в религиозные вопросы. Поэтому и его подход к решению обозначенной проблемы представляется более предпочтительным. Хотя опять же возникает следующий вопрос: а на основе чего в личностном плане русскому человеку станет естественным вести себя согласно принципам, заложенным в концепции восполнения? Владимир Никифорович Брюшинкин дает ответ и на этот вопрос, быть может не исчерпывающий, но вполне им осознаваемый и пропущенный через собственный опыт. Нужна соответствующая поставленной даже не государством, а обществом и самой нашей жизнью задаче построения гражданского общества система образования. Без присутствия в учебных курсах дисциплин, развивающих у подрастающего поколения навыки системного, рационального мышления, нам нечего и надеяться на мало-мальски позитивные результаты в решении указанной фундаментальной задачи. Здесь наш автор абсолютно прав, как прав и в конкретных рекомендациях по поводу введения этих курсов — логики и латинского языка³. От себя указал бы еще и на настоятельную необходимость для философов изучения древнегреческого и одного из современных иностранных языков.

В заключение хотелось бы отметить еще одну интересную деталь из биографии Владимира Никифоровича Брюшинкина, которая, на мой взгляд, также сыграла немаловажную роль в его обращении к представленным нами проблемам и в попытках их разрешения: сибирский парень, родившийся в самом центре Сибири — городе Красноярске, получил образование в центре российского государства Москве на элитном философском факультете и все свои зрелые годы посвятил становлению философского центра в городе Канта и университете Канта, где смыкаются две культуры — русская и немецкая.

В. Н. Белов,
д-р филос. наук, профессор
Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского

* * *

Владимир Никифорович Брюшинкин был ярким и неординарным человеком, и хотя я нечасто встречался с ним, эти встречи остались в памяти. Несколько раз я видел его на Кантовских чтениях и конференциях, прохо-

³ См.: Брюшинкин В.Н. Логика в русской жизни. С. 72—74.

дивших в Светлогорске и Калининграде. Он был главным их организатором, и бросалось в глаза не только хорошее качество практически всех выступлений, что говорило о тщательном отборе докладчиков, но и высокий уровень проведения всех этих мероприятий. Такого внимания к гостям я не видел, пожалуй, больше нигде. Причем подчеркну, что речь идет не о какой-то одной конференции, а о повсеместной практике. Всегда, когда за дело брался Брюшинкин, возникало ощущение надежности и решаемости всех проблем. У Владимира Никифоровича был удивительный организаторский и административный талант. Он умел находить финансовые ресурсы и с большой пользой для всех тратить их. Этот административный талант проявлялся, конечно, не только на конференциях. Он создал Институт Канта и сумел реформировать возглавляемую им кафедру философии и логики, превратив ее в одну из лучших российских кафедр. Важно, что эти реформы проводились с учетом интересов всех поколений. Брюшинкин, к примеру, всегда старался словно бы держаться в тени Леонарда Александровича Калининкова и всячески поддерживать литературные и философские проекты этого замечательного человека. С другой стороны, он воспитывал молодых ученых. Он организовывал им длительные стажировки на Западе, помогал устанавливать контакты с известными философами, устраивал публикации и т.д. Все это привело к тому, что на кафедре философии появилась целая группа талантливых философов, которые, как можно надеяться, продолжат дело Брюшинкина.

Но таланты Владимира Никифоровича не ограничивались администрированием. Он был известным философом, логиком и историком философии, причем не только в нашей стране. Помню, к примеру, как на Берлинском кантовском конгрессе в 2000 году он долго общался с Питером Стросоном, получившим на том конгрессе первую Кантовскую премию. Знал он и многих других знаменитых философов. И его контакты с ними не были формальностью. Скажем, из общения со Стросоном вырос масштабный переводческий проект, которым Владимир Никифорович очень гордился. Свидетельством международного уровня его компетенции стали и его западные публикации, в частности в журнале «Kant-Studien», статья в котором является пределом мечтаний любого кантоведа. Ведь, несмотря на широту своих интересов, Брюшинкин много внимания уделял и кантоведению. У него было очень любопытное отношение к Канту: он ценил Канта, но не умилялся им. Кант служил для него источником вдохновения как в позитивном, так и в критическом плане. Достаточно вспомнить один из последних текстов Брюшинкина, где представлен увлекательный обзор достижений и просчетов Канта при создании им знаменитой таблицы суждений и логических функций. Очень жаль, что Владимир Никифорович не успел продолжить этот и другие проекты. Его уход стал чем-то совершенно неожиданным. Но влияние его идей и его дел будет долгосрочным. Хотя, конечно, многое зависит от его учеников. Впрочем, они наверняка не подведут.

В. В. Васильев,

д-р филос. наук, профессор,
зав. кафедрой истории зарубежной философии
философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

«Он верил...»

Он верил в «коперниканский переворот», суть которого — в мужественной попытке отделения от так называемого «наивного мышления» и в возвышении в точку над индивидуальным мышлением, откуда мыслитель способен и призван переосмыслить уже субъективно помысленное в своем опыте мира, абсолютно не будучи привязанным к этому опыту и будучи абсолютно правдивым в отношении его с высоты таинственной «общей знаменательности». Это — трансцендентальная субъектность истинной сути каждого человека. И именно она составляет основу той спасительной связи, той интересубъективной возможности, которая и есть великий повод для «грамматики жизни», когда люди и страны, несмотря на разности и уникальности, начинают понимать и беречь друг друга...

Он верил в этот «коперниканский переворот», и он его совершил в Пространстве-Времени своей судьбы, такой недолгой и трудной, но такой значимой для всех тех, кто знал его. Боль от его потери велика, и вряд ли возможно унять ее строгими силлогизмами безупречных логик. Но пусть так — однако верность максима философского мужества дает уверенность в том, что эту боль можно хотя бы смягчить. Эта уверенность соотносима с той, которую пережил Кант, когда практиковал свой трансцендентальный метод: «Я должен был бы до основания изменить свою собственную природу или полностью уничтожить себя, если бы я сказал, что Бога нет, что я не свободен и не бессмертен. Сама структура моего существования ставит категорическое условие существования Бога или бесконечного самосовершенствования, свободы и моральности как таковой, и *бессмертия души...*»

В. Х. Гильманов,
д-р филол. наук,
профессор кафедры зарубежной филологии
факультета филологии и журналистики БФУ им. И. Канта

Fuimus...

Память о Владимире Брюшинкине дорога моему сердцу, ибо он был подлинно благородным (в наши-то времена!) человеком. И эта память дорога также моему уму потому, что философский талант Брюшинкина отличался редкостным чувством вкуса. Я не могу себе представить, что Брюшинкин согласился бы перевести, например, «Революцию» Куна или «Зеркало» Рорти. Но вот переводы книг Стросона он задумал давно и одну из них вместе со своим учеником и коллегой успел перевести. Этот перевод «Индивидов» Стросона я считаю для нашего времени образцовым. Думаю, что эта работа еще не получила достойной оценки. И, по моему мнению, она заслуживает самой высокой награды, которая существует в нашей стране. Слава богу, я успел сказать это Владимиру лично.

К. Ф. Самохвалов,
д-р филос. наук, профессор,
ведущий научный сотрудник Института математики
Сибирского Отделения РАН

Интеллектуальная эволюция Владимира Брюшинкина: от теории поиска вывода к трансцендентальной логике и системной теории аргументации

Данные заметки никоим образом не претендуют на объективность и точное изложение фактов. Задачу, которую я перед собой здесь поставил — феноменологически выразить некоторую сложившуюся у меня когнитивную модель, или мой «образ мира», Владимира Брюшинкина и моих отношений с ним.

Владимир Никифорович был на несколько лет старше меня, и так получалось, что мы следовали с ним параллельным курсом научных исследований, точнее — в своем развитии я как бы повторял те изменения в области научных интересов, которые чуть раньше он совершал. Тем самым В. Брюшинкин был как бы «ведущим», а я, сам того не осознавая, следовал за ним, повторяя траекторию его интеллектуального развития. Причем это не было результатом его прямого влияния, а свидетельствует, как мне кажется, о некотором сродстве наших душ. Попробую раскрыть это чуть подробнее.

Мое знакомство с ним состоялось заочно. Учась вслед за ним на философском факультете, я выбрал научную специализацию по кафедре логики, и мой научный руководитель Владимир Александрович Смирнов предложил мне заняться теорией поиска вывода: разделом логики, занимающимся анализом логических доказательств с целью выявления их структуры и способов построения и создания на этой основе автоматических (машинных) алгоритмов. Именно тогда я впервые и услышал о Владимире Никифоровиче, который несколько ранее также выбрал данную область и попытался разобраться с теорией дистрибутивных нормальных форм Я. Хинтикки.

Правда, в отличие от В. Н. Брюшинкина, я стал разбираться с обратным методом С. Ю. Маслова, а наш общий научный руководитель В. А. Смирнов охарактеризовал тогда подходы Хинтикки и Маслова как наиболее интересные подходы (альтернативы) к теории поиска вывода (доказательства), первый из которых базировался на семантических таблицах, а второй — на исчислении секвенций.

Вскоре состоялось и наше личное знакомство, когда Владимир Никифорович на одном из «смирновских» семинаров в секторе логики ИФ РАН рассказывал о техническом аппарате дистрибутивных нормальных форм, а я, будучи студентом, силился понять сложную хинтикковскую технику. Со своей стороны, хотя это было уже позже, я попробовал объяснить Владимиру Никифоровичу «технику» масловского обратного метода, и мы сошлись на том, что хотя оба этих подхода достаточно сложны для понимания, но мы сумели разобраться в их техниках. Конечно, речь идет скорее об идейном понимании данных концепций, что, собственно, и отличает *философскую* [формальную] *логику* от чисто математического аппарата этих теорий. И финские ученики Хинтикки, и питерские коллеги Маслова несомненно знают математическую технику этих теорий значительно лучше, чем мы с Владимиром Брюшинкиным.

Далее в течение нескольких лет мы не поддерживали с Владимиром Никифоровичем тесных отношений, хотя, конечно, встречались на логиче-

ских семинарах и конференциях. Каково же было мое удивление, когда в сборнике соросовских лауреатов (1994) рядом со своей статьей я увидел статью В. Брюшинкина «Трансцендентальная модель интеллекта: моделирование рассуждений». Причем обе статьи оказались посвящены уже не чисто логической, а более философской проблематике.

Конечно, значимость наших статей была несопоставима. Если для меня моя работа стала одной из первых значимых философских публикаций, то Владимир Никифорович к этому времени успел написать очень интересную монографию «Логика, мышление, информация» (1988), которая легла в основу его докторской диссертации, и подготовить прекрасный учебник по логике для гуманитариев (1994), в котором содержался ставший хрестоматийным пример рассуждения про «гантирующихся эпуз и фемин».

Не буду приводить полный список остальных научных достижений Владимира Никифоровича: к этому времени он стал уже известным ученым, переводчиком философской классики и одним из лидеров российской философии. Здесь я хотел бы обратить внимание на важный для его интеллектуальной биографии поворот к Канту.

С чем он был связан? Конечно, с его преподавательской и научной деятельностью в стенах кёнигсбергского университета (Балтийского федерального университета им. И. Канта), в городе, где в свое время жил и творил Кант и который пропитан кантовским духом. Однако мне представляется, что не менее важной [внутренней] причиной для этого поворота были брюшинкинские штудии Хинтикки, одна из работ которого, «Логика, языковые игры и информация» (1973), имела характерный подзаголовок «Кантовские темы в философии логики». Хотя возможно, что были и другие причины его кантовского поворота: напрямую об этом Владимира Никифоровича я не спрашивал.

Важно, что этот поворот от чистой (формальной) логики к философии логики, к кантовской трансцендентальной логике произошел. И поэтому не случайно появление очень значимых для логико-философской жизни России 90-х годов светлогорских семинаров по «логическому кантоведению», одним из инициаторов которых (наряду с В. А. Смирновым), организатором и душой был именно Владимир Никифорович. Чуть позже к этому движению присоединился и я, благодаря чему тоже обратился к трансцендентализму Канта, исследованием и развитием которого сейчас занимаюсь.

Вместе с тем надо заметить, что очень перспективная идея В. Н. Брюшинкина о построении формального аналога кантовской трансцендентальной логики (хотя бы на уровне силлогистики) так и не была полностью реализована. Мы не раз возвращались к этой теме на протяжении последних лет, обменивались ссылками на появляющиеся англоязычные работы по этой проблеме. Конечно, кое-что в этом направлении сделано учениками и соратниками Владимира Никифоровича, но полноценной формальной модели кантовской трансцендентальной логики до сих не построено.

Отчасти это связано и с тем, что в начале 2000-х в интеллектуальной эволюции Владимира Брюшинкина произошел еще один поворот, а именно его обращение к моделям рассуждения и теории аргументации. Этот поворот можно рассматривать как некоторый *синтез* (в кантовском смысле) предшествующих «логического» и «кантовского» этапов в творчестве В. Н. Брюшинкина, а развиваемую им *системную модель аргументации* — как синтез

логического, когнитивного (кантовского) и риторического аспектов, с необходимостью присутствующих в любой аргументации...

На этом закончу свои воспоминания об этом светлом и позитивном человеке, его творческом пути и интеллектуальной эволюции, поскольку мой поворот к развиваемой им системной теории аргументации пока еще не состоялся: видимо, это дело ближайшего будущего... **Светлая ему память!**

С. Л. Катречко,

канд. филос. наук, доц. кафедры философии естественных факультетов
философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Главный редактор

Трудно говорить в прошедшем времени и специально подбирать воспоминания о человеке, который был и остается для тебя рядом... Вот и сейчас, готовя этот номер «Кантовского сборника», не могу себе представить, что Владимир Никифорович еще не прочитал все материалы, предназначенные для него, и не думает о том, что включить, а что нет и какие замечания следует выставить нашим авторам. И все-таки я скажу несколько слов, касающихся и Владимира Никифоровича и нашего журнала.

Я хорошо помню, как наш «Кантовский сборник» получил новый формат и, без всякого преувеличения, «новое дыхание». В 2006 году мы вместе с Владимиром Никифоровичем делали 26-й его выпуск, посвященный 70-летию юбилею Леонарда Александровича Калининкова. Конечно, о достоинствах этого сборника следует судить читателю, но, по моему мнению, он получился и качественным с точки зрения российского кантоведения, и просто интересным для любого философски ориентированного читателя. Тогда нам казалось после двух месяцев достаточно упорной работы, что большего и желать не следует, да и в наших условиях лучшего не сделать. Следующий, 2007 год, был единственным, начиная с 1981-го, когда «Кантовский сборник» не выходил. Но именно тогда шла подготовка к его выпуску в совершенно другом формате — а именно как регулярного всероссийского научного журнала. Я мог только «схватиться за голову»... Тем не менее в 2008 году первый номер «Кантовского сборника» в планируемом формате вышел. Для нас это было событие! До сих пор, получая очередной номер сборника, я всегда вспоминаю об этом, Первом, хотя и 27-м!

В связи со сборником мне хочется отметить одну важную особенность Владимира Никифоровича как организатора науки и высшего образования. Он не был «начальником» в прямом смысле этого слова — но руководителем, коллегой, соратником и, конечно, настоящим главным редактором «Кантовского сборника». Именно поэтому, когда речь заходит о «Кантовском сборнике», я всегда, с полным на это основанием, говорю: «мы думаем...», «мы решили...», «мы сделали...» Я хочу подчеркнуть, что эта особенность Владимира Никифоровича определялась одним из самых замечательных свойств, присущих ему как человеку: с ним можно было обсуждать любые идеи, спорить по любым вопросам и поднимать любые проблемы... И, что показательно, многие из этих обсуждаемых идей, кто бы их ни высказывал в наших спорах, так или иначе воплощались в практические дела! Это в полной мере касается и нашего журнала «Кантовский сборник».

Остается только надеяться, что наш журнал и далее будет выходить, и выходить на уровне, заданном Владимиром Никифоровичем, благодаря тому, что в него вложена не только значительная часть его энергии и усилий, но и, без сомнения, часть его души...

А. Г. Пушкарский,
ст. преп. кафедры философии и логики БФУ им. И. Канта,
ответственный секретарь «Кантовского сборника»

«Времени нет»

Вергилий говорил: «Время уносит все». Фалес говорил: «Мудрее всего время, ибо оно раскрывает все». Сенека писал: «Только время принадлежит нам». Владимир Брюшинкин сказал: «Времени нет. В обоих смыслах».

Мы можем понять это так: времени как такового не существует в объективном смысле, и у человека нет времени для траты его впустую. Таким был и есть в нашей памяти Владимир Никифорович — человеком, который каждую минуту своей жизни стремился сделать этот мир лучше: добрее и справедливее. Время, которое он потратил на науку и истину, уже при его жизни принесло свои плоды. Нам же остается только их приумножать и помнить своего учителя.

А. Н. Троцак,
канд. филос. наук,
ст. науч. сотр. Института Канта БФУ им. И. Канта

В. А. Бажанов

КАНТИАНСКИЕ
МОТИВЫ В ЛОГИКЕ
И ФИЛОСОФИИ НАУКИ.
ИДЕЯ ЕДИНСТВА
АПРИОРНОГО
И ЭМПИРИЧЕСКОГО
ЗНАНИЯ¹

Показывается, что кантианские мотивы в современной логике и философии науки выражаются в идее единства априорного и эмпирического. Реальная практика логико-математического дискурса может продемонстрировать весьма любопытные сочетания априористских и эмпиристских составляющих творческого процесса, гармоничное соединение этих позиций. На конкретных примерах обосновывается, что априоризм и эмпиризм в определенных ситуациях обладают значительным эвристическим потенциалом.

Kant insisted on the inherent unity of a priori and empirical elements of cognition. To what extent further progress of philosophy and exact sciences confirmed (or modified) original Kant ideas?

I'm inclined to judge that apriorism in its modest version do not contradict to modest type of empiricism. Real practice of logical and mathematical reasoning provides pry conjunctions of a priori and empirical elements of cognitive processes. We can find their harmonic combinations of mentioned standpoints and thus to confirm the validity of Kant idea related to inherent unity of a priori and empirical elements within contemporary philosophy of science. Apriorism along with empiricism contain powerful heuristic potential.

Ключевые слова: активность субъекта познания, априоризм, эмпиризм, единство априорного и эмпирического в познании.

Key words: activity of the subject of cognition, apriorism, empiricism, unity of a priori and empirical elements of cognitive process.

Философские идеи И. Канта касаются сокровенных особенностей процесса познания. Мы убеждаемся в их справедливости в условиях, когда и наука в целом, и философия в частности претерпели весьма существенные изменения с момента рождения этих идей. Тем не менее кантианские мотивы (в прямой или косвенной форме) проявлялись в самых различных областях науки, которые фактически еще не существовали при жизни великого мыслителя.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант №10-03-00540а «Традиции, преемственность и новации в развитии отечественной логики и университетской философии».

Так, в этологии (и даже биологии в целом) утвердилось мнение, что «любой процесс приспособления есть когнитивный процесс и что данный нам а priori аппарат, с помощью которого только и возможно приобретение опыта, имеет предпосылкой огромную массу информации, полученной в ходе эволюции...» [8, с. 419]. Выдающийся биолог К. Лоренц даже оставил интереснейшую статью «Кантовская доктрина априори в свете современной биологии», в которой он переосмысливает эту доктрину в свете достижений биологических наук в XX веке [9].

Крупный лингвист Р. Ланхакер проводит мысль, что человек созидает окружающий мир с помощью своей психики, он интерпретирует этот мир, пользуясь своими установками, которые сформировались в предшествующем опыте; человек всегда имеет в виду скрытые, «фоновые» знания того, кому адресована информация [21].

Схожие идеи являются рабочими и в психологии. У. Найссер подчеркивает, что информация, получаемая человеком (даже в младенческом возрасте), включается в качестве предпосылки восприятия новой информации в следующий момент времени. У субъекта познания формируются своего рода схемы восприятия информации, которые накладываются на реальность в каждый момент ее восприятия: «Воспринимающий активен. В значительной мере он сам определяет то, что видит, выбирая объекты для внимательного рассмотрения и воспринимая одни характеристики скорее, чем другие... Конструируя *предвосхищающую схему* (курсив мой. — В.Б.), воспринимающий осуществляет некоторый акт, включающий как информацию от среды, так и его собственные когнитивные механизмы» [11, с. 76]. Близкие к изложенным идеи можно найти и у Ж. Пиаже, причем относительно особенностей восприятия уже в раннем детском возрасте. Сознание конструирует образы внешней реальности, используя для этого в качестве строительных лесов свой прошлый и текущий опыт и установки.

В философии науки давно известно о факте теоретической нагруженности эксперимента. И это положение носит вовсе не умозрительный характер (который и недопустим в контексте позитивистской философии, где было введено и осмыслено это положение), а имеет и сугубо психологические основания [19].

М. Фридман из Стэнфордского университета (США) энергично развивает современную форму кантианства, чьим лейтмотивом выступает идея универсальной рациональности, которая определяется все возрастающим уровнем личностной саморефлексии и, значит, ростом осознания собственной ответственности [20, p. 68].

О неустранимом влиянии среды на историка и его мышление в духе идеи об активности субъекта познания твердо говорят и в исторической науке (см., например: [14, с. 41–46]). Давно замечено, что один и тот же текст различными поколениями воспринимается сообразно особенностям времени, которое определяет жизнь этих поколений. Еще Л. Фейербах замечал, что каждая эпоха вычитывает из Библии самое себя; в этом смысле каждая эпоха имеет свою собственную Библию.

Если попытаться обобщить озвученные выше высказывания, можно утверждать, что разум организует мир сообразно своей собственной организации, а в результате взаимодействия с внешним миром организуется сам.

Идеи Канта активно работают в современной логике и философии науки. Прежде всего это касается одной из центральных идей кантовской теории познания — идеи, относящейся к его учению об априоризме, которое предполагает активность субъекта познания, активность его сознания.

Рассуждая об априоризме в методологии науки, нельзя не иметь в виду противоположную точку зрения — эмпиризм, особенно резко противопоставляемый априоризму в философии логики и математики. Между тем Кант утверждает единство априорного и эмпирического. В какой мере последующее развитие философии и точных наук подтверждало (или корректировало) точку зрения Канта?

Историческая ретроспектива заставляет задуматься: стоит ли утверждать, как это иногда делается в работах по философии логики и математики, антагонизм априоризма и эмпиризма в логико-математическом знании и его развитии? Какова реальная (хотя, быть может, и не универсальная) практика логико-математического дискурса, переосмысленная под углом зрения сочетания априористских и эмпиристских компонентов творческого процесса? Можно ли говорить о гармонии этих двух традиционно — как бы вопреки позиции Канта — противопоставляемых позиций? И наконец, допустимо ли утверждать наличие эвристического потенциала у какой-либо (или обеих) точек зрения — априоризма или эмпиризма, потенциала, который обнаруживается в той или иной познавательной ситуации?

Я склонен утверждать (преднамеренно в категоричной форме), что определенная форма *априоризма* (в *умеренной*, так сказать, версии) вовсе не противоречит *эмпиризму* (опять-таки в *умеренной* версии). Реальная практика логико-математического дискурса может продемонстрировать весьма любопытные сочетания априористских и эмпиристских составляющих творческого процесса. Эта практика демонстрирует гармоничное сочетание этих позиций и тем самым заставляет убедиться в справедливости идеи Канта о единстве априорного и эмпирического и в рамках представлений современной логики и философии науки. Априоризм, равно как и эмпиризм, рассматриваемые в аспекте их единства, в определенных ситуациях обладают значительным эвристическим потенциалом.

Априоризм (умеренная версия)

Крайняя, радикальная форма априоризма, которая провозглашает «первичность интуитивной основы математического рассуждения» и «внеисторический характер этой основы» [10, с. 80], действительно несовместима с крайним, радикальным эмпиризмом, суть которого выражена, например, У. Джеймсом в положении о том, что содержание знания полностью определяется опытом или сводится к нему и лишь это знание может стать достойным предметом философского дискурса и основанием науки. Между тем априористская точка зрения имеет глубокий смысл и предполагает далеко идущие следствия теоретико-познавательного характера.

Как известно, Кант был первым, кто предложил определенную трактовку активной роли субъекта в познании, активности сознания в аспекте познания. Современное прочтение положений Канта об априоризме предполагает, что реальность (объект) рассматривается не в качестве объекта пассивного созерцания, а как подвергающаяся активному переосмыслению со стороны субъекта познания, что логические категории играют роль формирующего фактора по отношению к объектам познания, что теоретическая система, будучи «наложенной» на эмпирический материал, формирует систему объектов научного знания [16, с. 180–184], что, скажем, физическая реальность вовсе не тождественна объективной реальности, а представляет собой некоторого рода теоретизированный мир физики [3, с. 190–192]. Иными словами, те знания и представления, которыми обла-

дает в данный момент субъект познания, формируют своего рода призму, сквозь которую «просматривается» реальность (в случае логики и математики называемую, например, универсумом рассуждений). Эти знания и представления можно сравнить с сетью, которая забрасывается в реальность и вылавливает все, что соразмерно величине ее ячеек. Здесь, разумеется, имеет значение целеполагание субъекта, подчиняющее его познавательную активность определенным задачам и переформирующее систему его априорных категорий в соответствии с конкретными целями. Как однажды заметил Н. Бор по поводу, близкому к обсуждаемому, «when the boy have a hammer, everything looks like a nail» («для мальчика с молотком все вещи — гвозди»), а А. Эйнштейн утверждал: «Лишь теория решает, что мы можем наблюдать». Можно также вспомнить «эффект Кулешова», замеченный на заре кинематографии, когда лишь внедрялась техника комбинированных съемок: фон, на котором снимается предмет, задает модус его восприятия аудиторией. Этот эффект заставляет задуматься над активным характером не только сознания, но и подсознания. Аналогично можно утверждать и активный характер языка, который используется в процессе познания, имея в виду тот факт, что язык в определенной степени формирует мышление сообразно своим внутренне имманентным свойствам и особенностям, причем делает это достаточно эффективно (подробнее см.: [4; 18; 22]).

Нельзя не согласиться с мыслью Е. А. Мамчур о том, что «именно серьезное преподавание философии Канта в западных университетах облегчило и восприятие, и принятие квантовой теории в среде западных физиков-теоретиков. Многие советские физики принимали квантовую теорию трудно и туго, и свою роль сыграло при этом то обстоятельство, что они фактически не знали философию Канта, а изучали догматизированную и предельно упрощенную версию диалектического материализма...» [10, с. 130–131]. Кантианские идеи отложились (в превращенной форме) в (под)сознании будущих известных физиков в виде убеждения, что человеческое восприятие мира опосредуется своего рода миром идей, природа которых носит в некотором смысле предпосылочный (априорный по отношению к конкретному познавательному акту) характер.

Умеренный априоризм не предполагает первичность интуитивной основы и ее внеисторический характер, а состоит в признании активности субъекта, определяемой совокупностью его знаний и представлений, имеющей, разумеется, исторический характер, — активности, которая предписывает ракурс видения и расчленения реальности. Активность субъекта познания — не абсолютна, а относительна его, субъекта, «наполнения» и целеполагания, причем сама активность модифицируется как следствие взаимодействия с объектом деятельности. Собственно, объектом познания надо считать саму деятельность, направленную на внешний мир.

Довольно интересно было бы выяснить концептуальное отношение умеренного априоризма и математического платонизма, но это отдельный вопрос, который увел бы меня в сторону от главной цели настоящей работы.

Эмпиризм (умеренная версия)

Крайняя форма эмпиризма предполагает, что содержание знания полностью определяется опытом или сводится к нему. В истории философии исходные позиции этой разновидности эмпиризма находятся, по-видимому, в философской системе Д. Юма. Между тем реальная практика логико-математических рассуждений свидетельствует в пользу того, что порой

прорыв в новые области логико-математических исследований совершается в контексте, который отвечает позиции умеренного эмпиризма.

Умеренный эмпиризм подразумевает, что опыт, основные составляющие которого предопределяются концептуальным багажом субъекта познания, играет важнейшую роль в формировании знания, характера активности субъекта познания и часто оказывает решающее (в том числе эвристическое) влияние на развитие теоретических представлений субъекта познания и его, если использовать термин У. Найссера, схемы «предвосхищающего» восприятия... Фактически речь идет о том, что некоторая деятельность формирует установки, активно применяемые в последующей (в том числе познавательной) деятельности и служащие своего рода шаблонами, с помощью которых человек «обрабатывает» тот или иной фрагмент реальности, а реальность определяет возможность и допустимые границы этой обработки.

«Познание, — замечает М.А. Розов, — это процесс развития содержания социальной памяти. Под содержанием я при этом понимаю фиксацию деятельности в той или иной форме... Познание — это не отражение, а в первую очередь *строительство*, строительство новых видов деятельности, реальной или на уровне мысленных экспериментов... Сам термин "отражение" приобретает здесь несколько иное значение: отражение как описание деятельности, которую мы сами творим в соавторстве с окружающим нас миром (курсив мой. — В.Б.)» [13, с. 123]. Таким образом, познание — это улица с «двусторонним движением», которое регулируется и субъектом, и объектом, и допустимые траектории движения определяются как (явными или неявными) установками субъекта, так и онтологией самого объекта.

Аналогичные утверждения характерны для такого весьма свежего философского направления (в рамках конструктивизма), которое осмысливает данные когнитивных наук, как энактивизм.

Энактивизм настаивает, что субъект не строит репрезентации, т.е. не «отражает» в буквальном смысле мир; он автономен, а потому строит и перестраивает имманентные ему схемы деятельности и тем самым конструирует свой мир, конструируя самого себя. Стратегия субъекта по отношению к миру избирательна, он извлекает из него смыслы и активно порождает их, создавая некоторого рода (природную в случае животного и когнитивную в случае человека) нишу. Смыслы вовлечены в творение мира, который подстраивается под субъекта в соответствии с его целями и желаниями. Мир, внешняя среда оказывается продолжением самих субъектов, а потому когнитивные системы здесь операционально и конструктивно самозамкнуты, автопоэтичны. Познание — это созидание, порождение мира, который является не ареной действия, а своего рода «достройкой» самого субъекта вне его тела до более или менее удовлетворяющей его конструкции (подробнее см.: [7, с. 350–351]).

Эвристическое значение эмпиризма и априоризма в развитии логики и математики

Анализ творческого наследия Н.И. Лобачевского позволяет достаточно определенно утверждать, что ученый внутренне симпатизировал эмпиризму. Он строил воображаемую геометрию исходя не из абстрактных понятий, а из конкретного факта — соприкосновения тел, да и кредо свое научное выражал с помощью мысли Ф. Бэкона: «...спрашивайте природу, она хранит все истины и на вопросы Ваши будет отвечать Вам непременно и

удовлетворительно». Так, в работе «О началах геометрии» он пишет, что «первые понятия, с которых начинается какая-нибудь наука, должны быть ясны и приведены к самому меньшему числу... Такие понятия приобретаются чувствами, врожденным не должно верить». Или в «Новых началах геометрии» Лобачевский замечает, что «первыми данными, без сомнения, будут всегда те понятия, которые мы приобретаем в природе посредством чувств» (цит. по: [5, с. 208]). Геометрические зависимости, по его мнению, не отличаются от зависимостей, которые изучаются в физике.

Такая мировоззренческая ориентация и методологическая установка Лобачевского вовсе не препятствовала, а, напротив, предполагала особый акцент на необходимости выработки и поддержания строгих канонов математического доказательства, на пристальном внимании к основаниям математического знания. «Взгляды Лобачевского близки к взглядам английской эмпирической школы (Локк, Юм, Беркли) и к сенсуализму Кондильяка», — писал наиболее глубокий исследователь творчества ученого А. В. Васильев [5, с. 209].

Главное же, что эта — явным образом выраженная, как ее сейчас следовало бы назвать, умеренно-эмпиристская — позиция Лобачевского оказывала эвристическое влияние на ход его мысли в процессе создания и развития неевклидовой геометрии. Не случайно новая система геометрии была им названа «воображаемой» и не случайно он предполагал, что она имеет отношение к реальному пространству и времени и предпринимал попытки определить их геометрию, имея в виду, что она должна быть неевклидовой.

Н. А. Васильев, идейный предшественник ряда неклассических логик (многозначной, паранепротиворечивой, многомерной), был достаточно выраженным сторонником умеренного эмпиризма (в том варианте, который соответствует идее психологизма в логике). В своих логических работах он прямо связывал новые формальные системы с устройством воображаемых миров. Существа этих миров, как подчеркивал Н. А. Васильев, обладают иными, в отличие от земных, «ощущательными» способностями, которые, собственно и диктуют необходимость принять новую логику (см.: [1; 14]). Воображаемый мир n -измерений и соответствующее ему психологическое устройство живых существ, по Н. А. Васильеву, предполагают новые виды отрицаний и новые логики, составляющие множественность равноправных и равновозможных логических систем (см., например: [6, с. 86–89]). В этих логиках уже не действуют законы (не)противоречия и/или исключенного третьего: их эмпирические основания предписывают принятие иных законов (и, стало быть, иных логик).

Можно возразить, что Н. И. Лобачевский и Н. А. Васильев использовали одну «воображаемую» методологию, пусть эвристически насыщенную, но не типичную и не показательную для логико-математического дискурса. Не смея делать далеко идущие обобщения, я тем не менее склонен утверждать, что эмпиризм способен играть и играет эвристическую роль и в не столь явно выраженных ситуациях.

В известном смысле слова даже платонизм может считаться особой эмпирической философией, подразумевающей априористские основания. Ведь речь здесь идет о работе с некоторым образом предзаданным универсумом, генерирующим соответствующий тип опыта (допустим, теоретикомножественный).

Даже в том случае, если имеет место решение какой-либо задачи создания аппарата для описания той или иной предметной области, эмпирические соображения, за которыми стоят априористские установки, играют первостепенную роль. Весьма показательна здесь ситуация с созданием релевантной логики.

И. Е. Орлов, превозносивший — что и естественно в интеллектуальной обстановке 1920–1930-х годов — диалектический метод мышления, стремился сконструировать особый тип логики, построенный на интенциональном (а не экстенциональном, как строились до определенного момента) принципе, который соответствовал бы диалектике в формальном смысле. Это означало переход от «логики объема» к «логике содержания». Иначе говоря, эта логика, названная им логикой совместности предложений, должна была учитывать отношения антецедента и консеквента по содержанию и тем самым приближаться к диалектической логике (диктующей законы развития естествознания, которое осмысливалось Орловым), небезразличной к содержательному аспекту, определявшемуся конкретной предметной областью. В логике, позже получившей название релевантной и инспирированной желанием формальными средствами воссоздать особую логику естествознания, совпадающую с теорией познания и диалектикой, Орлов пытался преодолеть парадокс материальной импликации и связать компоненты рассуждения смысловой зависимостью (подробнее см.: [2]). Таким образом, опыт диалектического истолкования естествознания диктовал те или иные ограничения на формальные структуры логики совместности предложений Орлова. Однако само истолкование естествознания происходило в контексте диалектического «препарирования» реальности. Орлов в данном случае был подобен мальчику с молотком — персонажу, который фигурирует в афоризме Н. Бора.

Ситуация с созданием Орловым логики совместности предложений, кажется, достаточно наглядно (хотя эта ситуация далеко не столь хрестоматийна, как с воображаемой геометрией или воображаемой логикой) показывает механизм переплетения априористских и эмпиристских компонентов творческого процесса. Первые определяют угол сечения реальности, а вторые — опыт, извлекаемый из нее и предопределяющий характер когнитивных конструкций.

Здесь уместно вспомнить забытую и недооцененную идею В. Н. Тростникова о биологической (или, быть может, точнее — нейрофизиологической) предопределенности математики и ее отдельных фрагментов. Так, В. Н. Тростников с помощью анализа устройства человеческого перцептивного пространства обосновывал, что, скажем, теорема Кантора о системе вложенных отрезков, лежащая в основе теории действительных чисел, принудительно должна возникать в нашем мышлении. Особенности зрительного анализатора человека таковы, что система вложенных отрезков непременно должна иметь общую точку — «ту самую точку, которая в перцептивном пространстве *есть* наша система отрезков» [15, с. 247].

Если такая предопределенность действительно имеет место, то она заставит нас существенно пересмотреть многие аспекты традиционной эпистемологии (что, собственно, уже и делается в концепциях современного конструктивизма и энактивизма) и, в частности, характер взаимоотношений эмпиризма и априоризма, как, собственно, и уточнить содержание понятия априоризма.

Список литературы

1. Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М., 2009.
2. Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007.
3. Бажанов В.А., Панченко А.И. Структура физической реальности (логико-алгебраические аспекты) // Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980. С. 188 – 201.
4. Богородицки Л. Как язык формирует мышление // В мире науки. 2011. №5. С. 15 – 17.
5. Васильев А.В. Николай Иванович Лобачевский (1792 – 1856). М., 1992.
6. Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989.
7. Князева Е.Н. Телесное и энактивное познание: новая исследовательская программа в эпистемологии // Эпистемология. Перспективы развития. М., 2012. С. 315 – 351.
8. Лоренц К. Так называемое зло. М., 2008.
9. Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997. №5. С. 16 – 28.
10. Мамчур Е.А. Должна ли философия быть обязательным предметом в вузе? // Высшее образование в России. 2012. №4. С. 127 – 135.
11. Найссер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии. М., 1981.
12. Перминов В.Я. Априорность и реальная значимость исходных представлений математики // Стили в математике. Социокультурная философия математики. СПб., 1999. С. 80 – 110.
13. Розов М.А. Теория познания как эмпирическая наука // Эпистемология. Перспективы развития. М., 2012. С. 90 – 123.
14. Смоленский Н.И. Проблема объективности исторического познания // Новая и новейшая история. 2004. №6. С. 26 – 56.
15. Тростников В.Н. Конструктивные процессы в математике. М., 1975.
16. Чудинов Э.М. И. Кант и эйнштейновская концепция физической реальности // Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980. С. 177 – 187.
17. Bazhanov V.A. The Imaginary Geometry of N.I. Lobachevsky and the Imaginary Logic of N.A. Vasiliev // Modern Logic. 1994. Vol. 4, №2. P. 148 – 156.
18. Bloom A. Y. The Linguistic Shaping of Thought: a Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West. Erlbaum ; Hillsdale, 1981.
19. Estany A. The Thesis of Theory-Laden Observation in the Light of Cognitive Psychology // Philosophy of Science. 2001. Vol. 68. P. 203 – 217.
20. Friedman M. Dynamics of Reason. Stanford, 2001.
21. Langacker R. Foundations of Cognitive Grammar. Stanford, 1987. Vol. 1 : Theoretical Prerequisites.
22. Salinas H. Does Your Language Shape How You Think? // The New York Times. 2010. 26 Aug.

Об авторе

Бажанов Валентин Александрович — д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета, заслуженный деятель науки РФ, vbazhanov@yandex.ru

About author

Prof. Valentin **Bazhanov**, Department of Philosophy, Ulyanovsk State University, vbazhanov@yandex.ru

Сунг Джун Йеум

САМОПОЗНАНИЕ РАЗУМА
КАК ЖИЗНЕННЫЙ
ПРОЦЕСС
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
ДИАЛЕКТИКЕ
КАНТА

Представлен опыт интерпретации процесса самопознания как жизненного процесса в трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума». Тезисы и антитезисы трансцендентальной диалектики проистекают из раздвоения разума как живого феномена, невозможного в случае его эвтаназии. Раздвоение разума, в свою очередь, приводит к догматизму и скептицизму и становится частью истории философии. Противоречие между тезисами и антитезисами (или догматизмом и скептицизмом), которое можно рассматривать как конфликт или даже войну в истории философии, в конечном счете имеет своей целью культивирование разума, т.е. его самопознание.

This study attempts to interpret the process of self-knowledge of reason in the transcendental dialectic as a vital phenomena. In the transcendental dialectic, a thesis and antithesis arises from the division of reason, which can not happen in the death of reason. Dogmatism and skepticism, which had been derived from a division of reason, have formed the history of philosophy. The disputes between the thesis and the antithesis, or the dogmatism and skepticism could be regarded as a battlefields or a war in the history of philosophy. Nevertheless, the aims of these disputes or wars is to cultivate the reason, which in other words is the process of self-knowledge of reason.

Ключевые слова: трансцендентальная диалектика, раздвоение разума, история разума, жизнь, процесс, самопознание, культура разума.

Key words: transcendental dialectic, division of reason, history of reason, life, process, self-knowledge, culture of reason.

В «Критике чистого разума» кантовская трансцендентальная диалектика представлена в форме «процесса» [4, с. 553 — В 779], который сам Кант сравнивает с войной: первой стадией «борьбы разума с самим собой» [2, с. 456] служит догматизм, а второй — «застой в скептицизме» [2, с. 455]. В этом процессе «индивидуум» [11, S. 226] находится на службе у разума, а направленная против самого себя борьба разума выражается в его раздвоении: по словам самого Канта, это «диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой» [8, с. 161, 173].

С точки зрения истории философии речь здесь, как мне представляется, идет о том, что для описания собственного раздвоения на два класса (догматизма и скептицизма) разум сам должен быть собственным историографом [2, с. 378]. В противном случае был бы невозможен переход от одного его состояния к другому, поскольку данный процесс не является «механическим» [8, с. 184] или «математическим» [2, с. 342]: «последовательность» истории философии «заложена в природе человеческой познавательной способности» [2, с. 348]. Иными словами, принцип самораздвоения разума можно искать исключительно в природе познавательной способности человека.

Согласно Канту, философия должна пройти три стадии «для целей метафизики»: «Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума» [2, с. 348]. Последняя стадия предполагает, что в своем «естественном состоянии» разум способен отстаивать свои претензии лишь посредством войны:

Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстоять свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством *войны*. Наоборот, критика, заимствуя все решения из основных правил его собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором надлежит вести наши споры не иначе как в виде *процесса* [4, с. 553 — В 779].

Благодаря критике война сменяется спокойствием правового состояния. Именно в нем «вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного созерцания*» [3, с. 253], так что споры разума разрешаются в рамках мирного «процесса» [4, с. 553 — В 779].

Основы трансцендентальной диалектики Канта заключаются не в противоположности «между *эпикуреизмом* и *платонизмом*» [4, с. 370 — В 499], а в природе самого разума. В случае раздвоения возникает опасность, что разум потеряет себя в пространстве между догматическими и скептическими претензиями. Тем не менее даже такая ситуация, с точки зрения Канта, оказывается лучше простого следования «проторенным путем» истории философии [5, с. 57].

«Философская история философии» [2, с. 341], о которой пишет Кант, не может быть познана посредством эмпирической истории:

Сама философская история философии возможна не исторически или эмпирически, а рационально, т.е. *a priori*. Выстраивая факты разума, она не заимствует их из исторических рассказов, а извлекает их из природы человеческого разума, как философская археология [2, с. 341].

Без фактов, извлеченных «из природы человеческого разума», разум не может быть ни догматиком, ни скептиком. Следовательно, не может быть и никакого перехода, благодаря которому догматика можно было бы привести «к самопознанию» [4, с. 560 — В 791]: если разум не раздваивается, т.е. не определяет себя как индивидуум, как может он знать, в какую сторону ему двигаться дальше? В этом случае ему остается лишь слепо блуждать между догматизмом и скептицизмом:

Сегодня ему казалось бы убедительным, что человеческая воля *свободна*, а завтра, принимая во внимание неразрывную цепь природы, он полагал бы, что свобода есть лишь самообман и что все есть только *природа* [4, с. 372 — В 503]¹.

Согласно Канту, состояние мнимого самопознания также может заключаться в постоянном колебании «от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому» [2, с. 384]:

Когда первые две стадии пройдены, состояние метафизики может быть в течение многих веков неопределенным и переходить от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому. Критика же самой способности разума может привести метафизику в устойчивое состояние не только во внешнем, но и во внутреннем отношении и избавляет ее от необходимости и даже способности расширяться или суживаться [2, с. 384].

Впрочем, в подобных колебаниях нет временной последовательности, а следовательно, они не являются частью истории разума. При отсутствии перехода к самопознанию благодаря активному раздвоению разума не могут возникнуть «чистейшие и первые основные представления о пространстве и времени» [4, с. 628 — А 102], являющиеся предметом рассмотрения кантовской трансцендентальной эстетики. Более того, в этом случае невозможно было бы отнести понятия рассудка к формам созерцания. Также не представлялась бы возможной органическая связь человеческих познавательных способностей в их взаимодействии. В этой связи Кант говорит о мертвой, скрытой в глубине нашей души и неизвестной нам самим способности [4, с. 627 — А 100], экзтаназии чистого разума [4, с. 324 — В 434] и, наконец, о смерти «здоровой философии» [1, с. 250]², иными словами — о смерти разума.

Тезис и антитезис в трансцендентальной диалектике, напротив, не являются уже присутствующей в истории философии агрегацией, а представляют собой *живой процесс*. В трансцендентальной диалектике речь идет о жизни разума. Соответственно, тезис и антитезис оказываются не преднамеренным обманом, а совершенно естественным заблуждением «обыденного разума» [4, с. 388 — В 528]. По словам Канта, «диалектическая видимость... всегда есть и будет естественной», так что «полезно составить как бы подробные акты этого процесса и сложить их в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода» [4, с. 522 — В 732]. В данном случае мы имеем дело с новым феноменом:

Здесь... мы сталкиваемся с совершенно естественной антитетикой, сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так

¹ Ср.: «Итак, *возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т.е. на синтезе, согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не знанием, а лишь набором восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы войти также в трансцендентальное и необходимое единство апперцепции» [4, с. 168 сл. — В 195].

² См. также: [10, S. 126; 6, с. 170].

как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них. Правда, это не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью... [4, с. 324 — В 434].

Но если диалектика человеческого разума столь естественна, что «вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума [сети], так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них» [4, с. 324 — В 434], почему же нам так сложно понять формулы трансцендентальной диалектики? «Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях...» [4, с. 364 — В 491] — все эти вопросы в конечном счете представлены нам «в сухих формулах» [4, с. 364 — В 490]. Почему же это происходит именно так? Почему наш разум отягощен этими вопросами, хотя они и «навязаны ему его собственной природой» [4, с. 9 — А VII]? Быть может, мой разум удовлетворяется лишь предметами чувств: ведь, согласно Канту, «в неодушевленной, а также в чистой животной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность чувственно не обусловленной» [4, с. 418 — В 574]? Возможно, мой разум не имеет никакой практической потребности «восходить от относительного к безусловному» [2, с. 330] и, не желая затрачивать усилия, но при этом стремясь удовлетворить собственную теоретическую потребность делать выводы о безусловном на основе умозаключений об относительном, уподобляется ленивому купцу, который, чтобы «улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности» [4, с. 455 — В 630]? Правда, в этом не видно «достоинства» [4, с. 364 — В 491] философии. Естественная антитетика «не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью», но при этом «вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им справедливости» [4, с. 324 — В 434].

Что же означает для Канта прислушиваться к доводам и воздавать справедливость? Для чего предавшемуся спокойствию разуму [4, с. 588 — В 833] нужны тезис и антитезис справедливости? Относительно скептицизма [8, с. 88] Кант поясняет, что это такой тип мышления, при котором «разум действует против себя... насильственно» [8, с. 88], давая скептику в самом себе свободно приводить «друг против друга аргументы» [4, с. 393 — В 535] и, таким образом, предоставляя ему пищу³. Иными словами, «справедливостью» по отношению к скептицизму считается то обстоятельство, что последний получает в руки оружие. Такое объяснение порождает новые воп-

³ См. также [4, с. 334 — В 450]: «Эти умствующие утверждения открывают, следовательно, диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться. Поэтому вооруженный рыцарь, все равно, ратует ли он за доброе или дурное дело, может быть уверен в победе, если только заботится о том, чтобы иметь привилегию нанести удар последним и не быть обязанным выдерживать новое нападение противника». Ср.: [14, S. 46].

росы. Почему разум дает скептицизму, т.е. состоянию безнадежности, пищу, свободу и даже оружие? Почему таящийся в критическом философе скептик должен повергать философа «в раздумье и беспокойство» [8, с. 161, 173]? Не противоречит ли Кант своей собственной цели — достижению спокойствия правового состояния [4, с. 553 — В 779], т.е. противоположности конфликта, посредством самокритики чистого разума? Как может разум одновременно оказываться в состоянии покоя и волнения? Почему разум критического философа применяет насилие по отношению к самому себе? Почему он видит себя «в разладе с самим собой» [8, с. 161]? Почему разум индивидуализирует себя? Отвечая на все эти вопросы, Кант, вероятнее всего, воспользовался бы метафорой садовника, дающего воду и пищу росткам скептицизма и догматизма лишь затем, чтобы позднее обнаружить сорняки и вырвать их вместе с корнями:

Необходимо истребить самый источник споров, заложенный в природе человеческого разума; но каким образом можем мы искоренить его, если не даем ему свободы (и даже питания) вырастить сорную траву, чтобы она тем самым обнаружила себя, и затем вырвать ее с корнем? [4, с. 570 — В 806].

Давая воду, пищу и оружие скептику и догматику в себе, критический философ лишь стремится искоренить мнимое самопознание: как иначе смог бы он выяснить, где кроются корни этих «сорняков»? Иными словами, у Канта речь идет о борьбе с двумя «измами» (догматизмом и скептицизмом), заложенными в природе человеческого разума, но необходимо подлежащими уничтожению посредством критики.

Таким образом, речь в трансцендентальной диалектике идет не о чем ином, как о просвещении разума. Это просвещение, по Канту, есть «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине» [7, с. 29]. В свою очередь, несовершеннолетие есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [7, с. 29]. С моей точки зрения, Кант подразумевает под несовершеннолетием по собственной вине слишком поспешную индивидуализацию разума, выражающуюся в мнимом самопознании догматика или скептика. Выход из этого положения не может быть найден благодаря некоей сверхчеловеческой инстанции: разум должен самостоятельно обнаружить возможность выйти из состояния, виновником которого он сам является. Согласно Канту, для приведения все еще пребывающих в незрелом возрасте и посему нуждающихся в наставнике [4, с. 564 — В 797]⁴ догматиков «к самопознанию» [4, с. 560 — В 791] необходимо «завершение всей культуры человеческого разума» [4, с. 618 — В 878]. Это завершение есть метафизика, которую Кант в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» называет ареной «бесконечных споров» [4, с. 9 — А VII]. Именно спор культивирует антиномию разума:

Тогда спор обнаружит лишь некоторую антиномию разума, которая, когдa в его природе, необходимо должна быть выслушана и исследована.

⁴ Ср. [4, с. 554 сл. — В 782]: «Но не следует ли по крайней мере предостерегать от подобных сочинений молодежь, которая доверена академическому обучению, и удерживать ее от раннего знакомства со столь опасными положениями, пока ее способность суждения не созрела или, вернее, пока учение, которое желают втолковать ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы твердо противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?»

Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение [4, с. 548 — В 772].

Но такая борьба разума с самим собой имеет в себе ту особенность, что она представляется ему поединком, в котором он, нападая, уверен, что побьет противника, а защищаясь, столь же уверен, что потерпит поражение. Другими словами, он может полагаться не столько на доказательство своих утверждений, сколько на опровержение утверждений противника, что вовсе не надежно, ведь оба могут судить ложно или могут оказаться правыми, если только раньше согласятся относительно смысла вопроса.

Эта антиномия делит противника на два класса, из которых один ищет безусловное в сложении однородного, другой — в сложении многообразного, могущего быть также разнородным. Первый — это математический класс, он продвигается от частей однородной величины к абсолютному целому путем сложения или от целого к частям, из которых ни одна не есть целое. Второй — это динамический класс, он идет от следствия к высшему синтетическому основанию, которое, таким образом, представляет собой нечто реально отличное от следствия, [т. е.] либо к высшему определяющему основанию причинности вещи, либо к основанию существования этой вещи [2, с. 456].

Тем не менее все еще остается открытым вопрос, могу ли я и в самом деле, как беспристрастный судья [4, с. 334 — В 451], свести вместе «мечтательный идеализм» и располагающий к лени скептицизм [2, с. 457—458], будто они добрые друзья [4, с. 334 — В 451], и при этом остаться способным проявить справедливость и выслушать обе стороны даже несмотря на то, что они держат наготове оружие. Чтобы это и в самом деле удалось, судья должен был бы находиться уже не «в естественном состоянии» [4, с. 553 — В 779], а в покое правового состояния [4, с. 553 — В 779], дающем ему возможность быть беспристрастным. Но разве разум может находиться в покое, если он в то же самое время должен приводить себя в состояние беспокойства? Как могу я спокойно давать свободу и даже пропитание врагу, который мне угрожает? Быть может, в качестве беспристрастного судьи я уподобляюсь простому зрителю, «спокойно и равнодушно» [4, с. 547 — В 771] наблюдающему за ареной спора [4, с. 619 — В 881] и словно находящемуся в удобном театре? Но если это так, не рискует ли разум поддаться «догматической дремоте» [8, с. 74]? Нет ли опасности, что я, как зритель, ищу лишь надежного прибежища [4, с. 9 — А VIII] от конфликта, стремясь оставаться в безопасности и при этом рискуя впасть в одну из форм догматизма? Кантовское решение данного вопроса звучит следующим образом: в результате раздвоения разум перестает быть разумом «самим по себе», становясь «явлением» [4, с. 143 — В 156], т. е. разумом в форме созерцания — времени и пространства. Иными словами, мое Я после раздвоения можно определить не как «я существую сам по себе» [4, с. 143 — В 157], а лишь как «я существую» [4, с. 143 — В 157]:

В трансцендентальном же синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую. Это *представление* есть *мышление*, а не *созерцание* [4, с. 143 — В 157].

Таким образом, разум должен относиться к самому себе как к подвергающемуся воздействию [4, с. 140 — В 152]. Когда я аффицирую самого себя, я уже не «я сам по себе», а лишь явление — «я существую».

И все же: может ли судья находиться в безопасности (ср.: [3, с. 269]), не подвергая себя риску эвтаназии своего чистого разума? Как я могу оставаться таким судьей, одновременно выступая в роли догматика и скептика на арене спора? Можно ли представить себе, что я, с одной стороны, есть «физическая самость» [2, с. 337], которую составляют «категории как виды соединения многообразных проявлений внутреннего (эмпирического) созерцания» [2, с. 337], а с другой — «рациональное Я» [2, с. 338] или «логическое Я», не являющееся для меня самого «объектом познания» [2, с. 337]? Как возможно одновременно охватить в самопознании субъект и объект? Можно ли уладить «конфликт» (ср.: [9, S. 119]) между самим разумом как судьей и раздвоившимся разумом как явлением, между логическим и физическим Я? Такого рода примирение у Канта представляется тем более затруднительным постольку, поскольку мой разум сначала должен прийти к противоречию с самим собой [4, с. 386 — В 525], чтобы затем вскрыть обманчивость этого спора [4, с. 386 — В 525] и «обратиться к первоисточникам самого чистого разума» [8, с. 160]. С другой стороны, нельзя утверждать и его совершенную невероятность: ведь «спокойствие правового состояния» должно стать реальностью.

Вместо того чтобы спекулировать о возможности окончить спор между Я физическим и логическим, мне хотелось бы указать на то, как Кант характеризует в «Критике способности суждения» «динамически возвышенное» в природе. Это поможет мне продемонстрировать, что для наблюдения за конфликтом судья в первую очередь нуждается в душевной силе и мужестве [3, с. 269], чтобы быть способным оценить кажущуюся всесильность природы. Лишь благодаря этим качествам можно «благополучно провести человеческий разум» между обоими «подводными камнями» [4, с. 124 — В 128]: мечтательностью, которой «широко раскрыл двери» [4, с. 124 — В 128] Локк, и скептицизмом, в котором Юм, по его собственному мнению, обнаружил заблуждение нашей познавательной способности, ложно принимавшееся за разумное знание [4, с. 124 — В 128]. Душевная сила и мужество указывают человеческому разуму на его «определенные границы» [4, с. 124 — В 128], в то время как «все поприще его целесообразной деятельности» [4, с. 124 — В 128] остается для него открытым. Здесь, как мне представляется, и следует искать происхождение понятия действия как естественного понятия кантовской трансцендентальной аналитики:

Дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т.п. — все они делают нашу способность к сопротивлению им ничтожно малой в сравнении с их силой. Но чем страшнее их вид, тем приятнее смотреть на них, если только мы сами находимся в безопасности; и эти предметы мы охотно называем возвышенными, потому что они увеличивают душевную силу сверх обычного и позволяют обнаружить в себе совершенно другого рода способность сопротивления, которая дает нам мужество померяться [силами] с кажущимся всемогуществом природы [3, с. 269].

Согласно Канту, хорошему судье, находящемуся в необходимой для него безопасности, нужна способность, стоящая «выше всякого чувственного созерцания» [2, с. 391]. Данная способность есть не что иное, как «основание возможности рассудка» [2, с. 391]. В этом свете *чувство возвышенного*, о

котором идет речь в «Критике способности суждения», оказывается совершенно необходимым уже в дедукции чистых понятий разума: лишь благодаря этой способности можно «обращаться к себе как к Я» [2, с. 345]. Тем самым Кант проводит различие между личностью и животным: «Отсюда следует, что человек отличает самого себя как явление от себя как *ноумена*» [2, с. 391]. В чувстве прекрасного и возвышенного одновременно присутствуют спокойствие и беспокойство, проистекающие из самого разума. Иными словами, в данном случае речь идет не только о теории самопознания разума: беспокойство и индивидуация разума, проистекающие из его раздвоения, затрагивают чувство возвышенного:

В самом деле, так как чувство возвышенного предполагает связанное с суждением о предмете *движение* души как свою отличительную особенность, тогда как вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного* созерцания, и так как об этом движении следует судить как о субъективно целесообразном движении (потому что возвышенное нравится), — то через посредство воображения оно соотносится или с *познавательной способностью*, или со *способностью желания*, но в обоих отношениях будет судить о целесообразности данного представления, только имея в виду эти способности (помимо цели или интереса); тогда первое приписывается объекту как *математическое*, второе — как *динамическое* расположение воображения, и поэтому объект будет представляться [нам] как возвышенный указанным двояким способом [3, с. 253].

Вопрос об отношении между логическим и физическим Я имел бы смысл лишь в том случае, если речь шла бы не только о теоретическом самопознании разума. В данном контексте речь не идет о переходе от физического Я к логическому. Важной целью трансцендентальной философии Канта является обратный порядок от «личности» к «вещи». Интерес Канта заключается в том, что Я должно являться мне самому: «я существую [не как животное, а] как интеллигенция» [4, с. 144 — В 159]. И как догматик, и как скептик я в момент раздвоения не являюсь Я самим по себе. Тем не менее влияние логического Я на физическое представляется возможным. Эту возможность одновременно охватить логическое и физическое Я, или субъект и объект, Фолькер Герхардт характеризует как «отражение» [11, S. 226] индивидуума в разуме (именно это «отражение» всегда служило и до сих пор служит предметом неустанных поисков в буддизме [15; 17; 18] и конфуцианстве [16]). Согласно Канту, разум способен в конечном счете прийти к самопознанию — посредством критики, направленной против мнимого самопознания в догматизме и скептицизме. Для достижения этой цели требуется в первую очередь мужество: «...имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» [7, с. 29]. Итак, кантовская трансцендентальная апперцепция, т.е. «осознание меня самого» [4, с. 636 — А 117], в трансцендентальной аналитике оказывается тесным образом связанной с трансцендентальной диалектикой: для осознания меня самого как апперцепции [4, с. 636 — А 117] в трансцендентальной аналитике необходимо «самопознание» разума в той форме, в какой оно представлено в трансцендентальной диалектике.

Перевод с нем. А. Г. Жаворонкова

Список литературы

1. Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 246–255.
2. Кант И. Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Там же. Т. 7. С. 377–459.
3. Кант И. Критика способности суждения // Там же. М., 1966. Т. 5. С. 161–527.
4. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М., 1964. Т. 3. С. 5–678.
5. Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Там же. М., 1963. Т. 1. С. 51–82.
6. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же. М., 1994. Т. 8. С. 158–204.
7. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Там же. С. 29–37.
8. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 67–210.
9. Foessel M. Analytik des Erhabenen // Kritik der Urteilstkraft / Hrsg. O. Höffe. Berlin, 2008. S. 99–119.
10. Gerhardt V. Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Stuttgart, 2002.
11. Gerhardt V. Individualität: Das Element der Welt. München, 2000.
12. Gerhardt V. Partizipation: Das Prinzip der Politik. München, 2007.
13. Gerhardt V. Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität. Stuttgart, 1999.
14. König P. Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant // Architektonik und System in der Philosophie Kants / Hrsg. H. f. Fulda und J. Stolzenberg. Hamburg, 2001. S. 41–52.
15. Han J. Die Entwicklung der Buddhistischen Philosophie, von India zu Korea. Seoul, 2003.
16. Han J. Grund-Gedankenfluss der koreanischen Philosophie, von Altzeit bis Gegenwart. Seoul, 2008.
17. Han J. Non-Ego Theorie im Buddhismus. Seoul, 2006.
18. Han J. Wissen und Sein im Yogacara-Buddhism. Seoul, 2000.

Об авторе

Сунг Чжун Йеум — ведущий науч. сотр. Института Бон-буддизма, университет Вонкванг (г. Иксан, Южная Корея), kant@wku.ac.kr

About author

Dr. Sung Jun Yeum, PhD in German Philosophy (Humboldt-University, Berlin), Head resercher at the Institut of Won-Buddhism Thought, Wonkwang University of Iksan, kant@wku.ac.kr

О переводчике

Жаворонков Алексей Геннадьевич — канд. филол. наук (РГГУ), асп. Института философии Берлинского университета им. Гумбольда, outdoors@yandex.ru

About translator

Dr. Alexey Zhavoronkov, PhD in Classical Philology (RSUH, Moscow), PhD student at the Faculty of Philosophy, Humboldt University of Berlin, outdoors@yandex.ru

А. А. Калинин

**«ЖИТЕЙСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
КОТА МУРРА...»
В ЗЕРКАЛЕ ЖИТЕЙСКИХ
И МЕТАФИЗИЧЕСКИХ
ВОЗЗРЕНИЙ
Э. Т. А. ГОФМАНА
Часть II¹**

Осуществлена попытка доказательства, что роман Э.Т.А. Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра...» построен в соответствии с классификацией антропологических типов, данной в трактате И. Канта «Религия в пределах только разума».

The paper attempts to demonstrate that E.T.A. Hoffmann's novel «The Life and Opinions of Tomcat Murr...» has build in accordance with the classification of anthropological types in Kant's work «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft».

Ключевые слова: философская антропология, антропологические типы, природа человека, биологическое и социальное в человеке.

Key words: Kant's transcendental anthropology, anthropological types, nature of man, biological and social in man.

4. Роман и философская антропология

Так неужели же прямохождение на двух ногах является чем-то настолько величественным, что некий род, именующий себя человеческим, вправе присвоить себе господство над нами всеми, разгуливающими на четвереньках, но зато с куда более развитым чувством равновесия? Впрочем, я знаю, они, человеки, воображают, что сии особые права дает нечто великое, якобы угнездившееся у них в голове, а именно то, что они называют *разумом*. Я не в силах составить себе точное представление о том, что они, собственно, под этим подразумевают, однако же вполне уверен в том, что, как я могу заключить из кое-каких замечаний моего хозяина и покровителя, разум — это всего лишь способность действовать обдуманно и сознательно, не вытворяя глупостей, — ну да что там, — ведь по части благоразумия и осмотрительности я ни одному человеку решительно не уступлю!

Из раздумий-признаний кота Мурра. I, 1

Если процедура введения абстракций, подобная приведенной типологии, осуществляемая философией, дает возможность видеть как бы несущий скелет

¹ Продолжение. Начало см. в: *Кантовский сборник*. 2012. №2 (40). С. 30 — 47.

жизни, то не менее важна и процедура *элиминации* абстракций, их исключения, чтобы представить жизнь во всей ее телесной полноте, открывающейся лишь в акте *умного* переживания, когда натянуты не только все, даже до неуловимо звучащих, струны души, но в резонансе с душою ускоряются и замедляются телесные реакции. Этой всеохватности восприятия жизни может научить только искусство. Только оно способно дать ощутить ее вкус и запах. А потому философия и искусство призваны представить в сознании некую призму, в плоти которой философия и искусство взаиморастворены и которую можно было бы назвать *философско-художественной формой* сознания. Она не заменяет ни философии, ни искусства, но обеспечивает всестороннюю ориентацию в жизни, особенно же *ценностную* ориентацию.

Прежде всего мы нуждаемся в осознании ценностных ориентиров окружающих нас людей, в понимании, что же для них *разум*? Каковы их отношения с разумом практическим? И достигают ли эти отношения *чистого практического разума*, т.е. способности основывать максимы поступков на категорическом императиве морали, свидетельствующей о наличии полноценной личности?

Для гофмановского Мурра, образца представителей своего типа, это главные вопросы, и начинается он с этих вопросов к самому себе. Бравлада бравадой, что я, мол, по части разума никому не уступлю, но учится он этому разуму неустанно, получая уроки не столько от людей, сколько от сородичей, таких, как друг Муций, кот Гинцман, не исключая, конечно, и безымянного черно-серо-желтого задиру и предателя, с которым пришлось биться на *дуэли на клыках*... Не менее важны уроки пуделя Понто и других собак, которых, как Мурру кажется, он достаточно хорошо понимает. Ответы на свои вопросы он получает со всех сторон, но... понимает он их только в пределах своего собственного горизонта. А горизонт, вопреки всем попыткам, не выходит за рамки «задатков *животности*». И это означает, что Мурра нужно отнести к типу людей *хрупкой* природы, которым моральная максима оказывается не по плечу; попросту не по силам такого рода натуре выйти за границу *пороков естественной грубости*. Взять хоть такой задаток, как стремление «к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним». Разумеется, влечение к другому полу кот Мурр проявил в полной мере, даже и чрезмерно, так как обнаружились в его натуре и порочные наклонности, но вот надлежащего стремления к сохранению того, что оказалось произведено им с Мисмис (очаровательная дочка Мина), не проявил никакого. Благо уже и то, что он, в отличие от своего папаша, не пытался сожрать своих детей: и без того жил сытно, не было нужды. А уж оправдание в случае чего он бы нашел. Услышав о таких поползновениях со стороны отца, Мурр отреагировал тут же:

— Дражайшая матушка, — прервал я тираду моей пятнистой собеседницы, — дражайшая матушка, не стоит так уж проклинать эти папенькины порывы! Разве эллины — просвещеннейшие люди — не приписывали своим богам престранной склонности к пожиранию собственных детей, но Юпитер был спасен, вот и я тоже! [1, с. 131].

(По этому его заявлению, как и по другим, можно судить, как у Мурра обстоит дело со стремлением к равенству с другими.)

Гофман рисует своего героя строго по модели, разработанной Кантом, демонстрируя борьбу мотивов в его душе и неизменную конечную победу животного начала над разумным. Первые же слова Мурра — «сладчайший навык бытия», «решительная неохота когда бы то ни было расставаться с дольным миром!» [1, с. 103] — свидетельствуют, что *стремление к самосохранению* для нашего поэтического кота — главное. Поэт такого рода сам мир воспринимает только через этот инстинкт. Вот он сидит на крыше в созерцательном настроении:

Надо мною небосвод: бездонный звездный купол, весь в заворуженно мерцающих лучах полной луны; в серебристо-огненном сиянии высятся вокруг меня крутые крыши и башни. Все больше и больше стихает уличный гомон, все тише и тише становится ночь — надо мною проплывают облака — одинокая голубка, воркуя и как бы испуская страстные стоны, порхает вокруг колокольни! — Ах! — что если бы эта прелестная малютка решилась приблизиться ко мне? — Во мне явно растет и ширится некое, неведомое мне прежде, волшебное чувство, некое восхитительное сочетание мечты и аппетита пронизывает все мое существо с непреодолимою силою! О, если бы невинная горлица сия приблизилась ко мне, — я прижал бы ее крепко-накрепко к моему уязвленному любовью сердцу и никогда, никогда не отпускал бы ее больше! Ах, изменница, она возвращается в голубятню и покидает меня, сидящего на крыше, в полнейшей безнадежности! Увы, до чего же редка в наши скудные, закоснелые, безлюбные времена истинная симпатия душ! [1, с. 103–104].

Непреодолима сила любви этого воздыхателя-звездолоба к миру, но любви... плотоядной. И постепенно писатель начинает приближать эту вытекающую из задатков животности суть нашего героя к ситуации почти дефинитивной. Такова, например, история с селедочной головой, призванная уже безоговорочно дать понять читателю животную *хрупкость* подобной человеческой природы, человека-зверька или зверька-человека, — без этого оксюморона тип людей такого рода обрисовать весьма затруднительно.

В очередной раз поднявшись на излюбленную крышу, Мурр обращает внимание на благородного вида привлекательную матрону, совершенно неожиданно для него оказавшуюся родной его матушкой.

Я узнал, что Мина живет у престарелой соседки, узнал, что родительница моя очень и очень нуждается и что ей порою стоит немалых трудов утолить голод. Это глубоко тронуло меня, сыновняя любовь *мощно*² пробудилась в моей груди, я вспомнил о великолепной селедочной голове, припрятанной мною от вчерашней трапезы, и твердо решил презентовать ее моей новообращенной родительнице [1, с. 133].

И вот он уже с селедочной головой в зубах на крыше, вот-вот чуть было не юркнул в чердачное оконце — и благородное дело стало бы неотвратимой реальностью. Тут-то и возопила натура, выставив свои резоны и столкнув их с высокоморальным мотивом:

Но кто сможет измерить все сердечное непостоянство, всю изменчивость тех, которые блуждают под луной, озаряемые ее неверным светом! Почему

² Здесь и далее курсив в текстах Гофмана мой. — Л. К.

судьба не замкнула нашу грудь, дабы не превратить ее в игральное роковых и пагубных страстей? Почему мы, подобно *хрупкому*, колышущемуся тростнику, вынуждены покорно склоняться под житейским ураганом? [1, с. 133].

Красноречие приходит, как видим, на помощь неблагоприятному решению, и Паскалева сентенция воспринимается как печальная данность, а не призыв противостоять превращению человека в листок, беспрепятственно гонимый ветром. Помимо Блеза Паскаля с его меланхолическими «Мыслями», весьма философски начитанному Мурру понадобился в качестве оправдания и Иоганн Готтлиб Фихте с его «Назначением человека»:

Вот тут-то я и испытал совершенно своеобразное ощущение: мое «я» было решительно чуждо моему истинному «я», но в то же время вернейшим образом отображало некие затаенные порывы моего сокровеннейшего «я».

Полагаю, — продолжает Мурр, — что выразился вполне вразумительно и четко, так что в этом описании моего удивительного состояния всякий сможет увидеть, с каким необычайным рвением, свойственным разве что прирожденным психологам, я отважно проникаю в заветные пучины и бездны нашей души [1, с. 133].

Обращение Гофмана к Фихте, конечно, требует некоторых пояснений, так как может сложиться впечатление, что процесс мотивации в душе Мурра на фихтеанский лад описывает Гофман, а не Мурр, что автор и герой полностью тождественны в данном случае. Однако без иронии это бахвальство Мурра воспринимать невозможно. Эмпирическое в своей природе «мое "я"» Мурра, состоящее почти полностью из «задатков *животности живого* существа», вполне естественно решительно противостоит его же «истинному "я"», которое представляет собою трансцендентальное «Я» Фихте, заключающее в себе закон морали — категорический императив — и должное писаться с большой буквы: не «я», а «Я»³! Точно так же отношение нашего эмпирического я и Я трансцендентального как «я истинного» могло быть выражено и Кантом: Фихте здесь просто следует за основоположником трансцендентальной философии. Но дальше уже предстает Фихте своей собственной персоной: Мурр излагает точку зрения этого философа, считающего себя большим кантианцем, чем сам Кант, но грубо ревизовавшего самые основы кантианства: «мое "я"» (с маленькой буквы. — Л. К.) в то же время *вернейшим образом* отображало некие затаенные порывы моего сокровеннейшего «я». Если «истинное "Я"» Мурра — это трансцендентальное Я, то «сокровеннейшее "я"» — это частица трансценденции как творящего начала мира, в равной мере ответственного за сотворение как нашего духа, в том числе и морального, так и нашего тела с его потребностями, — частица Бога (см.: [6, с. 203]).

Фихте придерживается и полемически отстаивает свою точку зрения, согласно которой Бог Спинозы (тождество Бога и Природы) не противоречит, по сути вещей, религиозно-теологически понимаемому Богу, Богу — творцу мира. Кот Мурр и оправдывает свой отказ от морали тем, что для Бога еще неясно, что важнее, дух или плоть, которые в «сокровеннейшей своей глубине» [6, с. 203] однородны.

³ Переводчик, скорее всего, так и делал, и «Я» заглавное исчезло из текста уже, видимо, по вине корректоров.

— Стало быть, я продолжаю! — говорит нам Мурр. — Поразительное чувство, как бы сотканное из пылкого желания и вялой неохоты, овладело мною, оно пересилило меня — ни о каком сопротивлении не могло быть и речи, увы, я сожрал, я слопал эту дивную селедочную голову! [1, с. 133].

И он заканчивает этот «незабвенный эпизод» своей жизни следующим поучением:

О вы, тончайшие, о вы, чувствительные души, вы, всецело понимающие меня; вы увидите еще, ежели вы, конечно, не ослы, а истинные добропорядочные коты, вы увидите и постигнете, говорю я, что эта буря в груди моей прояснила небеса моей юности, — не так ли благодетельный ураган разгоняет мрачные тучи и открывает взору беспредельные лазурные дали?! Роковая селедочная голова тяжело обременила мою душу и совесть, но зато я постиг, что есть аппетит, какова его сила и до чего же кошунственно и святотатственно противиться зову матери-природы! Итак, пусть каждый ищет свою селедочную голову и не пытается перебежать дорогу другим расторопным и сообразительным собратьям своим, каковые, ведомые инстинктивным чутьем и здоровым аппетитом, припасают оные головы для собственно потребления! [1, с. 133–134].

Э.Т.А. Гофман столь подробно разработал этот эпизод мотивационной детерминации аморального поведения *хрупкого* человеческого типа в качестве образца аналогичных поступков, мотивацию которых уже нет нужды расписывать так же основательно, как в данном случае. Нам продемонстрирована мотивационная модель в действии — *sapienti sat!* Хрупкий тип потому и хрупкий, что мораль в сознании такого типа разлетается вдребезги — даже не нужно переживать для этого маломальского напора животных потребностей в качестве мотива.

Аналогом того же хрупкого типа, что и кот Мурр, является «владыка» Зигхартсвейлера князь Ириней. Оба они, и Мурр и князь Ириней, характеризуются *als ob* жизнью, т.е. *как если бы* — жизнью: один как если бы князь (просто условились жители в шутку продолжать считать его князем), другой же — как если бы поэт. Как к первому лишь ряд людей относится как если бы это был князь, другие же относятся к нему как к совершенно рядовому лицу, так и второго одни считают способным творить образцовые сонеты и глоссы, а другие — обыкновенным, хоть и смышленным, красавцем-котом.

Вполне естественно, что оба гофмановских героя с легкостью совершали «слишком широкие» поступки для «той узенькой морали, которая вся способна уместиться в выдвижном ящике письменного стола» [1, с. 133–134], когда начинал говорить в них голос пола. Как Мурру «приходилось разок-другой сходить со стези добродетели» [1, с. 386], так же поступил и князь, по крайней мере разок — совершенно определенно. Но что интересно, так это их одинаковое отношение к «сохранению того, что производится при сочетании» [5, с. 97] с особами противоположного пола, точнее — одинаково безразличное отношение. Фактически, Мурр даже больше преуспел в деле сохранения потомства, чем князь Ириней, не приложив, разумеется, к тому ни малейших усилий, князь же свою дочь Анжелу потерял и, кстати, вполне может потерять и законную дочь, причем по вине того же самого человека, который повинен в смерти Анжелы.

Мурр превзошел князя Иринейя и по части учености, ибо последний ничего не слыхивал даже о Рабле или Sterne, а кот перечитал почти всю отнюдь не маленькую библиотеку маэстро Абрагама: недаром профессор эстетики Лотарио опасался за свое место... Что уж говорить о полном превосходстве кота над князем в части литературного творчества, хоть издатель и упрекал Мурра в «некоторой» несамостоятельности его творений; однако «вылившаяся из-под августейшего пера» [1, с. 110], как выразился о создании своего сиятельного повелителя театральный директор, пьеса и в подметки не годится творениям, нацарапанным когтистой лапой.

Представители *хрупкого* типа плохо разбираются в людях, не умея заглянуть в подлинные мотивы их поступков, поскольку, как ранее было сказано, ограничены горизонтом «задатков животности», а этот вид задатков, согласно Канту, «не коренится ни в каком разуме» [5, с. 98]. Жестоко ошибся Мурр в отношении к нему «очаровательной левреточки Миноны», в которую влюбился, и был за это наказан. Не менее грубо ошибается в людях и князь, как ошибся он, к примеру, в собственном кастеллане, с которым прожил бок о бок почти пять десятков лет и который с легкостью продал своего владыку принцу Гектору, его предполагаемому зятю, сам же сумел выйти сухим из воды. «В жизни не так уж редко случается, что какого-либо человека считают особенно порядочным и добродетельным именно тогда, когда он как раз совершает какой-нибудь скверный поступок», — меланхолически замечает повествователь по этому поводу [1, с. 397]. Нередко случается нечто и прямо противоположное, когда добро принимается за зло. Оба героя, и Мурр, и князь, способны заподозрить в коварстве маэстро Абрагама, могущего служить образцом доброты и честности, и в то же время оказываются игрушками в руках «друзей-советников»: Мурра использует в своих интересах кот Муций, а князя — советница Бенцон.

Может сложиться впечатление, что «задатки животности» мешают развитию в человеке разума, и прежде всего морального разума, что хрупкости избежать невозможно, как нельзя отказаться от задатков животности, а сама хрупкость непременно даст трещины в характере человека. Но это не так. Кант специально обращает на это наше внимание, утверждая следующее: «Все эти задатки в человеке не только (негативно) *добры* (не противоречат моральному закону), но это и задатки *добра* (содействуют исполнению этого закона)» [5, с. 98]. Случайно или нет, аналогичное пояснение дает нам и Гофман, вводя в повествование — и сравнения с Мурром читателю не избежать — образ и доброго, и умного жизнелюба, «честнейшего патера и регента хора» Гилария из бенедиктинского аббатства в Канцгейме, который без колебаний и раздумий предложил Крейслеру помощь, неожиданно с ним встретившись и узнав о смертельном его приключении. «Вы пролили кровь, бесспорно это так, и проливать кровь — это грех, но *distinguendum est inter et inter...* Вы защищали вашу жизнь, а это ни в коей мере не возбраняется правилами церкви, напротив, это признается достойным основанием для обороны, и ни наш достопочтенный господин аббат и никакой другой слуга Господа не откажет вам в отпущении грехов, ежели вы неожиданно пронзили чьи-либо сиятельные потроха», — заключает отец Гиларий [1, с. 297]. Он разделил с Крейслером свою трапезу и решил, что стены монастыря в сложившихся условиях будут надежнее, чем любое другое пристанище. Патер — большой любитель и выпить, и поесть, и наслаждаться хорошей музыкой в тишине и покое, но принятый на себя долг божьей помощи для него свят. И он от этого не уклоняется. Задатки животности в отце Гиларии явны, но столь же явно отсутствие хрупкости.

5. Пудель Понто как приверженец преимуществ *недобросовестности*

Тип людей, который Кант определил *недобросовестными* по свойствам их воли, представлен в романе рядом примеров по степени возрастания недобросовестности, где точкой отсчета можно считать пуделя Понто. Это образец минимальной степени порочности такого типа, поскольку он не имеет *собственных* коварных целей в использовании людей в качестве средства, а применяется к целям других, независимо от их моральной мотивации, для удовлетворения своих потребностей, ограничивающихся, в сущности, лишь физическими надобностями; и он вполне доволен лстящей ему самому собственной ловкостью и изворотливостью, умением устроиться в жизни. Он не действует так, чтобы были разрушены цели других, и это помогает ему найти благовидное оправдание своим поступкам, замаскировать их аморальную суть. Как замечает Кант, из некоторых пороков не делают тайны, так как для нас хорошим кажется уже и «человек, злое в котором не выходит за обычные рамки» [5, с. 104].

Таковым Понто и представляется, и Мурр считает его своим другом, хотя назвать *дружкой* даже и довольно тесные отношения с людьми такого рода вряд ли будет правильно. Для Понто дружба состоит в возможности развлечься в чьем-либо обществе и превращается в полнейшее безразличие, если потребует от него хотя бы малейших жертв, начнет причинять малейшие неудобства. Свое определение людей этого типа как *недобросовестных* Кант дополнил и конкретизировал, воспользовавшись, по собственному обыкновению, латынью: недобросовестность включает в себе еще и *impuritas* (низость, подлость, порочность) и *improbitas* (т.е. нечестность, бессовестность, бесстыдство, дерзость, наглость) [1, с. 100], что как раз говорит о необходимости понимать употребляемое Кантом слово *Unlauterkeit* (нем. недобросовестность) не только как незначительный, простительный при определенных условиях недостаток, а и как аморализм, причем изощренный аморализм, как нравственную извращенность природы. Пятью годами позднее своей «Религии...», в «Метафизике нравов» (1797) Кант, играя фонетическим созвучием греческих терминов, по данному поводу напишет: «...когда за основоположение берется *эвдемония* (принцип счастья) вместо *элеветерономии* (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого — *эвтанасия* (тихая смерть) всякой морали» [4, с. 310–311].

В большинстве случаев недобросовестный человек прячет свое аморальное поведение так, чтобы оно имело вид не просто морального, а *высокоморального*. Пудель Понто не считает свои поступки такими уж тяжкими, чтобы они были абсолютно неизвинительны. Он их не стыдится. Однако чаще недобросовестного типа людям приходится тщательно скрывать мотивы своего поведения, настолько они постыдны или даже преступны. Недобросовестность может двигаться к своим крайним степеням, и Понто предстает лишь примером начальной степени. Его недобросовестность, как всякая недобросовестность вообще, представляет собою зло, но она у него не злобна, т.е. лишена низости, подлости, того, что можно определить как *злонамеренность*. Злонамеренному человеку, чтобы успешно решать свои задачи, надо иметь вид нравственно безупречного, чуть ли не спасителя других, денно и нощно пекущегося о чужих, а не своих интересах.

Демонстрируя нам Понто с его разглагольствованиями о жизни, Гофман учит нас уметь заглядывать за легальную (законоподобную, законосообразную) форму поступков, преподает уроки понимания подлинных мотивов подобного типа поведения, соблюдая правило дидактики — от простого к сложному. Пудель Понто и есть такой простой и легко усваиваемый случай, поскольку он разоткровенничался с Мурром, решив научить этого глупца жизни. Мурр прикинул эти принципы поведения Понто, его отношения к себе самому и напугался; тогда-то пес и объяснил ему причину своей откровенности:

— Ах, какой шутник! — смеясь, воскликнул Понто (представив шуткой опасение Мурра, что дружба с ним дорого Мурру обойдется. — Л.К.). — О тебе вообще речи нет. Ты для меня столь же бесполезен, сколь и безвреден! Я не завидую твоей напыщенной учености, мы с тобой действуем в разных сферах, ну а если ты в каком-нибудь случае и решился бы проявить по отношению ко мне хотя бы тень враждебности, то учти, милый, что я превосхожу тебя силой и ловкостью. Стоит мне прыгнуть разок да впиться тебе зубами в горло — а они у меня острые-преострые — и тебе, дорогой, аминь! [1, с. 194].

Только уверенность в полнейшей безвредности собеседника ли, партнера ли делает откровенными людей такого типа. Показав вживе, как с помощью грубой лести и откровенного угодничества можно получить кусок прекрасной колбасы, Понто обобщил правила своих действий, преподав первый урок:

Тот, кто обладает житейской мудростью, умеет все, что он делает, использовать в своих интересах, но придавая всему этакий альтруистический оттенок — пусть думают, что он совершает это для других. А эти, другие, потом чувствуют, что они ему премного обязаны, и охотно исполняют все, чего он ни пожелает. Многие, кстати, представляются необыкновенно учтивыми, услужливыми, скромными и живущими на свете лишь для того, чтобы удовлетворять чужие желания, на самом же деле для них превыше всего их собственное возлюбленное «я», которому те, другие, жалкие простофили, и служат, сами о том не ведая. А посему то, что ты изволил назвать униженным подхалимством, на самом деле есть не что иное, как мудрое поведение, основанное на житейском опыте, краеугольным камнем которого является циничное использование непроходимой глупости ближних своих [1, с. 193].

Второй свой урок Мурру — принести хозяину апшетитнейший кусок жаркого, не притронувшись к нему (что может быть похвальнее? это же почти подвиг!) — пудель подвел в таких словах:

— Стало быть, драгоценнейший ты мой котик... допускаешь ли ты, что ежели бы, доставляя поноску, я съел хотя бы крохотный ломтик мяса, то получил бы потом такую солидную порцию, да и вообще еще вопрос, получил ли бы я жаркого вообще? Учись, о неопытный юноша, что *не следует бояться малых жертв, ежели хочешь добиться ощутительных выгод*. Меня удивляет, что при всей твоей начитанности ты не знаешь, что это значит — жертвовать малым в надежде на большее. <...> Кроме того, существует также принцип, основанный на глубочайшем знании света, согласно каковому принципу *необыкновенно полезно и выгодно быть честным и порядочным в мелочах!* [1, с. 193–194].

Как известно, Кант эти и другие подобные правила «житейской мудрости» называл гипотетическими, или прагматическими, императивами [2, с. 252 – 253], противопоставляя их *категорическому* императиву добра. Императив Понто можно квалифицировать как проблематически-гипотетический, так как он требует осуществить действие, являющееся необходимым средством, а не целью самой по себе, для достижения очень желанной, но лишь *возможной* цели. «Если поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом...», — поясняет Кант [2, с. 252]. Пудель своей цели достиг — получил целую тарелку отличного жаркого.

Апогеем всей этой науки явилась история взаимоотношений господ Вальтера и Формозуса, продемонстрировавших виртуозную способность придавать благородно-жертвенный вид своим сквернейшим поступкам, в которых они надували друг друга самым бесстыдным образом: делали вид, что отказываются ради дружбы даже от любви к единственной дочери невероятно богатого старика-президента, намеренно впутывая друг друга в большие неприятности. И самое главное, что, даже поняв все в поведении друг друга, оба продолжали делать вид, будто остаются преданнейшими друзьями [1, с. 195 – 199].

Мурр, увидев случайную встречу этих людей, восхитился тем, какой сердечной радостью светились их лица, на что Понто со всеми подробностями и изложил ему поучительнейший рассказ.

Уроки эти неискушенного и откровенного Мурра весьма озадачили:

Я некоторое время молчал, размышляя о принципах, провозглашенных пуделем Понто. Мне вспомнилось где-то вычитанное положение, согласно которому каждый должен поступать так, как бы он хотел, чтобы все поступали с ним самим. Увы, я попытался согласовать эти принципы с житейской мудростью Понто! [1, с. 194].

Мурр, как мы видим, был знаком с категорическим императивом морали Канта, поскольку вспоминает о моральном принципе, противостоящем гипотетическим императивам. Однако он передает его не вполне точно, так как у кёнигсбергского моралиста речь идет о том, что не сами поступки могли бы быть *всеобщим принципом*, или законом, а максимы, т.е. правила, поступков. Смысла противоположности категорического императива гипотетическим Мурр уразуметь не сумел, хотя и помнил о различии этих императивов. По всей видимости, ученый кот читал труды по философии морали не самого Канта, мудреного для кошачьего ума, а какую-то популярную книжицу, излагающую этические идеи великого философа морали и права в той мере, в какой их понял автор книжицы. Судить об этом можно, во-первых, по тому, что Мурр — буквалист; ведь недаром поправлял он малейшие ошибки и оговорки в речах Понто, обнаруживая великолепнейшую память. Следовательно, не запомнить формулировку Кантова категорического императива он бы просто не мог, читай он «Критику практического разума». А во-вторых, что важнее, Мурр, как мы видим, истолковывает категорический императив так, как если бы он был тождествен с так называемым «золотым правилом» морали, согласно которому «каждый должен поступать так, как бы он хотел, чтобы поступали с ним самим». Конеч-

но, Мурр глубоко заблуждается — может быть, сам, но скорее благодаря автору прочитанной книги. Кант совершенно справедливо утверждал, что *желания, хотения индивида не могут быть основанием для морального закона*, так как людские желания непредсказуемы, и горько ошибется тот, кто будет считать, что люди всегда и при всех условиях желают себе добра: «...ведь некоторые охотно согласились бы, чтобы другие не делали им добра, лишь бы не надо было оказывать другим благодеяний» [2, с. 271]. А сколь часто человек страстно желает себе зла с тем, чтобы другому на этом основании было сто крат хуже?! Я уже не говорю о склонных к мазохизму людях. Великий философ из Кёнигсберга показывал, что «золотым правилом» можно воспользоваться только в том случае, если ты (1) знаешь точно, что такое добро, и (2) хочешь себе именно этого добра; однако условия эти весьма часто далеки от действительных.

Нередко, излагая этические идеи Канта, различные философские руководства допускают ошибку такого уподобления *категорического императива морали* «золотому правилу». Образованнейший юрист своего времени, Э.Т.А. Гофман обращает внимание читателей романа на это обстоятельство. Коту-то простительно не замечать допускаемой им ошибки, но ты, внимательный читатель, должен ее увидеть и Мурра за нее не очень винить. Кантовы идеи на устах хороши, если они осознаны умом.

Соотнося принципы житейской мудрости Понто с категорическим императивом, истолкованным как «золотое правило», Мурр ставит важную этическую проблему — реальной близости, если не тождества, «золотого правила» с гипотетическими императивами. Как принципы нравственности они чрезвычайно близки. И в первом случае, и во втором цель поступков оправдывает применяющиеся средства.

Должно быть, именно этим путем двигались соображения Мурра, поскольку в конце концов в нем возобладало стремление освоиться с «высшей культурой», какой Понто владел безукоризненно. Без какого-либо труда вошел пудель в «общество высшей культуры» и вел себя в нем не просто естественно, но даже и творчески, вытворяя проделки «амурного сводника», как назвал его действия Мурр. Помощь пса в организации свиданий барона Алкивиада фон Виппа с профессорской женой была сколь изобретательна, столь же и бесстыдна. Когда Мурр заметил ему это, Понто пояснил коту, что и без него барон нашел бы средства для своей цели, и тогда «тот же самый позор пал бы на голову профессора, не принеся мне ни малейшей пользы, а ведь пользу эту я теперь явно получаю от приятной связи господина барона с божественной Летицией. Мы, пуделя, вовсе не такие уж моралисты, чтобы, так сказать, растравлять свои собственные раны и пренебрегать аппетитными кусочками — ведь их не так уж много перепадает на нашу долю!» [1, с. 386]. Недаром Понто оказывается в услужении у барона Алкивиада фон Виппа — оба легко распознали родственность натур друг друга, поняли взаимную выгоду от союза, которую с одинаковым удовольствием и принялись извлекать из него.

Однако, как показывает судьба Мурра, *хрупкому* типу не так то легко перестроиться и перейти в разряд *недобросовестных*, особенно по части «дикого беззакония (по отношению к другим людям)» [5, с. 98].

Как кот Мурр имеет свое ближайшее подобие в лице князя Иринейя, так и пудель Понто обладает таковым в персоне госпожи Бенцон. Эта особа

тоже не готова отказываться от лакомых кусочков, коли жизнь складывается так, что ими можно воспользоваться. Она действует еще более изощренно и фарисейски, пренебрегая интересами окружающих для достижения своих целей. О судьбе Кьяры речь уже шла выше. Бесстыдно отношение госпожи Бенцон к княгине, место которой она хотела занять полностью. При малейшей угрозе своему положению зубы она готова показать не хуже Понто, если ей, как и ему, не грозят ни отпор, ни огласка. Интриги госпожи Бенцон более коварны, и пудель со своими *недобросовестными* проделками — сущий ребенок по сравнению с нею. Оба они исходят из своего превосходства над другими людьми. Но для Понто превосходство — это умение сделать так, чтобы другие люди послужили его целям, однако для них самих это соответствие их поступков целям пуделя случайно и никак не влияет на их собственные цели, не отменяет их, тогда как советница Бенцон превращает других людей в средство своих и только своих целей, нисколько не считаясь с их собственными намерениями и планами распорядиться своею жизнью. И если возникает рядом кто-то, препятствующий этому превосходству, в ход идет ложь, коварство, готовность к любым преступлениям.

Кант по поводу несправедливого желания добиться превосходства над другими писал: «Им, а именно *ревности* и *соперничеству*, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас» [5, с. 97]. Но именно такие ревность и соперничество испытывает и проявляет Бенцон по отношению к маэстро Абрагаму, сопровождая их взрывом злобы и выплеском наружу потаенной порочности души. Причем страдают от этого далеко не только чужие. Она присвоила себе монополию опеки над князем, оказавшуюся под угрозой вследствие естественного доверия князя человеку подлинно мудрому, проныцательному, неизменно настроенному на счастье окружающих его людей. С князем связаны все далеко идущие планы госпожи Бенцон: женить принца Игнатия, явного олигофрена, полуидиота, застрявшего во вполне половозрелом возрасте на стадии где-то между имбецильностью и дебильностью, на своей дочери, прекрасной и умной Юлии, чтобы, когда князь отойдет от дел, играть роль регентши; а чтобы эта часть ее планов сбылась, она всеми силами содействует браку принца Гектора с принцессой Гедвигой, что явно и быстро устранил последнюю с придворной сцены. Интересы и цели других, даже самых родных и близких людей никогда не принимаются ею во внимание — они просто пешки в ее игре, средства удовлетворения ее честолюбия. Даже родную дочь готова отдать она на заклятие ради достижения своих планов, хотя перед этим потеряла уже другую, как ранее говорилось, не без участия того же итальянца принца Гектора.

Тщетно пытался маэстро Абрагам заставить одуматься госпожу Бенцон, говоря ей, что такие планы — вызов всем Божеским заповедям морали, что они есть «*дьявольский мятеж против счастья, каким ты никогда не наслаждалась сама и в коем ты теперь отказываешь даже тем, кого ты любишь*» [1, с. 284]. Эта женщина лишь ускорила выполнение своих *дьявольских* замыслов. И единственный, над кем она абсолютно не властна, — маэстро Абрагам. Хотя она причинила ему величайшее зло, в сердце его презрение отступает перед жалостью к ней, перед великой печалью...

6. Бес, но не хромой, или *Извращенность* человеческой природы

Пороки... когда они становятся в высшей степени дурными (так как тогда они становятся просто идеей максимума зла, превышающего человечность)... могут быть названы дьявольскими пороками.

И. Кант. Религия в пределах только разума

Образцом этого вида человекоподобных существ является в романе принц Гектор — человек без души, наделенный только эгоистическими инстинктами и умом, поставленным инстинктам на службу. Задатки человечности у этого красавца не господствуют над его животностью, а безраздельно ей служат, но в этом и состоит дьявольское нутро подобного существа. Наружность театрального героя и способность пулей вылетать из окон подчеркивают крепость его ног и хромоту души. Чуткие души, а таковы, конечно же, души девушек, готовых к замужеству, чувствуют это безошибочно. Тонкая и совершенная интуиция не дала обмануться обеим подругам, ни Гедвиге, ни Юлии: они одинаково ощутили сущность принца. Стоило принцу в одной из фигур танца прижать Гедвигу к своей груди, как та лишилась чувств:

Принцесса призналась ни более ни менее в том, что во время танца принц превратился в драконоподобное чудовище и острым пылающим языком уколол ее в сердце [1, с. 249].

Мадам Бенцон пришлось после первого выслушать еще одно подобное признание:

— Ах, матушка, — проговорила Юлия, совершенно безутешно... — Есть что-то отвратительное в этом принце; когда он взглянул на меня, я не в силах описать, что произошло в моей душе. Его мрачные и жуткие глаза метали молнии, и я, несчастная, едва не погибла, сожженная ими! Не поднимай меня на смех, маменька, но это был взгляд убийцы, избравшего свою жертву... Я повторяю, это совершенно необычное чувство, я не в состоянии назвать его, но оно, подобно судороге, свело мои руки и ноги! Толкуют о василисках, чей взгляд, как отравленный огненный луч, мгновенно умерщвляет тех, кто решается заглянуть им в глаза. Принц кажется мне похожим на такое грозное чудовище [1, с. 249 — 250].

Повествователь вскользь замечает, что это был искуситель, подобный дьяволу, и развратник, превосходящий его, так как ему, автору-повествователю, известно, что принц Гектор покусился на убийство своего брата, чтобы овладеть его женой, а это деяния, которые не под силу и дьяволу. Юлию он решил сделать своей первой жертвой, раз уж пришлось иметь дело с зигхартгофским двором князя Ириней. И это послужило началом тем драматическим событиям, что стремительно разыгрались в Зигхартгофе. Крейслер попытался воспрепятствовать принцу, и без промедлений был выслан тайный убийца, чтобы устранить неожиданное препятствие, вставшее на пути принца. Случайно оказался убитым не Крейслер, а тот, кто его должен был убить. Но даже и это не заставило принца изменить своим замыслам.

Маэстро Абрагам не случайно сказал о принце, что «сей итальянский господин был человеком *быстрых решений*, ибо месть у него опередила поступок, требующий отмщения» [1, с. 281]. Действия таких людей (поступками их назвать нельзя, ибо поступок требует времени для его обдумывания и взвешивания мотивов) не нуждаются во времени, эти люди живут вне его, без прошлого и будущего, одним сиюминутным настоящим. Инстинкты — это главное, чем они руководствуются, а инстинкт реализуется по принципу *стимул — реакция*: вместе со стимулом возникает реакция, и направленный на безальтернативное выполнение стимула рассудок оказывается столь же безвремененным, сколько и инстинкт, и таким же слепым в итоге.

У Канта есть очень интересное и важное рассуждение при построении типологии аморальности, которое Гофман явно анализирует, создавая образ принца Гектора. Для романтизма герои такого рода не редкость и не новость, однако романтики природу этих существ обволакивают мистическим туманом, тогда как Гофман усматривает совершенно естественные причины появления людей такого типа. Я приведу здесь указанный фрагмент кантовского текста, так как он, на мой взгляд, проливает свет на суть гофмановского романа в целом, а не только на одного этого частного героя.

Рассуждение Канта строится от условия к обусловленному: «Мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит. — Следовательно, *чувственность* заключает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке, так как, устраняя мотивы, которые могут возникнуть из свободы, она превращает человека во что-то чисто *животное*; напротив, освобождающий от морального закона, как бы *злой, разум* (безусловно злая воля) содержит в себе слишком много, так как этим противодействие самому закону стало бы мотивом (ведь без того или иного мотива произвол не может быть определен) и, таким образом, субъект стал бы *дьявольским существом*. — Но ни то, ни другое не применимо к человеку» [5, с. 106].

Писатель, как мы уже видели, соглашаясь с тем, что человек ни при каких условиях не может быть *чисто животным*, не соглашается с Кантом, что не может быть и *дьявольским существом*. Гофман показывает, что для того, чтобы быть мелким и подлым *бесом*, вовсе не надо, чтобы мотив представлял собой непосредственно именно противодействие моральному закону, чтобы человек имел обдуманной целью нарушить моральный закон: достаточно вполне, чтобы мотивом было соращение невинности и, тем более, убийство. Ведь эти мотивы тем самым уже оказываются противодействием категорическому императиву как закону морали, а потому должны рассматриваться как «преднамеренная вина (*dolus*)» [5, с. 109].

Безусловное следование максиме удовольствия есть тягчайшее зло, дьявольская порочность, ибо в погоне за ним безжалостно уничтожается все истинное, бестрепетно попирается все доброе в жизни. Можно было бы вместе с Кантом сокрушенно сказать, что лучше не глядеть на поведение людей подобного рода, чтобы самому не впасть в порок человеконенавистничества. К счастью, есть люди, существование которых мирит нас с человечеством.

(Окончание следует)

Список литературы

1. Гофман Э.Т.А. Житейские воззрения кота Мурра... // Гофман Э.Т.А. Крейслериана. Житейские воззрения кота Мурра. Дневники. М., 1972.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1).
3. Кант И. Критика практического разума // Там же.
4. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 4 (2).
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
6. Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. : в 2 т. СПб., 1993. Т. 2.
7. Фрейдсберг О.М. Везд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // Фрейдсберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

About author

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

В. К. Ермолаев

КАНТ
О «ЛОГИЧЕСКОМ
ВОЗРАЖЕНИИ» ПРОТИВ
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА:
ФРАГМЕНТ R 3706

Часть I

Рассматривается рукописный фрагмент R 3706, в котором Кант критикует традиционное опровержение онтологического доказательства, основанное на различении «идеальных» и «реальных» суждений. Анализируется отношение этой критики к аргументации Канта в «Nova dilucidatio» и предшествующей полемике вокруг онтологического доказательства.

This study is dedicated to the ideas, expressed in manuscript R 3706, where Kant criticizes traditional refutation of ontological argument, which is based on distinction of “ideal” and “real” judgments. The relation of this criticism to Kant’s argumentation in “Nova dilucidatio” and the preceding polemic over ontological argument is analyzed.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, фрагмент R 3706.

Key words: ontological argument, pre-critical period, fragment R 3706.

1. О термине
«логическое возражение»

В работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» [17] Д. Генрих выделил три аргумента против онтологического доказательства. В первом из них, согласно его классификации, отрицается возможность умозаключения от каких-то содержательных характеристик понятия к существованию мыслимого в нем предмета; это возражение Д. Генрих называет *логическим*. Согласно второму аргументу, существование не может входить в понятие какой-либо вещи, поскольку оно вообще не является предикатом; это возражение Д. Генрих именует *эмпиристским*. Третий аргумент (наиболее радикальный) направлен против возможности понятия безусловно необходимой вещи; Д. Генрих предлагает назвать это возражение *критицистским* [17, S. 74].

Логическое возражение обычно основывается на различении двух видов суждений: идеальных и реальных [2, с. 56—58]. Этот аргумент нельзя отождествлять с упреком в «учетверении тер-

минов»: указание на *quaternion terminorum*¹ в данном случае — не совсем удачный способ выразить ту мысль, что посылки онтологического доказательства идеальны, а заключение — реально. Однако этот способ выражения широко распространен. Так, например, Й. Шмукер формулирует логическое возражение следующим образом:

Если бы даже понятие об *ens realissimum*² выражало некую объективно значимую сущность или возможность и включало в себя существование как существенный признак, отсюда нельзя было бы вывести, что мыслимое в этом понятии существует также в действительности, но лишь то, что существование должно мыслиться как его признак. Иными словами, аргумент содержит в выводе незаконный *transitus ad aliud genus*³: хотя в понятийном анализе посылок существование фигурирует только как мыслимое, в заключении оно истолковывается и выражается как реальное [18, S. 16].

Сходную формулировку использует и В. Бруггер:

Понятия заключения остаются в той области, к которой принадлежат понятия посылок: запрет на *metabasis eis allo genus*⁴. <...> Но «существование» берется в посылках в логической суппозиции понятийного признака, т.е. как представляемое в мысли, как т. н. *exsistentia signata*, а в заключении — в реальной суппозиции как существование некоторого существа (здесь: Бога) самого по себе, как т. н. *exsistentia exercita*. Стало быть, вывод переходит от логической суппозиции посылок к реальной суппозиции в заключении [14, S. 207–208].

Против такой критики онтологического доказательства (ошибка «учетверения терминов») выступает теолог К. Нинк. По его мнению, термин «существование (существовать)» имеет в посылках и заключении один и тот же смысл и обозначает «реальное существование»:

К сущности Бога принадлежит реальное существование. <...> В понятии (смысловом содержании) мыслимой совершеннейшей сущности существование не просто должно мыслиться (как включенное), но реальное существование содержится [в этом понятии] как существенный признак [19, S. 135–136].

К. Нинк признает тем не менее логическое возражение правильным, указывая, что аналитическое суждение выражает необходимые связи признаков (*das Wassein*) вещи, но не факт ее реального существования (*das Daßsein*):

Понятие Бога занимает, правда, особое место, поскольку оно означает сущность, вместе с которой дается внутренне необходимым образом реальное существование. И все же это понятие означает лишь, чем является Бог, но не означает в то же время, что он есть. <...> Чисто логический анализ сам по себе ведет лишь к суждению: «К сущности Бога принадлежит актуальное, действительное существование», но не к существенно отличному от него суждению, что Бог, вместе с сущностью которого дается реальное существование, действительно существует [19, S. 132–133].

¹ Учетверение терминов (лат.).

² Всереальнейшее существо (лат.) — то, что содержит в себе все реальное.

³ Переход в другой род (лат.).

⁴ Переход в другой род (греч.).

К. Нинк повторяет здесь аргументацию, которая основана на различении идеальных и реальных суждений. Согласно этой точке зрения, характер аналитического суждения определяется характером анализируемого понятия: если анализируемое понятие идеально (номинально), то и суждение будет идеальным (номинальным) — даже в том случае, если предикатом служит реальное существование.

В дальнейшем под *логическим возражением* мы будем понимать аргумент, исходящий из различения идеальных и реальных суждений.

Согласно традиционному истолкованию кантовской аргументации в схолии к теореме VI «Nova Dilucidatio»⁵, Кант использует логическое возражение (в указанном выше смысле). Однако эта традиционная интерпретация, с нашей точки зрения, неверна [2—5]. По нашему мнению, в ND⁶ Кант считает переход от посылок к заключению в онтологическом доказательстве правильным и критикует доказательство за его «круговой характер». В рукописной заметке R 3706 он подробно объясняет, почему логическое возражение несостоятельно. Согласно традиционной интерпретации, в этой заметке Кант опровергает тот самый аргумент, который он использовал в ND. Но если принять «объединяющую интерпретацию» [5], то окажется, что Кант не меняет своего отношения к логическому возражению: с самого начала он считает его ошибочным.

2. Критика «логического возражения» в заметке R 3706 (L. Bl. Kuffner 17)

В рукописном наследии Канта имеется заметка, в которой философ критикует логическое возражение против онтологического доказательства, т.е. то самое возражение, которое он, согласно традиционной интерпретации, использовал в ND. Содержание заметки R 3706 говорит о том, что она была написана, скорее всего, до появления EmBg (1763). Адикес относит эту заметку к концу 50-х (1758—1759) или началу 60-х (1760—1764) годов.

Заметка состоит из двух частей. В первой части Кант защищает положение: «Если бы существование было предикатом, то картезианское доказательство было бы верным». Во второй части заметки Кант выдвигает против картезианского доказательства новый аргумент: «Понятие существующей вещи никогда не может быть превращено в суждение, в котором бы вещь была субъектом, а существование — предикатом».

Мы рассмотрим первую часть фрагмента, в которой Кант опровергает логическое возражение против картезианского доказательства.

Если бы к различным предикатам, которые могут быть свойственны вещи, могло быть — в качестве одного из них — причислено также и бытие, то тогда, конечно, нельзя было бы требовать никакого другого доказательства

⁵ «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» («Новое освещение первых принципов метафизического познания») — диссертация Канта 1755 года.

⁶ В статье используются следующие сокращения: ND («Nova dilucidatio») — «Новое освещение первых принципов метафизического познания», EmBg — «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога».

⁷ Общепринятое обозначение заметки расшифровывается так: Reflexionen 3706 (Lose Blätter Kuffner 1), т.е. №3706 из «Рукописных заметок и набросков» («Разрозненные листы из собрания Куффнера», №1).

бытия Бога, более убедительного и понятного, чем картезианское. Ибо среди всех возможных вещей есть одна, в которой соединены все реальности, какие только могут быть собраны в одной сущности. К этим реальностям, т.е. истинно положительным предикатам, принадлежит также и бытие; следовательно, самой реальной из всех сущностей по ее внутренней возможности присуще бытие. Напрасно возражают, что такая возможная вещь включает в себя существование только в уме, т.е. лишь поскольку сама эта вещь полагается в мысли, а не вне мысли, ибо то же самое мы могли бы сказать обо всех предикатах, которые присущи какой-либо возможной вещи: они присущи ей не на деле, но полагаются в ней только мысленно. Последнее действительно имеет место, когда произвольно связывают с понятием нечто, что не полагается им необходимым образом; например, если какому-то коню мысленно приписывают крылья, чтобы сделать его Пегасом, то крылья присущи некоторому коню только в мышлении. Напротив, там, где связь предиката с какой-то вещью не произвольна, но обуславливается сущностью самой вещи, этот предикат присущ вещи не потому, что мы мыслим его в ней, но необходимо мыслить этот предикат в вещи, поскольку он присущ ей самой по себе. Поэтому я не могу сказать, что треугольнику равенство углов двум прямым присуще только в мысли, но я должен сказать, что оно присуще ему самому по себе. Этому не мешает то, что я подобную возможную вещь только мыслю: ибо она сама по себе есть нечто, хотя бы ее никто и не мыслил, и предикат присущ ей самой по себе, хотя бы его никто с ней и не связывал. Так же обстоит дело и с бытием, если бы оно могло рассматриваться как предикат вещей. Ибо оно было бы присуще необходимым образом тому из всего возможного, в котором содержится вся реальность, т.е. всереальной сущности будет существовать необходимым образом, и ее возможность включала бы в себя действительность. И если без моей или чьей-либо еще мысли всереальной сущности не было бы присуще бытие, то мысль об этой сущности вообще была бы ложной. Ибо если она правильна, то она не может представлять никаких других предикатов, кроме тех, которые находятся в этой вещи и помимо этой мысли [AA, XVII, S. 240 – 241]⁸.

Очевидно, что Кант выражает здесь точку зрения прямо противоположную той, которой он, согласно традиционной интерпретации, придерживался в ND. Там он (как считают сторонники этой интерпретации) утверждал, что переход от идеальных посылок к реальному заключению невозможен, а здесь он обосновывает допустимость этого перехода и называет попытку доказать обратное (в отношении картезианского умозаключения) «тщетной», «напрасной» (*vergeblich*).

Помимо этой аргументации, в данном фрагменте можно обнаружить еще и другую, которая имеет прямое отношение к «объединяющей» интерпретации. Эту линию аргументации мы рассмотрим позднее, а сейчас обсудим кантовскую критику логического возражения.

Основанием этой критики, по-видимому, является положение: возможные вещи суть *нечто*, хотя бы их никто и не мыслил. Вопрос о правильности онтологического доказательства связывается, таким образом, с вопросом об онтологическом статусе возможного: если возможное существует само по себе, независимо от мысли о нем, то доказательство должно быть верным. Но что понимает Кант под возможной вещью? Всякая ли возможная вещь существует объективно, т.е. вне мысли? Подразумевается ли при этом мир вечных идей (в духе Лейбница) или что-то другое (например, по-

⁸ Перевод мой. — В. Е.

тенциальное бытие Аристотеля)? Как соотносится тезис о независимом существовании возможных вещей с онтологией ND? Какое отношение имеет этот тезис к проблеме логической правильности онтологического доказательства?

Ответим сначала на первый вопрос: что понимает Кант под «возможной вещью»? В тексте R 3706 это понятие не разъясняется, но из рассуждений Канта как будто следует, что непротиворечивость понятия не является единственным критерием возможности вещи: Кант, судя по всему, отказывается придать крылатому коню статус объективной возможности. Если бы такой конь находился в числе возможных вещей, то «крылатость» была бы свойственна ему самому по себе, независимо от чьей-либо мысли о нем. Поскольку Кант это отрицает, он, скорее всего, исключает «крылатого коня» из числа объективных возможностей. Вопрос о правомерности и критериях такого исключения очень важен для анализа онтологического доказательства; мы рассмотрим его в разделе 4-м нашей статьи.

Как точнее следует охарактеризовать онтологический статус объективных возможностей, подразумеваемый в R 3706? Актуализирована ли любая объективная возможность в каком-то «возможном мире»? Или она есть способность *действительного* произвести нечто, еще не существующее (т.е. потенциальное бытие в смысле Аристотеля)? Сопоставление отрывка R 3706 с «Опытом об оптимизме» (1759) и *EmBg* (1763) убеждает, что речь здесь идет, скорее всего, об актуализированных возможностях в смысле Лейбница. Так, в «Опыте» говорится, что «из всех возможных миров, которые Бог знал, он избрал только этот один мир» [6, с. 47] и что идеи возможных миров существуют в божественном разуме [6, с. 42]. В *EmBg* Кант выражается сходным образом, говоря о «миллионах вещей, которых в действительности нет [и не будет]», но которые высшее существо познает как «возможные вещи» [8, с. 401].

В R 3706 Кант подчеркивает независимость бытия возможных вещей от *чьей-либо* мысли: возможная вещь есть нечто, даже если ее *никто* не мыслит, и необходимый предикат присущ ей, даже если его *никто* с ней не связывает. Подразумевается ли при этом, что возможности онтологически независимы даже от мышления Бога? Если так, то Кант отклоняется от учения Лейбница, согласно которому бытие вечных истин (идей) обусловлено божественным разумом. У нас, однако, нет никаких других свидетельств в пользу подобной интерпретации. В опубликованных работах Кант всегда утверждал, что возможное основывается на действительном. Поэтому маловероятно, что в R 3706 он имел в виду онтологическую независимость возможных миров от Бога (эту точку зрения Лейбниц критически упоминает в своей «Теодицее» [9, с. 260–261]). Правильнее всего, пожалуй, считать, что онтологический статус объективно возможного остается в R 3706 не до конца определенным. Для Канта важно лишь то, что необходимые истины не зависят от мысли и что априорное суждение о существовании Бога может иметь реальное значение. Такую же неопределенность мы находим и у Декарта в его Пятом размышлении, где он говорит о сущностях, не зависящих от ума [1, с. 52–53].

Перейдем к вопросу о соотношении онтологических концепций ND и R 3706. Этот вопрос важен не только для анализа кантовской критики доказательств бытия Бога, но и для понимания всей философской эволюции Канта. Поэтому мы рассмотрим его подробно.

В ND Кант высказывается о природе возможного различным образом. С одной стороны, он пользуется понятием логической возможности: «возможность сводится к тому, что между соединенными друг с другом понятиями нет противоречия» [7, с. 278]. С другой стороны, рассуждая о свободе, он предполагает, что возможным является лишь то, для чего в действительности имеется предшествующе-определяющее основание [7, с. 286–288]. Очевидно, что Кант пользуется двумя понятиями возможного, не считая нужным ясно это оговаривать.

Различение метафизической (логической) и физической возможностей вполне традиционно. Уже Аристотель различал возможность как «начало движения или изменения вещи, находящееся в ином» и возможность как отрицание необходимой ложности противоположного («Метафизика», кн. 5, гл. 12). Аналогичное различение мы находим у Лейбница и Крузия [15, §56, 59], которые, однако, расходятся между собой относительно того, какую возможность следует считать *реальной*, т.е. действительно способной осуществиться. Крузий признает реальной только физическую возможность: «То, что есть реального в возможности вещи, которая еще не существует, заключается в существовании причины для [этой] представляемой вещи» [15, S. 99–100]. Лейбниц, напротив, полагает, что «когда говорят о возможности какой-либо вещи, то речь идет не о причинах, вызывающих ее или препятствующих ее действительному существованию...» [9, с. 293]. Единственным критерием реальности возможной вещи он считает непротиворечивость ее понятия.

Из рассуждений Канта о проблеме свободы (ND, *теорема IX*) видно, что ему близка точка зрения Крузия. Подобно Крузию, он не придает большого значения логической возможности: «Скажут, что то, что противоположно событию, рассматриваемому само по себе, можно тем не менее мыслить и потому оно возможно. Но что же из этого? Ведь это противоположное произойти не может, поскольку существующими уже основаниями достаточно предопределена невозможность для него когда-нибудь стать действительным» [7, с. 286]. Позиция Канта даже более радикальна, чем позиция Крузия: Крузий допускает, что событие, возможное логически (но не реально), может быть все-таки осуществлено Богом (благодаря его свободе), а Кант считает, что все действия Бога, а следовательно, и все события мира изначально предопределены его сущностью.

Вообще говоря, точка зрения Канта в ND ничем не отличается от спинозистской. Вот несколько аргументов в пользу этого мнения. В ND Кант защищает принцип достаточного (предшествующе-определяющего) основания. Традиционное возражение против этого принципа состоит в том, что он восстанавливает «неизменную необходимость всех вещей и фатум стоиков», а также «потрясает всякую свободу и нравственность» [7, с. 285]. «Красноречиво», «ясно и убедительно», по мнению Канта, высказывает это возражение Крузий. Поэтому в *теореме IX* Кант пересказывает аргументацию Крузия, стараясь сделать это «возможно проще, хотя и не в ущерб его [довода] силе».

Сравнивая изложение Канта (в целом) с изложением Крузия, нетрудно убедиться, что Кант излагает аргумент даже более красноречиво и с явным сочувствием. Переходя к «устранению трудностей, которые кажутся присутствующими принципу определяющего основания» («Устранение сомнений»), Кант прямо признает, что он согласен с Крузием в том, что «общепринятое

различие [между условной и безусловной необходимостью] лишь в малой степени ослабляет силу необходимости и достоверность определения» [7, с. 287]. События мира определены так, как если бы противоположное исключалось самим их понятием. В Боге «акт сотворения мира не есть нечто колеблющееся, а определен, конечно, так, что противоположное ему было бы недостойно Бога, т.е. вовсе не могло бы быть ему присуще» [7, с. 288]. Эти высказывания полностью соответствуют высказываниям Спинозы:

Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены [13, с. 390].

Так как в Боге нет непостоянства и перемены, то он должен был от вечности решить произвести все, что производит. <...> Если он [тот, кто отрицает, что «возможное и случайное — лишь недостатки нашего разума»] обратит внимание на природу и ее зависимость от Бога, то он не найдет ничего случайного в вещах, т.е. ничего, что на деле может существовать или не существовать. <...> Во всех сотворенных вещах от вечности была необходимость их существования. <...> Бог не существовал до этих решений так, чтобы мог решить иначе... [12, с. 277].

По Канту, высшее существо лишено возможности выбора, поскольку все возможности зависят от него не только по своему бытию, но и по своей сущности. Именно в этом заключается суть кантовской физикотеологии в ND. О том же говорится и в заметках об оптимизме (R 3703—3705). Здесь Кант прямо утверждает: «...существует все, что возможно, и... ни в цепи сущностей, ни в многообразии их изменения не отсутствует ничего из того, что только способно к существованию» [AA, XVII, S. 235]. Бог создал все, что мог создать, и в бесконечном развитии Вселенной осуществляется любая возможность из числа тех, которым следует приписать реальность. (Эта точка зрения на возможность известна со времен Диодора, и Лейбниц критикует ее в соответствующих параграфах «Теодицеи»: § 168—171.)

Итак, в ND Кант, судя по всему, различает идеальную и реальную возможность (согласно терминологии Крузия, см.: [16, § 56, 59]). *Идеальная* возможность заключается в непротиворечивости понятия и представляет собой *мысленную возможность*, или *возможность в мысли*. *Реальная* возможность, или *возможность вне мысли*, совпадает для Канта с действительностью вещи: понятие реально возможно, если соответствующая ему вещь оказывается действительной в какой-то момент мировой истории. Что касается заметки R 3706, то в ней Кант, по-видимому, переходит на лейбницианскую точку зрения, принимая концепцию «возможных миров». Эта новая позиция ясно формулируется им спустя несколько лет в EmBg:

Кто может оспаривать, что миллионы вещей, которых в действительности нет, только возможны по всем тем предикатам, которыми они обладали бы, если бы существовали; что в том представлении, которое имеет о них высшее существо, не отсутствует ни одно из определений, хотя в числе их нет существования, ибо высшее существо познает их лишь как возможные вещи... Если бы Богу было угодно создать другой ряд вещей, другой мир, то этот мир существовал бы со всеми теми определениями (и не более), которые Бог в нем познает, хотя это — всего лишь возможный мир [8, с. 401].

Таким образом, к концу 50-х — началу 60-х годов (этим временем датируется R 3706) метафизические взгляды Канта существенно изменились. От

спинозистской точки зрения на возможное Кант перешел к лейбнизианской концепции «возможных миров» (причины этого изменения до сих пор не выяснены).

(Окончание следует)

Список литературы

1. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 3—417.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. №3 (33). С. 52—63.
3. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник. 2010. №4 (34). С. 46—59.
4. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011. №1 (35). С. 60—67.
5. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: новая интерпретация // Кантовский сборник. 2011. №2 (36). С. 60—72.
6. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 39—48.
7. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Там же. Т. 1. С. 263—314.
8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же. С. 391—508.
9. Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 49—401.
10. Лейбниц Г. В. Переписка с С. Фуше // Там же. Т. 3. С. 267—296.
11. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избр. произведения : в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 67—171.
12. Спиноза Б. Основы философии Декарта (Приложение, содержащее метафизические мысли) // Там же. С. 265—315.
13. Спиноза Б. Этика // Там же. С. 359—618.
14. Brugger W. Summe einer philosophischen Gotteslehre. München, 1979.
15. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig, 1753.
16. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig, 1762.
17. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.
18. Schmucker J. Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
19. Nink C. Philosophische Gotteslehre. München, 1948.
20. Spinoza B. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinen Glück / übertr. von K. Gebhardt. Leipzig, 1922.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета (Рига), vla-erm@yandex.ru

About author

Vladimir Yermolaev, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, vla-erm@yandex.ru

М. Е. Соболева

К МЕТОДОЛОГИИ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
НА ПУТИ РЕФОРМЫ
ЛОГИКИ

Рассматриваются несколько вариантов разработки методологии гуманитарных наук на пути «реформы логики», понимаемой как органон познания. Показывается переход от теории познания к философии культуры на примерах теорий Г. Когена, В. Виндельбанда и Э. Кассирера и от теории познания к герменевтике жизни на примерах теорий В. Дильтея и Г. Миша.

The article discusses several options for developing the methodology of the humanities by means of the "reform of logic" which is understood as the "organon" of cognition. I argue that the theories of Hermann Cohen, Wilhelm Windelband and Ernst Cassirer deliver the examples for the transition from epistemology to philosophy of culture, and the theories of Wilhelm Dilthey and Georg Misch modify the theory of knowledge into hermeneutics of life.

Ключевые слова: логика, методология, реформа, герменевтика, философия культуры, философия жизни.

Key words: logic, methodology, reform, hermeneutics, philosophy of culture, philosophy of life.

Характерной чертой философии двадцатого столетия можно считать постоянную смену ее ориентаций, которые зафиксированы в таких выражениях, как «pragmatic turn», «linguistic turn», «cultural turn», «hermeneutic turn» и «anthropological turn». Так, философия символических форм Кассирера представляет собой пример «поворота к философии культуры», «герменевтический поворот» связан с именами Хайдеггера, Гадамера и Рикёра, а становление англо-американской аналитической философии знаменует «поворот к языку». Предусмотреть, в каком направлении будет развиваться философия, невозможно, поэтому таких прогнозов никто и не делал даже на рубеже XIX и XX веков, в период кардинальной трансформации европейской цивилизации, когда ужас и восторг людей по поводу собственных деяний нашли свое выражение как в революционных программах политических партий и

оптимистических литературных социальных утопиях, так и в апокалиптических предсказаниях различного толка. Отсутствие идеального образа философии не означает, однако, отсутствия рефлексии по поводу того, какой она должна быть. Еще Кант различал два вида философии — «философию согласно школьному понятию» (Schulphilosophie) и «философию согласно мировому понятию» (Weltphilosophie) — первую как реальность, которую надо преодолеть, и вторую как возможность, к которой следует стремиться. Анализ развития европейской философии на рубеже веков свидетельствует о широко распространенном недовольстве метафизическим характером философии и выявляет наличие большого количества попыток реформирования философии как в форме «обновления» известных учений («неогегельянство», «неокантианство», «неоэмпиризм»), так и в форме создания новых направлений («прагматизм», «марксизм»). В данной статье мне бы хотелось сначала представить несколько теорий, которые были нацелены на изменение характера философии путем «реформирования логики». Общим для них является то, что они пытались отвечать на запросы своего времени и выработать методологию для только что институционально оформившихся гуманитарных наук. Под «логикой» здесь понимается инструмент познания, своего рода «органон», который мог бы обосновать и тем самым легитимировать гуманитарное знание. К таким теориям можно отнести прежде всего теории представителей марбургского и баденского неокантианства Германа Когена (1842–1918), Вильгельма Виндельбанда (1848–1915) и Генриха Риккерта (1863–1936), а также представителя «философии жизни» Вильгельма Дильтея (1833–1911). Затем на примере «герменевтической логики» Георга Мишса (1878–1965) и философии символических форм Эрнста Кассирера (1874–1945) я покажу, что «поворот» к герменевтике и философии культуры также может быть рассмотрен как результат «реформы логики», руководимой идеей преобразования традиционной теории познания, необходимость которого была обусловлена переориентацией последней с естественных на гуманитарные науки.

Реформирование логики Когеном. Уже в работе «Принцип бесконечно малых и его история» (1883) Коген говорит о необходимости «дополнения логики» [5, S. 43]. Под логикой он понимает здесь методологию научного познания, основанием которой служит кантовский трансцендентализм и в инвентарь которой входит трансцендентальный субъект с априорными формами познания, конституирующими опыт. «Дополнение логики» заключается в том, что поскольку ни анализ «чистых» форм мышления, т.е. формальная логика, ни анализ сознания, т.е. психология, не способны объяснить процесс научного познания, то необходимо сконцентрироваться на анализе самой науки, ее предпосылок и закономерностей развития. Коген ставит задачу «открытия *синтетических основоположений* или таких *положений* познания, из которых наука выстраивается и от действия которых она зависит» [5, S. 49]. Таким образом, логика научного познания практически превращается у него в методологию науки¹. Ее объектами становятся не вещь и не процесс мышления, а научный факт. «Теория познания» должна стать «критикой познания», призванной реконструировать условия, которые делают науку наукой и обеспечивают действенность ее высказываний.

¹ Такое же мнение высказывает, например, Шефер в своей работе: [15, S. 78–98].

Возможность этого Коген видит в сочетании «критикой познания» систематического подхода с историческим, означающем необходимость исследовать не только внутринаучные факторы, но и взаимосвязь философских и научных проблем, для того чтобы понять, как возникает научный факт, и быть в состоянии обосновать его. Понимание логики научного познания как перманентной «критики познания» ведет к тому, что «последними основаниями» науки всегда выступают только те принципы, которые могут быть обоснованы в качестве таковых при данном уровне ее развития [8, S. 85]. Критицизм должен быть, таким образом, распространен даже на базовые трансцендентальные категории.

Решающий шаг по трансформации логики научного познания Коген делает в своей трехтомной «Системе философии». Теперь не только естественные, но и так называемые гуманитарные науки должны получить свое обоснование и тем самым быть оправданы в своих претензиях на истинные суждения. В качестве образца логики общественно-гуманитарных наук у Когена выступает этика. Он демонстрирует методологические возможности этики на примере правоведения. Задача этики состоит здесь в определении таких фундаментальных понятий, как индивидуум, воля, поступок и т.д. Эти понятия должны стать как нормами для выработки концепции права, так и критериями для оценки социальной действительности. Однако этика способна решить данную задачу постольку, поскольку ей самой присуща имманентная логика. Коген разрабатывает своеобразную логику этики, которая должна выработать «понятие о человеке» исходя из законов «чистой воли» и диалектики категорий единства, множества и всеобщности. Предлагаемое им обоснование этики включает в себя такие ключевые моменты, как возникновение самосознания из непрерывного единства «Я» и «Ты» при первичности «Ты», реализацию «Я» в поступке и задачу нравственного самоопределения в правовом государстве как «царстве целей», рассматривающем, согласно кантовскому категорическому императиву, каждого человека как цель, а не как средство, и выступающем поэтому гарантом возможности нравственного образа жизни.

Если этика выступает логикой общественно-нормативных наук о человеке, то от эстетики Коген требует логического обоснования искусства. Основу эстетики составляет у него логика «чистого чувства», которая исходя из факта существования искусства призвана обеспечить «каждому основному понятию эстетики объективацию в великих образцах произведений искусства» [6, S. X]. Кроме того, она должна стать логическим фундаментом для истории искусства [6, S. 46]. Характерной чертой когеновской эстетики является то, что она представляет собой не столько теорию искусства, сколько науку о конкретном, историческом человеке со всеми его слабостями и достоинствами, объективированными в произведениях искусства. Согласно Когену, для эстетики «нет никакой иной инстанции и никакой иной реальности, помимо индивидуальности» [6, S. 200]. Эстетика выступает у него поэтому в целом как герменевтика, нацеленная на понимание экзистенции человека.

Когеновское реформирование логики в рамках его системы философии заключается прежде всего в расширении сферы логических отношений: она охватывает отношения человека к природе в виде логики «чистого» разума, отношения между людьми в виде логики «чистой» воли и отношение человека к самому себе в виде логики «чистого» чувства. Логика

распространяется, следовательно, на репрезентированное в науках и искусстве целое культуры и претендует на ее обоснование. Она исходит из факта существования наук и искусства и нацелена на реконструкцию их единства, выводя его из общего принципа: «Единство системы требует центра в фундаменте логики» [7, S. 601]. Если первым шагом Когена было движение в сторону методологии науки, то на данном этапе он стоит непосредственно перед задачей разработки методологии культуры. Его новаторство состоит в том, что, разрабатывая свою систему философии как систему логики, он фактически намечает подход к специфической — *функциональной* — философии культуры. В качестве единого принципа культуры он рассматривает познавательные способности человека: естественно-научное сознание, этическое самосознание и эстетическое самочувствие (*Selbstgefühl*). Именно они должны быть обоснованы как продуктивные, культуросозидающие силы, каждая со своей логикой. В том, что когеновская логика дедуцирует законообразность культурно-исторической действительности единственно из законообразности человеческих способностей, исключая социальные и антропологические аспекты, заключается, однако, ее ограниченность. Несмотря на то что она вплотную подходит к разработке философии культуры, она все еще продолжает традиции рационалистической метафизики, оставаясь полностью в сфере понятийного.

Реформирование логики Виндельбандом. Философская позиция Виндельбанда сходна с позицией Когена по своей исходной установке: задачу философии он видит в обосновании значимости научного знания отдельных эмпирических наук. Философия мыслима, как он полагает, «только как теория познания» [17, S. 239], а значит, как логика и методология научного исследования. Вклад Виндельбанда в развитие научной методологии состоит в отказе от естественно-научного методологического монизма и в разработке специфической логики гуманитарных наук. Предложенная им классификация наук исходит не из определения предметной области той или иной дисциплины — ведь предмет никогда не дан в готовом виде, а всегда лишь задан в соответствии с целями исследования и потому представляет собой «телеологическое понятие» [16, S. 151]. Новизна ее состоит в том, что в ее основание положены научные цели и соответствующие им ценности. Таким образом, фундамент Виндельбандовой классификации наук составляет понимание им науки как целесообразной и ценностно ориентированной *деятельности*. Именно исходя из этого принципа, Виндельбанд делит все науки на науку о природе и исторические науки, или науки о культуре. Цель первых — овладение природой, цель вторых — самопознание человека. Соответственно различаются и ценности: так, главная логическая ценность естественных наук — всеобщее в форме закона природы, а исторических наук — единичное, данное в конкретном образе. Поэтому первые производят общие, аподиктические, а вторые — единичные, ассерторические суждения. Механизм суждения первых — подведение единичного под общее, а вторых — понимание единичного как значимой части определенного исторического события. Первые являются «номо-тетическими», т.е. сконцентрированы на форме явлений и поиске закономерностей, а последние «идеографическими», т.е. заняты анализом содержания и поиском точных образов. Первые основываются на понятии, на абстракции, а вторые — на конкретном чувственном созерцании.

В рассуждениях Виндельбанда о логике научного познания можно выделить два уровня. Во-первых, это уровень философской рефлексии о предпосылках научного мышления, отличных от самого предметного научного мышления. Данная рефлексия принимает у него вид аксиологии или ценностной логики, которую можно охарактеризовать как особый метаязык, позволяющий анализировать, помимо науки, все области культуры исходя из единого принципа — *примата практического* в форме реализации определенных целей и ценностей². Одним из следствий такого подхода является то, что наука лишается своего привилегированного места в системе познания и становится видом культуросозидающей деятельности, равноправным искусству, праву, религии и т.д. Данное положение свидетельствует о том, что ориентация неокантианства на науку не тождественна ориентации на сциентизм (в чем его часто упрекают). В духе Виндельбанда можно говорить скорее о расширении понятия науки, а не о попытках втиснуть его в прокрустово ложе сциентистских познавательных технологий.

Во-вторых, в его рассуждениях можно выделить уровень рефлексии о специальных логиках эмпирических наук. Эта рефлексия направлена на установление различий в методологии естественных и гуманитарных наук и подчинена цели обосновать значимость гуманитарного знания. Расширение сферы логического на гуманитарные науки в той форме, как это предложил Виндельбанд, важно потому, что научному анализу становятся доступными области, традиционно обозначаемые как «субъективное» и «иррациональное» и тем самым исключаемые из сферы рационального познания.

Реформирование логики Дильтеем. Основную интенцию Дильтея также отличает стремление реформировать логику научного познания. Его усилия направлены на решение насущной задачи теории познания, а именно на обоснование гуманитарных наук. «Обоснование» означает для него не «подведение фундамента под», а осмысление тех факторов и процессов, которые конституируют совокупность гуманитарных наук. Он подходит к этой задаче со стороны философии жизни и видит в герменевтике метод ее решения. Жизнь, согласно Дильтею, есть источник всего гуманитарного знания. Герменевтика как наука о жизни, объективированной в феноменах культуры, должна «отыскать свое отношение к общей задаче теории познания, показать возможность знания о взаимосвязи исторического мира и найти средство для его реализации» [9, S. 218].

Развитие теории познания в направлении герменевтики предполагает изменение начальных условий: если теория познания концентрируется на анализе науки и научного мышления, то для герменевтики первичным оказывается жизненный опыт и исторические формы выражения и фиксации этого опыта — религия, искусство, право и т.д. Дильтей объясняет необходимость герменевтической методологии тем, что «гуманитарные науки фундированы в переживании, в выражениях для переживаний и в понимании этих выражений» [9, S. 71].

Знаменитая дильтеевская триада «переживание — выражение — понимание» образует логический фундамент для все еще недостающей науки об индивидуальном. Дильтея занимает обоснование объективности суждений гуманитарных наук, которое он связывает с объективностью по-

² Ср. с мнением Плеснера: [14, S. 54].

нимания. Понимание, а не объяснение должно стать методом проникновения в тайны действительности для гуманитарных дисциплин. Причем понимание здесь предстает не как изолированный от жизни процесс, напротив, оно само должно быть осмыслено в изменяющемся контексте происходящего. В этом причина того, что основанная на понимании методология принимает у Дильтея вид «критики исторического разума».

Еще одна особенность его подхода заключается в том, что объект гуманитарных наук представляет собой субъект, т.е. обладает «самостью». Как подчеркивает Плеснер, предмет и познающий субъект имеют у Дильтея одну и ту же сущность [14, S. 56]. Поэтому формально-логические методы не работают в области гуманитарных наук, и требуются методы специальные, позволяющие проникнуть в знание о культурно-исторической действительности и выразить его в единичных высказываниях. Дильтеевская герменевтика как органон, как логика гуманитарных наук есть наука, ориентированная на исторический субъект, и в этом смысле она предстает как знание о знании.

Реконструкция теории познания в направлении герменевтики представляет собой не просто расширение границ логического, но и изменение его состава. Мыслить, по Дильтею, не означает только лишь мыслить понятиями. Помимо этого существует также додискурсивное (оперативно-практическое, интуитивное, метафорическое и т.д.) мышление. Все эти формы мышления и их проявления должны стать предметом герменевтического исследования. В целом герменевтику следует рассматривать как аналитическую логику целостной духовно-исторической жизни человека. При этом логика в узком ее понимании — как формальная логика — должна получить свое обоснование как производная наличных жизненных отношений. Дильтей пытается вывести формально-логические категории, применяемые в гуманитарных науках, из «реальных» категорий жизни, таких, как цель, причина, значение, ценность [10, S. 361]. Действительно, эти понятия, с одной стороны, принадлежат сущности самой жизни как структурирующие ее реальные отношения. С другой стороны, они превращаются в гуманитарных науках в категории научной рефлексии. Тем самым Дильтей выявляет важнейшую особенность гуманитарных наук: их вокабуляр трансцендирует саму жизнь. Отсюда вытекает этическое требование к гуманитарным наукам, состоящее в том, что их развитие должно сопровождаться их постоянной саморефлексией. Важной частью последней является дополнение «формального анализа» «генетическим анализом» категорий [11, S. 235]. Только на этом пути возможно, согласно Дильтею, достижение объективного знания о культуре, т.е. самопознание человека. Тем самым он намечает профиль герменевтики не только как науки об основаниях гуманитарных дисциплин, но и как своеобразной метадисциплины, критически осмысливающей их значимость и границы.

Реформирование логики Эрнстом Кассирером и Георгом Мишем. Говорить о том, что как неокантианство, так и дильтеевская философия жизни оказали значительное влияние на развитие философии, излишне, ибо это хорошо известный факт. От Когена обычно проводят линию к Кассиреру, наследником Дильтея по праву считается Георг Миш. «Философия символических форм» Кассирера стала классическим трудом по философии культуры, а «герменевтическая логика» Миша заняла место в ряду герменевтических теорий XX века. При обращении к этим теориям, однако, как

правило, из внимания упускается тот факт, что они представляют собой попытки «реформирования» логики в форме традиционной теории познания и являются результатом попыток разработки методологического базиса для гуманитарных наук. Так, Кассирер видел в своей «философии символических форм» всего лишь «пролегомены к будущей философии культуры», которая призвана объяснить, как мы создаем себе мир в его характерных образах, в его порядке и в его качественно своеобразном бытии [1, S. 227]. Миш в своей программной статье «Идея философии жизни в теории гуманитарных наук» критикует традиционную теорию познания за то, что она «ограничивается познанием отношений между голыми явлениями» и поэтому работает с «интеллектуалистски жидким понятием науки» [12, S. 541]. Следуя своему учителю Дильтею, считавшему, что «основной импульс» философии должен состоять в том, чтобы понять жизнь из нее самой, он призывает «углубиться в действительность» [12, S. 539] и найти истоки научного знания в жизни.

Осуществленное Кассирером и Мишем расширение границ логического состоит не только в признании равноправия познания гуманитарных и естественно-математических наук, но и в реабилитации ненаучного познания. Согласно им, логическое исследование не может ограничиваться триадой «понятие — суждение — умозаключение» и анализом основанных на суждении пропозиций, ибо формальная логика и научное познание не исчерпывают собой всю сферу логического, а составляют только часть ее. Кассирер утверждает, что логическое свойственно любой духовной деятельности, поэтому анализу должны быть подвержены не только логика науки, но логика языка, логика религии, логика искусства и даже логика мифического мышления. Каждый из перечисленных феноменов представляет собой, согласно ему, специфическую символическую форму со свойственной ей логикой «миропонимания» и «смыслообразования», а совокупность символических форм вскрывает и «объективирует» «целое смысла» [3, S. 156], являющегося содержанием действительности. Для объяснения того, как функционирует универсальная логика в каждом особенном случае, он вводит так называемое «символическое понятие». Это понятие осуществляет логический синтез чувственных данных в любом акте восприятия и выражает собой неразрывное единство мышления и чувственности. В зависимости от «модальности» символического понятия, свойственной той или иной символической форме, «синтез мира и духа» [4, S. 48], т. е. конституирование действительности посредством объективации духовных функций в результате процесса миропонимания, осуществляется по той или иной логической схеме. Соответственно данной теоретической установке, «философия символических форм» Кассирера предстает как аналитика сфер «объективации духа» [1, S. 227] и как «грамматика символических функций» [2, S. 8].

Миш идет в своей герменевтике дальше, чем Кассирер, и распространяет сферу логического не только на всю область культуры, но на понятие жизни в целом: не только человек, но и животные живут по законам логики. Он говорит о различных формах логического: допонятийной и понятийной, эвоцирующей (недискурсивной) и дискурсивной, практически- и теоретически-рациональной, рефлексивной и интуитивной. Объединить все эти формы в единой системе и при этом выявить их характерные особенности ему позволяет понятие «выражение жизни». Он развивает свою

«герменевтическую логику» в виде учения о выражении жизни, принимающем три семантические вариации: доязыковая форма — выражение как поведенческий символ, языковая форма — выражение как слово и научная форма — выражение как понятие, основанное на суждении [13, S. 85—447]. Анализируя эти формы выражения жизни, он показывает, что все они неразрывно связаны с категорией «значение», на основании чего делает вывод об универсальности логического. При этом ему важно также продемонстрировать разнообразие форм логического, чего он достигает отделяя значение от понятия, а понятие от суждения. Так, он показывает, что животные, несмотря на то что они не обладают понятийным мышлением, способны производить и понимать значения. Значение в данном случае есть не идеальное семантическое образование, а структурный элемент самого жизненного процесса. Следующим важнейшим тезисом Миша является то, что мыслить понятийно не означает то же самое, что мыслить при помощи понятий (т. е. готовых артикулированных концептов). Понятийное мышление, согласно ему, можно свести к предметному мышлению, свойственному обладающим языком, сознанием и самосознанием существам. Мыслить предметно адекватно способности удерживать отношение к тому же самому предмету в различных ситуациях и в различное время. Примером понятийного мышления является язык, который «эвоцирует» значения, а не образует их на основе суждений. Дискурсивное мышление как логическое оперирование понятиями представляет собой, таким образом, только один из многих способов мышления.

Герменевтика Миша нацелена на реконструкцию генезиса категорий логики посредством анализа категории «значение» для различных форм «выражения» жизни на пути ее восхождения от реальной категории к идеальной, т. е. от категории жизни к категории языка и мышления. Такой подход не только намечает логику культуры, но и устанавливает связь между культурой и жизнью как более широким понятием. Понятие жизни, взятое в совокупности таких аспектов, как «жизнь как категория логики», «жизнь как форма выражения» и «жизнь как форма репрезентации в языке», приобретает смысл как герменевтическое понятие. Таким образом, теория Миша предстает единственной в своем роде последовательно выдержанной «герменевтикой жизни».

В заключение можно отметить, что именно всеобщая озабоченность состоянием западноевропейской философии на рубеже XIX и XX веков и попытки ее реформирования привели к той ее трансформации, которая тематизируется сегодня как различие между философией эпохи модерна и постмодерна. Если для первой характерна систематичность, иерархичность и ориентация на естественные науки с их идеалом точности и универсальной истинности, то для последней — эксплицированная или имплицитная ориентация на культуру как совокупность способов миропонимания и мироустройства эмпирического, исторического человека, а также на понятие жизни, позволяющее понять культуру как часть более общего феномена и тем самым наметить путь для преодоления все еще доминирующего в философии антропоцентризма. Именно эта кардинальная смена установки, произошедшая под знаменем реформирования логики познания, создала условия для возможности тех многочисленных «поворотов», которые философия пережила в прошлом веке и продолжает переживать в настоящем.

Список литературы

1. Cassirer E. Zur Logik des Symbolbegriffs (1938) // Cassirer E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1976. S. 201 – 230.
2. Cassirer E. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927) // Cassirer E. Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hamburg, 1985. S. 1 – 39.
3. Cassirer E. Zur Theorie des Begriffs (1928) // Cassirer E. Erkenntnis, Begriff, Kultur. Hamburg, 1993. S. 155 – 165.
4. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen (1923). Darmstadt, 1994. Bd 1.
5. Cohen H. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte (1883). Fr. a/M, 1968.
6. Cohen H. Die Ästhetik des reinen Gefühls (1912). Berlin, 1912.
7. Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis (1902). Berlin, 1914.
8. Cohen H. Ethik des reinen Willens (1904) // Cohen H. Werke. Hildesheim ; N. Y., 1981. Bd 7.
9. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (ca. 1895/1910) // Gesamm. Schr. Göttingen, 1927. Bd 7.
10. Dilthey W. Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (ca. 1892/93) // Ibid. Göttingen, 1982. Bd 19. S. 333–388.
11. Dilthey W. Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1895/1910) // Ibid. S. 58–295.
12. Misch G. Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften // Kant-Studien. 1926. Bd 31. S. 536–548.
13. Misch G. Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens (ca. 1927/1934). Darmstadt, 1994.
14. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928) // Gesamm. Schr. Fr. a/M, 1981. Bd 4.
15. Schäfer L. Cohens «Logik der reinen Erkenntnis»: Ein Weg in die Wissenschaftstheorie // Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie / Hrsg. W. Marx, E.W. Orth. Würzburg, 2001. S. 78–98.
16. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft (1894) // Windelband W. Präjudien. Bd 2. S. 136–160.
17. Windelband W. Einleitung in die Philosophie (1914). Tübingen, 1920.

Об авторе

Соболева Майя Евгеньевна — д-р филос. наук, приват-доцент Марбургского университета (Германия), soboleva@staff.uni-marburg.de

About author

Prof. **Maja Soboleva**, Assistant Professor of the University of Marburg, soboleva@staff.uni-marburg.de

И. Кант

СЕМЬ
НЕБОЛЬШИХ ЗАМЕТОК
(1788—1791 годы)¹

1. Ответ на вопрос: является ли то,
что мы мыслим, опытом?

Эмпирическое представление, которое я осознаю, есть восприятие. То, что я мысленно добавляю к представлению воображения путем схватывания и объединения (*comprehension aesthetica*) многообразного, есть эмпирическое познание объекта, а суждение, которое выражает эмпирическое познание, есть опыт.

Когда я а priori мыслю себе квадрат, то я не могу сказать, что эта мысль является опытом; и все же об этом можно сказать [только в том случае], когда я в своем восприятии схватываю уже начертанную фигуру и, мысленно объединяя ее, подвожу многообразие этой фигуры с помощью способности воображения под понятие квадрата. В опыте и посредством его я с помощью чувств получаю знание. Однако если я мыслю себе какой-либо объект чувств чисто произвольно, то от этого я не получаю никакого знания, и в своем представлении не нахожусь ни в какой зависимости от объекта, — напротив, я сам всецело являюсь его творцом.

Но само осознание подобной мысли тоже не является опытом; ибо мысль — это не опыт, а сознание само по себе не содержит в себе ничего эмпирического. Тем не менее эта мысль порождает предмет опыта или состояние души, которое можно наблюдать постольку, поскольку душа аффицируется через способность мысли. Поэтому я могу сказать следую-

¹ Перевод с немецкого выполнен по изданию: *Kant I. Sieben kleine Aufsätze // Kant's Sämtliche Werke / hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig : Leopold Voss, 1862. Bd 4. S. 497—507.* Все примечания к «Семи небольшим заметкам» — автора, все примечания к послесловию — переводчика. Разрядка принадлежит И.Г.К. Кизеветтеру, курсив Канта. Пояснения в квадратных и круглых скобках сделаны переводчиком и подробно оговариваются в послесловии к публикации на с. 80.

щее: я получил опыт и то, что ему соответствует, для того, чтобы мысленно представить себе фигуру с четырьмя одинаковыми сторонами и прямыми углами, и таким образом, чтобы я впоследствии смог продемонстрировать ее свойства. Это есть эмпирическое определение моего состояния сознания во времени посредством мышления. Само же мышление, несмотря на то что оно происходит во времени, не принимает во внимание время, так как мыслятся свойства фигуры.

Но опыт вне его связи со временем невозможен, так как я при этом пассивен и ощущаю себя аффицированным соответственно формальному условию внутреннего чувства.

Сознание, при котором я получаю опыт, есть представление моего наличного бытия (*Daseins*), поскольку оно [сознание] определено эмпирически, то есть во времени. Если бы теперь само это сознание снова оказалось эмпирическим, то это временное определение должно было бы с необходимостью представляться как подпадающее под условия определения моего состояния временем. Следовательно, необходимо было бы помыслить еще другое время, под которым (а не в нем) должно было бы содержаться время, составляющее формальное условие моего внутреннего опыта. Таким образом, должно было бы существовать еще одно время, в котором и одновременно с которым протекало бы это данное время, что абсурдно. Впрочем, осознание того, что во мне происходит процесс получения опыта или мышления вообще, называется трансцендентальным сознанием, а не опытом.

Примечания к этой заметке

Действие способности воображения, дающее понятию созерцание, есть демонстрация (*exhibition*). А действие способности воображения по получению понятия из эмпирического созерцания, есть познание (*comprehension*).

Акт схватывания способности воображения — *apprehensio aesthetica*. Акт ее синтеза — *comprehensio aesthetica* (чувственное познание); я объединяю разнообразное в одно единое представление, и, таким образом, оно получает определенную форму.

2. О чуде

Невозможно вызвать движение в мире ни посредством чуда, ни с помощью духовного существа без воздействия на него в противоположном направлении, следовательно, по законам действия и противодействия материи; ибо в противном случае движение Вселенной происходило бы в пустом пространстве.

Но также в мире невозможно возникновение изменения (то есть начала этого движения) без того, чтобы оно не было определено законами природы вообще, следовательно, ни посредством свободы, ни даже, собственно, чуда. Ибо, поскольку не время определяет порядок следования событий, а, наоборот, события, то есть явления, возникающие по законам природы (причинности), определяют время, то событие, определенное им и происходящее независимо от этого, должно было бы предполагать изменение в пустом времени, следовательно, сам мир в своем состоянии должен бы был определяться абсолютным временем.

Примечания

1. Чудеса можно подразделить на внешние и внутренние, т.е. на изменения, являющиеся внешнему чувству, и изменения, являющиеся чувству внутреннему. Первые происходят в пространстве, а вторые — во времени.

Если бы чудеса были возможны в пространстве, то были бы возможны явления, при которых действие и противодействие не были бы одинаковы по величине. Дело в том, что все изменения в пространстве есть движение. Но причину движения, которое должно быть произведено с помощью чуда, не следует искать в явлениях. Однако закон действия и противодействия основывается на том, что причина и следствие относятся к чувственному миру (к явлениям), т.е. могут быть представлены в относительном пространстве. Так как это не относится в качестве причины к чудесам в пространстве, то они [чудеса] и не могут подпадать под закон действия и противодействия. Если же движение возникнет с помощью чуда, то посредством его, ввиду того что оно не подчиняется закону действия и противодействия, мог бы измениться центр гравитации (*centrum gravitatis*) мира, иными словами, мир двигался бы в пустом пространстве. Но движение в пустом пространстве есть противоречие: оно было бы отношением вещи к ничто; ибо пустое пространство есть всего лишь идея.

Подобным же образом доказывается, что не может быть чудес, относящихся к явлениям во времени. Дело в том, что явление, протекающее во времени, будет чудом, если его причина не может быть дана во времени и не подчиняется его условиям. Но именно потому, что оба — и причина, и следствие — относятся к явлениям, последнее может быть определено в относительном времени, что невозможно проделать относительно следствия, возникшего с помощью чуда, поскольку его [следствия] причина не относится к явлениям. Следовательно, сверхъестественное событие может быть определено не в относительном, а в абсолютном (пустом) времени. Но определение в пустом времени есть противоречие, так как для любого отношения необходимы две корреляты.

2. Чудо — это событие, основание которого нельзя найти в природе. Оно есть либо *абсолютное чудо* (*miraculum rigorosum*), основанием которого является вещь, находящаяся за пределами мира (следовательно, не в природе), либо *относительное чудо* (*miraculum comparativum*), основание которого хотя и находится в природе, но в такой, законов которой мы не знаем; таковыми являются вещи, приписываемые духам.

Абсолютное чудо бывает либо *материальным*, когда также и сила, свершившая чудо, находится за пределами мира, либо *формальным*, когда сила хотя и находится в мире, но ее определение находится вне этого мира. Например, когда произошло осушение Красного моря при переходе через него сынов Израиля, и это было воспринято как чудо, то это — *материальное чудо* (*miraculum materiale*), так как оно выдается за непосредственное действие Бога. И напротив, чудо будет [называться] *формальным* (*miraculum formale*), если оно [море] было осушено ветром, но ветер этот был послан Богом.

Далее, чудо может быть либо *случайным* (*occasionale*), либо *предопределенным* (*praestabilitum*). В первом случае предполагается, что Бог оказывает по-

мощь непосредственно, а в другом событие рассматривается как результат целого ряда причин и следствий, которые все без исключения существуют ради этого события.

3. Опровержение проблематического идеализма

Идеализм подразделяется на проблематический (идеализм Декарта) и догматический (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, кроме того, кто это утверждает. Первый, напротив, говорит лишь то, что это невозможно доказать. Мы ограничимся рассмотрением только проблематического идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством внутреннего чувства, но он отрицает возможность заключить о внешнем существовании предметов в пространстве, так как заключение от следствия к его определенной причине не имеет силы. Итак, идеализм признает изменение внутреннего чувства или внутреннего опыта, и поэтому если надлежит его опровергнуть, то этого нельзя сделать иначе, как только показать, что этот внутренний опыт, или — что одно и то же — эмпирическое осознание моего существования предполагает [наличие] восприятия извне.

Здесь следует четко отличать трансцендентальное сознание от эмпирического. Первое — это сознание «Я мыслю», оно предшествует всякому опыту, делая его прежде всего возможным. Это трансцендентальное сознание не дает нам познания нас самих, потому что познание нами самих себя представляет собой определение нашего существования во времени, и чтобы это произошло, я должен аффицировать мое внутреннее чувство. Предположим, я размышляю о божестве и связываю мое трансцендентальное сознание с этими мыслями (в противном случае я не смог бы вообще мыслить), однако при этом я не могу представить себя во времени, что должно было бы происходить, если бы я посредством внутреннего чувства осознал это представление. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это является предпосылкой для того, что я аффицирую сам себя (хотя нам трудно объяснить, как это происходит), и, таким образом, эмпирическое сознание предполагает [наличие] трансцендентального.

В нашем внутреннем чувстве заложено наше бытие во времени, следовательно, оно является предпосылкой для представления о самом времени; но во времени содержится представление об изменении; изменение предполагает нечто постоянное, относительно чего оно [время] изменяется и благодаря которому это изменение воспринимается. Время само по себе постоянно, но оно не может быть воспринято только одно, следовательно, должно быть нечто постоянное, вследствие чего можно было бы воспринимать изменение во времени. Этим постоянным мы сами быть не можем, ибо именно мы определены временем в качестве предмета внутреннего чувства. Поэтому это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же допустить, что хотят сказать [следующее]: представление о постоянном, данное нам внешним чувством, также есть всего лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, которое благодаря способности воображения пред-

ставляется нам как данное внешним чувством, — то должно было бы вообще быть возможным (хотя, правда, не для нас), чтобы оно осознавалось как принадлежащее внутреннему чувству, то есть можно было бы представить пространство как некое время (с одним измерением), а это противоречит самому себе. Итак, реальностью обладает внешнее чувство, потому что без него невозможно чувство внутреннее. Отсюда, скорее всего, следует заключить о том, что мы познаем наше существование во времени всегда только во взаимодействии (*im commercio*).

4. О частичном провидении

Мы не можем мыслить себе ни одного устройства, соответствующего цели, как только случайные; следовательно, божественное провидение может быть доказано только посредством случайного, и было бы нелепо распространять его на то, что необходимо. И здесь возникает следующий вопрос: заботится Бог только о всеобщем или также и о частном? Мы понимаем этот вопрос следующим образом: есть ли у Бога только одна всеобщая цель, которой должно быть подчинено все, или же им задано множество частных целей, которые, будучи взяты вместе, образуют эту [всеобщую] цель? На первый вопрос следует ответить положительно, на второй — отрицательно, потому что я не в состоянии представить себе, каким образом множество целей могут образовывать одну. Наш разум идет скорее противоположным путем и принимает единое, от которого нисходит затем к множеству. Тем не менее возможно, чтобы некое множество свойств мыслилось как целесообразное, не будучи, однако, обязанным своим существованием одной особой цели. Все, что происходит в мире, не должно, правда, противоречить одной всеобщей цели, но я не могу представить, чтобы она опять-таки существовала ради какой-либо отдельной цели. Ибо если бы мы это приняли, то впали бы в серьезное заблуждение, так как слишком многое не только оказалось бы во власти произвола, но и одна вещь стала бы существовать ради нескольких целей, что невозможно, так как одна цель должна содержать достаточное основание только для одной вещи, а основание не может быть ничем иным, как только достаточным основанием.

Например, воздух необходим для жизни. И если рассматривать жизнь существ как цель воздуха, то это будет мыслиться как его [воздуха] достаточное основание. Воздух также служит [средством] и для способности говорить, однако нельзя сказать, что у способности говорить есть та же цель; в противном случае он [воздух] опирался бы на два достаточных основания. Воздух целесообразен для говорения; но это ни в коем случае не означает, что способность говорить является целью воздуха, что было бы равносильно тому, что говорение является достаточным основанием создания воздуха. Очень часто полагают, что вещи создаются как средство для целей, тогда как они обязаны своим существованием, очевидно, всего лишь механическому происхождению.

Например, когда говорят, что континент — это остров, но он потому окружен морем, чтобы облегчить совместное пребывание людей, то тем самым совершается, без сомнения, ошибка, ибо имеются ясные следы того, что нынешнее состояние Земли — это всего лишь результат воздействия механических причин.

Когда выдвигается возражение, что если все есть всего лишь средство для одной великой Божественной цели и, тем самым, создано с необходимостью, то случайность, например судьбы людей, прекращается, следует помнить, что у Бога нет различия между возможным, действительным и необходимым.

5. О молитве

Придавать молитве другие последствия, кроме как естественные, — это глупо и не нуждается в особо детальном опровержении. Спрашивается: следует ли совершать молитву ради ее естественных последствий? Под этими естественными последствиями подразумевают то, что посредством молитвы имеющиеся в душе смутные и сбивчивые представления становятся отчетливой или же им придается более высокая степень живости, а тем самым создается большая мотивация к добродетели и так далее. При этом необходимо, в первую очередь, заметить, что по указанным выше причинам молитву следует рекомендовать сугубо индивидуально, ибо тот, кто может получить отменные результаты другим способом, не будет в ней нуждаться.

Далее, психология учит нас тому, что очень часто развитие какой-либо мысли ослабляет то воздействие, которое она оказывает, будучи общей и цельной, хотя и в смутной и неразвитой форме. И наконец, даже в молитве присутствует притворство, потому что как бы громко человек ни произносил молитву или как бы внутренне он ни подбирал слова для своих мыслей, он все же представляет себе Божество как нечто такое, что может быть дано чувственности, хотя оно есть всего лишь принцип, принять который его принуждает его разум.

Бытие Бога не доказано, его можно только постулировать, и поэтому он [Бог] может служить для того, чтобы принуждать разум его постулировать. Человек думает: если я молюсь Богу, то это мне никак не повредит. Но если его нет — хорошо, значит, я перестарался. Но если он есть, то он будет мне полезен. Таким образом, это олицетворение притворства (*Prosopopoeia Neuchelei*), ибо при молитве с необходимостью должно предполагать, что тот, кто ее совершает, наверняка убежден в том, что Бог существует.

Поэтому бывает так, что тот, кто достиг большого прогресса в делании добра, прекращает молиться. Ибо честность относится к его первейшим максимам. И далее: те, кого застают молящимися, стыдятся этого.

В публичных обращениях к народу молитва может и должна быть сохранена, потому что она действительно способна создавать большой ораторский эффект и производить огромное впечатление. И кроме того, в обращениях к народу она должна апеллировать к его чувственности и, насколько возможно, снисходить до него [народа].

6. О моменте скорости [тела] в начальный момент падения

Нельзя сказать, что тело в начальный момент своего падения имеет определенную скорость и может иметь несколько таких скоростей (например, одну — на поверхности Солнца, другую — на поверхности Земли), но ему

следует приписывать лишь разные стремления (Tendenz) к движению. Истинность этого положения можно показать следующим образом.

Пусть есть некоторое время АВ и тело, которое при падении получило скорость ВК; если $BK = KC$ или $BC = 2BK$, то тело, которое в падении достигает в момент АВ скорости ВС, должно иметь в начальный момент двойную скорость. Однако нельзя эти моменты назвать скоростью, ибо если предположить, что это имеет место, то AD будет бесконечно малой частью времени АВ; и тогда для ВК, DE, BC моментом будет DF; а $DF = 2DE$.

Предположим, что $AG = 2AD$, тогда, так как $AD : AG = DE : GH$, $GH = 2DE$ и, следовательно, $GH = DF$. Поскольку тело не может достичь скорости DF прежде, чем проделает все меньшие [скорости] (здесь — DE), то необходимо некоторое время, чтобы получить DF. Но этого не должно быть именно потому, что DF рассматривается как момент. Поэтому момент скорости нельзя рассматривать как саму скорость, а только как стремление придать телу определенную скорость, однако не как экстенсивную, а как интенсивную величину, которая содержит в себе основание экстенсивной величины. Но нельзя также сказать, что момент скорости равен нулю, так как в противном случае при ее суммировании не получится конечная величина.

7. О формальном и материальном значении некоторых слов

Есть множество слов, которые при употреблении в единственном (singulari) числе имеют иной смысл, чем во множественном (plurali). В таком случае в единственном числе их следует понимать в формальном значении, а во множественном — в материальном. Эти слова следующие: единство, совершенство, истина, возможность*. Слово «единство», употребленное в единственном числе, качественно, а во множественном — количественно. Качественное единство следует рассматривать как основание целого, а количественное, — как часть целого. Так, например, нельзя сказать, что теплота состоит из дискретных частей теплоты (Lauigkeit), стало быть, и ее величина определяется не посредством своих частей, которые она содержит, а с помощью воздействия, которое она производит, например расширяет тела. Поэтому ей нельзя приписать какую-либо собственную величину, но [лишь] некоторую степень. Единство, которое находится в ней, есть, следовательно, качественное единство. Единства же, из которых состоят дискретные величины (числа), — количественные единства.

Совершенство (в формальном употреблении) вещи есть соответствие (Übereinstimmung) ее проявлений (реальностей) идее; совершенства (в материальном употреблении) суть сами эти проявления (реальности)**.

Истина в единственном числе (в формальном и качественном употреблении) есть соответствие нашего познания об объекте самому объекту;

* Очевидно, это имеет своим основанием таблицу категорий: количество, качество, реальность и модальность.

** Так, например, говорят о совершенстве часов постольку, поскольку в них обнаруживается то, что можно ожидать от хороших часов. Совершенства часов — это свойства их самих, которые соответствуют понятию хороших часов. Однако следует еще отличать [понятие] количественного совершенства от качественного.

истины во множественном числе (в материальном и количественном употреблении) являются истинными высказываниями (wahre Sätze).

Возможность объекта (в ее формальном и качественном употреблении); возможности (в материальном и количественном применении) суть предметы в той мере, в какой они возможны.

Перевод с нем. А. И. Троцака, под ред. И. Д. Копцева

О переводчиках

Троцак Алексей Иванович – канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института Канта Балтийского федерального государственного университета им. И. Канта, aleksei_trocak@mail.ru

Копцев Иван Демьянович – д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации Балтийского федерального государственного университета им. И. Канта, ivan.koptsev@yandex.ru

About translators

Alexey Trotsak – PhD, senior research fellow of Kant-Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, aleksei_trocak@mail.ru

Prof. **Ivan Koptsev**, Department of Language Theory and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, ivan.koptsev@yandex.ru

А. И. Троцак
ЗАГАДОЧНЫЕ ЗАМЕТКИ
КАНТА
(послесловие к публикации)

1. Экскурс в историю текстов

Впервые на русском языке представлен полный текст «Семи небольших заметок» И. Канта. Четыре из них ранее уже переводились отечественными кантоведами, но это было сделано в другом контексте и они представлены разрозненно. Три из них никогда не переводились на русский язык. Поэтому мы посчитали необходимым осуществить самостоятельный перевод всех семи, включая новый перевод тех четырех, которые уже опубликованы.

Сначала следует остановиться на уже переводившихся заметках. Одна из них («Опровержение проблематического идеализма») вместе с другими фрагментами об идеализме переведена профессором В. А. Жучковым. Ее впервые опубликовали в 1978 году в межвузовском сборнике «Вопросы теоретического наследия» [11], который с 1981 года стал именоваться «Кантовским сборником». В последующем этот перевод был перепечатан в «Трактатах и письмах» И. Канта в 1980 году [13], а потом — в собрании сочинений И. Канта в восьми томах в 1994 году [10].

Заметки «Ответ на вопрос: является ли то, что мы мыслим, опытом?», «О чуде», «О формальном и материальном значении некоторых слов» переведены профессором В. В. Васильевым и опубликованы в 2000 году [5, с. 246—248]. В это же издание вошел второй перевод заметки «Опровержение проблематического идеализма», сделанный также профессором В. В. Васильевым [5, с. 285—286]. Одна из упомянутых заметок («Ответ на вопрос: является ли то, что мы мыслим, опытом?») впервые была опубликована в журнале «Логос» в 1997 году под названием «Ответ на вопрос, опыт ли то, что мы мыслим?» [1].

Предыстория текста в деталях до сих пор неизвестна российскому читателю. Существует лишь одна ссылка на заметки Канта в восьмитомнике собрания со-

чинений Канта, где говорится, что Кант лично передал их своему ученику Кизеветтеру¹, однако более никакой информации не приводится [4, с. 698]. Поэтому целесообразно заполнить данный пробел в российском кантоведении, ибо среди немецких философов и последователей Канта вопрос о статусе данных заметок уже обсуждался, и не раз. Тем более что история, связанная с «Семью небольшими заметками», не имеет однозначной интерпретации.

Первое издание этих небольших сочинений вышло в свет в 1842 году и было включено в первое собрание сочинений И. Канта. Инициаторами и составителями выступили философы Ф. Шуберт² и К. Розенкранц³.

Следующее собрание сочинений Канта, в котором также есть эти заметки, вышло в 1862 году [21] под редакцией Г. Хартенштайна⁴. Исходный текст «Семи небольших заметок» для осуществленного нами перевода взят из данного собрания сочинений И. Канта. Хартенштайн полностью перепечатал у Шуберта эти семь заметок. Издание Хартенштайна пользовалось большой популярностью в Германии, о чем свидетельствует статья в Гейдельбергском литературном ежегоднике 1867 года, в которой обозреватель Карл Райхлин-Мельдег⁵ восторженно отзываясь о новом собрании сочинений Канта и выражает признательность издателю Г. Хартенштайну за его кропотливую работу. По поводу «Семи небольших заметок» Райхлин-Мельдег пишет: «В конце четвертого тома представлены семь небольших сочинений 1788—1791 годов. Впервые доступными [общественности] их сделал Ф. В. Шуберт совместно с К. Розенкранцем. <...> За содействие в передаче [семи заметок] Шуберт благодарит Фарнхагена фон Энзе» [27, S. 567].

В 1873 году состоялось еще одно переиздание «Семи небольших заметок» [22], вошедших в пятьдесят седьмой том собрания сочинений И. Канта под редакцией Ю. Кирхмана⁶. Во вступительном слове Кирхман отмечает, что им были обновлены предисловия к трудам Канта и сделано это с большей внимательностью и с учетом историографических комментариев [25, S. VI]. Кирхман попытался улучшить предшествующее издание Г. Хартенштайна, однако предисловие Шуберта к «Семи небольшим заметкам» не было из-

¹ Кизеветтер Иоганн Готфрид Карл Христиан (Johann Gottfried Karl Christian Kiese-wetter; 4 ноября 1766, Берлин — 9 июля 1819, там же) — немецкий логик и философ, популяризатор учения Канта.

² Шуберт Фридрих Вильгельм (Friedrich Wilhelm Schubert, 1799—1868) — немецкий историк, родился и жил в Кёнигсберге, профессор Кёнигсбергского университета. Совместно с К. Розенкранцем издал собрание сочинений И. Канта.

³ Розенкранц Карл (Johann Karl Friedrich Rosenkranz; 1805—1879) — немецкий философ, гегельянец. Был профессором философии в Кёнигсберге.

⁴ Хартенштайн Густав (Gustav Hartenstein, 1808—1890) — немецкий философ, издатель собрания сочинений Канта. Ординарный профессор университета Лейпцига. Последователь И. Ф. Гербарта.

⁵ Райхлин-Мельдег Карл Александер Мария (Carl Alexander Maria Freiherr von Reichlin-Meldeg, 1801—1877) — немецкий теолог и философ, доктор теологии, переводчик. Популяризатор философии. Работал учителем в гимназии Фрайбурга, в 1825 году стал доцентом, в 1840-м получил звания профессора. Четыре года находился в должности декана философского факультета. Умер в Гейдельберге.

⁶ Кирхман Юлиус (Julius von Kirchmann, 1802—1884) — немецкий философ и юрист. Член Прусской национальной ассамблеи. Осуществил переводы Аристотеля, Роджера Бэкона, Гуго Гроция, Давида Юма. Издал собрание сочинений И. Канта.

менено. Таким образом, история возникновения небольших заметок Канта дублируется Кирхманом и Хартенштайном со ссылкой на Шуберта.

В академическом издании сочинений И. Канта эти семь фрагментов значатся как «Lose Blätter» (разрозненные листки), вместе собраны лишь три из переведенных нами заметок, а именно «Ответ на вопрос: является ли то, что мы мыслим, опытом?» (№5661), «О чуде» (№5662) и «О формальном и материальном значении некоторых слов» (№5663). Озаглавлены они как «Заметки Кизеветтера»⁷ и вошли в рукописное наследие Канта под общим заголовком «Метафизика»⁸. Также в «Метафизику» включена заметка «Опровержение проблематического идеализма» (№631), но она находится в ином контексте наряду с другими фрагментами, направленными против идеализма⁹.

Заметка «О частичном провидении», идущая, согласно последовательности Кизеветтера, под третьим номером, находится в «Комментариях к Г. Ахенвалю»¹⁰ и значится под №8091¹¹. Заметка «О молитве» имеет №8092¹². Заметка по физике «О моменте скорости [тела] в начальный момент падения» помещается под №67 в части рукописного наследия «Математика — физика и химия. Физическая география»¹³.

Все эти заметки на немецком языке можно найти в электронной базе сочинений И. Канта, которые представлены в цифровом формате Институтом исследования коммуникации и фонетики (Бонн)¹⁴.

Возникает вопрос, почему рассматриваемые заметки не были собраны вместе, как в издании Ф. Шуберта. В первую очередь можно предположить, что Э. Адикес¹⁵, отвечавший за систематизацию рукописного наследия И. Канта, не посчитал необходимым их объединять вследствие тематической разрозненности¹⁶. Однако есть свидетельства того, что у Э. Адикеса были в

⁷ Nr. 5661—5663: *Kiesewetter-Aufsätze* // Kant I. *Metaphysik Zweiter Theil* [AA XVIII, S. 318—323].

⁸ По большей части заметки и черновые наброски были сделаны Кантом на полях «Метафизики» А. Баумгартена, которой он пользовался при подготовке к чтению собственных лекций по метафизике.

⁹ Kant I. *Metaphysik Zweiter Theil* [AA XVIII, S. 610—612].

¹⁰ Ахенваль Готфрид (Gottfried Achenwall, 1719—1772) — немецкий ученый, профессор философии и права Гёттингеского университета. Впервые употребил термин «статистика» в его современном значении.

¹¹ Kant I. *Erläuterungen zu G. Achenwalls* [AA XIX, S. 636—637].

¹² Ibid. [AA XIX, S. 637—638].

¹³ Kant I. *Physik und Chemie* [AA XIV, S. 495—496].

¹⁴ См.: *Das Bonner Kant-Korpus*. URL: <http://www.korpora.org/Kant/> (дата обращения: 02.08.2012).

¹⁵ Адикес Эрих (Erich Adickes, 1866—1928) — немецкий философ, профессор, систематизатор учения И. Канта. С 1895 был заведующим кафедрой философии в университете имени Христиана Альбрехта в Киле. Предложил концепцию четырех мировоззрений: догматического (доктринерского), агностического (скептического), традиционного и инновационного, предвосхитив этим концепции психологических типов XX века.

¹⁶ Работа над полной систематизацией наследия Канта была начата В. Дильтеем в 1894 году в рамках проекта Берлинской академии. Материал кантовских работ был разделен на четыре части: I — сочинения Канта (печатные издания), II — письма, III — рукописное наследие, IV — лекции. За сочинения Канта отвечал сам В. Дильтей, за письма — кёнигсбергский библиотекарь Р. Райке, за рукописное наследие — Э. Адикес, за лекции — М. Хайнце. С 1987 года к работе подключились Р. Брандт, В. Штарк, К. Крамер, Ф. Герхард, Ю. Миттельштрасс.

распоряжении только некоторые заметки, а именно библиотечный немаркированный формуляр «Kiesewetter 8» (№6311) и единый по своему речевому и содержательному своеобразию фрагмент, обозначенный как «Kiesewetter 3» (№6312) [29, S. 295]. Оба сочинения — небольшие тексты Канта, посвященные опровержению идеализма. В принадлежности этих двух сочинений перу Канта Адикес не сомневался. По поводу авторства остальных заметок он советует быть осторожным, так как доподлинно не известно, исходят ли они от самого Канта. Поэтому, как отмечает В. Штарк, остальную информацию о «Семи небольших заметках» Адикес мог получить только из предисловия Шуберта [29, S. 294]. В 1928 году Адикес умер, и у него, естественно, не было возможности изучить работу А. Варды¹⁷ «Труд о философии природы Канта, оставленный в наследство его учеником Кизеветтером», которая вышла в том же 1928 году. В этой статье Варда обосновывает, что нельзя достоверно приписывать авторство этих заметок самому Канту, но следует иметь в виду Кизеветтера, который в память о своем великом учителе планировал издать трактат Канта «Метафизические начала естествознания» в 1808 году, снабдив его предисловием и введением, и в качестве приложения опубликовать семь сочинений, разъясняющих учение Канта [30, S. 312]. В этом отношении Артур Варда — один из первых исследователей философии Канта, кто провел детальный исторический анализ этих «Семи небольших заметок», заполнив информационные пробелы, которые никто не пытался устранить со времени опубликования предисловия Ф. Шуберта.

Согласно предисловию Ф. Шуберта к «Семи небольшим заметкам», И. Кант передал эти семь сочинений профессору И.Г.К. Кизеветтеру, который приезжал в Кёнигсберг в 1788—1889 и 1791¹⁸ годах. Кизеветтер получил разрешение Канта на посещение с 11 до 12 часов дня, чтобы обсудить с кёнигсбергским философом трудные места в его сочинениях, а также задать вопросы. Кант давал Кизеветтеру на дом небольшие заметки для прочтения и изучения перед следующей встречей. Часто в ходе длительных бесед и обсуждений философских проблем он отражал содержание своих утверждений в письменном виде. Издатель далее подчеркивает, что хронологическая последовательность текстов собственноручно указана Кизеветтером в 1808 году [20, S. 261]. Предисловие заканчивается благодарностью тайному советнику Карлу Августу Фарнхагену фон Энзе¹⁹ за предоставленные сведения.

Незнание того, что на самом деле опубликовал Шуберт, ввело в заблуждение двух последующих издателей (Хартенштайна и Кирхмана) и поначалу даже Адикеса — все потому, что Шуберт, как пишет В. Штарк, нечетко выражает свои мысли, в связи с чем его высказывания нельзя понимать дословно [29, S. 294]. Когда Шуберт пишет следующее: «Я сохраняю здесь последовательность, которую собственноручно определил сам Кизеветтер в

¹⁷ Варда Артур (Arthur Warda, 1871—1929) — немецкий философ, исследователь философии Канта. Родился и умер в Кёнигсберге. Изучал право в университете г. Галле, публиковал вместе с Р. Райке свои работы в «Старопруссском ежемесечнике». Э. Адикес благодаря Варде получил поддержку в издании рукописного наследия И. Канта.

¹⁸ Ф.В. Шуберт ошибся с определением даты второго приезда Кизеветтера, о чем подробнее будет сказано в дальнейшем.

¹⁹ Фарнхаген фон Энзе Карл Август (Karl August Varnhagen von Ense, 1785—1858) — немецкий хроникер, писатель, биограф, дипломат.

1808 году» [20, S. 261], это следует понимать так: «Я, Шуберт, печатаю здесь тексты, которые Кизеветтер написал в 1808 году». Адикес понял это предположение Шуберта так, что Кизеветтер определил только последовательность текстов Канта. Профессор Штарк же подчеркивает: «Фарнхаген не передавал Шуберту никаких написанных Кантом рукописей, но только варианты (Fassungen) Кизеветтера, которые восходят к 1808 году. Больше Шуберт ни о чем не говорит! Оттого и не выяснено авторство этих сочинений. "Писатель" и "составитель" не всегда с необходимостью совпадают» [29, S. 295].

Для прояснения ситуации с заметками Канта необходимо провести проверку фактов, которые приводятся в предисловии Шуберта. Во-первых, следует уточнить годы пребывания Кизеветтера в Кёнигсберге, во-вторых, определить роль тайного советника Фарнхагена в публикации «Семи небольших заметок» и, в-третьих, подробно описать, какой проект готовил Кизеветтер в 1808 году.

1. Пребывание Кизеветтера в Кёнигсберге.

Основными источниками, описывающими пребывание Кизеветтера в Кёнигсберге, являются письма Кизеветтера Канту, информация биографов Канта и биография Кизеветтера, написанная Х.Г. Флиттнером.

Известно, что Кизеветтер прибыл в Кёнигсберг в начале октября 1788 года и пробыл до середины октября 1789 года. Исходя из сообщения А. Яхмана, Кизеветтер был прислан к Канту Фридрихом Вильгельмом II, чтобы воспользоваться устными уроками философа [30, S. 306]. Также есть сведения о том, что в течение двух семестров 1788 года Кизеветтер служил у Канта в качестве копииста [24].

В биографии о Кизеветтере говорится, что он не только посещал лекции Канта, но также был приглашенным гостем на еженедельных устных беседах с философом [30, S. 305]. Общение Кизеветтера с кругом Канта (Краус, Шульц, Гиппель) сделало пребывание в Кёнигсберге «таким полезным и приятным, что он говорил об этом периоде как о самом счастливом времени его жизни» [16, S. XVII]. Сам Кизеветтер пишет в письме Канту от 15 ноября 1789 года: «Я всегда с глубоким умилением думаю о той удаче, что являюсь другом Вашего общества; и я беспрестанно обращаюсь к прошлому моей памяти, когда бы смог еще раз сказать Вам, что я чувствую, как я Вам благодарен и как я это все ценю. Передайте Вашему многоуважаемому другу господину профессору Краусу мой теплый комплимент — я горжусь тем, что он одарил меня своим вниманием и дружбой» [17].

Из воспоминаний К.Э. Боровского мы можем судить о том, насколько Кант ценил письма Кизеветтера. Объяснялось это прежде всего интересом Канта к новостям из других земель Германии [30, S. 306].

После возвращения в Берлин Кизеветтер корректировал текст «Критики способности суждения», которая публиковалась в издательстве Лагарда. В июле 1790 года Кизеветтер получил степень магистра в Галле и у него возникло «непреодолимое желание» вновь посетить Кёнигсберг и старых друзей [30, S. 305].

В начале сентября 1790 года он во второй раз прибыл в Кёнигсберг, а в конце октября вернулся назад в Берлин. Как пишет Х.Г. Флиттнер, пребывание Кизеветтера в столице Восточной Пруссии длилось два месяца [16, S. XVII], однако А. Варда обоснованно возражает этому заявлению и ссылается на письмо от 20 апреля 1790 года, в котором говорится о четырнадца-

тидневном сроке пребывания [30, S. 306]. Именно этот период связан с полученными им от Канта «Семью небольшими заметками», которые впоследствии опубликовал Шуберт с подачи Фарнхагена²⁰.

2. Роль Фарнхагена фон Энзе в издании «Семи небольших заметок».

Известно, что Фарнхаген фон Энзе слушал вместе с Клаузевицем²¹ лекции профессора Кизеветтера о философии Канта в Берлинской военной академии [26, р. 317]. Тем самым он имел представление не только о философии Канта, но также об ее интерпретации Кизеветтером, что сыграло немаловажную роль в понимании им этих семи сочинений.

Историк П. Парет отмечает, что Фарнхаген фон Энзе достиг в дипломатической карьере должности министра-резидента Пруссии, имел серьезные дипломатические связи, а также являлся критическим обозревателем политической и социальной обстановки в столице [26, р. 317]. Учитывая то, что Фарнхаген был эрудитом, разбирался в философии и коллекционировал работы немецких мыслителей, можно предположить, что у него имелись и «Семь небольших заметок» Кизеветтера. После смерти Кизеветтера в 1819 году тексты предисловия и введения к планируемой работе также попали к Фарнхагену фон Энзе. Поэтому Ф. Шуберт при издании данных сочинений Канта воспользовался помощью Фарнхагена, который передал ему «Семь небольших заметок». (Аналогичная ситуация произошла позже с Гегелем, когда тому требовались рукописные фрагменты барона фон Гумбольдта: Фарнхаген переслал их ему, о чем свидетельствует письмо Гегеля к Фарнхагену от 24 ноября 1827 года [2].)

3. Незавершенный проект Кизеветтера.

В письме от 8 июня 1795 года Кизеветтер пишет: «Мне бросается в глаза то обстоятельство, что остальные работы часто востребованы, разъясняются, конспектируются, истолковываются и т.д., но лишь немногие до сих пор занимались "Метафизическими началами естествознания". Я не знаю, либо они не понимают, насколько бесценна эта работа, или же считают ее чересчур сложной» [30, S. 307].

Кизеветтер планировал написать комментарий к этой работе Канта, однако его план не был реализован в связи с ухудшением состояния его здоровья и служебной занятостью. В нашем распоряжении остались только введение и предисловие, которые Кизеветтер написал в 1808 году (эту дату упоминает Шуберт в своем предисловии). В предисловии Кизеветтер утверждает: «"Метафизические начала естествознания" Канта определенно принадлежат к первому продукту его великого духа, и если бы он не дописал его, [этому труду] было бы уже гарантировано бессмертие. <...> Большинство примечаний, которые я добавил к произведению Канта, были написаны мной в период пребывания в Кёнигсберге и им прочитаны и одобрены, другие же [примечания] добавлены лично мною» [30, S. 310].

В заключительном абзаце предисловия Кизеветтер пишет о заметках Канта: «В конце [скажу] еще несколько слов о приложении, включающем

²⁰ В труды некоторых исследователей закралась ошибка, будто Кизеветтер был в Кёнигсберге в 1791 году. Ф.В. Шуберт также допускает неточность. Причиной стало предисловие к издательскому проекту Кизеветтера, в котором он сам говорит о своем пребывании в Кёнигсберге в 1791 году, что является, по мнению А. Варды, ошибкой.

²¹ Клаузевиц Карл Филипп Готтлиб фон (Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz, 1780—1831) — прусский офицер и военный писатель, который своим сочинением «О войне» (опубл. 1832) произвел переворот в теории и основах военных наук.

множество небольших заметок Канта. Благородный муж предоставил мне разрешение побывать у него в течение нескольких дней (с 11 до 12 часов) в период моего пребывания в Кёнигсберге. Мы были совершенно одни, и время было посвящено обсуждению философских предметов, разъяснению сложных мест его сочинений, ответам на вопросы, которые я ему предлагал... я никогда не забуду эти [проведенные] часы! Случалось много раз так, что он давал мне небольшие заметки на дом, чтобы я их читал, а затем в соответствующие часы обсуждал их с ним, или же после обсуждения какой-либо темы он передавал написанные им утверждения. <...> К таким заметкам принадлежат те, которые никогда не представлялись общественности, из тех, как я сказал, что еще не публиковались. <...> Я точно знаю, что эти небольшие заметки тесно связаны с "Метафизическими началами естествознания"» [30, S. 312].

Итак, исходя из проведенного нами небольшого исторического исследования, можно, по нашему мнению, сделать следующие выводы:

1. Ф. Шуберт для своего издания сочинений Канта взял информацию из предисловия Кизеветтера. Остальные издатели полностью перепечатавали изложение ее Шубертом.

2. В 1808 году Кизеветтер не определил последовательность построения заметок Канта (как об этом пишет Шуберт), а планировал начать проект по комментированию и изданию «Метафизических начал естествознания» Канта.

3. Большинство заметок Кизеветтер получил от Канта в период пребывания в Кёнигсберге, и сам Кант одобрил его проект. Однако Кизеветтер не пишет конкретно о семи заметках, так как их было больше. Поэтому целесообразно полагать, что Кизеветтер вполне мог отредактировать некоторые заметки по своему усмотрению, как считает профессор В. Штарк. Следовательно, необходимо соблюдать осторожность в использовании их под именем Канта.

Но все же в целом нельзя утверждать, что Кизеветтер добавил что-либо в эти заметки от себя, так как по содержанию они соответствуют тематике основных работ Канта и сам Кизеветтер писал, что Кант проверял их. Максимум, что может относиться в них не к перу Канта, это последовательность, в которой расположил их Кизеветтер, а также выделения им интересных, на его взгляд, мест в тексте. В нашем переводе эти выделенные места обозначены разрядкой.

2. Замечания по поводу перевода

Оригинальные тексты Канта достаточно сложны для понимания, в связи с чем при переводе на русский язык нередко требуются уточнения со стороны переводчика, которые были сделаны мной в квадратных скобках. Кант повсеместно использует сложноподчиненные конструкции, употребляет неопределенные местоимения, что иногда затрудняет выделение подлежащего. В круглых скобках приводится оригинальная терминология Канта (как правило, на латинском языке). Заметки Канта снабжены примечаниями в его излюбленной манере, что подчас не разъясняет, а, наоборот, усложняет содержание.

Четыре заметки, которые перевел профессор В. В. Васильев, представлены им в таком же усложненном виде, а именно — он повсеместно использует деепричастные обороты и оставляет латинские термины Канта без перевода. Очевидно, замыслом В. В. Васильева было продемонстрировать этим переводом манеру письма Канта в жанре черновика. Нашей же целью стало облегчение понимания текста на русском языке, прояснение его на стадии прочтения.

Иначе, чем В. В. Васильев, мы переводим некоторые ключевые понятия Канта. Например, профессор Васильев во втором примечании к заметке «О чуде» слово *Gottheit* переводит и как «божество», и как «Бог». В нашем переводе употребляется один вариант — «Бог». Слово *Übereinstimmung* в заметке «О формальном и материальном значении некоторых слов» переводится В. В. Васильевым как «согласие», мы же понимаем его как «соответствие», что выражает суть соотносительности, как в теории корреспондентной истины. Употребляемый в этой же заметке термин «*Laüigkeiten*» профессор Васильев переводит как «теплинки», мы же предпочли здесь выражение «дискретные части теплоты».

3. Тематические замечания

Содержательно все семь заметок, приведенные в нашем переводе в последовательности Кизеветтера, практически отражают философские взгляды Канта, однако их не следует рассматривать в отрыве от всего корпуса сочинений Канта, так как, по сути, в них отрабатывается аргументация, которая использовалась Кантом в его крупных работах.

Заметка «*Ответ на вопрос: является ли то, что мы мыслим, опытом?*» входит в проблематику «Критики чистого разума». Известно, что Кант понимал опыт в двух смыслах: как знание о предметах чувств и как «сырой» материал чувственности. В заметке Кант утверждает фундаментальную мысль, развитую им в «Критике чистого разума»: идеи о вещах еще не есть вещи сами по себе. Эта мысль является отличительной особенностью кантовской критической метафизики, принимая во внимание его опровержение тезиса догматической метафизики о тождестве бытия и сознания.

Заметка «*О чуде*» напрямую связана с общим замечанием «О чудесах» в «Религии в пределах только разума» (1793). В заметке Кант рассматривает чудо в формальном и материальном значении, а также с позиций механики, используя закон действия и противодействия. В «Религии в пределах только разума» о чуде написано более простым языком, а именно о связи человека с его моральным состоянием и отношением к Богу. Однако в обоих текстах Канта звучит общая мысль: «Что же касается чудес вообще, то оказывается, что разумные люди, хотя они и не думают отказываться от веры в них, все же никогда не склонны допускать какого-либо практического проявления этой веры» [14, с. 91].

Следует отметить, что аргументация к заметке связана с аргументацией, присутствующей в «Метафизических началах естествознания» (1786): затрагивается проблема абсолютного времени и пустого пространства, и в обоих случаях Кант доказывает их невозможность [8, с. 370—371]. Поэтому

чуду можно приписывать, как это делает Кант, различные предикаты (абсолютное, относительное, случайное, предопределенное), что, в свою очередь, как выясняется, основано на знании причин и следствий.

Заметка «*Опровержение проблематического идеализма*» уже известна российскому читателю, она широко обсуждалась в философских кругах. На стандартный вопрос об идеализме — существует ли нечто вне меня, возможны различные варианты ответов: 1) ничего не существует вне меня; 2) если нечто существует, то это сомнительно; 3) вопрос о существовании внешнего мира не имеет смысла. Кант в рамках заметки пытается найти положительный ответ на вопрос.

Обычно заметку «Опровержение проблематического идеализма» рассматривают в совокупности с четырьмя подобными заметками, которые посвящены различным способам опровержения идеализма и в которых Кант отрабатывает и развивает собственную аргументацию для «Критики чистого разума» (1787). Заметка практически повторяет отрывок из основной работы Канта [В 275]²².

Заметку «*О частичном провидении*» можно соотнести с основными работами Канта, так как она затрагивает базисные философские категории случайности и необходимости. О провидении Кант упоминает в работе «О конце всего сущего» (1794): «...что касается успешного выбора средств для достижения лучшей конечной цели, то это надо предоставить Провидению, так как исход, определяемый ходом природы, всегда остается неизвестным» [9, с. 215]. В заметке Кант дает разъяснение о том, что для Бога нет различия между категориями возможности, действительности и необходимости, следовательно, остается рассчитывать только на силу человеческого разума, который способен предвидеть свои поступки, если они в настоящем времени совершаются в рамках морали. Эту же мысль Кант в других словах выражает в работе «О конце всего сущего»: «...человеческая же мудрость состоит в том, чтобы в своих поступках не противоречить явно идее божественной мудрости» [10, с. 214].

В данной заметке Кант вскользь затрагивает также проблему закона достаточного основания (как закон определяющего основания сформулированного в работе 1755 года «Новое освещение первых принципов метафизического познания»), но не использует его в рамках собственной терминологии, при этом подразумевая причинно-следственную связь. *Во-первых*, Кант анализирует данный закон в рамках субъект-предикатного отношения, где субъект как основание *определяет* предикат, поэтому у Канта в дальнейшем уже не встретить старой формы «достаточный», но всегда только «закон *определяющего* основания» (*Ratio determinans*), связанный с понятием причинности [9, с. 269]. *Во-вторых*, Кант отрицает возможность

²² Среди историков философии часто поднимается вопрос о знании Кантом оригинальных работ Беркли. Кант практически никогда не цитирует Беркли напрямую, зато «одаривает» его различными эпитетами. В «Критике чистого разума» Кант называет его «добрый Беркли» («*guter Berkeley*») [18, S. 92], но после нелицеприятной рецензии Гарве на произведение великого кёнигсбержца атакует Беркли с еще большей силой, называя его теорию «мистической и мечтательной» («*mystisch und schwärmerisch*») [19, S. 70]. Однако исследователи сходятся во мнении, что Кант был знаком в докритический период только с латинским текстом Беркли «О движении» (1721) и «Алсифроном, или Мелким философом» (1732) в немецком переводе [28, S. 92–94].

самодостаточности основания, на которой настаивал Вольф [9, с. 273]. В-третьих, Кант переходит границы догматической метафизики, когда он рассуждает о начальной причине или основании, т.е. о Боге, и тонко использует это понятие для того, чтобы рассмотреть свободу человеческих поступков в рамках цепи оснований. Уже в данной работе докритического периода для Канта очевидна разность *природного и морального мира*, причем моральный мир он связывает со способностью спонтанного человеческого действия, о чем непосредственно пишет [9, с. 287].

В заметке «*О молитве*» Кант касается деликатного вопроса, который коренится в недрах психики человека и зависит от меры его религиозного чувства. Как сторонник светского подхода к этике он считает молитву лицемерием и притворством, где индивид под давлением страха²³ за воздаяние либо же, наоборот, вследствие стремления заискивания совершает молитву, т.е. при молитве осуществляется подмена: моральный закон (категорический императив) подменяется прагматическим (императивом счастья). В «Лекциях по этике» Канта присутствует целый параграф с одноименным этой заметке названием [7, с. 106 – 107]. В нем Кант использует однотипную аргументацию, которую вкратце можно выразить следующим образом: человек прибегает к молитве вследствие нужды (будь то моральная либо физическая), облекая ее в слова для ясного представления; тем самым человек побуждает себя к моральности и благоразумию; однако мольба обращена к объекту (Богу), которого мы видеть не можем, следовательно, и разговаривать с таким объектом нелепо. Таким образом, молитва выражает только субъективный интерес человека, так как видимого объекта не существует.

В переведенной нами заметке Кант также касается полезных свойств молитвы (например, в публичных обращениях к народу), и то же самое он пишет в «Лекциях по этике»: «...если молитва совершается торжественно, например, в церкви и т.д., то это оказывает сильное воздействие на всякого человека» [7, с. 107–108]. Кант уделяет место и вопросу стыда в процессе молитвы, но в переведенной заметке он ограничивается утверждением, что молитва вызывает у молящегося чувство стыда, тогда как в «Лекциях по этике», в пункте «О чувстве стыда в отношении дела молитвы», пишет развернуто: «Первая причина стыда, таким образом, в нежелании, чтобы нас считали лицемерами. Вторая же причина: Бога мы познаем не наглядно представляя, но верую. <...> Хотя вера столь же сильна, как и созерцание, но Бог, однако же, решительно не есть предмет созерцания, но только веры, следовательно, я должен обращаться к Богу как к предмету веры» [7, с. 119]²⁴.

В заметке «*О моменте скорости [тела] в начальный момент падения*» Кант рассматривает отличия самой скорости тела от момента скорости в рамках признаков экстенсивности и интенсивности. Под моментом движения в таком случае подразумевается движение приведенного момента,

²³ Как сказано в Притчах: «Страх Господень — источник жизни, удаляющий от сетей смерти» (Притч. 14: 27).

²⁴ Впоследствии нравственную функцию молитвы раскрыл в своих работах французский этнограф и социолог М. Мосс (1872–1950), согласно идеям которого молитва является ритуалом и выступает в обществах как символ инициации, нацеленной на изменение сознания человека. Также он подчеркивал возможность деградации молитвы в виде ее редукции к материальным фетишам. Подробнее см.: [15, с. 241, 277].

причем сам момент скорости тела еще не является скоростью самой по себе. Поэтому, заключает Кант, нельзя сказать, что тело в начальный момент падения имеет определенную скорость в разных пространствах.

Эта заметка относится к тематике «Метафизических начал естествознания» (1786) — к разделу «Механика» (где рассматривается материя в отношении с ее собственным движением). Схожие заголовки без последующего содержания присутствуют также в рукописи незаконченного труда «Opus Postumum»: «О моменте движения (мертвая сила) и ускорения», «О толчке и живой силе (percussio) в одном мгновении (ictus)» [5, с. 531].

Известно: Галилей и Ньютон считали, что без действия других тел и сил тело сохраняет скорость постоянной (движется равномерно и прямолинейно, по инерции, в инерциальной системе отсчета), а причиной любого ускорения является сила. Кант в «Метафизических началах естествознания» выступает против понятия «сила инерции», основываясь на законе действия и противодействия и ссылаясь на то, что даже Ньютон не смог доказать это понятие *a priori*: «...название *сила инерции* (*vis inertiae*), несмотря на славное имя того, кто ввел его в употребление, должно быть совершенно изгнано из естествознания не только потому, что оно заключает противоречие уже в самом термине, или потому, что закон инерции (безжизненности) легко можно тем самым спутать с законом противодействия... будто противодействие тел, обозначаемое термином *сила инерции*, заключается в том, что движение в мире им истощается, уменьшается или уничтожается...» [8, с. 354].

Для того чтобы показать важность закона притяжения и отталкивания при движении тел, Кант в своем рассмотрении отдает приоритет скорости как интенсивной величине: «...не может быть и разницы между живыми и мертвыми силами, если движущие силы рассматриваются механически, т.е. как такие, которыми тела обладают, поскольку они сами движутся, все равно, будет ли скорость их движений конечной или бесконечно малой» [8, с. 339]. В данном случае скорость как интенсивная величина не изменяется и не зависит, например, от температуры и давления. Поэтому Кант в приведенной нами заметке указывает, что нельзя говорить о разности скоростей тел в начальный момент своего падения на разных планетах, к примеру, но можно говорить о разном стремлении к движению. Стремление к движению связано с понятием времени. Эта мысль присутствует и в «Метафизических началах естествознания»: «Те, кто за меру всего движения принимали лишь величину пространства, оказывающего сопротивление... вывели другой закон движущих сил в *случае действительных движений*, а именно закон произведения количества материй на квадраты их скоростей; однако они не заметили величины действия за данное время, в которое тело проходит свое пространство с меньшей скоростью, а ведь только это время и может быть мерой движения...» [8, с. 339].

Проблематика скорости тела интересовала умы многих физиков того времени. Кант упоминает И. Ньютона и И. Кеплера, однако еще в XVII веке вышел труд Х. Гюйгенса «О движении тел под влиянием удара», в котором рассматривается вопрос о скорости тел [3].

Формулы, приведенные Кантом в этой заметке, вполне могут содержать неточности по определенным историческим причинам. Так, в 14 томе собрания сочинений Канта (1925) в примечаниях к этой заметке Э. Адикес усмотрел ошибку в доказательстве Канта: «В доказательстве Канта допу-

щена формальная ошибка, которая заключается в неточном определении значения "GH" согласно [равенству] $AG = 2AD$. Здесь следует добавить: и обозначается [равенство] посредством "GH", которое (с "BK") достигает скорости в "AG"» [23, S. 495].

Заметка «О формальном и материальном значении некоторых слов» также относится к тематике «Метафизических начал естествознания». В предисловии к этому труду Кант анализирует понятие «природа» в формальном и материальном значении. Природа в формальном значении в качестве свойства относится к существованию той или иной вещи, а в материальном выступает как совокупность всех вещей, могущих быть предметами наших чувств [8, с. 248]. Иными словами, Кант исследует в заметке проблему определения слов. Например, слово, употребленное в формальном значении, выражает сущность вещи (ее видовое отличие), т. е. качество, а в материальном — количество (объем понятия). Как считает профессор В. В. Васильев, Кант пытался во втором издании «Критики чистого разума» (1787) исключить эти концепты (единство, истину и совершенство) из числа элементарных понятий мышления, однако в данной заметке он предлагает иную классификацию [5, с. 354]. В «Критике чистого разума» [В 114] он пишет: «Эти мнимо трансцендентальные предикаты вещей суть не что иное, как логические требования и критерии всякого знания *о вещах* вообще; в основу знания они полагают категории количества, а именно: *единство, множественность и всеполнота*²⁵; но они должны, собственно, рассматриваться с точки зрения содержания как принадлежащие к возможности самих вещей, между тем как на деле ими пользовались только в формальном значении как принадлежащими к числу логических требований в отношении всякого знания и в то же время неосмотрительно превращали эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе» [6, с. 115].

4. Заключительные замечания

Работа с текстом «Семи небольших заметок» И. Канта была начата мною в рамках программы «Kant-Stipendium» (фонд Zeit-Stiftung) в 2007 году в университете Гуттенберга г. Майнца. В библиотеке университета я смог ознакомиться с изданием Г. Хартенштайна, в котором эти заметки и были найдены.

По приезду в Калининград мы впервые обсудили с профессором В. Н. Брюшинкиным проект перевода «Семи небольших заметок». Он одобрил идею перевода и комментария к нему. С тех пор велась работа по сбору информации к этому сочинению (ведь каждая из заметок затрагивает определенный раздел философии Канта, а также исторический пласт событий), что замедляло процесс подготовки публикации. В силу трагических обстоятельств моего учителя Владимира Никифоровича Брюшинкина в этом году не стало, поэтому я счел своим долгом завершить перевод и вместе с послесловием представить его публике.

Я хочу также выразить благодарность профессору Л. А. Калининскому (Калининград) и А. Г. Пушкирскому (Калининград) за поддержку этого

²⁵ В восьмитомном собрании сочинений Канта (1994) слово «Vollkommenheit» переводится как «всеполнота», мы перевели его как «совершенство».

проекта. Профессор В. Штарк (W. Stark, Marburg) оказал неоценимую услугу, предоставив мне в пользование текст А. Варды, а также дав некоторые важные исторические разъяснения. Я признателен доктору естественных наук У. Водарцику (U.F. Wodarzik, Worms) за его помощь в объяснении заметки Канта по физике, а также кандидату философских наук А.М. Сологубову (Калининград) за советы по поиску текстов по физике, в которых рассматривается аналогичная проблематика.

Отдельное спасибо профессору В.В. Васильеву (Москва), поделившемуся собственным мнением по поводу некоторых из «Семи небольших заметок», поскольку он уже ранее переводил четыре из них.

Список литературы

1. Васильев В.В. «Маргинальная» метафизика Канта // Логос. 1997. №10. С. 100—107.
2. Гегель Г.В.Ф. Письма 1793—1831 // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. М., 1971. Т. 2.
3. Гюйгенс Х. О движении тел под влиянием удара // Голин Г.М., Филонович С.Р. Классики физической науки (с древнейших времен до начала XX века). М., 1989. С. 124—128.
4. Жучков В. А. Черновые заметки // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 698.
5. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus Postumum*). М., 2000.
6. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.
7. Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 38—224.
8. Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 247—373.
9. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Там же. Т. 1. С. 261—313.
10. Кант И. О конце всего сущего // Там же. Т. 8. С. 205—219.
11. Кант И. Опровержение проблематического идеализма // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград. 1978. Вып. 3. С. 124—126.
12. Кант И. Опровержение проблематического идеализма // Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. С. 650—652.
13. Кант И. Опровержение проблематического идеализма // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 626—628.
14. Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. Т. 6. С. 5—224.
15. Мосс М. Молитва // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 234—333.
16. Flittner Chr. G. Biographie Joh. Gottfr. Christian Kiesewetter's Dr. und Professor der Philosophie // Kiesewetter J. G. Chr. Darstellung der richtigen Wahrheiten der Kritischen Philosophie. Flittner'sche Buchhandlung. Berlin, 1824. S. XIII—XXII.
17. Kant: Briefwechsel, Brief 394, von Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter // URL: <http://www.korpora.org/kant/briefe/394.html> (дата обращения: 03.08.2012).
18. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1944.
19. Kant I. Prolegomena zu einer jedenkünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, 1783.
20. Kant I. Sieben kleine Aufsätze // I. Kant's Sämmtliche Werke. Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse / hrsg. von K. Rosenkranz und F.W. Schubert. Th. 11, Abth. 1. 1842. S. 260—272.
21. Kant I. Sieben kleine Aufsätze // Kant I. Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge / hrsg. von G. Hartenstein. Bd 4. Leipzig, 1862. S. 497—507.
22. Kant I. Sieben kleine Aufsätze // Kant I. Sämmtliche Werke. Bd 8 : Vermischte Schriften und Briefwechsel / hrsg. und erl. von J. H. v. Kirchmann. («Der Philosophischen Bibliothek». Bd 50). 1873. S. 191—203.

23. Kant I. Über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblick des Falls // Kant's Gesammelte Schriften. Bd 14. Abt. 3 : Handschriftliche Nachlass. Bd 1. Berlin ; Leipzig, 1925. S. 495–496.

24. Kieseewetter Johann Gottfried Karl Christian // Kant in the classroom. URL: <http://www.manchester.edu/kant/bio/FullBio/KieseewetterJGKC.html> (дата обращения: 12.07.2012).

25. Kirchman Julius von. Vorwort des Herausgebers // Kant I. Sämtliche Werke. Bd 8 : Vermischte Schriften und Briefwechsel / hrsg. und erl. von J.H. v. Kirchmann. (Der Philosophischen Bibliothek. Bd 50). 1873. S. VI.

26. Paret P. Clausewitz and the state: the man, his theories, and his times. Oxford University Press edition, 1976.

27. Reichlin-Meldeg von Carl Alexander Maria Freiherr. Immanuel Kant's sämtliche Werke... // Heidelberger Jahrbücher der Literatur. 1867. №36. S. 567.

28. Stadelmann E. Philosophie aus Besinnung des Denkens auf sich selbst: Berkeley und Kant. Fr. a/M, 1999.

29. Stark W. Nachforschungen zum Briefen und Handschriften Immanuel Kant. Berlin, 1993. S. 295.

30. Warda A. Eine nachgelassene Arbeit über Kants Naturphilosophie von seinem Schüler Kieseewetter // Altpreußische Forschungen. Historische Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung (Königsberg). Königsberg, 1928. Bd 5. S. 304–316.

Об авторе

Троцак Алексей Иванович – канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института Канта Балтийского федерального государственного университета им. И. Канта, aleksei_trocak@mail.ru

About author

Alexey Trotsak – PhD, senior research fellow of Kant-Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, aleksei_trocak@mail.ru

Э. А. К. Васянский

ИММАНУИЛ КАНТ
В ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ
ЖИЗНИ¹

С каждым днем моя привязанность к нему усиливалась. Разве какое-нибудь чуткое сердце не ощутит, сколь почетно исполнять роль поддержки для уважаемого старца, который столь мужественно и стойко несет бремя своего возраста? Кто не захотел бы помочь облегчить его? Для меня удобно было то, что с ним можно было поговорить уже в 5 часов утра. Если бы мои дела не позволяли навещать его обычно между 9 и 10 часами, то я бы делал это в более ранние утренние часы. Каждый день давал мне награду, потому что ежедневно я обнаруживал еще одну любезную грань его доброго сердца, ежедневно я получал новые подтверждения его доверия. Сколь различными ни были ситуации и отношения, в которых я имел возможность его наблюдать, я постоянно замечал в нем только неизменно большие достоинства наряду с лишь малыми недостатками.

Величие *Канта* как ученого и мыслителя всемирно известно, не мне его оценивать; но никто не имел возможности наблюдать тончайшие черты его скромного добродушия так, как я. Он умел тщательно скрывать от окружающих все, что могло послужить поводом похвалить его. Не каждому дано с готовностью принимать благонамеренные предложения от того, чье положение намного ниже его собственного, и твердо следовать им — а этот человек так делал. Ведь при своем великом уме, который хотя иной раз будто лишь тлел под слоем пепла, но столь же часто вспыхивал вновь ярким, даже ослепительным пламенем, в эти яркие мгновения он не считал себя непогрешим-

¹ Продолжение. Начало см. в: *Кантовский сборник*. 2012. №1 (39). С. 55—61 ; № 2 (40). С. 65—78. Перевод с немецкого текста Э. А. К. Васянского осуществлен в рамках проекта «Центр переводов и межкультурной коммуникации» Федеральной программы развития БФУ им. И. Канта и выполнен по изданию: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen: Die Biogr. von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross; Neudr. der Ausg. Berlin 1912; mit einer neuen Einl. von R. Malter. Darmstadt, 1993. S. 191—271* (Иммануил Кант. Его жизнь в описании современников. Биографии Л. Э. Боровского, Р. Б. Яхмана и Э. А. К. Васянского / под ред. Ф. Гросса; печ. по Берлинскому изданию 1912; вступ. ст. Р. Мальтера. Дармштадт, 1993. С. 191—271).

мым, но больше использовал их для того, чтобы поблагодарить своего друга за его помощь и вновь заручиться сохраняющимися и все возрастающим по отношению к нему доверием. Как сильно выделяется в этом *Кант* из ряда обычных людей, многие из которых просят совета, но этому совету не следуют! Он был гораздо более последовательным и из двух альтернатив — самостоятельно и непоколебимо действовать на свое усмотрение, или, если он находил это нецелесообразным, безусловно следовать советам тех, кому он однажды доверился, — выбирал второе. Никогда он не нарушал своим вмешательством мой даже самый незначительный план и никогда не скрывал, что целиком предан мне. Это поведение, как и многочисленные положительные отзывы о моем образе действий, часто потом вгоняли меня в краску; и так как в этом случае *Кант* не желал дать мне пощады, я часто чувствовал, как это мучительно, когда доброты слишком много. То, что прежде было лишь сочетанием потребности и знакомства, все более превращалось, по правде говоря, в дружеское расположение. Скромность не позволяет подробно упоминать сердечные и почти ласковые словесные излияния, в которых оно проявлялось, но мою душу они впечатляли тем сильнее, чем яснее становилось, что этот прямой человек ничего не мог сказать иначе, чем как он это действительно чувствовал.

Кант заимствовал у Аристотеля блестящий парадокс: «Дорогие друзья, друзей не существует». Слову «друг» он, видимо, придавал здесь не обычный смысл, а подобный тому, который имеет словосочетание «Ваш покорный слуга» в конце письма или в обыденном приветствии. В этом я не был одного мнения с ним. У меня был один друг в полном смысле этого слова, и его ценность не позволяла мне согласиться с мнением *Канта*. Раньше *Кант* был самодостаточным и, так как болезни он знал только по названиям, не нуждался в друзьях. Теперь же, согнутый своей слабостью почти до земли, он осматривался в поисках поддержки, без которой он бы не смог обойтись. Поэтому, когда я, поймав момент, в который он настойчиво уверял меня в дружеском отношении с его стороны, выразил свое недоверие тому парадоксу, он был достаточно откровенным, чтобы признать, что теперь он со мной одного мнения и не считает дружбу пустой химерой.

Со всей своей деликатностью и тщательным уклонением от того, чтобы быть кому-либо в тягость, он по-прежнему настаивал на том, чтобы доверить мне все свои дела. Точно так же я, напротив, никогда не делал больше того, о чем он меня просил или что он мне доверял, а именно — предоставлять ему, даже без побуждения к этому, свои предложения по облегчению его состояния. В ноябре 1801 года он известил меня о своем желании полностью раздать все свое имущество и все, что могло иметь к нему какое-то отношение, и, как говорится, уйти на покой. Он напоминал мне об этом снова и снова. Вначале он просил меня об одолжении сосчитать все его деньги и рассортировать их по достоинству монет. Как я предполагаю, незадолго до этой просьбы произошел случай с деньгами, который привлек внимание *Канта*, но который он не мог для себя уяснить. Сначала он для выполнения своего поручения передал мне ключи, которые называл своей святыней, а сам ушел в другую комнату. Я был смущен этим новым знаком его доверия, так как для меня не было секретом, что в шкафу хранились бумаги о его накоплениях, содержание которых он держал в тайне. Вскоре он вернулся из своей комнаты и вручил мне памятную медаль, отчеканенную в его честь, а также дарственную к ней, чтобы обезопасить свою прислугу

от подозрения в краже после его смерти. От кого и по какому случаю он получил эту медаль, мне неизвестно. На каком основании предполагают, что это был подарок от еврейской общины за разъяснение трудных мест Талмуда, о которых он читал им лекции, мне непонятно. *Кант* и Талмуд кажутся мне, по меньшей мере, слишком разнородными вещами для того, чтобы их можно было каким-то образом сочетать друг с другом. Несмотря на торжественное заверение в своем доверии ко мне, которое он дал мне в этот час и которое, как доказал успех дела, он ко мне действительно питал, мне было нелегко взять на себя ответственность за что-либо важное для него, не обратившись за советом хотя бы к одному из его друзей. Я выбрал для этого в первую очередь г-на R. R. V.², отличавшегося обширными познаниями, благородным сердцем и большой скромностью. *Кант* ценил его исключительно высоко, а я в начальный период званных обедов у *Канта* долгое время раз в неделю встречался с ним за столом. Так как я упоминаю только начальные буквы его имени, позволю себе поместить сюда суждение самого *Канта* о нем, записанное в его небольшом дневнике в начале 80-го года его жизни: «Г-н Б., как в том, что касается настроения и образа мыслей, так и в его проницательности, умении дружить и вести дела — редкое явление». Этому человеку я давал для комментирования, проверки, улучшения и одобрения все свои наброски. Тем самым я мог отчасти оправдаться, предвидя возможные упреки в поспешных и самовольных действиях, перед самим собой и другими, отчасти показать всем реальность выигрыша для *Канта*, который проистекал из знакомства и дружбы с этим заслуживающим уважение человеком. Кроме того, *Кант* с еще большим доверием отнесся к моим предложениям, когда узнал, что я посоветовался об этом с г-ном R. R. V.

После того как *Кант* однажды передал все свои дела мне, он воздерживался, насколько возможно, от всех самостоятельных выплат, не делал ровным счетом ничего без моего совета или, по меньшей мере, без моего ведома. Низшая инстанция никогда не должна была быть обойдена, и решение низшей инстанции всегда получало подтверждение высшей.

Первое время после передачи ключей я потратил на то, чтобы вникнуть в дела и документы *Канта*. Из последних осталось только то, что касалось его денежных накоплений. О них он мне поведал, добавив: хотя он все это честно заработал, объема их никто не знает, кроме того, кто взял их на хранение под проценты. Он пожелал, чтобы сумму знал только я, да и то храня ее в тайне. Позднее он разрешил мне сообщить все сведения г-ну R. R. V., так как того требовали наступившие обстоятельства, о которых я должен был с ним посоветоваться. Остальные его научные работы и бумаги приняли на хранение двое ученых, ныне еще живущие. Научной переписки не было ни одного листа. О его незаконченных рукописях будет упомянуто ниже.

О некоторых вещах, необходимых для моих заметок, и о семейной хронике я справлялся у него, и он всегда с большой подробностью и ничего не утаивая делился ими.

² Имеется ввиду Regierungsrat Johann Friedrich Vigilantius (Иоганн Фридрих Вигилантиус, 1757–1823), юрист, правительственный советник (старший государственный чиновник), один из сотрапезников *Канта* и его советник по юридическим вопросам. Слушал лекции *Канта* по различным дисциплинам в 1790-х годах и впоследствии подготовил к публикации свои конспекты. — *Примеч. пер.*

Для начала я считал необходимым переложить его деньги в другое место и в другой шкаф, в опечатанных и подписанных мешках. В оправдание этой меры позволю себе прервать повествование. Согласно завещанию, средства *Канта* в 1798 году составляли 42930 гульденов, или 14310 талеров, не считая стоимости его дома и мебели. С тех пор его доходы от писательской деятельности и чтения лекций были незначительными, потому что он теперь не занимался ни творчеством, ни чтением лекций. Поступивший капитал в 10000 талеров и состоявший на $\frac{1}{6}$ из гульденов, был дан в займы всего лишь под 5 %. Это обеспечивало ежегодно прибыль в 100 талеров к его доходам. Еще более 200 талеров в год он направлял в поддержку своих родственников, и с возрастанием его слабости эти отчисления увеличивались. Еще 40 талеров получал от него Лампе, уже после увольнения. И тем не менее к моменту смерти наличных денег у *Канта* было 17000 талеров. Суммы для выплат и приложенная записка, в которой был отмечен их размер, лежали, в готовности для его текущих расходов, в бюро, где раньше хранились все его наличные деньги. Я пересчитывал их как минимум дважды в неделю и сравнивал их остаток с возможными выплатами, которые Кант, теперь только в крайних случаях, осуществлял сам. Думаю, я не ошибаюсь в том, что с помощью этой меры удалось кое-что сберечь. Ключи от этих двух мест хранения денег *Кант* держал при себе. Я брал их лишь для ведения расходов и, как только выплачиваемая сумма бывала списана с общего счета, возвращал их ему. Когда однажды в мое отсутствие потребовалось выплатить сумму больше той, которая хранилась в его бюро, *Кант* не стал оправдывать худшие опасения его слуги, не воспользовался ключом от своего основного денежного запаса, чтобы взять из него недостающую сумму, и отсрочил весь платеж до моего прихода, дабы не мешать моим делам. Эта ситуация отчетливо показывает человека твердых принципов и изощренного образа мыслей, она подала мне успокаивающие надежды на будущее и усилила мою глубокую уверенность в том, что, даже когда он будет еще слабее, я могу не опасаться унижительных обвинений и обид с его стороны. Даже наоборот: другие случаи также показали, как расчетливо и дальновидно он умел оценивать каждое одолжение, которое требовало каких-либо небольших жертв.

Во время моих ежедневных визитов к нему, естественно, часто бывала плохая погода. И он не обходил вниманием то, что я на это никогда не жаловался. Напротив, он замечал, что, когда я приходил к нему насквозь промокший под дождем или окоченевший от холода, то пытался либо уничтожить, либо скрыть следы непогоды перед входом в его комнату. В каждый мой приход он предлагал мне независимо от погоды пользоваться каретой за его счет. Хотя я ни разу не воспользовался этим предложением, его, как доказательство учтивости и признательности *Канта*, нельзя обойти молчанием.

Как раз эта его благородная благодарность уводит меня в рассказе о его домашнем порядке от того, чтобы прямо идти за нитью повествования. Из-за этого я совершаю небольшие экскурсии в некоторые черты прежней жизни *Канта*. Оказанные ему благодеяния вплоть до глубокой старости оставались для его благородной души незабвенными, а память о благодетелях — священной. Он всегда делал то, что велел ему долг, и поэтому чувство сожаления о неисполненном долге было ему чуждо. Но одно исключение, достойное больше похвалы, чем порицания, имело место. Он очень со-

жалел о том, что вплоть до времени своего бессилия откладывал воздвижение в своих сочинениях памятника, так он это называл, достойному большого уважения *Францу Альберту Шульцу*, доктору теологии, пастору в Альтштадте и одновременно директору *Kollegium Fridericianum*³. Этот большой знаток людей первым обнаружил у *Канта* значительные и редкие дарования и извлек на свет незаметного доселе гения, который без его участия, вероятно, зачах бы. *Кант* обязан ему тем, кем он стал, а ученый мир — плодами развития *Канта*. *Шульц* уговорил родителей *Канта*, чтобы они отдали своего сына учиться, и поддерживал его таким способом, который не уязвлял самолюбие *Канта* и его родителей, так как от прямой финансовой поддержки они уклонялись. Он снабжал родителей *Канта* дровами, которые им привозили обычно внезапно и даром. Здесь стоит упомянуть, что говорил мне сам *Кант* о финансовом положении своих родителей, о которых ходят столь противоречивые слухи. Его родители были не богатыми, но и никак не настолько бедными, чтобы испытывать нужду; намного менее бедными, чем настолько, чтобы их угнетали лишения и забота о пропитании. Они зарабатывали столько, сколько требовалось для домашнего хозяйства и воспитания детей. Несмотря на это, *Канту* запомнилась всякая, даже не такая уж значительная для того времени, помощь и мягкая деликатность, с которой *Шульц* предоставлял ее ему и его родителям, когда *Кант* был студентом. Он хвалил благородный характер *Шульца*, который он познал уже в доме своих родителей, куда тот часто приходил, и очень растроганно благодарил его за наставление родителям быть внимательными к талантам их сына и способствовать его развитию.

С большим оживлением и с чувством искреннего уважения и детской нежности *Кант* вспоминал о своей матери. Эти воспоминания я привожу по двум источникам: частично как рассказывал мне сам *Кант* в часы доверительных бесед о семейных делах, опуская обстоятельства, упоминать которые не позволяла его скромность, и частично из того, что добавила его сестра, ныне еще живущая, которой больше, чем ему самому, подobaет рассказывать об обстоятельствах, ставших для *Канта* предметом восхищения. По словам *Канта*, его мать от природы была женщиной большого ума, который она передала сыну в наследство, большого сердца и подлинной, нисколько не фанатичной религиозности. С глубочайшей признательностью *Кант* благодарил ее за первые кирпичики в основании своего характера и первоосновы того, кем он позже стал. Она и собственные способности не растеряла и обладала образованием, которое, по-видимому, дала себе сама. Она писала, насколько можно судить по сообщению для семейной хроники, написанному ее рукой, орфографически довольно правильно. Для ее времени и положения это было большим достоинством и встречалось редко. Пробужденная указаниями *Шульца*, она и сама вскоре заметила большие способности сына, которые, конечно же, пленили ее материнское сердце и склоняли к тому, чтобы употребить на его воспитание всю заботливость, которая только возможна. Так как она была женщиной абсолютно честной, ее супруг — человеком добропорядочным и оба были защитниками истины, так как с их уст не сошла ни одна ложь, никакое непонимание не нарушало домашнего единодушия, наконец, поскольку никакие

³ Известная как Фридрихсколлегиум престижная гимназия, в которой учился Кант. — Примеч. пер.

взаимные упрёки в присутствии детей не ослабляли уважение последних к благонамеренным родителям, весь этот хороший пример очень благотворно влиял на характер *Канта*. Поэтому дело дальнейшего самообразования не было у него осложнено никакими ошибками в изначальном воспитании, которые часто невозможно бесследно устранить. Его мать довольно рано осознала свой долг: в делах воспитания она умела сочетать приятное с полезным, часто выходила со своим Мануилчиком⁴ (по-матерински ласково исковерканное имя Иммануил, которым отмечен в календаре день его рождения, 22 апреля) гулять, обращала его внимание на предметы и некоторые явления природы, знакомила его с некоторыми полезными растениями, даже рассказала ему о строении неба все, что знала сама, и дивилась его сообразительности и остроте его ума. На некоторые вопросы своего сына она, однако, впоследствии часто затруднялась ответить. Но кто бы не стал охотно желать себе такие затруднения? Когда *Кант* начал ходить в школу, и еще больше когда он учился в университете, эти продолжавшиеся прогулки приняли иной вид: то, что для нее было непонятным, мог объяснить ее сын. Так открылся двойной источник радости для этой счастливой матери: она получала новые, доселе неведомые ей объяснения, к которым всегда так тянулась; она получала их от своего сына — и это были одновременно свидетельства его скорых успехов, необыкновенно проявлявшие ее надежды на будущее. Наверное, материнские ожидания успехов от своих детей, которые обычно очень легко заходят слишком далеко, в ее случае не дошли даже до тех пунктов, которые *Кант* потом превзошел, но до времени прохождения которых она уже не дожила. Скорбь *Канта* о ее смерти была преисполнена любви и нежности со стороны благонаправленного и благодарного сына, и в последние годы своей жизни он все еще глубоко печалился об этой, такой ранней для него, потере каждый раз, когда рассказывал об обстоятельствах, его сформировавших. Одно из них, весьма необычное, особенно сильно повлияло на него. У матери *Канта* была одна очень любимая ею подруга. Она любила одного мужчину, которому подарила все свое сердце, не потеряв, однако, своих чести и достоинства. Несмотря на обещание жениться, он изменил ей и вскоре обручился с другой. В итоге боль и грусть повергли обманутую девушку в сильную смертельную лихорадку. Принимать выписанные ей лечебные средства она отказывалась. Подруга, которая заботилась о ней на смертном одре, подносила ей наполненную ложку. Больная отказывалась от лекарства, а в оправдание говорила, что у него отвратительный вкус. Мать *Канта* не придумала для переубеждения ее ничего лучше, чем самой принять из ложки это лекарство, которое та уже попробовала. Но отвращение и дрожь охватили ее в то мгновение, когда она это сделала. И то и другое усилились воображением, а тут вдобавок она заметила пятнышки на теле своей подруги, которые приняла за петиции, так что сию же секунду заявила: этот поступок принесет ей смерть, она сляжет в тот же день и вскоре падет жертвой дружбы.

Сколь признателен был *Кант* своим умершим друзьям за их благодеяния, столь же справедлив он был в оценке остальных людей, которые его окружали. Он ни о ком не говорил плохо. Разговоров, которые касались тяжелых человеческих пороков, он старался избегать, как будто упоминание о плохих поступках нарушало гармонию в общении добропорядочных лю-

⁴ Нем. досл. Manelchen. — Примеч. пер.

дей. Менее тяжкие наказуемые преступления и нарушения долга казались ему по меньшей мере недостойным предметом для разговора, и он вскоре переводил его на предметы достойные. Каждой заслуге он стремился воздать должное и пытался помочь людям с заслугами в приеме на работу, но так, чтобы они об этом не знали. В нем не было ни следа соперничества и тем более зависти. Он старался помочь начинающим и способствовать их продвижению. С большим уважением он отзывался о своих коллегах. Очень сильно он интересовался текущими жизненными обстоятельствами г-на Н. Р. С., выпрашивая о них друга его семьи, который еженедельно у *Канта* обедал. Очень лестный отзыв как о большом знатоке людей *Кант* оставил о другом своем сотруднике, который к тому же был одним из лучших его слушателей и хотя не создал многочисленных сочинений, зато проявил свою ученость как неутомимый лектор и весьма способствовал распространению полезных знаний в очень многих областях. А именно, *Кант* уверял, что в своей многолетней практике изучения человека он не встречал более проницательного ума, более значимого гения, чем этот. Вдобавок *Кант* утверждал, что тот может проникнуть в самую глубину любой науки, что он может освоить все, что человеческий разум смог постичь, и что не каждый смог бы сделать это с той же скоростью и легкостью. Он ставил его в один ряд с Кеплером, о котором говорил, что тот, насколько он может судить, является наиболее проницательным мыслителем из всех когда-либо рожденных. Многих своих коллег он завлекал к себе на обед и каждого умел оценить по достоинству. Эта его всеобщая доброжелательность по отношению к людям не позволяла ему неуважительно думать или говорить о каком-либо сословии. Презрение вызывали в нем недостойные члены любого сословия, однако он редко говорил о них вслух.

Теперь, после этого отступления, я вновь продолжу следовать прерванной нити повествования о домашней жизни *Канта*. Он показывал мне несколько ранних набросков своего завещания, самостоятельно им составленного. Исполнителем в них назначался то один, то другой его сотрапезник, их имена неоднократно зачеркивались, и в итоге там осталось одно лишь мое имя. При этом он заявил, что теперь уже не помнит, действительно ли он назначил исполнителя своего завещания, и тем более не помнит, кого именно, но что он желает, чтобы это дело после его смерти взял на себя я. Я согласился при условии, что если окажется, что в официальном завещании указан его исполнитель и вознаграждение за его труды, то пусть он получит его. *Кант* нашел это предложение справедливым и в 1801 году передал депутатам академического сената дополнение к своему завещанию, исполнителем которого он назначил меня, наделив, по подсказке своих друзей-юристов, с которыми он предварительно посоветовался, максимально возможными согласно местным законам полномочиями. За день до этого он был несколько обеспокоен тем, как бы не допустить в данной ситуации, чтобы я чего-то недополучил. Он попросил меня присутствовать при этом акте передачи, так как уже привык, что я рядом с ним во всех его делах, но выслушал мое объяснение, что это недопустимо, и согласился, чтобы его сопровождал другой сотрапезник. Когда после прошедшего действия я у него обедал, он с бокалом вина поднял тост: «За то, что сегодня все прошло хорошо, — и добавил, шутливо улыбаясь: — без спектакля». Он много и радостно говорил о свершившемся только что событии, но настолько завуалированно, что второй гость не понимал, о чем речь. Эта манера иносказательно выражаться в присутствии постороннего была в ос-

тальном Канту не свойственна, и только в тот день он позволил себе такое исключение. Я не давал Канту официального обещания делать для него что-либо подобное. Он был слишком стеснительным для того, чтобы от меня это требовать, а я слишком осторожным, чтобы со всей определенностью на это решиться, потому что невозможно было предвидеть всех преград на пути осуществления этого. Мы почти согласились друг с другом без предварительного уговора, и каждая сторона знала, что ей следует ожидать от другой. Если бы утрата сил Канта пошла в таком направлении, что свободный человек совершенно не смог бы переносить его возможное обращение и проявления его плохого настроения, то в возможности отступить на достаточное расстояние я не был связан никаким обещанием. С чистым сердцем признаюсь, что я испытывал сомнение. При его тогдашней слабости я не мог быть полностью уверен, что он, находясь под ее воздействием, своим приказом не сведет на нет все мои благие распоряжения, например, относительно его прислуги. А из-за своей мягкости он мог бы даже принять сторону прислуги в ее недозволенных и наносящих ему вред притязаниях и тем самым скомпрометировать меня. Но признаюсь, что, думая так, я поступал по отношению к нему несправедливо, ведь я был слишком слаб, чтобы понять его истинное величие. Поэтому, когда по причине наступившей близорукости он иногда путал меня со своим слугой и обращался ко мне таким тоном, каким привык обращаться к нему, каждый раз, обнаруживая свою ошибку, он приходил в стыдливое смущение. По нему было видно, что ему хотелось объяснить, что его слова были обращены не ко мне, а на самом деле к его слуге. Поэтому я старался, насколько мог, не говорить ему, что замечаю эту путаницу. А когда это не удавалось, то его извинения были для меня мучительными и гнетущими.

(Продолжение следует)

Перевод А. С. Зильбера, под ред. И. Д. Копцева

О переводчиках

Зильбер Андрей Сергеевич — ст. преп. кафедры философии и культурологии Калининградского государственного технического университета, a-zilb@ya.ru

Копцев Иван Демьянович — д-р филол. наук, профессор кафедры теории языка и межкультурной коммуникации БФУ им. И. Канта, ivan.kopcev@mail.ru

About translators

Andrey Zilber — senior teacher, Department of Philosophy and Culturology, Kaliningrad State Technical University, a-zilb@ya.ru

Prof. *Ivan Koptsev*, Department of Language Theory and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, ivan.kopcev@mail.ru

А. И. Огнёв
ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ
ПО ВИНДЕЛЬБАНДУ*

Литература: W. Windelband. Präludien (русский перевод <С.Л.> Франка); Idem. Über Willensfreiheit (русский перевод <М.Я.> Фитермана)**.

Особенности системы этики Вильгельма Виндельбанда почти целиком определяются его общим философским мирозерцанием, и только в связи с последним возможны изучение и оценка этой системы.

Виндельбанд — один из самых типичных представителей неокантианского течения в философии нашего времени. В его исследованиях особенно резко сказались две основные тенденции, которые так или иначе дают тон всем направлениям, причастным к стремлению вернуться к руководящим принципам кантовского критицизма: тенденции удерживать научную мысль в пределах опыта, понимаемого в этом случае в согласии с представителями эмпиризма¹, и в то же

* В частном архиве протоиерея Саввы Михалеви́ча сохранилось два варианта этого текста Огнёва — рукописный (26 тетрадных страниц) и машинописный (12 страниц увеличенного формата А4). Название рукописного варианта — «Обоснование...», машинописного — «Основание...» Возможно, в машинописном тексте опечатка наборщика, поэтому в качестве окончательного выбрано название, данное в рукописи. За исключением еще ряда опечаток, имеющихся в машинописном тексте, варианты идентичны. Текст публикуется в современной орфографии и пунктуации, сокращенные в рукописи служебные слова даются полностью по умолчанию. Цитаты сверены по изданию, на которое ссылается автор [1–4]. Текст датирован 25 января 1910 года, следовательно, был написан на четвертом году обучения Огнёва в Московском университете, видимо, как реферат в философском кружке, поскольку дата написания текста соответствует дате начала студенческих каникул. Об авторе см.: Бутина Е.А. В кругу возвышенных идей: Александр Иванович Огнёв (послесловие к публикации) // Кантовский сборник. 2012. №1 (39). С. 70–74. Здесь и далее в скобках под звездочками даются комментарии публикатора, под номерами — автора реферата. Ссылки на источники в квадратных скобках принадлежат публикатору.

** Ко времени, когда писался реферат, на русском языке было опубликовано уже три перевода работы Виндельбанда «О свободе воли» (Windelband W. Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen ; Leipzig, 1904; 2. unveränd. Aufl., 1905) — Г. Сони́на (СПб.: В.В. Битнер, 1904), М.Я. Фитермана (М.: Д.П. Ефимов, 1905) и М.М. Рубинштейна (М.: И.И. Фондаминский, 1905), что свидетельствует сразу о двух обстоятельствах: во-первых, о том, что, обратившись к этой работе немецкого неокантианца, Огнёв тем самым оказался в центре остро современной философской полемики; а во-вторых, о горячем интересе к этой проблематике со стороны русскоязычного читателя.

¹ Опыт, как по учению эмпиризма, так и возрению критицизма, дает только разрозненное, чуждое всяких идеальных связей многообразие чувственного восприятия, и только в понимании природы представлений, относящихся к идеальным связям, начинается расхождение эмпиризма с критической философией. Эмпиризм отрицает саму наличность в нашем сознании таких идей и приходит к чистому номинализму. Критицизм объясняет эти представления исключительно субъективным достоянием нашего ума, получающим реальное значение только в применении к данным чувственного восприятия в качестве законов имманентного сознанию бытия.

время избежать релятивизма и скептицизма, присущих всякому эмпирическому воззрению. Обе эти тенденции красной нитью проходят и сквозь систему нравственной философии Виндельбанда, которой посвящен этот реферат.

При этом, однако, мы будем вести изложение основных начал этики Виндельбанда в тесной связи с изложением его теории познания, которая в его философии есть основная дисциплина, по преимуществу обуславливающая наиболее характерные черты его учений. Неизбежность этого метода помимо того явствует и из сказанного выше о тесной связи, соединяющей все отделы философского миросозерцания Виндельбанда.

Вильгельм Виндельбанд — убежденный сторонник гносеологического идеализма, враждебного каким бы то ни было метафизическим построениям. Его теория познания представляет из себя критицизм, переработанный в том направлении, что в нем отброшена идея трансцендентальной вещи в себе. В связи с этим стоит попытка понять познание как чисто-имманентный процесс. И если такая попытка не находит себе удовлетворения, так как гносеологический анализ останавливается как на последних терминах на двух не сводимых друг на друга факторах познания, ощущениях и априорных понятиях разума, причем в ощущениях мысль оказывается «модифицированной трансцендентным отношением сознания к независимо от него "бытию" его содержания» [4, с. 342], то это обстоятельство не нарушает идеалистического характера теории познания Виндельбанда, так как у мысли нет категорий, чтобы ближе определить природу этого трансцендентного отношения сознания к независимо от него бытию.

Итак, все нами познаваемое, с точки зрения Виндельбанда, является продуктом взаимодействия данного нам материала чувственного восприятия, упорядоченного в формах пространства и времени, с априорными категориями нашего ума, выражающими наш субъективный способ понимания, нашу умственную организацию, с которой по неизвестному стечению «счастливых обстоятельств» [1, с. 229] неизменно соотнобразится сам по себе совершенно иррациональный материал наших представлений. Среди категорий, составляющих априорный аппарат нашего ума, находится и категория причинности, которая в силу того, что единственным объектом ее применения оказываются мимолетные, текущие во времени данные чувственного восприятия, имеет чисто феноменалистический смысл. Закон причинной связи выражает неизменное единообразие в смене всех содержаний сознания, единообразие изменений всей действительности, объемлемой формальным единством апперцепции [1, с. 229]. Такое понимание основной категории нашего ума сообщает всему мировоззрению Виндельбанда резко механистический характер, в связи с чем стоит также и то, что все категории абсолюта оказываются в нем только регулятивными идеями, так как все попытки понять абсолютное в категориях, которые по самому своему существу годны только для мышления того, что конечно, приводят к неразрешимым антиномиям, вскрытым в кантовской диалектике [1, с. 291].

Если с точки зрения намеченных принципов взглянуть на психику человека и его нравственный мир, то мы опять-таки придем к безусловно механическому пониманию душевной жизни, типический образчик которого представляет ассоциационная психология. Согласно такому взгляду, всякий представляющийся целесообразным акт мысли, всякое обобщение, всякий поступок окажутся следствием взаимодействия вновь возникающих представлений, влечений и чувств с теми, которые вызываются ими по за-

кону ассоциаций и из которых часть сплотилась в устойчивый агрегат, образующий нашу мыслящую и волящую личность, агрегат, закрепленный долгой повторной ассоциацией и поэтому имеющий данные победить вступающее извне представление или желание². Естественно-необходимый процесс развития мысли и воли с неизбежностью приводит к своим продуктам. Ассоциация идей, осуществляющихся с одинаковой необходимостью, порождает как ложные, так и истинные представления. Но и более прочные ассоциации в области чувства, сложившиеся в самом начале нашей сознательной жизни и вызванные впечатлениями, полученными извне, роковым образом предопределяют весь нравственный склад нашей личности. Об автономии и свободе можно говорить только лишь постольку, поскольку более прочные, постоянные мотивы из тех, которые образовались из многократно повторявшихся ассоциаций, побеждают вновь вступающие, обусловленные внешними факторами. Во всей своей душевной жизни наша личность оказывается «насквозь детерминированной». Такое понимание душевной жизни, объявляющее ее последним двигателем «психический механизм» (выражение Виндельбанда), должно было бы, казалось, привести к полнейшему релятивизму, классически развитому в учении Юма: ни о какой объективной истине или добре, по-видимому, не могло бы быть в таком случае и речи (что касается добра, то, по взгляду Виндельбанда, естественно-необходимый процесс эволюции, осуществляющийся, с точки зрения ассоциационной психологии, в нашей духовной жизни, не мог бы даже привести к предпочтению альтруистических мотивов эгоистическим, так как последние в гораздо большей мере делают человека приспособленным к борьбе за существование). «Однако, — по мнению Виндельбанда, — этот релятивизм далеко не так страшен, как это могло бы показаться боязливым умам» [1, с. 239]. Ведь вся концепция душевной жизни человека, а также и всей действительности как сплошного механизма возможна только при допущении безусловного, не терпящего исключения господства во всей действительности механической закономерности. Теория, объявляющая релятивизм своим последним словом, держится на признании безусловного значения целого ряда принципов. Пусть с точки зрения этих принципов вся наша душевная жизнь есть чистый механизм, не управляемый никакой разумной целью и порождающий совершенно случайные и неустойчивые образования, самая возможность концепции механизма душевной жизни имеет место только в том случае, если признать безусловную объективную ценность принципов механического воззрения. Если психология будет пытаться вывести все категории нашего ума из чисто внешней суммы отдельных разрозненных ощущений, то она будет только верно следовать своему методу генетической науки, должествующей понять все сложное как механический продукт более элементарного. Но слишком ясно, что в таком случае она вертится в кругу, будучи «"безнадежной попыткой" обосновать посредством эмпирической теории то, что само образует предпосылку всякой теории» [1, с. 237].

Поэтому если, с одной стороны, всякий акт сознания рассматривается как фатальное следствие предшествовавшего ему состояния и в нем отвергается какая бы то ни была самопочинность и разумность, так как естест-

² Такая психологическая теория развивается Виндельбандом в статье, помещенной в «Прелюдиях»: «Über Denken und Nachdenken» (в русском переводе «О мышлении и размышлении»), а также в книге «Über Willensfreiheit».

венно-необходимый процесс чужд этих моментов, то, с другой стороны, в самих категориях, в которых мы мыслим необходимо детерминированный процесс, наша мысль имеет универсальные нормы истин, позволяющие обсуждать всякое творчество теоретической мысли с точки зрения его объективной ценности. То же справедливо и относительно моральной сферы нашего разумного существа. Пусть с точки зрения психологии нет морали, так как нет ни свободы воли, ни истинного самоопределения, тем не менее все мы знаем в себе голос совести, властно повелевающий одно и запрещающий другое. Пусть всякий наш поступок сполна предопределен всем ходом мировой жизни, это, по убеждению Виндельбанда, ничуть не препятствует оценивать его с точки зрения соответствия и несоответствия безусловной моральной норме и рассматривать его в этом смысле как свободный, то есть беспричинный, ибо причинность, понимаемая как причинность механическая, исключает свободу. Противоречие, по взгляду Виндельбанда, могло бы возникнуть только в том случае, если бы мы имели дело с вещами в себе. Но даже о бытии вещей в себе не может быть речи. Объектом нашего познания служат исключительно наши представления, которые являются продуктом упорядочения иррационального хаоса содержаний сознания априорными формами мысли. Подчиняя чувственный материал своим априорным понятиям, наша мысль следует своей имманентной необходимости, голосу некоторого внутреннего долженствования³, так как не стремление согласовать представление с независимыми от них вещами движет познание, а только потребность развернуть из себя свой мир имманентных сознанию реальностей, воплотить свои собственные субъективные понятия в чуждом им материале чувственных представлений. Преломляя этот материал в категориях механи<сти>ческого воззрения, мысль столь же автономна, как и при оценке своих порождений с точки зрения норм должного. Рассматривая вещи под углом законов природы (механических категорий) и норм должного, наша мысль, по уверению Виндельбанда, подчиняет свой предмет двум совершенно различным точкам зрения, и поэтому нормы и законы природы «могут мирно ужиться одно с другим» [2, с. 201].

Итак, помимо генетического объяснения возникновения наших идей на основании законов механической ассоциации, свойственного психологии, философия имеет перед собой задачу, совершенно оставляя в стороне вопрос о происхождении наших понятий, вскрыть те требования, которым должны удовлетворять психические процессы, «чтобы иметь право на всеобщее одобрение». Таким путем устанавливается ряд априорных понятий, являющихся трансцендентальными предпосылками деятельности мысли. К числу этих трансцендентальных предпосылок, наряду с категориями теоретического познания, относится и идея нравственного долженствования, идея безусловной цели нашего поведения, служащая основой всякой моральной оценки.

Но именно в этом пункте перед философией Виндельбанда открываются наибольшие трудности. В самом деле, безусловный принцип нравственного поведения, раскрытый Кантом в первой формуле категорического императива, «правильно понятый... требует лишь, чтобы каждый исполнял то, что он признал своим долгом, и ничего не говорит о содержании

³ Эта мысль Виндельбанда получила особенно подробное развитие в системе его ученика Г. Риккерта.

этого долга» [3, с. 256]. Безусловная цель поведения есть неизбежное условие нравственного поведения, ибо без нее нет нравственного поведения. И вот философский анализ открывает в нашем сознании только пустую форму такой цели, по отношению к которой отдельные приложения безусловной цели не стоят в аналитически необходимом отношении [3, с. 254]. Все попытки найти переход от этой чистой формы безусловной морали к конкретным нравственным заповедям оказываются тщетными. «Кант вывел, — говорит Виндельбанд, — из категорического императива отдельные обязанности только потому, что подменил его, путем ряда промежуточных звеньев, материальным принципом сохранения человеческого достоинства» [3, с. 260]. Правда, безусловный характер веления формального принципа морали предполагает неизменно твердую решимость проводить этот принцип в жизнь, откуда, в свою очередь, следует соответствующее веление, а также еще несколько подобных. Но все эти заповеди, точно так же как и сам категорический императив, только формальны. Воля может быть твердой в добре, так и в зле, а чистая форма морали говорит только о том, что воля должна оставаться неизменно верной стоящей перед ней безусловной цели, но ничуть не определяет содержание этой цели. Единственное, что могло бы наполнить содержанием пустую форму безусловного морального принципа, — это метафизическое знание абсолютного и безусловной цели, поставленной им и осуществляющейся в мировом процессе, знание «мирового плана», как выражается Виндельбанд. Но от такого знания философия Виндельбанда самым решительным образом отказывается, так как идеи абсолютного имеют в ней исключительно регулятивное значение и не дают никакого положительного познания. Приходится обратиться к эмпирическим фактам проявления человеческой воли и обнаружить движущие ее стимулы. Но тут мы попадаем в область порождений механически необходимого хода вещей, совершенно одинаково вызывающего к жизни как нравственно достойное, так и порочное. Проследивая все частные содержания тех правил, которые управляют эмпирическим проявлением отдельных человеческих волей, и руководствуясь методом сравнительной индукции, мы обнаруживаем такое многообразие, что, по словам Виндельбанда, «нет общего содержания, которое было бы одинаково присуще всем им и могло бы быть найдено в них путем индуктивного анализа» [3, с. 253]. Высший принцип морали не стоит к отдельным этическим понятиям в отношении родового понятия к видам. Отношение, имеющее место между ними, есть связь цели и средства. Но именно искание высшей цели нравственного поведения, по отношению к которой все представляется средством, оказывается тщетным на обоих представлявшихся только что путях.

Может показаться, что критическая философия в противовес релятивному учению позитивистов способна выставить только «пустые абстракции» [3, с. 277]. Однако Виндельбанд не думает так и полагает, что возможно сохранить абсолютный характер морали и при отказе от метафизического знания. На соображениях его, посвященных доказательству этой мысли, мы и остановимся некоторое время.

Последним эмпирическим условием бытия человеческой личности является общество, часть которого она составляет. Виндельбанд особенно настаивает на социальной природе как теоретического, так и практического разума. «Этическая функция, — говорит он, — подобно функции логической и эстетической, имеет социальную природу. В изолированной личности немыслима ни этическая, ни логическая, ни эстетическая оценка — ибо изолированная личность вообще немыслима: она есть фикция. Как физи-

чески отдельный человек происходит из рода, точно так же она зависит от рода и духовно» [3, с. 261]. Возникает вопрос, нельзя ли видеть в обществе ту последнюю цель, которая должна служить нормой нашего нравственного поведения, формулируя эту цель как «благо общества». Конечно, это грядущее благо общества нельзя понимать как то состояние большей жизнеспособности, к которому ведет в борьбе за существование выдерживающее условия этой борьбы общество стихийный механический процесс развития социальной духовной жизни, вырабатывающий более совершенные в целях приспособления формы этой жизни. Ведь дурное и хорошее с одинаковой неизбежностью реализуются этим процессом, а различные общества имеют и различную нравственную ценность. Благо общества и его коллективная воля, направленная к осуществлению этого блага, лишь постольку могут быть безусловной целью деятельности личности, поскольку ею сознан «дух своего общества», поскольку она причастна его общему сознанию, носителем которого является «не мистическая субстанция... а все отдельные люди» [3, с. 274]. Этот дух общества служит «общей основой духовного бытия, над которой возвышается многообразие индивидуальных представлений, чувств и желаний» [3, с. 274].

Дух известного общества образует его специфическое достояние, отличающее его от других обществ и характерно воплощающееся в системе культуры, созданной этим обществом. Вот он-то и должен быть сознан и сознательно признан в качестве обладающей безусловными достоинствами цели общества. Последней оказывается, таким образом, задача ясно сознать духовное содержание, которое является общей стихийной основой жизни всех его членов, и сообразно с этой основой организовать свою внешнюю жизнь. «Всестороннее разрешение этой задачи, — говорит Виндельбанд, — мы называем *системой культуры* данного общества, и, таким образом, можно сказать: назначение каждого общества состоит в создании своей системы культуры» [3, с. 275]. Эта задача и есть обусловленная цель нравственной деятельности личности, принадлежащей данному обществу. Личность должна способствовать установлению культуры, вытекающей из духовного склада своего общества. «Отдельное, подчиненное историческим влияниям общество, — говорит Виндельбанд, — устанавливая таким путем господство над внешней и внутренней жизнью своей *общей* основы, которая царит в нем над всеми его членами, тем самым стремится, исходя из этой общей основы, проявить в себе элемент абсолютно *общеобязательный*» [3, с. 276]. Виндельбанд полагает, что путем приведенных соображений ему удалось найти высший принцип нравственного поведения, избежав в равной мере релятивизма и метафизического обоснования морали, удержав нравственную мысль в пределах эмпирии и в то же время прочно утвердив безусловность велений голоса совести.

Таковы в общих чертах основные принципы этики Виндельбанда. Мы позволяем себе сделать несколько замечаний по поводу представленного учения. Прежде всего, возникает вопрос, удалось ли действительно Виндельбанду обосновать безусловную мораль. Высшей целью нравственного поведения Виндельбанд, как мы знаем, объявляет создание системы культуры общества, к которому принадлежит данный индивидуум. Общество, устанавливая над внутренней и внешней жизнью господство своей духовной основы, проявляет в себе элемент абсолютно общеобязательного. Такое утверждение стоит в глубочайшем противоречии с заявлением Виндельбанда, что общество не может быть безусловной целью нравственного поведения, что теологическая этика права, отыскивая такую цель «выше

общества» [3, с. 273]. В самом деле, система культуры общества является продуктом воплощающейся в ней коллективной стихийной воли всех его членов, воли, движимой тем же слепым механизмом, равнодушным к идеальным ценностям, который господствует во всей действительности. Духовная основа жизни любого общества есть такой же механический продукт неразумного процесса, как и все остальное. О какой же разумной общеобязательности целей, преследуемых коллективной волей членов общества, можно говорить? Да и вообще, какое место оставляет такого рода воззрение для возможности непосредственного усмотрения разумности известного принципа, на которой так настаивает Виндельбанд⁴, когда все является случайным продуктом отбора? Впрочем, к этим вопросам мы сейчас вернемся, а пока отметим еще, что во всем переданном выше рассуждении Виндельбанда допущено вопиющее *quaternio terminorum*^{***}. Когда речь шла о характере общеобязательности, присущем формальному принципу морали, то, очевидно, имелась в виду та общеобязательность, о которой говорил Кант, общеобязательность для всякого разумного существа во все времена и во всех положениях, которая, конечно, не имеет ничего общего с преследованием меняющегося блага, данного, ограниченного и случайного, зависимого от места и времени целого, каким является всякое человеческое общество. Общество может быть целью нравственного поведения только в том случае, когда оно само служит целям, которых, по совершенно верному замечанию Виндельбанда, надо искать над обществом. Но для познания именно этих целей гносеология Виндельбанда, запрещающая строить метафизические концепции, отрезает все пути.

Теперь мы вернемся к ранее затронутому вопросу. Всякая моральная действительность точно так же, как всякий процесс теоретического мышления, предполагает способность сознавать универсальные нормы в их идеальной всеобщности и необходимости и сообразовать с ними свое творчество. И вот взгляд на природу норм у Виндельбанда резко двойится. С одной стороны, Виндельбанд настаивает на внутренней очевидности, присущей нормам, и против учения эмпиризма об индукции как единственном источнике знания замечает, что в основе такого утверждения лежит взгляд, «будто науку можно сгрести из отдельных фактов, как сор, сметаемый в кучу метлой» [1, с. 232]. С другой же стороны, он характеризует норму как «наиболее зрелый продукт естественной необходимости» [2, с. 218]. Очевидно, что справедливым может быть только одно из двух: или действительно, как уверяет Виндельбанд, закон механической ассоциации идей все сполна объясняет в нашей духовной жизни, и тогда не может быть и речи ни о какой непосредственной очевидности, идеальной необходимости и всеобщности, как это прекрасно показано эмпирическими теориями познания, приводящими к чистейшему номинализму; или же нашему духу действительно присуща способность постигать принципы в их идеальной всеобщности и необходимости, а эта способность равна силе возвышаться

⁴ Заметим кстати, что утверждения Виндельбанда о том, что высшие принципы знания, выражаемые в априорных категориях мысли, обладают непосредственной очевидностью, находятся в резком противоречии с его признанием, что основоположения этих категорий — *синтетические* суждения *a priori*. Последнее обстоятельство вносит во все его рассуждения, посвященные закону причинности и постулирующие этот закон в исключительно механическом понимании, заметное *petitio principii* (ср. заключительные слова реферата).

^{***} Учетверение терминов (лат.).

над стихийным ходом вещей и на самом деле из себя определяться к действию. Такая способность есть причинность, абсолютно не подходящая под ту форму, которую устанавливает для закона причинной связи Виндельбанд, причинность не противоположная свободе, а необходимо ее предполагающая. Если нашему духу действительно свойственна такая способность, то все попытки выразить душевную жизнь в терминах механи<сти>ческого воззрения будут, по удачному сравнению проф. Л. М. Лопатина, столь же бесплодны, как попытки решить задачу квадратуры круга****. Представленный взгляд совершенно меняет положение дела и устанавливает в нашем сознании такие силы, которые делают его способным постигать объективную истину и добро, без чего невозможна никакая абсолютная мораль. Надо выбирать между релятивизмом механи<сти>ческого воззрения на душевную жизнь и тем ее пониманием, которое приписывает ей способности истинной свободы и самоопределения. Попытки компромисса, характерный образчик которых представляет этика Виндельбанда, по самому своему существу обречены на неудачу*****.

Список литературы

1. Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. с нем. С. Л. Франка. СПб., 1904. С. 225–251.
2. Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Там же. С. 195–224.
3. Виндельбанд В. О принципе морали // Там же. С. 252–277.
4. Виндельбанд В. Система категорий // Там же. С. 334–350.
5. Лопатин Л. М. Вопрос о свободе воли // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избр. ст. М., 1996. С. 21–83.
6. Лопатин Л. М. Научное мировоззрение и философия // Там же. С. 239–314.

Подготовка к публикации и комментарии Е. А. Бутиной*****

О публикаторе

Бутина Елена Александровна — асп. кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, writing85@mail.ru

About publisher

Elena Butina, PhD student, Chair of Philosophy, Department of Sociology, Economy and Right, Moscow State Pedagogical University, writing85@mail.ru

**** Ср.: «...последовательное проведение чисто механического взгляда... представляет задачу столь же неразрешимую, как квадратура круга» [6, с. 260].

***** Ср.: «Итак, попытки средних, примирительных решений в своих результатах оказываются неудачными» [5, с. 28].

***** Публикация выполнена в рамках проекта Н. А. Дмитриевой «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX — первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента Российской Федерации по поддержке научных исследований молодых российских ученых — докторов наук (МД-4045.2011.6).

Попова В.С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. 161 с.¹

Пожалуй, что началом историко-логических исследований в Калининграде можно считать статью В.Н. Брюшинкина «Парадигмы Канта: логическая форма»², опубликованную в 1985 году в «Кантовском сборнике», где автор развивает оригинальную концепцию пустоты логических форм в логике Канта. В дальнейшем в своих работах Брюшинкин не раз обращался к исследованиям логики Канта. Серия его замечательных статей по этой проблематике, последняя из которых была опубликована в нашем журнале в 2011 году³, могла бы составить отдельную и неординарную книгу. Родилось даже целое направление — «логическое кантоведение», по которому еще в Калининградском университете с 1987 по 1997 год прошли четыре научных семинара. Но не только логике Канта были посвящены историко-логические работы проф. Брюшинкина. Например, в нескольких его статьях исследуется вопрос о применении поризматической модели происхождения научной теории Б.С. Грязнова в методологии истории логики⁴. А этом году в Издательстве БФУ им. И. Канта вышла его новая монография «Теория поиска вывода. Происхождение и философские приложения», написанная совместно с Ниной Анатольевной Ходиковой⁵.

Однако как отдельное направление логико-исторические исследования начали оформляться только с 1996 года, когда была основана кафедра философии и логики и к направлению подключились молодые исследователи. Под руководством проф. Брюшинкина на кафедре было защищено несколько диссертаций по данной проблематике.

К общему глубокому прискорбию в этом году Владимир Никифорович Брюшинкин трагически ушел от нас. Хочется надеяться, что логико-исторические исследования в Калининграде продолжат его ученики. К их числу с полным основанием следует отнести Варвару Сергеевну Попову, прак-

¹ Обзор выполнен при поддержке РГНФ, проект №10-03-00745а.

² Брюшинкин В.Н. Парадигмы Канта: логическая форма // Кантовский сборник. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 30–40.

³ Брюшинкин В.Н. Логика Канта и метафизика Стросона // Кантовский сборник. 2011. №3 (37). С. 7–17.

⁴ См., напр.: Брюшинкин В.Н., Ходикова Н.А. Аналитическая интерпретация доказательств в таблицах Бета и модельных множествах Хинтикки // Аргументация и интерпретация. Исследования по логике, аргументации и истории философии : сб. науч. ст. Калининград, 2005. С. 39–46 ; Брюшинкин В.Н., Ходикова Н.А. Рациональная реконструкция происхождения теории поиска вывода из гильбертовской теории доказательств // Модели рассуждений — 1: Логика и аргументация : сб. науч. ст. Калининград, 2007. С. 205–218.

⁵ Брюшинкин В.Н., Ходикова Н.А. Теория поиска вывода. Происхождение и философские приложения. Калининград, 2012.

тически все работы которой посвящены истории логики в России. Ее перу и принадлежит первая монография, целиком обращенная к истории логики в России, которая была издана в нашем университете в 2010 году и уже стала библиографической редкостью.

Обращаясь к истории отечественной университетской логики, В.С. Попова останавливается на одном из интереснейших ее моментов, осуществляя реконструкцию спора по вопросам логики, протекавшего в начале XX века между А.И. Введенским и Н.О. Лосским. Это делает работу крайне актуальной, поскольку исследования, посвященные истории логики в России, единичны. Кроме того, данная книга в определенном смысле находится в русле наметившейся в последние годы тенденции в историко-логических исследованиях, с учетом того что, несмотря на огромное количество работ по истории русской философии, вышедших начиная с 90-х годов, именно история логики в России в них практически не получила освещения. А как убедительно показывает В.С. Попова, без таких исследований невозможно адекватно судить о важнейших философских концепциях русских философов. Можно лишь предположить, что отсутствие интереса к истории университетской философской логики начала XX века обусловлено тем, что эта логика рассматривалась как некая тупиковая ветвь во всеобщей истории логики. Между тем исследования, проведенные в данной области, могут, что и демонстрирует рецензируемая книга, пролить новый свет на ключевые моменты тех или иных философских учений, показать концептуальную и содержательную взаимосвязь логических и философских теорий, а также, возможно, по-новому осветить становление и генезис современной логики.

Первая глава монографии посвящена изложению и анализу дискуссии А.И. Введенского и Н.О. Лосского по вопросам логики, что осуществляется в широком историко-философском контексте: сначала автор подробно останавливается на ее предыстории, а затем выявляет философские основания ключевых логических расхождений учителя и ученика. Творчество этих выдающихся русских философов достаточно подробно изучалось историками философии, однако обращение к анализу их логических учений и дискуссии между ними позволяет взглянуть на него с неожиданной стороны.

В первом параграфе дана общая картина истории логики в университетской философии Санкт-Петербурга конца XIX — начала XX века в оценке современных историков логики, во втором представлена предыстория логической дискуссии Введенского и Лосского. Автор приходит к выводам, что, во-первых, «университетская логика конца XIX — начала XX века носила черты психологизма в силу тесной взаимосвязи при ее преподавании с психологией и гносеологией»⁶, во-вторых, «только в работах А.И. Введенского и Н.О. Лосского четко обозначена проблема психологистской интерпретации логики и рассмотрены отношения логики и психологии, а также логики и гносеологии»⁷ и, наконец, что «дискуссия стала одной из форм существования университетской логики Санкт-Петербурга конца XIX — начала XX века»⁸.

⁶ Попова В.С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. С. 45.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 46.

Третий параграф посвящен собственно логической дискуссии Введенского и Лосского. обстоятельно описаны ее исторические этапы, подробно освещаются практически все обсуждаемые пункты дискуссии, тщательно проанализированы основные содержательные моменты. Автор подробно разбирает споры по проблеме психологизма в логике, полемику по поводу оригинальной теории условных силлогизмов Лосского, трактовку законов логики, вопрос об условиях истинности единичных и общих суждений и вопрос о трактовке аналитических и синтетических суждений⁹.

Остановимся, к примеру, на вопросе о природе аналитических и синтетических суждений в логике, который был одним из центральных в полемике двух философов: «Главное разногласие учителя и ученика по этому вопросу состоит в том, что Н.О. Лосский вообще отрицает аналитические суждения и всякое учение о них, А.И. Введенский же уверен в их существовании и даже, как было указано выше, на магистерском диспуте Лосского квалифицирует главное положение его работы как аналитическое суждение»¹⁰. Лосский полагает, что в действительности аналитических суждений не существует, и предлагает изгнать из логики и гносеологии любые упоминания о них. Он утверждает, что любые логические связи являются онтологическими и как «связь основания и следствия» имеют «необходимый характер». Онтологические же связи имеют принципиально синтетический характер, и поэтому фактически существуют и используются нами только синтетические суждения.

Четвертый параграф, посвящен отдельному анализу одной из ключевых проблем дискуссии, а именно учению об условно-категорических умозаключениях. Автор убедительно показывает, что решение частных логических задач (например, оценка условно-категорических умозакключений) с необходимостью подчиняется Введенским и Лосским воззрениям общепhilosophического характера¹¹. Так, по Лосскому, поскольку множественности причин не бывает, а связь причины и следствия однозначна как в прогрессивном, так и в регрессивном направлении, правильными могут быть условно-категорические умозакключения по всем четырем схемам¹².

По нашему мнению, не менее важным, а возможно, и главным достоинством монографии является то, что данное исследование базируется на четко сформулированной и обоснованной автором методологической концепции, опирающейся на понятие «образ логики». Это понятие было введено И.Н. Грифцовой по аналогии с понятием «образ науки», который использовался в отечественной истории и философии науки. По Грифцовой, «образ логики — это восприятие научным сообществом состава логики и ее теоретической и практической роли в науке и культуре»¹³. Данная концепция предполагает выделение матрицы основных параметров образа логики для конкретных историко-логических исследований. «Образ логики» позволяет упорядочивать историко-логический материал, но при этом пере-

⁹ Попова В.С. Указ. соч. См. таблицу на с. 68—69.

¹⁰ Там же. С. 58.

¹¹ Там же. С. 82.

¹² Там же. С. 76.

¹³ Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998. С. 15.

ход от одной концепции к другой определяется временной последовательностью. В исследованиях, основанных на понятии образа логики, появляются новые способы представления истории логики: нелинейный¹⁴, синтетический, плюралистический. Для выявления авторских образов логики в работе В.С. Поповой были взяты за основу параметры, предложенные В.Н. Брюшинкиным для оценки концепций психологизма и антипсихологизма¹⁵ в философии логики и дополненные рядом специфических позиций. Согласно В.С. Поповой, в образ логики также входят «тип логики; философские установки; приложения логики; связь логики с мышлением; трактовка логических законов; степень отрефлексированности логической концепции и ее оснований»¹⁶.

Конечно, концепции «образа логики» и, особенно, «авторского образа логики» представляются дискуссионными. Однако нельзя не признать, что такой метод вполне соответствует решению тех задач, которые ставит перед собой автор. В самом деле, такие традиционные понятия, как парадигма, исследовательская программа, школа, направление или же «логическая система», не могут отвечать целям, которые ставит перед собой автор. Но не может ли конкретизация «образа логики» до «авторского образа логики» привести к тому, что образов логики будет столько же, сколько авторов? Нам представляется, что нет, и в целом во второй главе монографии, по нашему мнению, убедительно показано, что «выявление авторского образа логики позволяет установить сходства и различия логико-философских концепций и поставить вопрос об их принадлежности более общему образу логики. Такой подход дает целостное представление о логике в рамках философской позиции того или иного автора. Подход к историко-логическому исследованию с опорой на "авторский образ логики" позволяет... отразить преемственность логического знания; учесть специфику каждого отдельного логического учения... вписать концепции, не совершающие революционного вклада в развитие логики, но имеющие важное культурное и образовательное значение, в историю логики»¹⁷.

Далее во второй главе монографии предложенная методология применяется к конкретным логическим учениям, что создает единые основания для их сопоставления. Особенно интересным нам представляется обращение к логическим концепциям Д.С. Милля, Г. Фреге, Э. Гуссерля для выявления и сопоставления отдельных параметров образов логики при исследовании конкретных логических концепций. В последнем параграфе делается вывод о том, что расхождение позиций Введенского и Лосского предопределено различием философских установок, лежащих в основании их логических учений.

Монография В.С. Поповой вышла в 2010 году, но следует отметить, что с тех пор историко-логические исследования В.Н. Брюшинкина и его уче-

¹⁴ Попова В.С. Указ. соч. С. 6.

¹⁵ Брюшинкин В.Н. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение — 4 : тр. междунар. семинара. Калининград, 1998. С. 84.

¹⁶ Попова В.С. Указ. соч. С. 106.

¹⁷ Там же. С. 144.

ников не стояли на месте. Рассмотрение логических дискуссий университетских философов продолжается, выходят статьи, дополняющие материалы монографии, заметно уточнена и расширена методологическая основа указанного выше подхода к истории логики¹⁸.

Несомненно, что данная работа будет интересна не только всем интересующимся историей логики и философии, но также и кантоведам, поскольку в ней разбираются логические учения русского неокантианца А.И. Введенского и Н.О. Лосского, у которого с философией Канта были «особые отношения».

А. Г. Пушкарский

¹⁸ См. об этом: *Попова В.С.* Риторический анализ текста в исследованиях образа логики // *Радио.ru* : [электрон. науч. журн.]. 2010. №3. С. 124–138 ; *Пушкарский А. Г.* Методология истории логики: синтетический подход // *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта*. 2011. Вып. 6. С. 25–34 ; *Брюшинкин В.Н.* Призматическая модель происхождения научных теорий и ее применение к исследованию истории логики // *Радио.ru* : [электрон. науч. журн.]. 2011. №6. С. 194–205 ; *Попова В.С., Пушкарский А.Г.* Два критика логики профессора А.И. Введенского // *Радио.ru* : [электрон. науч. журн.]. 2011. №6. С. 84–104.

**Международный исследовательский семинар
«Кантовский проект вечного мира
в контексте современной политики»
(Калининград, 20 – 22 апреля 2012 года)**

С 20 по 22 апреля 2012 года в БФУ им. И. Канта прошел международный семинар «Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики». Он был организован Институтом Канта при финансовой поддержке БФУ им. И. Канта и российского отделения Фонда им. Фридриха Науманна. Мероприятие собрало как широко известных, так и молодых кантоведов, политических философов и политологов из Германии, Польши, Белоруссии, Франции, Италии, Люксембурга; с российской стороны, помимо ученых из БФУ им. И. Канта, участвовали исследователи из Москвы и Санкт-Петербурга. За три дня были представлены 15 докладов. Рабочими языками семинара стали русский, английский и немецкий.

Инновационный характер многих положений трактата Канта «К вечному миру» и их уникальная для его времени систематическая связь общепризнаны в мировом философском и научном сообществе. К тому же прямо или косвенно идеи философа повлияли на установление системы международной безопасности в XX веке. Однако остается множество вопросов о значении и актуальности кантовского мирного трактата и его влиянии на современную политику, мировое и государственное право и на государственное строительство. Поскольку мир и после окончания холодной войны продолжает сталкиваться с новыми как глобальными, так и локальными кризисными явлениями, не только философы, но и политики снова и снова обращаются к кантовскому трактату. Заметим при этом, что философия международных отношений еще очень молода, ее условно «самостоятельная» история — это три последних десятилетия, в течение которых, однако, сложились уже несколько конкурирующих направлений мысли, отличающихся трактовкой идей Канта и видением их актуализации. Ведутся споры о перспективах, предлагаются альтернативные проекты. Внести определенную лепту в разрешение споров и попытались организаторы семинара. Участники выступали как «самостоятельно», так и с опорой на упомянутые направления мысли, а также с их оценкой.

Первый семинар на тему мирного проекта, организованный также Балтийским федеральным университетом, прошел в г. Светлогорске Калининградской области в 2007 году под названием «Проект "вечного мира" Канта и современный мир. Роль международных организаций, норм права и национальных государств в достижении мира». Предмет и цели второго семинара стали более широкими по охвату, сместились от анализа практического применения права к области фундаментальной политологии и политической философии, а методы исследования приобрели междисциплинарный характер. Поэтому изначально на семинаре предполагалось затронуть следующие темы:

1. Исторический и культурный контекст трактата «К вечному миру».
2. Сравнительный анализ проекта «вечного мира» Канта и основных философских концепций мировой политики XIX – XXI веков.

3. Роль, ответственность и компетенции международных организаций, региональных союзов, сообществ и институтов для достижения мира.

4. Значение концепции вечного мира Канта для современных философских и политологических дискуссий.

Круг изначальных задач трансформировался в темы трех круглых столов, прошедших в течение трех дней семинара:

1. Актуальность философских оснований мирного трактата.

2. Правовые формы обеспечения мира.

3. Мирный проект и политические интересы.

Первой теме был целиком посвящен первый день семинара. С приветственным словом выступили проректор по научной работе БФУ им. И. Канта профессор Г.М. Фёдоров и руководитель российского отделения Фонда им. Фридриха Науманна Саша Тамм, отметивший несколько пунктов очевидной актуальности принципов, изложенных в мирном трактате Канта, в свете проблем современной международной политики вообще и принципов деятельности возглавляемого им фонда в частности.

Открылся семинар двумя докладами об исторических и историко-философских предпосылках мирного проекта. С докладом «Трактат о вечном мире на фоне Великой французской революции и последующих войн» выступил профессор Й. Краузе из Кильского университета. Вначале он напомнил о том, что XVIII век, вопреки распространенному мнению, характеризуется целым рядом сочинений по проблемам мира, их аргументами оперирует и Кант, однако новшеством стало то, как он их систематизировал (в частности, крепко связал требования демократии и международного права, которые ныне часто неправомерно разделяются). А главной целью Канта было защитить мирные идеи Просвещения от критики, связанной с неудачами и проблематичностью французской революции, и заодно приспособить их к изменившимся политическим условиям, что проявилось в его критике некоторых аспектов французской политики, — а такая трактовка в большинстве интерпретаций, опять же, отсутствует. Современным положением дел Кант, по мнению докладчика, был бы доволен, и оно говорит в пользу его идей, но его проект оказал на становление этого порядка скорее косвенное влияние, а решающее теоретическое основание демократического миролюбия (убедительное для политиков) сложилось из идей философов XIX и XX столетий, от Г.В.Ф. Гегеля до У.Г. Бевериджа. Тезис о том, что «Первая мировая война была войной демократической, которая свела тезис Канта и других философов о республиканском мире к абсурду», явно требовал уточнений и вызвал полемику. Продолжил тему исторических предпосылок молодой кантовед из БФУ им. И. Канта Алексей Троцак. Он охарактеризовал трактат как яркий пример метода Канта (метода телеологического и метода построения философских сочинений), а также представил подробное сравнение факторов, способствующих и препятствующих «моральной» политике, уточнив тем самым ответ на «вечный» вопрос о том, что мешает ей восторжествовать.

Далее с пленарным докладом на тему «Космополитизм Канта в современной культуре идентичности» выступила профессор Моник Кастийо из университета Париж XII. Докладчик отметила, что «культура идентичности» приходит на смену «культуре автономии» в условиях сегодняшнего ослабления влияния государства и усиления гражданского общества, и различные меньшинства в этой новой культуре приумножают свое влияние и

улучшают свое положение, успешно практикуя то, что Кант называл «политическим морализмом». В кантианской философии М. Кастийо видит общие контуры вполне приемлемого антропологического основания для того, чтобы даже при этих тенденциях сохранить не только космополитизм, но и «космокультурализм», сохранить согласованность между универсальностью принципов и различиями этносов и субкультур. Остается надеяться, что публикация доклада стимулирует развитие и в русскоязычной философии этого нового для России способа прочтения кантовских сочинений, который уже не первое десятилетие развивается на Западе в полемике либералов и коммунитаристов.

Оставшаяся часть первого дня семинара прошла в дискуссиях оптимистически настроенных слушателей со скептически настроенными докладчиками. Директор люксембургского Института европейских и международных исследований *Арман Клеес* изложил свои мысли о проблеме изучения и раскрытия мирного потенциала природы человека. Профессор Белорусского государственного университета *Татьяна Румянцева* обобщила философские основания отказа И. Г. Фихте и последующих философов XIX века от кантовского мирного идеала преимущественно на примере идей Г. В. Ф. Гегеля. Вдобавок, она указала на то, что идеи Гегеля вполне пригодны для оценки современных локальных конфликтов как «объективации форм права и свободы», которая во многом осуществляется все теми же «силовыми», военными способами.

В заключение первого дня доктор *Якуб Щепаньский* из Ягеллонского университета в Кракове, анализируя иронические элементы в риторике трактата, поднял в своем докладе вопрос: «Не смеялся ли автор над своим читателем?» Впрочем, сам автор дает на него вполне очевидный ответ, и докладчик не стал примыкать к старой традиции интерпретации, которая во всем этом трактате видела едва ли что-то большее, чем шутку. Указанный вопрос приводит нас к другим вопросам: о целевой аудитории трактата, особенно о роли «зрителей» в достижении мира, и, собственно, о достижимости этого мира. На последний докладчик ответил в духе агностицизма (мы не можем ни достичь вечного мира, ни доказать его недостижимость), но при этом назвал идею мира допущением, которое мы должны постараться сделать истинным, хотя оно и не связывает нас моральными обязательствами.

Поиск правовых форм мирного сосуществования во второй день семинара начался с доклада приват-доцента Гёттинггенского университета доктора *Петера Шульце*, который представил в свете мирного проекта свою оценку структурных элементов современного европейского мирного порядка, обозначив его главными центрами притяжения и источниками динамики Россию и НАТО. Затем *Вячеслав Дашичев*, главный научный сотрудник Института международных экономических и политических исследований РАН, указал на актуальность статей мирного трактата в свете общих тенденций современных международных отношений и, особенно, в свете своего опыта миротворческой работы в Научно-консультативном совете при МИД СССР, председателем которого он был в 1987–1989 годах.

Вадим Чалый из БФУ им. И. Канта и *Александр Кутейников* из СПбГУ осуществили в своем докладе обзор и оценку тех современных теоретических концепций международной организации, для которых воззрения Канта становятся одним из идейных источников. К ним они отнесли либе-

рализм, федерализм, институционализм, функционализм, концепцию международных режимов и марксистскую теорию. В вопросе о форме и роли (настоящей и будущей) международных организаций в обеспечении мира докладчики рассматривают «космополитическую» тенденцию в философии Канта как преобладающую, а «государственническую» (этатистскую) — как подчиненную.

Профессор БФУ им. И. Канта *Леонард Калинин* в своем докладе кратко представил широкий спектр философских оснований мирного проекта и показал глубокую укорененность федералистских предписаний в антропологии и всей практической философии Канта. Профессор *Хельмут Вагнер* (Берлин) в продолжение темы попробовал убедить слушателей в том, что разделение государственной монополии по принципу «взаимопомощи», который может быть реализован и уже реализуется в Европейском союзе, делает возможной «республику мира», вопреки мнению Канта, который не мог предусмотреть образования ЕС. Основанием кантовского скепсиса было то, что он не видел возможности сломить или разделить монополию государства на власть, но принцип «взаимопомощи», по мнению Х. Вагнера, является реальной альтернативой принципу федерализма.

Заключительный круглый стол второго дня работы семинара имел своей целью установить соотношение мирного проекта с тенденциями современной «реальной» политики. Профессор университета Катаньи (Италия) *Луиджи Каранти* в докладе «"Вечный мир" и "либеральный мир"...» остановился на трех моментах в понимании Канта (по одному для каждой из трех «Окончательных статей»), которые вызывают затруднения, поскольку сам автор трактата не до конца прояснил соотношение понятий. Касаясь первой статьи, Л. Каранти выступил против отождествления республики и либеральной демократии — республику, по его мнению, следует понимать как идеал либеральной демократии или даже как высшую ступень развития правового государства и гражданского общества. Это перспективный вывод для понимания войн между демократическими государствами и войн во имя демократии. Вопрос ко второй из «Окончательных статей» таков: следует ли вводить ограничения для принятия государств в федеративный мирный союз, и каковы должны быть эти ограничения? Докладчик представил свои доказательства того, что Кант не мог считать федеративный союз открытым только для республик, иначе эта статья лишается самостоятельного значения: движение к мировой федерации и к республиканизму должно быть параллельным. К третьей статье возникает вопрос о том, относится ли «право всемирного гражданства» только к тем, кто пересекает границы по торговым делам. На него докладчик ответил отрицательно: это скорее право на узнавание друг друга, установление контактов с иностранцами для устранения взаимного недоверия и закладывания основ сообществ более широких, чем национальные. Что же касается экономики, то, считает Л. Каранти, если торговля «ведется на основе норм, которые — здесь обозначается еще одна проблема — признают ужасного диктатора законным владельцем ресурсов страны, нетрудно понять, что такие взаимозависимости могут вести к конфликтам, а не к миру». Взаимосвязь и взаимозависимость должна быть правовой и культурной. Все эти выводы ставят под вопрос мейнстрим «теории демократического мира», имеющей большое влияние в современной политике. Попытки представителей этой теории опереться на мирный проект Канта, по мнению профессора Каранти, неправомерны сразу в нескольких ключевых пунктах.

Критику теории демократического мира продолжил профессор *Лотар Брок* (Франкфуртский университет им. И. В. Гёте). Он отметил, что под влиянием политических реалий она разделилась на два варианта, один из которых гласит, что демократии миролюбивы лишь в отношениях друг с другом, но не с другими режимами. При этом остаются следующие проблемы: как понимать, что в вопросах войны и мира даже при разделении властей доминирует исполнительная ветвь власти? является ли либерализм проектом гегемонии Запада, и если да, ставит ли это под сомнение предписание Канта о необходимости республиканского устройства? как вообще следует поступать с государствами, политика которых препятствует миру? Наконец, докладчик указал на проблему несоответствия ориентиров и целей ООН ее процессуальным нормам и практикам, ведущего к тому, что «государства — члены ООН отстаивают ценности, которые сами не могут защитить». В качестве решения автор поддерживает рекомендации Ю. Хабермаса расширить дееспособность ООН и региональных организаций в сочетании с конституционализацией международного права.

Тему «гуманитарной интервенции» продолжил доклад исследователей из БФУ им. И. Канта *Вячеслава Дыханова* и *Андрея Зильбера*. Как известно, Кант не одобрял вмешательство государств во внутренние дела друг друга, в том числе участие соседей в гражданских войнах, полагая, что внутренние неурядицы должны быть лишь предостерегающим примером. Запрещал Кант и революции по причине их принципиально неустраимой неправомерности. Но как оценивать с этой точки зрения гуманитарные катастрофы, произошедшие в XX веке в некоторых странах «третьего мира»? О невмешательстве или запоздалом вмешательстве в эти события международное сообщество до сих пор единодушно сожалеет. Вместе с тем оно осуждает идею «экспорта революции», который легко и нередко скрывает в себе намерение экспортировать власть и влияние и примером которого можно считать также недавние «бархатные» революции. Именно это учитывал Кант, живший в эпоху процветавшего колониализма и первого большого успеха в борьбе колоний за свою свободу. Напомнив об этом сложном комплексе обстоятельств, авторы сделали вывод о необходимости сбалансированных решений, указав, как и предыдущий докладчик, на субсидиарную модель мирового сообщества, предложенную Юргеном Хабермасом.

В третий день семинара с докладом «Проблема мира в диалоге трех царей: И. Кант, Николай II и Л. Толстой» выступил профессор *Алексей Круглов* (РГГУ). Он напомнил о сходстве положений трактата Канта с положениями российского меморандума 1898 года о необходимости созыва международной конференции по вопросам сохранения мира. Обычно первым политическим откликом или подобием отклика на идеи Канта называют более позднее и более заметное событие: создание Лиги Наций по инициативе Вудро Вильсона в 1920 году. Доклад был интересен обращением к истории не только российской политики, но и российской философии. Ключевой его темой стало сравнение идей Канта и Льва Толстого в вопросе о теоретических и этических основаниях мирного проекта. Последний считал главным инструментом обеспечения мира вовсе не право, а нравственный закон в формулировке того же Канта. Актуален этот вопрос ввиду десакрализации источников права и сегодняшнего отказа от концепции «естественного права». Обрела ли она преемника в виде «прав человека», остается

спорным, так же как и вопрос о том, существует ли четкая концепция прав человека (первые прототипы которой изложены в декларации французских революционеров, т.е. еще при жизни Канта) и в одном или нескольких вариантах. Также докладчик попытался обосновать утверждение, что «Кант чуть ли не обожествляет право». По его мнению, сам философ, как видно из «добавлений» к мирному трактату, был серьезно озабочен миротворческой ролью морали, проблемой ее соотношения с политикой и товарно-денежным оборотом.

Завершился семинар обсуждением содержания и форм возможного международного проекта кооперации участников семинара и других исследователей с целью адаптировать и использовать мирный проект Канта, имеющий непреходящее значение в своих базовых принципах и дополненный идеями современных философов в практических деталях, для формулировки практических предложений по деятельности в области обеспечения мира и прав человека. Все участники признали большую полезность, теоретическую насыщенность и эвристический потенциал мероприятия и выразили готовность к продолжению сотрудничества.

А. С. Зильбер

ОБЪЯВЛЕНИЯ

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта по адресу: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 100 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2012

№ 3 (41)

Редактор *Д. А. Малеваная-Митарджян*. Корректор *С. В. Ильина*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 27.09.2012 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108 ¹/₁₆
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,2. Уч.-изд. л. 8,2
Тираж 500 экз. Заказ 195

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14