

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015
№2 (52)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2015

Кантовский сборник : научный журнал. — 2015. — № 2 (52). — 127 с.

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

Адрес редколлегии:

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2015

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;
Prof. *A. Wood* (Stanford University, USA); Prof. *B. Dörflinger* (University of Trier, Germany);
† Prof. *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. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Prof. *V. A. Bazhanov*
(Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University); Prof. *V. V. Vasilyev*
(Lomonosov Moscow State University); † Prof. *V. A. 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* (Saint Petersburg
State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *G. V. Sorina*
(Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University) —
international liaison; Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics
of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruevich 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

In memoriam

Йозеф Конен.....	7
Владимир Александрович Жучков	8
<i>Калинников Л. А.</i> О Жучкове с пристрастным сердцем.....	8
<i>Васильев В. В.</i> О В. А. Жучкове	11
<i>Чернов С. А.</i> Абсолютный пиетет	12
<i>Белов В. Н.</i> Когда философия Канта становится делом всей жизни... ..	14

Теоретическая философия Канта

<i>Катречко С. Л.</i> Трансцендентальный анализ математики: абстрактная природа математического знания	16
--	----

Практическая философия Канта

<i>Судаков А. К.</i> Трехединый союз: семейное право Фихте на фоне кантовской практической философии (I)	32
<i>Крыштоп Л. Э.</i> Учение о постулатах в «Лекциях Канта о философском учении о религии»	49

Рецепции философии Канта

<i>Попова В. С.</i> И. Кант в становлении философского мировоззрения Н. О. Лосского: опыт перевода.....	62
<i>Грановская О. Л.</i> Кантианский этос в политической философии Дж. Ролза.....	76

Логика и аргументорика

<i>Драгалина-Черная Е. Г.</i> Дилеммы логического гилеморфизма.....	86
---	----

Публикации

<i>Калинников Л. А.</i> По поводу Кантова предисловия к книге Людвиг Генриха Якоба «Испытание Мендельсоновых “Утренних часов”» (предисловие к публикации).....	97
<i>Кант И.</i> Несколько замечаний к «Испытанию “Мендельсоновых Утренних часов”» Людвигом Генрихом Якобом (пер. с немецкого И. Д. Кошцева).....	105

Разыскания. Архивы. Документы

<i>Купиц Т., Данилкина Н. В.</i> Кант, Кёнигсберг и Альбертина. Из писем польского студента.....	109
--	-----

CONTENTS

In memoriam

Joseph Kohnen	7
Vladimir Zhuchkov	8
<i>Kalinnikov L.A.</i> Of Zhuchkov with a passionate heart	8
<i>Vasilyev V. V.</i> V.A. Zhuchkov	11
<i>Chernov S.A.</i> Absolute deference	12
<i>Belov V.N.</i> When Kant's philosophy becomes the work of one's life... ..	14

Kant's theoretical philosophy

<i>Katrechko S.L.</i> A transcendental analysis of mathematics: The abstract nature of mathematical knowledge	16
---	----

Kant's practical philosophy

<i>Sudakov A.K.</i> A triune community: Fichte's family law against the background of Kant's practical philosophy (I).....	32
<i>KryshTOP L.E.</i> The teaching on postulates in Kant's lectures on philosophical theory of religion.....	49

Receptions of Kant's philosophy

<i>Popova V.S.</i> I. Kant in the development of N.O. Lossky's philosophical views: The case of a translation.....	62
<i>Granovskaya O.L.</i> Kantian ethos in J. Rawls's political philosophy	76

Logic and argumentorics

<i>Dragalina-Chernaya E. G.</i> Dilemmas of logical hylomorphism.....	86
---	----

Publications

<i>Kalinnikov L.A.</i> On Kant's Remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's Morgenstunden (preface to the publication).....	97
<i>Kant I.</i> Some Remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's Morgenstunden (translated from the German by <i>I.D. Koptsev</i>).....	105

Research. Archives. Documents

<i>Kupś T., Danilkina N. V.</i> Kant, Königsberg, and the Albertina. Excerpts from the letters of a Polish student	109
--	-----

Йозеф Конен
(1940-2015)

В возрасте 74 лет 2 марта скончался Йозеф (Николас Пьер) Конен, профессор современной немецкой литературы в университете Люксембурга и давний участник международного редакционного совета журнала «Кантовский сборник». Будучи одной из выдающихся фигур в академической жизни своей страны, он посвятил себя изучению истории культуры и духовной жизни Восточной Пруссии и Кёнигсбергского университета периода XVIII–XIX столетий. Первая диссертация Й. Конена – о творчестве преромантика



Жана Поля, а в 1982 году он получил степень доктора во Франции в университете Нанси II за монографию о трудах Теодора Готтлиба фон Гипшеля – после того, как ни один немецкий университет не проявил интерес к этой кёнигсбергской теме. С 1990 года Й. Конен регулярно и многократно бывал в Калининграде и выступал с лекциями в университете, оставив о себе самую добрую память.

Интерес к Кёнигсбергу XVIII столетия привел его в Калининград сразу же, как только стало возможным приезжать сюда иностранцам. Впервые он прибыл как участник III Кантовских чтений, и с этих пор доклады по проблемам отношений Канта с его ближайшим окружением звучали здесь часто, неизменно привлекая всеобщее внимание. Статьи Йозефа Конена для «Кантовского сборника» – это, как правило, литературные эссе, в которых научные проблемы погружались им в психологическую атмосферу времени.

Легко сходящийся с людьми, он приобрел в нашем университете множество друзей, полюбил университет и делал все возможное для налаживания междууниверситетских связей. В торжественном холле здания на ул. Университетской им установлен барельеф Т. фон Гипшеля, изготовленный на средства одной из многочисленных полученных им научных премий.

Гостеприимный хозяин, Йозеф любил свою небольшую страну, в которой знал все ее уголки и достопримечательности. Он гордился Люксембургским университетом и университетской гимназией. В научной и культурной жизни своей страны проф. Йозеф Конен занимал видное место, и его уход из жизни – большая утрата для Люксембурга. И Балтийский федеральный университет им. И. Канта потерял в его лице одного из своих преданных друзей.

От редколлегии

Владимир Александрович Жучков
21 декабря 1940—23 мая 2015



Семью российских кантоведов 23 мая оставил Владимир Александрович Жучков (1940—2015), один из основателей и постоянный член редколлегии журнала «Кантовский сборник». Казалось бы, совсем недавно мы отмечали его 70-летие и посвятили ему специальный раздел нашего журнала — *Кантовский сборник. 2010, № 4 (34)*.

Владимир Александрович один из первых в Советском Союзе, начиная с кандидатской диссертации в начале 70-х, специализировался на философии Канта и предпосылках ее возникновения. В. Жучков стоял у истоков кантоведения в нынешнем университете имени Иммануила Канта, был в числе организаторов Первых Всесоюзных

Кантовских чтений, которые состоялись в Калининграде в 1974 году, к 250-летию Канта. В анализе философии Канта В. Жучков рассматривал ее части и понятия с точки зрения их места, роли и функций в составе единой системы, что позволяет адекватно и глубоко понять их реальное проблемное содержание и сущность. Большое внимание В. Жучков уделял докантовскому периоду немецкой философии, его месту и значению в истории философии Нового времени и века Просвещения. Среди направлений его работы также история кантианства и неокантианства, анализ русско-немецких философских связей, особенно влияния идей Вольфа, Канта на философскую и научную мысль России. Он неустанно боролся со стереотипами и предрассудками в кантоведении, ему мы обязаны комментированными переводами на русский язык текстов Канта, Вольфа и других философских классиков.

Утрата В. Жучкова невосполнима, но благодаря таким, как он, живо дело российского кантоведения.

От редколлегии

О Жучкове с пристрастным сердцем

Кто хорошо знает Владимира Александровича Жучкова, просто Володю, для того он прекрасен, несмотря на всю его внешнюю неказистость, недостатки телосложения, скажем так. На них не просто не обращаешь ни малейшего внимания, они не просто сглаживаются в сознании — их нет. Его человеческая красота обнаруживает себя сразу же после двух-трех ска-

занных им фраз, он притягивает к себе и становится для тебя интересным, поскольку подсознательно уже чувствуешь свою ничем еще не заслуженную значимость для него. В его самых обыденных словах по поводу жизненных ситуаций и дел всегда присутствует почти неуловимая остраненность: да, так принято, так требует нравственность, но дело вовсе не в принятии или правильности действий как таковых: за ними, за принятостью и правильностью, стоит что-то более значительное, для чего все это оказывается лишь внешней оболочкой. Володя был человеком человеческого существа. Оно, это человеческое существо, и окрашивало в свои цвета все вокруг, даже слабости его, оказывавшиеся подчас непреодолимо сильными.

Мне уже приходилось как-то по поводу одного из его юбилеев писать, что Володя был *гением дружбы* и друзей у него было великое множество, много друзей подлинных, подстать ему самому, преданных общему делу, служащих общим целям, много и таких, что преследовали в этой дружбе какую-то пользу для себя, чему сам Володя всегда способствовал.

Жизнь его была безраздельно отдана Канту, а Кант для Владимира Жучкова был средоточием всей мировой философской культуры. Так, его докторская диссертация была посвящена немецкой философии Просвещения с особым акцентом на вольфианстве как той почве, из которой непосредственно Кант вырос. И все же был один пункт, занимавший его постоянно, и этот пункт — «Критика чистого разума». Понять это великое творение философского духа самому и сделать это понятным и близким другим — на это Володя не жалел никаких сил. Сделать перевод «Критики...» максимально точным, не отступающим от оригинала и при этом не буквалистским, а красивым и точно выраженным по-русски была одной из таких задач. Этому он посвятил издание свода всех переводов «Критики чистого разума» (1998) на русский язык с учетом латинского перевода и переводов на другие европейские языки. Гибкость, учет тончайших смыслов терминологии Канта, начиная со знаменитого *Ding an sich*, — к этому он призывал постоянно и в меру сил так и поступал.

Я вспоминаю, как в качестве приглашенного профессора читал он нашим студентам лекцию о Канте и, вознося ему панегирик, вдруг аудиторию озадачил, можно даже сказать — ошарашил, заявив: «Не читайте “Критики чистого разума”!» Подобные парадоксы были вообще в его духе. Естественно, в аудитории сразу же раздались возгласы: как? почему? а как же быть? И Володя стал разъяснять, что читать это произведение можно только будучи хорошо подготовленным интеллектуально и с твердою целью, иначе абсолютно непонятные пассажи Канта навсегда отобьют такое желание своей кажущейся абракадаброй.

Этапы вызревания «Критики...» в сознании Канта в так называемое молчаливое десятилетие (годы примерно с 1771 по 1781) послужили предметом значительнейшего проекта, осуществленного В. А. Жучковым вместе с его ближайшими друзьями профессорами В. В. Васильевым и С. А. Черновым. Итогом их труда стала книга, значение которой трудно переоценить: И. Кант. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*, 2000). Она, к сожалению, не стала еще для российских исследователей Канта настольной, хотя это совершенно необходимо.

Я познакомился с ним 19 апреля 1974 года на вокзале, встречая поезд из Москвы с первыми участниками первых Всесоюзных Кантовских чтений. Он был не только участником, но и организатором их, представляя в орг-

комитете Институт философии АН. Не скрою, что, войдя в купе, я был удивлен, увидев Володю вместо ожидаемого, как мне казалось, должного быть важным господина. «Ну, почти что Кант, — подумал я, разглядывая этого маленького человека, — правда, без всякого ореола величия, должно быть присущего Канту». «Берись вот за эту ручку», — сказал он мне без всяких приветствий, и мы вышли из вагона, неся холщовую сумку, в которой покоился бюст Канта работы Эммануэля Бардоу (1798). Только на перроне с сумкой в руках мы назвали друг другу, *представились* тут не скажешь, и Володя рассказал мне легенду о том, что вот этот покоящийся в сумке Кант будто бы вывезен был из Кёнигсбергского университета после войны и теперь возвращается на родину как дар Института философии музею Канта, организованному нами буквально на пустом месте за полтора года и бывшему если не пустым, то почти пустым местом в то время. Я отвечал за эстетический вид музея, и бюст меня обрадовал. Двумя годами позднее почти таким же образом в музее появились бюсты Фихте и Шеллинга. Мы стали друзьями сразу же, и дружба наша с тех пор только росла.

Калининградский университет в первый раз в своей еще менее чем десятилетней истории заговорил о Канте: 250-летний его юбилей приоткрыл занавес в 700-летнюю историю города. Жучков был инициатором и руководителем студенческих чтений, которые предшествовали основным и происходили 20—21 апреля 1974 года. Началась череда Кантовских чтений, семинаров, конференций, в которых Жучков играл роль связующего звена между Институтом философии и университетом.

Важную роль сыграл он и в становлении «Кантовского сборника», начавшего выходить в качестве ежегодника с 1975 года, так что в этом — 2015-м — ему исполнилось 40 лет. Наполнить материалом сборник самостоятельно ученые университета, конечно, в то время не могли, как не могут это сделать и сейчас, однако с той важной оговоркой, что сейчас это уже научный ежеквартальный журнал. Обширные связи Володи Жучкова с людьми, занятыми или интересующимися кантовской тематикой во всем Союзе, поначалу очень помогали делать сборник интересным, популяризировали его среди философской публики.

Сорок лет продолжалась наша дружба. Это была деятельная переписка, ежегодные встречи на различных семинарах и конференциях, душевные беседы в кругу друзей-единомышленников за кружкой пива или бутылкой вина, где рождались идеи и проекты, где невольно происходило побуждение к творчеству, где ждали друг от друга новых статей и книг. Любопытно было видеть Володю во время научных дискуссий. Оратор, подчас затрудняясь на память процитировать то или иное суждение Канта, находил у Жучкова помощь, если же кто-то не совсем точно излагал идею Канта или даже ошибался в интерпретации, Жучков непременно почти дословно передавал написанное Кантом и мог попутно сообщить, в каких произведениях великий философ обращался к этим проблемам и даже на каких страницах опубликованных текстов это можно прочесть. Когда проблема его интересовала, оппонентом он был вездливый.

Ему абсолютно было несвойственно подобострастие или лесть по отношению к вышестоящим и прямым его начальникам, жило сознание малости сделанного и критическое отношение к себе. Одновременно не был он доволен ни положением дел в стране, ни начавшимися реформами в Академии наук, где проработал всю жизнь.

Родная подмосковная природа, лето, проведенное в деревне, вливали в него новые силы, и он был особенно энергичен в первые послеотпускные месяцы. Физически крепким он не был, это сказывалось и на настроении, и на делах, но он никогда не жаловался на здоровье. Окружающие всегда видели его в добром расположении духа.

Обычный рядовой человек науки, без каких-либо великого в ней не совершается, а для нас, его друзей по жизни и общему делу, утрата невозполнимая.

*Л. А. Калинин, д-р филос. наук,
директор Института Канта,
проф. каф. философии БФУ им. И. Канта*

О В. А. Жучкове

Владимир Александрович Жучков был сухопарым невысоким человеком с крупными чертами лица и характерным скрипучим голосом. Он жил на Лесной улице в Москве, в районе Белорусского вокзала, с окнами на Бутырскую тюрьму. Он часто принимал гостей, а дальняя комната его крошечной «двушки» подолгу не пустовала. В квартире было мало места для книг, и я помню, как он размещал тома подаренного ему немецкого собрания сочинений Канта в старом холодильнике. В дальней комнате долгое время стоял компьютер, который Владимир Александрович упорно осваивал с начала 2000-х годов. Приходившие к нему люди обычно размещались на кухне, где в клубах табачного дыма заводились долгие разговоры о жизни и о философии. Философские разговоры всегда переключались на Канта. Владимир Александрович вспоминал, что, осилив Канта в студенческие годы, он обнаружил, что его идеи могут быть инструментом решения любых философских проблем. У него был свой, особенный Кант. Главное в этом Канте было учение о вещи в себе, указывающей, с одной стороны, на границы познавательной способности человека, осознание которых может быть эффективным средством от косности и догматизма, и открывающей путь к творчеству — с другой. Ведь наличие непознаваемой вещи в себе означает незавершенность человеческой картины мира, а незавершенность подталкивает к творческим попыткам расширить и завершить ее. В. А. Жучков был убежден, что эти интуиции пронизывают все три «Критики» Канта и мечтал написать большую книгу, в которой прослеживалось бы их развитие. Он даже начинал писать ее, но, насколько мне известно, не завершил. Парадоксально, таким образом, что у самого, возможно, глубокого ценителя Канта в России нет отдельной монографии об этом мыслителе. Впрочем, у него есть другие монографии — о немецкой философии эпохи Просвещения. В одной он в основном рассуждает о Хр. Вольфе, в другой — о непосредственных предшественниках Канта, И. Н. Тетенсе, Хр. А. Крузии и других, а также о докритической философии самого Канта. Но Владимиру Александровичу удавались не только индивидуальные проекты. Он был хорошим организатором — и не из-за каких-то выдающихся менеджерских качеств, а из-за душевной теплоты, которая проявлялась во всех его делах. Это был совершенно бескорыстный человек, с которым всегда хотелось работать. Как организатор он подготовил оригинальное издание «Критики чистого разума», учитывающее варианты многочисленных переводов этой книги на русский язык, а также большую книгу «И. Кант. Из рукописного наследия», содержащую огромное количество

текстов, никогда ранее не переводившихся на русский язык. Важную организационную роль он сыграл и в развитии отечественного кантоведения, одним из центров которого стал Калининградский университет, под эгидой которого выходил (и выходит) «Кантовский сборник» и проходят «Кантовские чтения». Мне не известны все детали, но я точно знаю, что В. А. Жучков, наряду с Л. А. Калининковым и некоторыми московскими философами, был у истоков этого. Символично в этом плане, что бюст Канта, находящийся ныне в музее Канта в Калининграде, был привезен в этот город именно Владимиром Александровичем. Другие замечательные дела В. А. Жучкова не столь заметны, но, возможно, не менее важны. Я говорю, в частности, о его отношении к ученикам. Кажется, что для него не было пределов помощи. Он мог брать для них редкие книги из библиотеки, часами обсуждать их работы, искренне радоваться достижениям, беспокоиться за них. Уверен, что многие, кому, подобно мне, повезло общаться с Жучковым (а было время, когда почти каждый день я долго беседовал с ним по телефону и часто бывал у него), согласятся с моими словами. А значение его идей нам еще предстоит осознать.

*В. В. Васильев,
заведующий кафедрой зарубежной философии
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Абсолютный пиетет

Тридцать три года назад, везя из Ленинграда в Москву, в Институт философии АН СССР, свою кандидатскую диссертацию на отзыв ведущего учреждения, я и подозревать не мог, с каким удивительным человеком сведет меня и навсегда подружит интерес к Канту. Трудно поверить, что его больше нет, что нельзя приехать к нему в гости, услышать его голос... Тому, кто не был знаком с Владимиром Александровичем, невозможно представить себе уникальное обаяние его личности, усиленное контрастом с неказистой телесной оболочкой. С того далекого уже года началась наша дружба, и приезжая в столицу, я всегда останавливался у него. Это был гений общения, умный, пронизательный собеседник, доброжелательный, заботливый и гостеприимный. С ним всегда было интересно и как-то очень легко, я не помню ни одного момента, когда возникли бы какие-нибудь неловкость или напряжение. Он всегда оставался самим собой, был абсолютно естественным, открытым, откровенным, и высшая степень интеллигентности гармонировала с простотой и крепким словом. Но более всего поражало и восхищало меня то, что каждый раз, через несколько минут после встречи, как только на столе появлялась первая чашка кофе, начинался разговор о Канте. Владимир Александрович не любил обсуждать очередные новости, события и происшествия, мало говорил о людях (хотя изредка давал убийственно точные мгновенные характеристики известным персонам московского философского мира) — его интересовали идеи. Он говорил, я слушал, изредка вставляя реплики и подбрасывая дров в костер разговора. Характерно, что он мгновенно замолкал, как только заговаривал собеседник, и внимательно слушал. О Канте он мог говорить часами, с утра до вечера и за полночь, в любом состоянии. Он жил миром смыслов, и самым притягательным объектом в этом мире была для него интеллектуальная вселенная Канта. Я думаю, что нелюбимое мною слово «кантовед» или малопонятное и слегка уничижительное «кантианец» (стало быть, духовно

зависимый человек, как и «тегельянец», например) упускают нечто самое существенное в его отношении к Канту. Нет, он не был «кантоведом», хотя нет в России человека, знающего Канта лучше него. Кант не был для него лишь «предметом исследования» — он был для него живым человеком, постоянным собеседником. Не был Владимир Александрович и «кантианцем», сохранив свою духовную самостоятельность и критическое отношение к учителю, неоднократно выраженное в публичной печатной форме. Кантианцев в строгом и точном смысле слова, по его собственным словам, в мире не было, нет, и вряд ли они возможны вообще. Кантовская философия невероятно поучительна, но она учит, оставляя нас свободными. Умственная свобода и глубокая, самостоятельная внутренняя духовная работа, связанная с настоящей духовной жадью, не только не исключают, но необходимо предполагают то, что можно назвать абсолютным пиететом к высшему началу. Чувство, которое вызывают в душе абсолютная поэтическая гениальность Пушкина или музыкальная — Моцарта. Заблуждаются те, кто думает, будто лишь в отношении к Богу оно истинно и благотворно, а во всех иных случаях ведет к идолослужению. Это чувство испытывал Владимир Александрович, беря в руки тома сочинений Канта (кажется, он — единственный человек в России, у которого было практически полное академическое немецкое собрание сочинений Канта) — преклонение перед мыслью философского гения, бесконечное уважение к ней. Философия Канта обладала для него какой-то редкостной духовной притягательностью, вызвала особенное к ней отношение, напоминающее то «удивление и благоговение» которое испытывал сам Кант перед таинственной, бездонной глубиной звездного ночного неба, сознавая одновременно сверхчувственную силу собственной души. Сквозь тексты Канта просвечивала тайна, вечная загадка устройства мироздания и устройства человеческой жизни. Они вызвали у него чувство сопричастности чему-то великому и высокому, к некоему настоящему, сверхвременному духовному сообществу. Он испытал на себе удивительное, человеческое, облагораживающее и возвышающее воздействие кантовской философии на тех, кому посчастливилось с ней соприкоснуться и как следует вникнуть в нее. Я думаю, что в философии Канта он видел наиболее полное воплощение и обоснование мысли, высказанной как-то Владимиром Соловьёвым: интересы современной цивилизации — те, которых не было вчера и не будет завтра; позволительно предпочесть то, что одинаково важно в любое время. В этом, собственно, и состоит суть философии, а не в истолковании настоящего или предвосхищении будущего. С. С. Аверинцев дал как-то весьма нетривиальное определение филологической науки как «службы при тексте». Научная, да и личная жизнь Владимира Александровича во многом — настоящая «служба при Канте», которая, по сути, была верной службой при подлинной философии, службой, требующей не только ума и таланта, но и большой душевной силы, огромного и в высшей степени добросовестного труда, интеллектуальной честности перед собой и другими, а нередко — мужества и благородства. Эти человеческие качества, между прочим, определили и отношение Владимира Александровича к марксизму и советскому периоду в истории нашей страны. Он был человеком «одной крови» со своим университетским учителем В. Ф. Асмусом, разве что учитель тяготел к спокойной и систематической научной работе, академическому стилю преподавания, а ученик, кажется, больше любил философию как «сознание вслух». Не случайно одного лишь Мераба Константиновича (не считая, разумеется, Канта) он назвал при мне Философом. Несмотря на исключение из комсомола и университета по идеологическим мотивам и несокрушимые либе-

ральные убеждения, устоявшие даже после ельцинско-гайдаровской приватизации, он не был «диссидентом» и видел правду марксизма. Ему не было нужды быть «инакомыслящим», поскольку достаточно быть просто мыслящим, особенно имея перед мысленным взором вечное мерило истинной величины социальных и духовных явлений.

Двадцать с лишком лет назад я написал на обороте титульного листа своей первой книги: «Владимиру Александровичу — с абсолютным пиететом». Он прочитал, улыбнулся с хитрецей и сказал: «не сотвори себе кумира!» Я благодарен судьбе, подарившей мне знакомство и дружбу с этим светлым, умным, добрым человеком, и не собираюсь прощаться с ним. Войдя однажды в мою жизнь, он уже никуда из нее не уйдет.

*С. А. Чернов, д-р филос. наук, проф.,
заведующий кафедрой социально-политических наук
Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций
им. М. А. Бонч-Бруевича*

Когда философия Канта становится делом всей жизни...

Думаю, что не преувеличиваю таким образом значения исследования философской системы Канта в жизни и творчестве Владимира Александровича Жучкова. Во всяком случае, таково мое личное впечатление от бесед с ним и от тех его работ, с которыми я хорошо знаком с силу своего профессионального интереса к кантовско-неокантианской традиции трансцендентальной философии. Сразу хотел бы привести самые запоминающиеся его слова, которые я и сам теперь частенько воспроизвожу со ссылкой на Владимира Александровича, по поводу его оценки кантовского творчества. «Кант, — говорил мне В. А. Жучков, — однодум. Он постоянно размышляет об одном и том же. Поэтому его произведения многослойны. Его мысли постоянно вращаются вокруг одних и тех же тем: и в молодости, и в старости, и в периоды относительного вдохновения, и в периоды относительного творческого застоя и т. п. И не только произведения разных лет и разных форматов ведут между собой непрекращающийся диалог, но и идеи одного произведения всегда имеют очень глубокий контекст своего становления. Поэтому найти для любой идеи Канта в любом его произведении какой-то один смысл — работа чрезвычайной сложности».

Мое близкое знакомство с Владимиром Александровичем Жучковым состоялось в 2003 году, когда после первой российской конференции по философии Г. Когена (Саратов, 2002) я, будучи деканом философского факультета, пригласил его прочитать курс лекций по Канту. Ввиду его согласия у меня появилась возможность слушать и интенсивно общаться с ним в течение недели. Не буду долго описывать впечатление от его лекций, отмечу лишь одну бросившуюся в глаза деталь: Кант для В. А. Жучкова был живым собеседником и таким он его и представлял аудитории; при всем пиетете к величию Канта в изложении профессора Жучкова тот приобретал вполне конкретные человеческие черты, становился вполне земным человеком со своими слабостями, сомнениями и терзаниями. Великое и простое в Канте и его творчестве В. А. Жучков мог непротиворечиво представить, наверное, как никто другой. Запомнился и грустный итоговый наш разговор уже в купе поезда, который увозил его из Саратова назад в Москву. Я спросил его о книге по Канту, почему он ее никак не напишет и не

думает ли о написании таковой в ближайшее время. На что получил приблизительно такой ответ: «В молодости все думал набрать побольше материала и поэтому откладывал написание книги, сейчас же материала уже настолько много, что нет уже сил, чтобы правильно этим материалом распорядиться».

Не могу не указать на один очень примечательный факт, а именно опубликование В. А. Жучковым большой статьи «Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве» (Кант и кантианцы. М., 1978). Я до сих пор рекомендую ее своим аспирантам, которые выбирают для своих исследований философию неокантианства и думаю, что буду делать так и впредь, поскольку такой четкой логики и доступности представления объемного и сложного материала не встречал нигде. А примечательность этого факта заключается в том, что обращение к исторической реабилитации неокантианской философии, которая состоялась в этой статье, произошло приблизительно в те же годы, что и в Германии, то есть на исторической родине этого философского направления. Таким образом, сегодняшние отечественные исследователи неокантианской философии могут с уверенностью утверждать о том, что современные исследования неокантианства в России начались одновременно с таковыми на Западе.

Отдельного обсуждения достоин проект В. А. Жучкова по публикации «Критики чистого разума» со всеми вариантами ее перевода на русский язык (1867, 1902, 1915, 1964 и 1994 гг.). Работа над этой публикацией наглядно демонстрирует, с каким вниманием и профессиональной ответственностью он относился к непростой кантовской терминологии. Не очень хорошее знание немецкого языка с лихвой компенсировалось знанием кантовской мысли, что и давало в итоге возможность с успехом ориентироваться в качестве того или иного перевода.

Во время работы над переводом фундаментального труда Германа Когена «Теория опыта Канта», который вышел в 2012 году в издательстве «Академический проект», и в котором марбургский философ достаточно часто обращается к текстуально-терминологическому анализу «Критики чистого разума», большим подспорьем мне было издание этого кантовского произведения В. А. Жучковым. Кроме того, приходилось часто обращаться к коллеге за необходимыми разъяснениями и уточнениями. Наше сотрудничество здесь было интенсивным и чрезвычайно для меня полезным, я всегда мог рассчитывать на высокопрофессиональную помощь, за что и выразил благодарность профессору Жучкову в своем Предисловии.

Буквально накануне конференции («Кант и неокантианство: история и современность» 27 мая), которую мы ежегодно организуем по различным темам кантовской и неокантианской философии, пришла эта печальная новость о смерти одного из ведущих российских исследователей трансцендентальной философии Канта. Светлой памяти этого человека мы ее и посвятили.

*В. Н. Белов, д-р филос. наук, проф.
Национального исследовательского Саратовского
государственного университета им. Н. Г. Чернышевского*

УДК 51:1 (271.01.05.15)

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ МАТЕМАТИКИ:
АБСТРАКТНАЯ ПРИРОДА
МАТЕМАТИЧЕСКОГО
ЗНАНИЯ¹**

С. А. Катречко*

Трансцендентальная философия (трансцендентализм) Канта нацелена на исследование как человеческого способа познания в целом (В 25), так и отдельных видов нашего познания с целью обоснования их объективной значимости. Задачей данной статьи стала экспликация кантовского понимания (resp. обоснования) абстрактного характера математического знания (познания) как «конструирования [из] понятий» (см.: «конструировать понятие – значит показать a priori соответствующее ему созерцание»; (A713/B 741)), основательность которой «зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях» (A726/B 754). Математические предметы, в отличие от конкретных «физических», имеют абстрактный характер (a-объекты vs. the-объекты) и вводятся (задаются) посредством принципа абстракции Юма – Фреге. Кант на основе своего учения о схематизме развивает оригинальную концепцию абстракции: кантовские схемы выступают как способы построения (конструирования) математических предметов, как «действия чистого мышления» (В 81). Исследуется онтологический статус математических абстракций и выделяется три возможных онтологии – понимание математических предметов/абстракций: 1) как полноценных предметов (вещная онтология; «полнокровный платонизм»); 2) как субстантивированного набора свойств (онтология свойств; Э. Залта); 3) как отношений (реляционная онтология; теория категорий, структурализм).

Ключевые слова: трансцендентальная философия (трансцендентализм) Канта, трансцендентальный метод, трансцендентальный прагматизм, математика как познание посредством конструирования (конструкции из) понятий.

Одной из основных проблем кантовского трансцендентализма является вопрос о том, «как возможна [чистая] мате-

¹ Данная статья (она состоит из двух частей; это ее первая часть) подводит определенный итог наших штудий по трансцендентальной философии (концепции) математики [Канта]. См. наши более ранние работы по этой теме: (Катречко, 2005; 2007; 2008; 2009; 2014в; 2014г).

* Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), 105064, Россия, Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21, стр. 4, ком. 414в.

Поступила в редакцию: 14.12.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-1

© Катречко С.Л., 2015

матика?» (Кант, 1994, т. 3, с. 53; В 21)², который предполагает обоснование «объективной общезначимости» (Там же, с. 120; В 122) этого вида познания³. Более того, именно с подобным — *семантическим* — прочтением Канта как обоснованием объективной значимости наших ментальных *представлений* связано второе (после неокантианства) «открытие» Канта в 80-х годах XX века в аналитической англосаксонской традиции, одним из результатов которого стал переход от теории «двух объектов/миров» к теории «двух аспектов», в рамках которой кантовские вещь сама по себе и вещь для нас трактуются не как две различные онтологические сущности, а как «две стороны» (Там же, с. 25; В XIX прим.), или как «двойкий способ» (Там же, с. 29; В XXVII) — чувственный и рассудочный — рассмотрения одного и того же объекта⁴. Дальнейшим развитием этого подхода стало *когнитивно-семантическое* прочтение кантовской «Критики», развиваемое, в частности Р. Ханной⁵. Основанием для такого прочтения выступает письмо Канта к М. Герцу (21.02.1772), где замысел «Критики» определяется им как нахождение «ключа ко всей тайне метафизики», что связано с решением следующей (семантической) проблемы: «на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Кант, 1994, т. 8, с. 484)⁶.

Тем самым трансцендентализм выступает как программа семантического обоснования теоретического знания (в том числе и математического), что составляет самую суть трансцендентальной философии, которую Кант определяет как исследование, «занимающееся не столько предметами, сколько видами [способами] нашего познания предметов как возможными а priori» (Кант, 1994, т. 3, с. 56; В 25), что задает как *общую* задачу трансцендентализма в качестве исследования человеческой познавательной способ-

² В «Пролегоменах» Кант называет подобное вопрошание «главным трансцендентальным вопросом» (Кант, 1994, т. 4, с. 34).

³ Проблема «объективной значимости» априорных принципов рассудка, лежащих в основе естествознания, решается посредством *трансцендентальной дедукции* категорий, задачи которой обсуждаются Кантом в § 13 «О принципах трансцендентальной дедукции вообще» [В 117–125 и далее]. Однако по отношению к проблеме «объективной значимости» принципов математического познания, имеющих не только рассудочную, но и чувственную (созерцательную) природу, Кант такого систематического исследования не проводит.

⁴ Начало этого аналитического открытия Канта положили работы: 1) *Strawson P. The Bounds of Sense* (1966) и 2) *Sellars W. Science and Metaphysics: variations on kantian themes* (1968). Следующей вехой нового прочтения (интерпретации) Канта выступает работа: *Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich* (1974). Современное развитие новой (революционной) интерпретации кантовского трансцендентализма связано с работами 1) *Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (2004) и 2) *Bird G. The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason* (2006). Подробнее об этой трактовке трансцендентализма см.: (Rohlf, 2010).

⁵ См.: (Hanna, 2001, 2007), а также другие его работы: <http://spot.colorado.edu/~rhanna/>

⁶ В предисловии ко 2-му изданию «Критики» Кант неявно воспроизводит эту определяющую интенцию своего подхода, когда говорит о своем решении как «коперниканском перевороте» и/или «измененным методом мышления»: «предметы, или, что тоже самое опыт, единственно в котором их (как данные предметы (вещи для нас. — К. С.)) и можно познать, соотносятся с этими [априорными] понятиями... мы а priori познаем о вещах лишь, что вложено в них нами самими» (Кант, 1994, т. 3, с. 24; В XVIII).

ности в целом⁷, так и его *прикладную* задачу, связанную с анализом специфики и обоснованием основных способов познания, одним из которых и является интересующая нас здесь математическая деятельность⁸.

Начнем с вопроса о дифференциации разных типов познания с целью выявления специфики математического способа познания. Одна из первых классификаций принадлежит Платону⁹, однако более релевантным для целей нашего анализа выступает классификация Аристотеля, который в своем трактате «О душе» различает *физический, математический, философский* способы познания (Аристотель, 1975, т. 1, с. 374). Согласно Аристотелю, *физик* (или *рассуждающий о природе*) изучает «состояния такого-то тела и такой-то материи», например, «что дом состоит из камней, кирпичей и бревен», то есть реально существующие конкретные объекты (со стороны их материи и/или движения), в то время как *математик* изучает «свойства, которые хотя и неотделимы от тела, но, поскольку они не состояния определенного тела и берутся отвлеченно от тела», или *формы* тела (в их «отвлечении» от материи / движения), например, геометрические формы, то есть абстрактные объекты, а *диалектик* (метафизик) изучает сущее как таковое, «отделенное же от всего телесного». Обратим внимание на выделение двух типов объектов / способов познания: *конкретные* объекты физики (естествознания) и *абстрактные* объекты математики, конституирующие соответствующие виды познания, из которых нас будут интересовать последние.

Трансцендентализм Канта как исследование, «занимающееся... способами (в том числе и математическим. — К. С.) нашего познания...», в целом принимает это платоно-аристотелевское различие, хотя при этом, с одной стороны, уточняет его, а, с другой — опираясь на свой анализ человеческого способа познания, обосновывает его.

⁷ Наша интерпретация трансцендентализма представлена в работах: (Катречко, 2012а; 2012б; 2013а; 2014а; 2014б); (Katrechko, 2014).

⁸ Наиболее значимые исследования за последние 30 лет, посвященные кантовской концепции математики, представлены в сборнике Карла Позы [Posy, C., *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*, 1992], где собраны статьи таких известных философов как Я. Хинтикки (Jaakko Hintikka), Ч. Парсонса (Charles Parsons), Г. Бриттана (Gordon Brittan), М. Фридмана (Michael Friedman) и др. (в 2015 году анонсировано издание расширенного двухтомника: Posy, C. and Rechter, O. (eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press.). Обзор концепции математики Канта можно найти у 1) Г. Бриттана [Brittan, G. "Kant's Philosophy of Mathematics" in G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, 2009, p. 222–235; см. также его книгу: Brittan, G. *Kant's Theory of Science* (1978)]; 2) М. Фридмана [Michael Friedman, *M. Kant and the Exact Sciences*, (1992)]; 3) Л. Шабел [Shabel, L. *Kant's Philosophy of Mathematics*, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, 2006, p. 94–128]. Более подробно о современной трактовке философии математики Канта см. статью: (Shabel, 2013; SEP). Отметим также, что в 2014 году по философии математики Канта вышел специальный выпуск журнала: 'Mathematics in Kant's Critical Philosophy', *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 44, Issue 5–6, 2014 (<http://www.tandfonline.com/toc/rcjp20/44/5-6>), а в 2015 году на этой основе будет издана книга 'Kant: Studies on Mathematics in the Critical Philosophy' (eds. E. Carson, L. Shabel; <http://www.routledge.com/books/details/9781138925021/>).

⁹ См. концепцию «четырёхчастного отрезка» Платона из кн. 6 «Государства». В своей статье (Катречко, 2013б) мы показали, что предлагаемое там Платоном понимание математики удивительным образом совпадает с кантовским.

Прежде всего трансцендентализм различает *мышление* и *познание*, поскольку «мыслить себе предмет и познавать предмет не есть... одно и то же» (Кант, 1994, т. 3, с. 136; В 146)¹⁰. Тем самым Кант фиксирует предметный, чувственный (в широком смысле этого слова) характер нашего познания, поскольку именно чувственность (как восприимчивость) «доставляет» посредством чувственного созерцания нашему мышлению предмет¹¹. В этом отношении философия, хотя Кант и именует ее «познанием разума посредством понятий» (Кант, 1994, т. 3, с. 528; В 741) является все же не полноценным *по-знанием*, а лишь пред-познающим *мышлением*, потому как она не созерцательна, не имеет *предметного* (чувственного) характера.

Основополагающим же для Канта выступает тезис о наличии в нашем способе познания двух основных «стволов познания»: чувственности и рассудка, определенное сочетание которых и предопределяет специфику того или иного вида предметного познания. И если опытное естествознание, начинается с чувственного созерцания эмпирического предмета, которое впоследствии осмысливается (распознается) рассудком посредством понятий (соответственно, схема естествознания такова: «чувственность (созерцаемый предмет) + рассудок (понятие о нем)»), то математику Кант определяет как «познание посредством конструкции [из] понятий» (Там же, В 741), что означает совместную деятельность *рассудка* и *воображения*, но в обратном по отношению к естествознанию порядке: сначала рассудок создает, то есть придумывает, «чистое [чувственное] понятие», которое затем должно быть представлено — при помощи воображения и определяющей способности суждения (*resp.* схематизма) — в качестве созерцательной конструкции: например, понятие треугольника должно быть нарисовано как фигура. Тем самым Кант вслед за Аристотелем выделяет два типа предметного познания, а именно: физику (естествознание) и математику, первая из которых является эмпирическим (содержательным¹²), а вторая — формальным (абстрактным) познанием¹³. Соответственно, предметом изучения первой выступают конкретные эмпирические предметы, а предметом второй — создаваемые нашим умом формально — абстрактные объекты, которые, таким образом, имеют разный онтологический статус¹⁴.

¹⁰ Подробнее об этом Кант говорит в своих пояснениях к *Критике*, отвечая на вопросы И.Г.К. Кизиветтера (Кант, 2012, с. 66–73).

¹¹ Более того, для обоснования «объективной реальности (или значимости. — К.С.) категорий, [мы] нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во внешних созерцаниях» (Кант, 1994, т. 3, с. 528; В 291), даваемых нашей чувственностью.

¹² К содержательному типу познания относятся не только естественные науки, но и гуманитарные дисциплины.

¹³ Что не исключает того, что теоретические разделы современной физики конституированы по типу математики, то есть начинаются с постулирования неких *a la* математических абстрактных объектов. Это свидетельствует о том, что современная физика все в большей степени становится абстрактной, ибо, как заметил Кант, «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле (то есть теоретической системы знаний, а не сырого эмпирического материала. — К.С.) лишь столько, сколько имеется в ней математики» (Кант, 1994, т. 4, с. 251). Хотя тезис о том, что «книга природы написана на языке математики, [а] ее буквами служат треугольники, окружности и другие математические фигуры...», высказал ранее еще Г. Галилей, это задает общий принцип конституирования новоевропейского естествознания. Заметим, что в настоящее время в нашей стране присваивают степень *физико-математических наук*.

¹⁴ Точное определение (*resp.* точный критерий) абстрактных объектов вызывает серьезные трудности, поскольку, судя по всему, есть разные типы абстрактных объ-

Обратим внимание на одну существенную трудность в обосновании «объективной значимости» математического знания. Предметный характер естествознания обеспечен «внешним созерцанием» (В 291): существование эмпирических предметов удостоверяется, возможно, через посредство ряда теоретических понятий, с помощью их восприятия нашими органами чувств или приборами, поскольку любое наше эмпирическое познание, без сомнения, начинается с опыта (парафраз (В 1) «Критики»). Полагать подобный природный статус математических объектов абсурдно даже для обыденного рассудка, ибо в самой «природе нет кругов, квадратов...» (Галлилей): математические предметы «на дороге не валяются».

В этой связи обратимся к важной главе «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» «Критики» (особенно к фрагменту В 298–300 и далее), где в концентрированном виде излагается суть как трансцендентализма в целом и его семантической проблематики, так и кантовского подхода к семантико-онтологическому обоснованию математического способа познания. Там Кант подчеркивает, что без *предмета* (resp. эмпирического созерцания) *понятия*, в том числе и понятия математики, «не имеют никакого смысла (объективной значимости) и совершенно лишены содержания» (Кант, 1994, т. 3, с. 236; В 298), поскольку они «суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями» (Там же). И потому «необходимо сделать чувственным всякое *абстрактное понятие* (курсив мой. — К. С.)¹⁵, то есть показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие... было бы бессмысленным, то есть лишенным значения» (Кант, 1994, т. 3, с. 236; В 299)¹⁶. И далее Кант, подчеркивая специфику математики в ее отличии от физики, продолжает: «...математика выполняет это требование, *конструируя фигуру*, которое есть явление, принадлежащее нашим чувствам, хотя и созданное *a priori*» (В 299)

ектов, объединенных по принципу «семейного сходства» (например, М. Новоселов (Новоселов, 2000) выделяет: абстракцию неразличимости, абстракцию индивидуации, изолирующую абстракцию (Аристотель), абстракцию отождествления и др.). Г. Розен (Rosen, 2001) рассматривает следующие критерии: 1) абстрактное как внепространственно-вневременное; 2) абстрактное как каузально неэффективное и др. — и показывает их неуниверсальность. В нашей ситуации проблема абстрактности решается путем концептуального отождествления абстрактных и математических объектов с парадигмальным случаем абстрактного.

¹⁵ Вот еще один кантовский фрагмент на эту тему, хотя здесь Кант менее категоричен. «Теперь мы можем также правильнее определить наше понятие о предмете вообще. Все представления как представления имеют свой предмет (или денотат, в терминах современной семантики. — К. С.) и, в свою очередь, сами могут быть предметами [денотатами] других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к [эмпирическому] предмету, называется созерцанием» (Кант, 1994, т. 3, с. 631; А 109). Здесь Кант допускает возможность иерархии представлений, то есть допускает возможность отсылки одного абстрактного представления (понятия) к другому, менее абстрактному, представлению, но в основании подобной иерархии абстракций в конечном итоге должно лежать некоторое чувственное (эмпирическое) созерцание, посредством которого и дается реальный предмет. Причем это относится ко всем теоретическим (научным) абстрактным понятиям, но к математическим абстракциям (или предметам) в первую очередь.

¹⁶ Ср. с общепринятым в современной семантике учением (концепцией) Г. Фреге о смысле и значении понятий (Frege, 1892).

(курсив мой. — К.С.)¹⁷. Предметный характер математики также связан с чувственным созерцанием, ибо никаких других созерцаний, по Канту, нет, однако, в отличие от «физики» созерцания математики имеют не эмпирический, а «чистый» (априорный) характер: соответственно, математические понятия Кант именуется «чистыми чувственными понятиями». И здесь нас не должен вводить в заблуждение эмпирический характер, например, геометрических чертежей, ибо, как заметил уже Платон, «когда они [геометры] пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит [поскольку чертеж является «образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором]. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили...» (вставки мои. — К.С.) (Платон, 1993, т. 3, с. 293; 510d—e). Тем самым математика является особым типом знания, имеющим абстрактно—формальный, а не содержательный характер, что отличает ее не только от естественных, но и большинства гуманитарных наук¹⁸.

Перейдем теперь к более детальному анализу математической деятельности. Говоря о кантовском понимании математики, обычно обращают внимание на раздел «Трансцендентальная эстетика» его «Критики», где концептуальным основанием математики (*resp.* математического естествознания) выступают априорные формы чувственности: пространство — для геометрии, время — для арифметики. Однако подробнее о своем понимании математической деятельности как особом способе познания Кант говорит в последнем разделе «Критики» «Трансцендентальное учение о методе» (глава «Дисциплина чистого разума в догматическом применении»). Там он пишет, что «основательность [математики] зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях» (Кант, 1994, т. 3, с. 536; В 754).

Определяющим — конституирующим последующие две составляющие математического знания — в этой триаде выступают математические дефиниции, которые «создают само [математическое] понятие», и, тем самым, «дают первоначальное и полное изложение вещи [действительного предмета] в его границах¹⁹» (Кант, 1994, т. 3, с. 537; В 756), а не только объясняют его, как это происходит в естествознании и философии. Это гарантирует математическим понятиям их полное соответствие с математическими предметами-созерцаниями, в то время как эмпирические понятия естествознания и априорные понятия метафизики таким соответствием в общем случае не обладают: в естествознании вещи как правило «богаче» своих понятий (например, стол и понятие о столе не совпадают, а понятие о столе не может передать всю информацию о реальном столе, всех нюан-

¹⁷ Ср. с фрагментом В 740—766 «Критики», где Кант развивает свое конструктивное понимание математики: «Все наше познание относится в конечном счете к возможным созерцаниям, так как только посредством них дается предмет» (Кант, 1994, т. 3, с. 532; В 747).

¹⁸ При этом математика выступает как одна из формальных наук, к которым относится также логика, изучающая логические формы, грамматика и др. Соответственно, математику мы можем определить как науку о математических формах.

¹⁹ «Полнота означает ясность и достаточность признаков; границы означают точность в том смысле, что признаков дается не более чем нужно для полного понятия; первоначальное означает, что определение границ ниоткуда не выводится и, следовательно, не нуждается в доказательстве...» (Кант, 1994, т. 3, с. 537; В 755 прим.).

сах его существования), а метафизические понятия (категории) в общем случае «богаче» своего эмпирического применения, поскольку могут применяться не только к предметам нашего опыта (созерцания), то есть «вещам-для-нас», но и к «вещам вообще». Основанием для такого полного соответствия является тождество математических объектов и понятий, поскольку первые задаются, или «создаются», посредством вторых (resp. дефиниций). Вместе с тем это проясняет «измененный метод мышления» Канта, суть которого состоит в том, «что мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (Там же, В XVIII): если по отношению к физическим объектам восприятия кантовский тезис кажется слишком уж радикальным, то по отношению к математическим абстрактным объектам он тривиален. Наше знание математических объектов подобно «знанию» мастера, который создает ту или иную вещь. К тому же любая математическая дефиниция имеет конструктивный характер и содержит в себе как способ порождения математического предмета «произвольный синтез, который может быть конструирован а priori (в созерцании)» (Там же, В 757). В главе о схематизме Кант уточняет, что в «основе наших чистых чувственных (математических. — К. С.) понятий лежат не образы предметов, а схемы... [которые] не могут существовать нигде, кроме как в мысли, и означают правило синтеза воображения (например, фигур в пространстве. — К. С.)» (Кант, 1994, т. 3, с. 158; В 180). Таким образом, в основе математической деятельности лежат чистые понятия (ментальные действия) нашего сознания, которые представляют собой схематизированные понятия, задаваемые конструктивным путем²⁰. Так, например, окружность определяется Кантом с помощью конструктивной дефиниции как «линия, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от центра» (Кант, 1994, т. 3, с. 540; В 759).

По сути дела, Кант своим введением математических объектов через дефиниции специфицирует их в качестве абстрактных, в противовес конкретным (физическим) объектам. В современной философии математики в этой связи говорится о принципе абстракции Юма — Фреге²¹: для любых $(\alpha)(\beta)$ $[(\sum(\alpha) = \sum(\beta)) \leftrightarrow (\alpha \approx \beta)]$, где $\sum(\alpha)/\sum(\beta)$ обозначает вновь вводимый абстрактный объект с помощью символа метаязыка \sum ²². Классическим (парадигмальным) примером введения новой абстракции является, например, фрегевское «введение» нового понятия «направление (прямой)», обозначаемого посредством $D(\alpha)/D(\beta)$, которое «получается» из уже известной понятийной конструкции более низкого уровня «параллельность прямых α и β »: $D(\alpha) = D(\beta) \leftrightarrow$ прямая α параллельна прямой β . Принцип абстракции фиксирует то обстоятельство, что новый — «вторичный» — абстрактный объект получается из «первичного» абстрактного объекта путем неявного определения. На его сходство с кантовской дефиницией указывает то, что мы можем записать в форме (квази)определения: для любых $(\alpha)(\beta)((\sum(\alpha) = \sum(\beta)) [Dfd] =_{df} (\alpha \approx \beta) [dfn])$. Более того, мы можем записать

²⁰ Ср. с кантовским пониманием чистых понятий как «действий чистого мышления» (Кант, 1994, т. 3, с. 93; В 81).

²¹ Вот что пишет по этому поводу сам Д. Юм: «Когда два числа составлены таким образом, что каждая единица в одном из них всегда отвечает каждой единице в другом, мы признаем их равными...» (Юм, 1965, т. 1, с. 128). Подробнее о принципе абстракции Юма — Фреге (Hume's principle) см., например: http://en.wikipedia.org/wiki/Hume's_principle; <http://plato.stanford.edu/entries/frege-logic/>

²² С помощью скобок $(\alpha)/(\beta)$ в формуле обозначается квантор всеобщности.

принцип абстракции в виде стандартного определения $\sum(\alpha/\beta) =_{\text{df}}(\alpha \approx \beta)$, правда с потерей части информации о том, как этот объект конструируется. Это указывает на сходство принципа абстракции и дефиниции, посредством которых вводятся абстрактные объекты. Точнее, принцип абстракции Юма представляет собой такой тип дефиниции, в котором фиксируется способ конструирования абстрактного объекта, информация о чем — решающая при осуществлении кантовского конструирования. Так, если снова обратиться к кантовской дефиниции окружности, то она представляет собой метаобъект — линию, составленную из объектов более низкого уровня — точек, равноудаленных от центра, где признак «равноудаленности от центра» является основанием или дефиниенсом (в формуле: $\alpha \approx \beta$) для порождения этой новой абстракции (resp. нового дефиниендума Dfd окружности; в формуле: $\sum(\alpha)$).

Однако в формализованном принципе абстракции Юма — Фреге не прояснены два важных момента, а именно: механизм образования вводимой новой абстракции, то есть вопрос о том, какие наши действия скрываются за выражением « $\alpha \approx \beta$ », и вопрос о специфике получаемых таким образом математических понятий. Трансцендентализм как исследование нашего способа познания дает на них ответы. Можно сказать, что в отличие от преобладающего в настоящее время *логико-формального* подхода к анализу математики, Кант развивает *конструктивно-прагматический* подход, направленный на выявление специфики математики как человеческой деятельности, или «математики с человеческим лицом».

Математические понятия-предметы, вводимые посредством дефиниций, представляют особый тип абстракции, отличный от абстракций естественных наук, которые образуются путем отвлечения (абстрагирования) от тех или иных характеристик конкретных объектов (Аристотель, Локк). И Кант предлагает оригинальный способ их получения (генезиса).

Если говорить в общем, то любое понятие, по Канту, представляет собой *синтез* — объединение в своем составе многих сходных предметов (по той или иной его характеристике) и обобщение этого сходства именно в данном понятии. Специфика же математики состоит в том, что ее «чистые чувственные понятия», каковыми являются математические абстракции, представляют собой обобщения по сходству действия (resp. отношения). Таким образом, первичное общее математическое действие, обозначаемое символом \approx в формальной записи принципа абстракции, — отношение типа равенства («равно», «тождественно», «изоморфно», «конгруэнтно» и т.д.), в основе которого лежит операция сравнения. Соответственно, в случае с фрегевским «направлением» таковым является действие по проверке (или обнаружению) параллельности прямых, а в случае с кантовской окружностью — действие по проверке равноудаленности точек от центра. Кант определяет такие понятия как схемы. Вот что он пишет по этому поводу: «Так, если я полагаю пять точек одну за другой... то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе... (то есть алгоритме построения. — К.С.) я называю схемой этого понятия» (Кант, 1994, т. 3, с. 158; В 179). Причем в

полученной схеме это действие как бы «угасает», перемещается с поверхностного (Dfd) на глубинный (Dfn) уровень²³, однако для человека, который практикует математическую деятельность, за этой символикой угадывается образующее его математическое действие. Например, в натуральном числе — это сумма его единиц или произведение его множителей.

Основанием для этого революционного понимания абстракции выступает трансцендентальное различие в составе нашей познавательной способности двух «основных стволов познания»: чувственности и рассудка, принципиально не сводимых друг к другу. В данном случае это означает, что за любым результатом познания, каковым и является рассудочное понятие, мы должны искать некоторое (ментальное) «действие», возможно, уже относящееся к чувственности (воображению), как его трансцендентальное условие или основание. И поэтому абстракция — не операция по отвлечению от некоторых признаков исходного понятия с целью получения более абстрактного понятия, схожая по своему действию с операцией логического обобщения, положенной в основу принципа абстракции Юма — Фреге, а некоторое *действие*, связанное с построением чувственно-рассудочного «чувственного понятия»²⁴ — кантовской *схемы*. Так, в основе порождения идеальной геометрической окружности, которая в «природе не встречается» (Галилей), лежит некоторое действие по равноудаленному расположению точек от центра окружности. Тем самым Кант, вместо *логического* подхода к образованию математических абстракций, характерного для современных — логизированных — программ обоснования математики (логизма, формализма, конструктивизма и структурализма) предлагает *трансцендентально-прагматический* подход, суть которого выражается следующей максимой: за каждым рассудочным концептом ищи соответствующее, то есть лежащее в его основании, ментальное действие (что сближает Канта с математическим *интуиционизмом*). Соответственно, правомерность вводимых математических абстрактов обосновывается не посредством аксиоматического метода (хотя о нем Кант также говорит), с помощью которого (resp. аксиом) задаются свойства того или иного класса математических «объектов», а путем выявления лежащих в основании той или иной абстракции возможных ментально-конструктивных действий по ее построению, которые предопределяют характеристики и область применения математического понятия²⁵.

²³ Ср. с различием «поверхностная vs. глубинная информация» Я. Хинтикки (Хинтикка, 1980, с. 182–228).

²⁴ Рассудок, по Канту, «работает» с уже готовыми понятиями и суждениями.

²⁵ Еще один механизм трансцендентальной абстракции математических предметов предлагает Э. Гуссерль. Речь идет о его теории абстрагирования из «Логических исследований», хотя к данному вопросу мыслитель обращается постоянно: и в своей более поздней работе «Идеи-I», и в небольшом манускрипте «О варьировании», включенном в сборник «Опыт и суждение» (Гуссерль, 2008, с. 327–365). В параграфе 2 «Идеальное единство вида и современные теории абстрагирования» из своих «Логических исследований» Гуссерль подробно рассматривает различные теории абстрагирования (Локка, Беркли, Юма, Милля и др.) и показывает, что все подобные концепции, имеющие эмпирическую направленность (восходящую к теории абстракции Аристотеля) неудовлетворительны. Генезис абстракции нельзя объяснить ни обобщением (локковская теория «общего треугольника»), ни индуктивным обобщением (Д. Юм), ни вниманием, которое сосредоточивается на главном и отвлекается от второстепенного (Ст. Лесневский). Понятно, что все подобные теории

Обратим внимание также на то, что по своей прагматически-конструктивной направленности трансцендентализм схож с программой эрлагенского конструктивизма (как одной из программ обоснования математики; П. Лоренцен (Lorenzen, 1974) и др.), но его принципиальное отличие состоит в статусе действий: для трансцендентализма это не физическое действие («конструкция»), обосновывающее некое математическое понятие, например, соотношение «прямой» с лучом света, а «[ментальное] действие мышления», которое Кант соотносит со своей *схемой*.

Завершая тему математических предметов как абстракций, коротко коснемся еще нескольких моментов. Во-первых, рассмотренный выше принцип абстракции можно применять итеративно, порождая абстракции все более высоких уровней. С другой стороны, возникает проблема «спуска» и выявления первичных математических объектов и действий. Современная математика решает эту проблему: нахождение некоторых универсальных первичных элементов и связанных с ними действий, составляющих фундамент остальных математических абстракций, путем выделения некоторой фундаментальной математической прототеории (или даже «языка математики»), каковой в конце XIX века выступает теория множеств, а с середины XX века на это претендует теория категорий. Во-вторых, абстрактный характер математических объектов придает им, в отличие от конкретно-естественных объектов, безличный характер: мы не можем, например, отличить одну точку от другой или одну двойку от другой двойки²⁶, хотя именно в силу этой безличности математические рассуждения аподиктичны: ведь мы доказываем теорему для безличного математического объекта и тем самым для любого объекта этого типа, например треугольника вообще²⁷. В-третьих, представляется совершенно справедливым по

предлагают в качестве своей предпосылки уже осуществленный акт абстрагирования как узрения некоего эйдоса (вида). Психологический же механизм подобного узрения эйдоса, или эйдетической интуиции, или «метода прояснения сущности» («Идеи-I», § 69), состоит в «свободном фантазировании» («Идеи-I», § 70), или процедуре варьирования (ср. с кантовским «произвольным синтезом [понятий], который может быть конструирован a priori») (Кант, 1994, т. 3, с. 538; В 757). Она предполагает анализ данного предмета (или группы «видовых» предметов), различение в его составе главных («самостоятельных») и вспомогательных («несамостоятельных») частей и варьирование последних, что и позволяет нам «схватить» платоновский эйдос данного предмета, его глубинный «инвариантный фактор» (Р. Гудстейн). Причем свою процедуру варьирования Гуссерль иллюстрирует именно на примерах образования математических предметов. Например, если нам дан какой-то конкретный треугольник, то варьируя такие его второстепенные характеристики, как размеры сторон и величину углов, мы сможем схватить *эйдос* треугольника (ср. с кантовской схемой как «общезначимым созерцанием» (Там же, В 741), которая отвлекается от частных, особенностей, единичных созерцаний).

²⁶ Неопределенность математических объектов в литературе получила название *проблемы Юлия Цезаря*: ведь референтом некоторого числа как абстрактного объекта может быть и Юлий Цезарь (Фреге, 2000). Ср. также с известным афоризмом Д. Гильберта: «Справедливость аксиом и теорем ничуть не поколеблется, если мы заменим привычные термины “точка, прямая, плоскость” другими, столь же условными: “стул, стол, пивная кружка”!».

²⁷ Ср. с кантовской характеристикой схем как общезначимых созерцаний (Кант, 1994, т. 3, с. 158, 528; В 180, 741), которые приложимы ко всем предметам, подпадающим под данное понятие. Так, под схему треугольника подпадает любой треугольник: прямоугольный, тупоугольный или остроугольный (ср. с варьированием Гуссерля).

отношению к математическим абстракциям восходящее к Э. Малли²⁸ следующее «расщепление» стандартной предикации на два типа: экземплификацию и кодирование (Linsky, Zalta, 1995, p. 525–555). Стандартным образом предикация « x есть F » выражает экземплификацию предиката (свойства) F в физическом объекте x : объект x обладает свойством F , то есть *экземплифицирует* его. Соответственно, этот тип предикации может быть записан как $F(x)$. В случае же с абстрактными объектами дело обстоит иначе. С одной стороны, эти объекты неполны, поскольку у них нет полного набора свойств, характеризующих конкретные объекты²⁹. С другой стороны, выражение « x есть F » представляет собой кодирование свойства F посредством вводимого объекта x . Так, выражение «2 есть простое число» следует понимать как введение объекта «2» (двойки), который кодирует свойство «быть простым числом», что можно записать посредством $(x)F$. Если «двойка» вводится по определению как простое четное число, то никаких других характеристик, кроме задаваемых в определении (таковы свойства простоты и четности), у «двойки» нет: содержание абстрактных сущностей беднее, чем конкретно-физических объектов, зато все их «закодированное» содержание полностью содержится в их дефиниции.

В силу этой безличности и неопределенности математические предметы объектами в точном (физическом, эмпирическом) смысле этого слова не являются. Тем самым, наряду с пониманием математических абстракций в качестве полноценных онтологических сущностей, хотя и принадлежащих, возможно, к миру «идей», то есть полнокровным математическим платонизмом, представители которого — такие известные математики, как Бернайс и Гедель, можно выделить еще три их возможные трактовки абстрактных объектов, онтологически более слабые. Заметим, что «Философия математики... есть онтология математических объектов» (Beth, 1965, p. 176).

Во-первых, это понимание абстрактных объектов как не(до)определенных конкретных объектов, то есть их трактовка в модусе возможности, а не действительности (Р. Ингарден, Дж. Хеллман (Hellman, 1989) и др.). Данная трактовка тяготеет к номинализму, а в своих радикальных версиях — к фикционализму (Х. Филд (Field, 1989)). Во-вторых, это понимание абстрактных объектов как субстантивированного набора свойств, развиваемое в работах *неологистов* (Э. Залта, Б. Линский и др.³⁰). Это достаточно влиятельная, наряду с объектным («полнокровным») платонизмом Геделя — Бернайса, версия математического платонизма, которая, однако, оставляет открытым онтологический вопрос о том, свойствами чего являются матема-

²⁸ См.: (Mally, 1912; <http://plato.stanford.edu/entries/mally/>).

²⁹ Указание *неполноты* математических абстракций представляет интерес в связи решением средневековой проблемы универсалий в свете различения универсалий и абстракций. Абстрактные объекты являются не *общими*, а *неопределенными a-объектами* (a — неопределенный артикль). Так, в «Основоположениях арифметики» Фреге (Фреге, 2000) соотносит математические числа с неопределенными предметами. В математике абстрактные объекты выражаются посредством переменных, которые при подстановке заменяются определенным *the-объектом*, или *индивидом*. Интересным здесь представляется различение между генерализацией и формализацией из § 13 «Идей-1» Э. Гуссерля. Формализация мыслится им как особый тип абстракции, эксплицирующий структурные характеристики той или иной математической деятельности (ср. с кантовскими схемами), причем возможно, что все основные математические абстракции имеют именно такую формальную природу.

³⁰ Представителями современного неологизма (неофрегианства) выступают К. Райт (Wright), Р. Хэйл (Hale), Дж. Булос (Boolos) и др.

тические абстракции, каковыми, видимо, неявно полагаются конкретные (физические) объекты³¹. В-третьих, это понимание математических «объектов» в рамках активно развиваемого во второй половине XX века математического структурализма (Л. Витгенштейн, П. Бенацераф, М. Резник, С. Шапиро (Shapiro, 1997) и др.), который выдвигает весьма радикальный тезис о *без-объектном* характере математического знания: математика занимается не *объектами*, а *структурами*, которые и определяют относительное место / позицию математических (квази)объектов в составе структур, а никаких математических объектов как полноценных сущностей нет³². Так, например, тройка — это не самостоятельный математический объект (число), а лишь то, что занимает «место» между двойкой и четверкой³³. Причем такого слабого онтологического понимания математики вполне достаточно для решения главной задачи математической деятельности, а именно: выполнения математических операций и ответа на вопросы типа «тройка больше двойки?», «тройка меньше четверки?». В своих же радикальных версиях структурализм выдвигает тезис о том, что математика может обойтись даже без структур (Х. Филд (Field, 1980), Дж. Хеллман (Hellman, 1996), Дж. Берджес и Г. Розен (Burgess&Rosen, 1999)), что сближает его с крайним номинализмом и инструментализмом. Можно сказать, что в структурализме представлена третья из возможных трактовок математических абстрактов не как объектов или свойств, а как отношений³⁴. Причем во всех своих вариациях структурализм тяготеет к антиреализму, в рамках которого возможно либо номиналистское понимание математических структур как наших языковых конструкций, либо концептуалистское понимание математической деятельности в качестве наших ментальных конструкций (Гуссерль, интуиционизм).

Абстрактный характер математических предметов, задаваемых посредством дефиниций, предопределяет абстрактный характер и двух других необходимых составляющих математического (по)знания: *аксиом и демонстраций* (построений, вычислений и доказательств), анализу которых будет посвящена вторая часть нашей статьи.

Список литературы

1. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1.
2. *Гуссерль Э.* О варьировании // Воображение в свете философских рефлексий. М., 2008.
3. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.
4. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... // Там же. Т. 4.

³¹ Заметим, что Э. Залга даже создал в Стэнфорде *Лабораторию Метафизических исследований* (Metaphysics Research Lab), задача которой — исследование математических [resp. метафизических] объектов. Это показывает, что современный математический платонизм (неологизм) понимает абстракции в широком концептуальном (онтологическом) диапазоне от постулирования их в качестве объектов до свойств.

³² В концептуальном плане структурализм предполагает переход от языка (онтологии) теории множеств (вещная онтология) к теории категорий (онтология отношений).

³³ Подобную трактовку предложил П. Бенацераф, автор известной статьи «Чем числа не могут быть» («What Numbers Could not Be») (Benacerraf, 1965), которая стала манифестом структуралистского подхода в 70-е годы XX века.

³⁴ Подробнее об этом типе онтологии — «событийной» онтологии отношений («фактов») Витгенштейна см.: (Katrechko, 2008, p. 169–172).

5. Кант И. Метафизические начала естествознания // Там же.
6. Кант И. Избранные письма // Там же. Т. 8.
7. Кант И. Семь небольших заметок (1788–1791 гг.) // Кантовский сборник. 2012. №3 (41).
8. Катречко С.Л. К вопросу об априорности математического знания // Математика и опыт. М., 2003. С. 545–574.
9. Катречко С.Л. Моделирование рассуждений в математике: трансцендентальный подход // Модели рассуждений – 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007. С. 63–90.
10. Катречко С.Л. Трансцендентальная философия математики // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2008. №2. С. 88–106.
11. Катречко С.Л. О (концепте) числе(а): его онтологии и генезисе // Число : сб. ст. М., 2009. С. 116–133.
12. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. №3.
13. Катречко С.Л. Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки // Кантовский сборник. 2012. №4 (42). С. 22–35.
14. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования // Философия. Язык. Культура. СПб., 2013а. Вып. 4. С. 73–89.
15. Катречко С.Л. Платоновский четырехчастный отрезок (Линия): Платон и Кант о природе (специфике) математического знания // Вестник РХГА. 2013б. Т. 14, вып. 3. С. 172–177.
16. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014а. №2 (48). С. 10–25.
17. Катречко С.Л. О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии // Философия. Язык. Культура. СПб., 2014б. Вып. 5. С. 22–34.
18. Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математической деятельности: абстрактные (математические) объекты, конструкции и доказательства // Доказательство: очевидность, достоверность и убедительность в математике. М., 2014в. С. 86–120.
19. Катречко С.Л. Математика как «работа» с абстрактными объектами: онтолого-трансцендентальный статус математических абстракций // Математика и реальность. Труды Московского семинара по философии математики. М., 2014г. С. 421–452.
20. Лакатос И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы. М., 1967.
21. Новоселов М.М. Логика абстракций (методол. анализ). М., 2000.
22. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. : в 4 т. М., 1993. Т. 3. С. 293.
23. Фреге Г. Основоположения арифметики (логико-математическое исследование понятия числа). Томск, 2000.
24. Хинтиikka Я. Поверхностная информация и глубинная информация // Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980. С. 182–228.
25. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. : в 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 128.
26. Benacerraf P. What Numbers Could not Be // The Philosophical Review. 1965. Vol. 74, №1.
27. Beth E. Mathematical Thought. Dordrecht, 1965.
28. Burgess J., Rosen G. Subject with No Object. Oxford, 1999.
29. Field H. Science without Numbers: a Defense of Nominalism. Oxford, 1980.
30. Field H. Realism, Mathematics and Modality. Oxford, 1989.
31. Frege G. Uber Sinn und Bedeutung // Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, 1892.
32. Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford, 2001.
33. Hanna R. Kant in the XX century. URL: http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf (дата обращения: 01.03.2015).
34. Heck R. The Julius Caesar Objection. URL: <http://rgheck.frege.org/pdf/published/JuliusCaesarObjection.pdf> (дата обращения: 01.03.2015).

35. Hellman G. Mathematics Without Numbers: Towards a Modal-Structural Interpretation. Clarendon Press, 1989.
36. Hellman G. Structuralism without Structures // *Philosophia Mathematica*. 4 (2). 1996. P. 100 – 123.
37. Katrechko S. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium. Kirchberg am Wessel, 2008. Vol. 16. P. 169 – 172.
38. Katrechko S. Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and Sachverhalt – Ontology of Wittgenstein // Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium. Kirchberg am Wessel, 2014. Vol. 22. P. 147 – 149.
39. Linsky B., Zalta E. Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism // *Journal of Philosophy*. 1995. №10. P. 525 – 555.
40. Lorenzen P. *Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt, 1974.
41. Mally E. *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*. Leipzig, 1912.
42. Rohlf M. Immanuel Kant, 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/> (дата обращения: 01.03.2015).
43. Rosen G. Abstract Objects. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects/> (дата обращения: 01.03.2015).
44. Shabel L. Kant's Philosophy of Mathematics. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mathematics/> (дата обращения: 01.03.2015).
45. Shapiro S. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford, 1997.

Об авторе

Сергей Леонидович Катречко – канд. филос. наук, доц. школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», skatrechko@hse.ru

A TRANSCENDENTAL ANALYSIS OF MATHEMATICS: THE ABSTRACT NATURE OF MATHEMATICAL KNOWLEDGE

S. Katrechko

Kant's transcendental philosophy (transcendentalism) focuses on both the human method of cognition in general [CPR, B25] and certain types of cognition aimed at justifying their objective significance. This article aims to explicate Kant's understanding (resp. justification) of the abstract nature of mathematical knowledge (cognition) as the "construction of concepts in intuition" (see: "to construct a concept means to exhibit a priori the intuition corresponding to it"; [CPR, A713/B 741], which is "thoroughly grounded on definitions, axioms, and demonstrations" [CPR, A726/B 754]. Mathematical objects, unlike specific 'physical' objects, are of abstract nature (a-objects vs. the-objects) and are introduced (defined) within Hume's principle of abstraction. Based on his doctrine of schematism, Kant develops an original theory of abstraction: Kant's scheme serve as a means to construct mathematical objects, as an "action of pure thought" [CPR, B81]. The article investigates the ontological status of mathematical objects/abstractions and describes three possible ontologies – the understanding of mathematical objects/abstractions as: 1) complete objects (the ontology of things; "full-blooded Platonism"); 2) a substantivized set of properties (ontology of properties; E. Zalta); 3) relations (the ontology of relations; category theory, structuralism).

Key words: *Kant's transcendental philosophy (transcendentalism), transcendental method, transcendental pragmatism, Kant's theory of construction of mathematical concepts (mathematical cognition as construction of concepts in intuition).*

References

1. Aristotle 1975, *O dushe* [On the Soul]. In: Aristotle, Soch. v 4 t. [Works in 4 volumes], Moscow, 1975. T. 1.
2. Husserl, E. 2008, *O var'irovanii* [On imaginative variation]. In: Voobraj'enie v svete filosofskih refleksiiv [Imagination in philosophy reflection], Moscow.
3. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* (1787) [Critique of Pure Reason (second edition)]. In: Kant, I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Works in 8 volumes], T.3.
4. Kant, I. 1994, *Prolegomeny ko vsiakoy budushey metafizike, kotoraiia mozhet poiavit'sia kak nauka* [Prolegomena to any Future Metaphysics] In: Kant, I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Works in 8 volumes], T. 4, s. 5–133.
5. Kant, I. 1994, *Izbrannye pis'ma* [Selected Letters; letter's to M. Herz] In: Kant, I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Works in 8 volumes], T.8, S. 57–136.
6. Kant, I. 1994, *Metafizicheskie nachala estestvoznaniia* [Metaphysical Foundation] In: Kant, I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Works in 8 volumes], T. 4, s. 247–372.
7. Kant, I. 2012, *Sem' nebol'shih zametok* (1788–1791) [Sieben kleine Aufsätze // Kant's Sämtliche Werke. Leipzig, 1862. Bd 4. S. 497–507] In: Kantovskiiy sbornik [The Kantovsky sbornik], 2012, №3 (41).
8. Katrechko, S.L. 2003, *K voprosu ob apriornosti matematicheskogo znaniia* [On the question of a priori mathematical knowledge]. In: Matematika i opyt [Mathematics and Experience], Moscow, s. 545–574.
9. Katrechko, S.L. 2007, *Modelirovanie rassuj'deniiv v matematike: transcendental'nyi podhod* [Modeling reasoning in mathematics: transcendental approach]. In: Modeli rassuj'deniiv – 1: Logika i argumentatsiia. Kaliningrad, 2007. s. 63–90.
10. Katrechko, S.L. 2008, *Transcendental'naja filosofija matematiki* [Transcendental philosophy of mathematics]. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7 «Filosofija [Philosophy]», №2, Moscow, s. 88–106.
11. Katrechko, S.L. 2009, *O (koncepte) chisle(a): ego ontologii i genezise* [About (concept of) the Number: it's ontology and genesis]. In: Chislo (sb. stateiy) [The Number], Moscow, S. 116–133.
12. Katrechko S. 2012, *Kak vozmozhna metafizika: na puti k nauchnoy [transcendental'noy] metafizike* [How is metaphysics possible: On the way to transcendental metaphysics] In: Voprosy filosofii, №3 [Problems of Philosophy].
13. Katrechko, S.L. 2013, *Transcendentalizm Kanta kak osobyy tip filosofskogo issledovaniia* [Kant's transcendentalism as a special type of philosophizing] In: Filosofiiia. IAzyk. Kul'tura. Vyp. 4. SPb., s. 73–89.
14. Katrechko, S.L. 2014, *Transcendental'nyy analiz matematicheskoy deiatel'nosti: abstraktnye (matematicheskie) ob'ekty, konstrukcii i dokazatel'stva* [Transcendental analysis of mathematics: abstract (mathematical) objects, constructions and proofs]. In: Dokazatel'stvo: ochevidnost', dostovernost' i ubeditel'nost' v matematike [Proof: evidence, credibility and convincing sequences in mathematics. Moscow Study in the Philosophy of Mathematics], Moscow, s. 86–120.
15. Katrechko, S.L. 2012, *Transcendental'naja teoriia opyta i sovremennaja filosofija nauki* [Transcendental theory of experience and modern theory (philosophy) of science]. In: Kantovskiiy sbornik [The Kantovsky sbornik], №4 (42), s. 22–35.
16. Katrechko, S.L. 2013, *Platonovskiiy chetyrehchastnyi otrezok (Linija): Platon i Kant o prirode (specifike) matematicheskogo znaniia* [Plato's Divided Line: Plato and Kant about the nature (specific) of the mathematics]. In: Vestnik RHGA, T. 14, vyp. 3, s.172–177.
17. Katrechko, S.L. 2014, *Transcendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovaniia* [Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing]. In: Kantovskiiy sbornik [The Kantovsky sbornik], 2014, №2 (48), s. 10–25.
18. Katrechko, S.L. 2014, *O ponimani termiina «transcendental'nyy» v kantovskoiy filosofii* [About the meaning of the term "transcendental" in the Kant's philosophy] In: Filosofija. IAzyk. Kul'tura. Vyp. 5. SPb., s. 22–34.
19. Katrechko, S.L. 2014, *Matematika kak «rabota» s abstraktnymi ob'ektami: ontologo–transcendental'nyy status matematicheskikh abstrakciiv* [Mathematics as a "job" with abstract

objects: ontological-transcendental status of mathematical abstractions]. In: Matematika i real'nost' [Mathematics and reality]. Trudy Moskovskogo seminaru po filosofii matematiki. Moscow, s. 421 – 452.

20. Lakatos, I. 1967, *Dokazatel'stva i oproverj`eniya. Kak dokazyvajutsja teoremyc* [Proofs and Refutations]. Moscow.

21. Novoselov, M.M. 2000, *Logika abstrakciiy (metodol. analiz)* [Logic of abstractions]. M.: IFRAN; sm. takj'e ego stat'i [articles] «Abstrakcija» [Abstraction], «Abstraktnyy ob'ekt» [Abstract object]. In: «Novoiy filosofskoiy enciklopedii [New Encyclopedia of Philosophy]». URL: <http://iph.ras.ru/elib/0019.html>

22. Plato. 1993, *Republic* [Republic]. In: *Sobranie sochineniy v 4 t.*, Moscow. T. 3, s. 79 – 420.

23. Frege, G. 2000, *Osnovopoloj`eniya arifmetiki (logiko-matematicheskoe issledovanie ponjatija chisla)* [The Foundations of Arithmetic]. Tomsk.

24. Hintikka, J.A. 1980, *Poverhnostnaja informacija i glubinnaja informacija* [Surface Information and Depth Information]. In: *Logiko-epistemologicheskie issledovanij'* [Logico-Epistemologic Research]. Moscow, s. 182 – 228.

25. Hume, D. 1965, *Traktat o chelovecheskoiy prirode* [A Treatise of Human Nature], in 'Sochinenija v 2 t.' Moscow. T. 1, s. 128.

26. Benacerraf, P. 1965, *What Numbers Could not Be* // *The Philosophical Review*, vol. 74, №1.

27. Beth, E. 1965, *Mathematical Thought*. Dordrecht.

28. Burgess, J., Rosen, G. 1999, *Subject with No Object*.

29. Field, H. 1980, *Science without Numbers: a Defense of Nominalism*. Oxford.

30. Field, H. 1989, *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford.

31. Frege, G. 1892, *Uber Sinn und Bedeutung* // *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik*, Leipzig.

32. Hanna, R. 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford.

33. Hanna, R. 2001, *Kant in the XX century*. URL: http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf

34. Heck R. 1997, *The Julius Caesar Objection*. URL: <http://rgheck.frege.org/pdf/published/JuliusCaesarObjection.pdf>

35. Hellman, G. 1989, *Mathematics Without Numbers: Towards a Modal-Structural Interpretation*. Clarendon Press.

36. Hellman, G. 1996, *Structuralism without Structures*. In: *Philosophia Mathematica* 4 (2), p. 100 – 123.

37. Katrechko, S. 2008, *Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein* // *Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium* (Vol. XVI). Kirchberg am Wessel, p. 169 – 172.

38. Katrechko, S. 2014, *Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein* // *Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium* (Vol. XXII). Kirchberg am Wessel, p. 147 – 149.

39. Linsky, B., Zalta, E. 1995, *Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism* // *Journal of Philosophy*, №10, p.525 – 555.

40. Lorenzen, P. 1974, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt.

41. Mally, E. 1912, *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*, Leipzig.

42. Rohlf, M. 2010, *Immanuel Kant*; URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/> (data obraschenija: 01.03.2015).

43. Rosen, G. 2001, *Abstract Objects*; URL: <http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects>

44. Shabel, L. 2013, *Kant's Philosophy of Mathematics*; URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mathematics/>

45. Shapiro, S. 1997, *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford.

About the author

Dr *Sergey Katrechko*, Associate Professor, School of Philosophy, Faculty of the Humanities, National Research University Higher School of Economics; skatrechko@hse.ru

УДК 173; 347.6

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

А. К. Судаков*

На материале недавно впервые опубликованной на русском языке книги «Основы естественного права» Фихте анализируются логика и основные положения теории семейного права Фихте. Первая часть исследования посвящена этико-метафизической «дедукции брака», представляющей семейный союз как природно-нравственное сообщество полов, лишь затем оформляемое принципом права. Взгляд Фихте рассматривается в сравнении с позициями теории семейного права Канта, дополненными кантовскими идеями об этике и метафизике пола и любви, и учением об этом предмете Шопенгауэра, которое можно считать натуралистической профанацией метафизики любви Фихте. В нравственном характере женщины, по Фихте, влечение пола изначально принимает форму жертвенной любви; но только мужчина способен сознаться себе во всем, что есть в нем, и отказаться, в силу природного великодушия, от притязаний на неограниченное господство. В соединении этих характеров, по мнению Фихте, заложен единственно действенный стимул к нравственному воспитанию и возвышению обеих сторон.

Ключевые слова: пол, семья, брак, этика любви, нравственный союз, юридический союз, Кант, Фихте.

В кантовской философии права брачное право составляет часть так называемого «вещным образом личного права», определяемого как «право владения внешним предметом как вещью и пользования им как лицом» (Кант, 1965, с. 191). Как мы обстоятельно показали ранее, такой подход заложил в основы кантовской философии семьи труднопреодолимую антиномию, в которой принципы этического персонализма, христианские по своим истокам нормы самоценности и достоинства (каждой) разумной личности, приходили в столкновение с логикой вещного владения и приобретения, восходящей к натуралистическому и при этом глубоко патриархальному римскому частному праву.

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

Поступила в редакцию 01.05.2015 г.

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

© Судаков А. К., 2015

Брачный союз понимается у Канта в основном как соединение лиц для полового общения, то есть в конечном счете для законного взаимного наслаждения. Хотя речь и ведется о лицах и личности, но идея владения лицом как вещью выводит на первый план тело этой личности, так что и право вернуть сбежавшего супруга трактуется также как своего рода вещное право. Возможность считать продолжение рода (деторождение) юридически значимой целью брака Кант отрицает; но в итоге такой целью оказывается наслаждение. Подчеркивая, что брак учреждается «законом (*lege*)», философ постоянно ведет речь о «брачном договоре». Так или иначе оказывается, что брачный союз есть отношение взаимного владения лиц, юридическое отношение и правовой в основе своей союз, при всей специфике лежащей в его основании рубрики права. Закономерно возникает вопрос: является ли семья как субъект прав в этой области (если у Канта вообще можно выделить такой субъект) только правовым союзом лиц, необходимым и неразделимым по закону права, или она есть природный и нравственный союз целостных Я, необходимый и неразделимый, по словам самого же Канта, «по закону человечества» (Кант, 1965, с. 192)?

Второй из вариантов решения этой проблемы предложил Иоганн Готтлиб Фихте. Его «Основа естественного права» вышла в свет в 1796–1797 годах и была одним из последних в ряду сочинений, представлявших собою попытку приложения начал критического идеализма Канта (непосредственно или в переработанном виде) к области права, — еще до того, как это сделал сам Кант в «Метафизике нравов», первая (философско-правовая) часть которой была издана в декабре 1796 года. Развитая Фихте теория семьи и брака в его «Первом приложении к естественному праву» интересна именно тем, что она не ограничивается рамками философии права, предлагая некоторую этику и даже метафизику семейного союза. Этот союз есть для Фихте существенным образом триединое общество, включающее в себя естественную, нравственную и правовую части. Однако интересно и то, что предшествующая собственно философии семейного права теория семьи также раскрывается в постоянном соотношении с этикой и антропологией кантианства. Более того, здесь в связный контекст «метафизики любви» включаются идеи и подходы, развитые Кантом вне пределов его философии права — в критической, а отчасти даже и докритической, антропологии.

В настоящей и следующей статье мы хотели бы представить основные идеи философии Фихте и этики семьи в связи и в контрасте ее с кантовскими решениями.

Начать нам предстоит с метафизико-этической «дедукции брака». Философ подчеркивает неюридический характер этой дедукции и в то же время — настоятельную необходимость именно такой дедукции для философии, предлагающей реальную (применимую) идею права. Если у Канта внеправовые реальности приходилось особым усилием выделять в неразработанном фоне теории семейного права, то Фихте с самого начала заявляет, что до применения понятия права нужно выяснить основные черты предмета, к которому возможно его применить, что семейный союз не сводится к праву и не конституируется им.

Естественный союз: Пол и его натурфилософия

Необходимая цель природы — продолжение человеческого рода; естественное взаимное влечение полов — только средство для нее. Однако это влечение само становится целью и *самоцелью* природы: по видимости, оно

существует для самого себя и имеет намерением только свое удовлетворение. Стремясь с сознанием лишь к удовлетворению своего влечения, люди в силу естественных последствий этого удовлетворения достигают конечной цели природы, причем бессознательно, то есть даже не зная, что она состоит именно в этом. Человек может узнать, какова цель природы, и сознательно поставить ее перед собою. Однако в естественном состоянии его единственная и предельная цель есть удовлетворение влечения, и «так оно и должно быть, если цель природы должна быть навверное достигнута» (Фихте, 2014, с. 267).

Не будучи целью людей, продолжение рода не способно выступать и целью союза людей, семейного общества; как увидим ниже, по Фихте, у брака как естественного союза вообще нет и не может быть никакой дальнейшей внешней цели, кроме только удовлетворения влечений.

Образующая сила в органической природе достигает последней ступени развития там, где существа природы образуют себе подобных. Но при постоянном действии этой силы в природе будет происходить непрерывное образование органических форм, то есть непрестанная смена без возврата из формы в форму, взаимопереход и становление обликов, не замирающие ни в каком *определённом бытии*; а в таком случае природа как некое оформленное целое будет совершенно невозможна. Если она существует, несмотря на это, — значит, образующая сила действует в органической природе не всегда, а это означает, что в ней не всегда даны готовыми условия действительности этой образующей силы.

Чтобы была возможна определенность образуемого облика (органической формы индивидуальности) в человеческом роде, продолжающийся род должен получить «особенное органическое существование» (Фихте, 2014, с. 267), кроме своего существования в качестве рода. Однако ему необходимо существовать и как роду, чтобы было возможно размножение. Итак, род должен получить две формы органического существования, разделиться в самом себе на две половины. Точнее говоря, разделиться в нем должны его образующая сила и ее действие — органическое формообразование. Но продукт образующей силы — новая человеческая индивидуальность — здесь един, и потому эти две половины родовой образующей силы не могут совершенно разделиться и должны в совершенстве сопринадлежать друг другу, ибо лишь вместе они составляют «размножающееся целое» (Фихте, 2014, с. 267). Образующая органическая сила рода действует, то есть образует индивидуум, только в таком *разделении* и в таком *двуединстве*. Только в соединении (и как могущие соединиться) индивидуумы образуют род и продолжают его, сам индивид есть в этом смысле не более чем «тенденция к образованию рода» (Фихте, 2014, с. 267). Поэтому индивидуум является родовым существом и обладает родовой сущностью только в качестве индивида определенного *пола*. Этот закон обособления «образующих полов» действует во всей органической природе, ибо он составляет условие возможности покоя образующей силы, определенного облика индивидуумов, а тем самым — определенности формы и облика органической природы в ее целом.

Природа устроила этот процесс образования нового органического индивида, то есть продолжения рода, в разделении на необходимо сопринадлежащие полы так, чтобы при этом один пол удовлетворял свое влечение в содействии цели природы, будучи совершенно деятелен, а другой — буду-

чи совершенно страдателен. Само разделение полов соответствует разделению «перводвижущего принципа», внутреннего начала жизни и формы, и «системы совокупных условий для зарождения тела такого же рода» (Фихте, 2014, с. 268), иначе говоря, внешнего материального начала. Чтобы мог образоваться устойчивый облик новой индивидуальности, движущее начало должно быть обособлено от образуемой материи. Однажды приведенная в движение, система условий органического образования действует по своим собственным законам. Но действовать самопроизвольно из себя самой без перводвижущего начала она не может. Между тем именно это требуется для того, чтобы формообразование в роде иногда приостанавливалось, то есть чтобы возможна была определенная устойчивая органическая форма. Эта система условий, ожидающая себе двигателя извне, во всей органической природе заключается в женском поле, и он (как неподвижная сторона органического образования) есть, по Фихте, чисто пассивная сторона в естественном отношении полов. Перводвижущий же принцип органического рождения возникает во всей природе в мужском поле, и этот последний, несущий в себе данный принцип, есть активная сторона в естественном отношении полов.

Нравственный союз: Фихте о мужском и женском характерах

Все сказанное выше об этом отношении касается всякого вообще органического индивидуума. Люди же суть разумные существа. Поэтому в ткани «дедукции» над натурфилософией пола (к которой, например, у Шопенгауэра, в сущности, сводится вся метафизика любви и семейного союза) надстраивается нравственно-философская рефлексия о нем. В структуре человеческой самости *органическая индивидуальность* дополняется *разумно свободной личностью*. «Характер разума есть абсолютная самодеятельность» (Фихте, 2014, с. 268).

Но, если так, страдание ради страдания противоречит разуму. Между тем наш философ сформулировал пассивную страдательность как природный характер одного из полов — женского. Что же из этого следует? Женщина, наделенное разумом живое существо, должна стремиться к удовлетворению своего естественного влечения пола, но природные условия этого удовлетворения таковы, что они, не спрашивая воли и согласия индивида, определяют естественный характер женского пола как пассивно-страдательный в отношении полов. Значит, полагая своей целью это отношение, женщина выбирает сознательную страдательность и пассивность? Неужели она — не разумное существо? Если же она человек, следовательно, существо разумное, значит ли это, что она не может и не должна ставить своей целью влечение к другому полу и должна подавлять в себе жизнь этого (вообще-то естественного и органически целесообразного) влечения и все задатки, которыми наделила ее природа в связи с ним? Или это значит, что женщина как разумное существо должна действовать и сознавать в отношении полов как сугубое животное, то есть быть не только пассивной с сознанием, но даже и без сознания, быть инстинктивно-материальным приложением к мужчине и не более того? Но ведь природный задаток отрицать невозможно. Ибо второй пол есть необходимое орудие природы в достижении ее целей; поэтому естественное влечение этого пола к другому, проявление и удовлетворение этого влечения «входят в

план природы» (Фихте, 2014, с. 268). Однако установлено, что женщина морально не вправе сознательно ставить себе целью удовлетворение влечения, система условий проявления которого делает ее в этой области пассивно-страдательной стороной естественного отношения полов, и не может также ни подавлять в себе это влечение, ни притворяться, будто лишена его. Получается, что она не способна определять его целью и сознавать, но не может также не ставить целью и не сознавать. Тем не менее оно постоянно в ней проявляется. Но ведь в таком случае, согласно предпосылке, оно изгоняет женщину из рядов разумных существ? Как же оно может быть в ней «согласно с разумом»? Это, по Фихте, мыслимо только при условии, что оно будет проявляться в женщине в иной, совместимой с разумностью и с природой (то есть с логикой естественного влечения и продолжения органического рода), форме. А это возможно, если в женщине влечение к другому полу проявляется не в чистом виде, в котором оно делало бы ее пассивно-бездеятельной, а в виде влечения к деятельности, свойственной именно и только женскому полу (Фихте, 2014, с. 268).

Разумная женщина, органически не чуждая свойств своего пола и самого влечения, найдет в себе это определение своей природы, этот облик своего естественного влечения «как нечто данное, изначальное и не поддающееся объяснению» (Фихте, 2014, с. 269). Женщина может, конечно, опуститься *ниже* своей природы, если она унижает себя до практического неразумия. Это будет означать в этой области, что она принимает в сознание свое влечение к другому полу в чистом его виде, делает *его*, а не его превращенную форму, обдуманной целью своих действий. Женщина может также подняться и выше своей природы, и тогда влечение ни в каком виде не является в ней сознательной целью действий: ни в непосредственности, ни в превращенной форме. Оно не есть для нее тогда *цель*, но только средство к *другой цели*, которую она свободно перед собою ставит. Это может быть морально предосудительная цель, избирая которую человек делает свою личность средством для наслаждения (Фихте, 2014, с. 269), или непосредственная цель природы в области пола — деторождение. Оправдывает ли эта цель рациональное поведение таких женщин? Фихте утверждает, что нет. Ибо то, что они совершают в итоге, он определяет как «отречение от своего истинного предназначения», а потому доводы женщин, которые притязают на возвышение над своей «грубой природой», он называет «опасными софизмами» (Фихте, 2014, с. 269). Контрдовод Фихте гласит, что цели природы (деторождение) в ее рациональной чистоте женщина могла бы достичь с любым мужчиной, и нет достаточного основания для выбора именно этого индивида¹.

¹ Впоследствии Шопенгауэром будет высказано убеждение, что такого основания и в самом деле нет, но что, однако, индивидуальный выбор имеет важное значение для того единственного, что он признает в этой области решающим: для рождения здорового нового индивида, для физической организации потомства. Чувства, влечения не представляют для Шопенгауэра самостоятельной ценности, суть инструментально-полезные родовые иллюзии для успешного достижения цели рода — его гармоничного продолжения. У Фихте нет оснований для подобного натурализма, потому что в его представлении человеческая семья, в отличие от обезьяньей стаи, есть не только естественный, но и нравственный союз лиц, и потому, хотя, конечно, преследует в своей жизни родовую цель природы, но для людей (в отличие от животных) и то влечение, которое служит средством для этой родовой цели, является

Тот облик, в котором это влечение пола является в женщине, есть, по Фихте, нечто такое, чего изначально и от природы совершенно не дано мужчине. Однако по чисто природному устройению женский пол для Фихте пассивен, есть «объект приложения силы» первого, и потому стоит на ступень ниже его. Тем не менее не в сугубо естественном, но в нравственном союзе женщина как моральное существо равна мужчине. По мнению Фихте, это равенство обеспечивается именно тем, что в ней присутствует как реальность не присущая мужской природе «ступень», а именно тот особенный облик, который принимает в ней органическое влечение пола.

Мужчине это органическое влечение предстает в его подлинном облике, в нем оно само по себе существует от природы, и он может сознаться себе во всем, что есть в нем, в том числе в этом влечении, отчего он, по Фихте, не утрачивает нравственного достоинства. Он может (морально вправе) искать его удовлетворения, искать спутницу, «свататься» (Фихте, 2014, с. 270). Женщина не может сознаться себе в том, что испытывает влечение пола. Но она есть разумное существо, «в котором нечто есть лишь постольку, поскольку оно осознает его» (Фихте, 2014, с. 271). Поэтому, согласно Фихте, женщина вообще не может (морально не вправе) сознательно искать удовлетворения *своему* влечению. Однако это влечение покорило себе всю органическую природу и весь род человеческий; поэтому женщина не может быть исключением из сферы пола и его влечений. В этике Фихте, хотя она и строится на фундаменте критической нравственной философии Канта, человеческая самость и личность есть в основании своей система влечений, и потому для Фихте уже невозможна радикально-ригористическая позиция в этике вообще и в этике любви в частности, карикатурно выражаемая в знаменитом четверостишии Шиллера: «...и с отвращеньем в душе делай, что требует долг!» Проблема не в том, как противопоставить разумный долг неразумному влечению, но как найти условия возможности согласовать достоинство разумности с природным влечением. Фихте настаивает, что для того, чтобы искомое совмещение было возможно, естественное влечение пола не может и не должно быть самоцелью в женщине и для ее сознания; а потому и она сама не может быть для себя самоцелью в этом влечении и его проявлении; ибо, если бы она осталась здесь такой самоцелью, она отвергла бы этим в самой себе достоинство разумной природы и свою конечную цель. Сохранить естественность и разумность, совместить их в себе приемлемым для морального разума образом женщина может только, отказавшись от самоцельной самости в области пола. Естественное влечение пола принимает поэтому для нее и в ней иную форму: оно есть влечение к цели другого (а не своей), к его удовлетворению. Кантиански говоря, это значит, что женщина делает себя средством для другого. Но она делает так, по Фихте, в силу естественного и от природы ей присущего влечения — влечения *любви*. А значит, она делает так добровольно и, возможно, также сознательно, однако — «по склонности». Разум и влечение направляют ее к

также и целью само по себе, и во всяком случае как самостоятельное условие возможности нравственного союза есть не иллюзия, но нечто объективное. Там, где Шопенгауэр сводит все к *инстинктивной чувственности*, работающей над гармонично здоровым продолжением рода, Фихте включает в рассмотрение *просветленное разумом чувство* (Gefühl) как основу человеческого влечения, проявляющегося в каждом из полов в особенном обличье (что также будет забыто в теории Шопенгауэра).

одной цели и к одной стратегии действия; разум и влечение изначально и от природы не противоречат в ней; однако, как видим, это возможно, согласно Фихте, только потому, что само естественное влечение живет в ней в преображенном виде как любовь.

Добровольно делая себя средством для другого в семейном союзе, женщина единственно возможным для себя способом сохраняет в этом союзе свое нравственное достоинство; сохраняя же неумаленной свою самоцельность и преследуя цель собственного удовлетворения (цель своего естественного влечения), она теряла бы это достоинство, переставала бы быть в этом отношении — в этом союзе — разумным свободным существом. Свобода и достоинство женщины состоят поэтому, по Фихте, в жертве собой (своей выгодой и комфортом) ради и вследствие любви к одному мужчине. Кто хочет соблюсти закон любви, должен «отвергнуться себя», пожертвовать своим благом и удобством. В практической философии Фихте женщина предстает образцом и примером любви и жертвы, причем, согласно Фихте, влечение любви и жертвенность присущи женщине от природы — они суть естественная и даже единственно возможная форма, в которой женщина может сохранить здесь свою нравственную природу и личное достоинство. Следовательно, выражение «присуще от природы» имеет в виду не инстинктивно-животную, но нравственную природу. «В женщине, — формулирует Фихте, — половое влечение получило моральный облик, потому что в своем природном облике оно совершенно уничтожило бы ее моральность» (Фихте, 2014, с. 271).

Фихте строго настаивает на том, что непозволительно отождествлять любовь со стремлением к удовлетворению полового влечения, что это — «грубое злоупотребление словами», имеющее целью в конце концов заставить людей забыть «все благородное в человеческой природе» (Фихте, 2014, с. 271). Любовь проявляется только, «когда мы приносим себя в жертву ради другого, не вследствие понятия, но вследствие природного влечения» (Фихте, 2014, с. 271). По Фихте, любовь не есть природная непосредственность инстинктивного влечения, она есть *чувство*, и поэтому именно она есть в человеке место соединения природы и разума, единства непосредственности жизни и опосредованной связи разумной рефлексии. Только в ней и через нее, согласно Фихте, «природа вмешивается в дело разума» (Фихте, 2014, с. 271). Если моральный закон *требует* забывать о себе в другом, то любовь *на деле* забывает себя для другого и совершает свою жертву. Закон — норма, любовь — самое дело².

В мужчине изначально и от (нравственной) природы любви нет, но дано влечение пола в его непосредственности. Для мужчины любовь не изначально, а производна, вернее, она им усваивается, мужчина *учится* любить, тогда как сам по себе и от природы любить не умеет. Научиться же он может только у того, для кого это влечение естественно по (нравственной) природе, то есть — у женщины, которая *любит его*. Женщинам это влечение свойственно изначально, поэтому, по Фихте, учиться любить им нет пря-

² В этом Фихте опять оказывается созвучен христианскому апостольскому учению, особенно взгляду ап. Иоанна Богослова, о котором он писал позднее в «Наставлении к блаженной жизни»: «...только с Иоанном может согласиться философ, ибо только Иоанн уважительно относится к разуму и апеллирует к тому доказательству, которое единственно и признает философ, — к доказательству внутреннему» (Фихте, 1997, с. 76).

мой надобности. В мужчине же оно может быть развито только в союзе с любящей его женщиной. Фихте, разумеется, не настаивает, что оно всегда и «по природе» действительно получает развитие; так же точно, как и педагогическая возможность вообще становится действительностью в ученике только при правильном педагоге и методическом обучении, успех *этого* воспитания также еще отнюдь не гарантирован самим присутствием какого-нибудь наставника. Но *возможность* развития этого влечения в мужчине дана, по мнению Фихте, именно в отношении между полами.

Взгляд Фихте сводится, таким образом, к положению, что женщина (важная оговорка философа гласит: если она чиста и нравственно не испорчена) изначально, по своей нравственной природе не знает непосредственности влечения пола как «половой корысти», как влечения к удовлетворению *себя*, в ней есть изначально только любовь как отказ от себя и влечение к удовлетворению *другого*. Это влечение настоятельно требует себе удовлетворения, но это не собственное чувственное удовлетворение, а удовлетворение другого; для самой женщины оно есть удовлетворение сердца. В предоставленной своей неиспорченной нравственной природе женщине нет потребности в поле, но есть только потребность «любить и быть любимой» (Фихте, 2014, с. 272). Половое влечение, проявляющееся в ней до и без этой сердечной потребности и этого влечения, унижает ее в ее собственных глазах и потому в глазах других. Но сопряженная с этим влечением и этой потребностью жертва и самоотдача в области пола уже не остается только поступком разумного животного, не есть событие в сугубо естественном союзе людей, но приобретает значение нравственного поступка и выбора и делает союз мужчины и женщины нравственным сообществом. Это теперь не исключительно инстинктивное, рефлекторно-автоматическое действие человеческой самки, оно «получает характер свободы и деятельности» и отныне может «сосуществовать с разумом».

В основе философии любви Фихте и его «дедукции брака» лежит, таким образом, не старая докритическая или стоическая дуалистическая антропология, в которой человек есть некая комбинация из сугубого животного и «мыслящей вещи», хотя бы и наделенной правами и обремененной обязанностями, но критическая антропология «целого Я», которое представляет собой пусть несовершенное и не до конца гармоничное, но доступное усовершенствованию единство биологической плоти, рационального субъекта прав и *нравственно-свободной личности*. В кантовской теории семейного права, сопоставимой с фихтевской, «дедукции брака» не имеется, в ткани же кантовской аргументации, как мы показали это в предшествующих статьях, римский натурализм правовых понятий о браке и семье оказывался в непримиримом противоречии с посылками кантовской критической этики, возможно, именно потому, что эти установки не были перенесены Кантом в то понятие о браке, которое (пусть и без «дедукции») лежало при этом в основании.

Предположение, что мужчина может испытывать влечение к удовлетворению такой же органической потребности женщины, есть, согласно Фихте, совершенно абсурдное и даже постыдное для самого мужчины предположение, собственно потому, что абсурдно и постыдно для мужчины и для его благородного уважения к женщинам (а не для женщин) предположение, что женщина может питать такую потребность, а мужчина может или тем более должен быть «орудием ее удовлетворения» (Фихте, 2014, с. 272).

В естественно-нравственном союзе полов женщина оказывается средством для цели мужчины, но она является таким средством не во всех смыслах, и потому ее поведение и ее образ мыслей совместим с законом нравственного разума, воспрещающим такую всецелую и неограниченную инструментализацию и утилизацию собственной личности. Нравственный императив Канта запрещает трактовать себя и всякого другого не как средство, но именно *только* как средство: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (Кант, 1997, с. 169). Поставить человечность целью в себе и в другом, даже при прагматически мотивированном обращении с ним в то же время как со средством, — такова установка этой этики. Фихте пытается показать, как она реализуется в области этики любовного отношения: удовлетворяя в силу собственного влечения влечение другого, женщина через насыщение этого собственного, благородного, хотя при этом и естественного, влечения любви приносит удовлетворение своему собственному сердцу и его потребности, и поэтому служит средством также «для своей собственной цели» эмоционально, средством же для цели другого — только в чувственном отношении (Фихте, 2014, с. 272). Она есть цель для себя потому, что действует для своего сердечного довольства, что удовлетворяет свое целое Я и свое сердце и этим, по Фихте, возмещает свое бытие.

В этом месте Фихте отмечает как метафизическое заблуждение и литературное притворство утверждение тех, кто говорит, будто, воображая насладиться свое собственное сердце, женщина пребывает во власти (целесообразной для стремлений рода и его продолжения) *иллюзии*, и что на самом деле ею тайно, бессознательно, все-таки движет влечение пола, как движет оно изначально и мужчину. Философ возражает: женщине видимо, доступно и известно только «влечение любви», ее (нравственная) природа никак не выходит за рамки этого влечения. Между тем основное убеждение учения Фихте гласит, что в разумном Я нечто действительно есть только в силу его осознанности; таким образом, женщина и *есть* реально только влечение любви сердца, или, формулируя это аккуратнее, система влечений, организованная вокруг любви ее сердца. Ей при этом нет дела до того, что мужчина, который морально вправе сознаться себе во всем том, что бессознательно заключает в себе его самость, анализирует это сердечное влечение и находит его составным или вообще видит в нем, как философ Фихте, превращенную форму влечения пола. Для нее это влечение есть простая неразложимая данность до тех пор, пока она сохраняет в себе неискорченной и неиспорченной свою женскую нравственную природу. Говорящие здесь о целесообразной иллюзии, иронизирует Фихте, были бы правы в случае, если бы женщина была мужчиной. На поверку этот аргумент означает, что натуралистически-«разоблачительная» «метафизика» любви негласно предполагает в женщине мужскую психологию (и онтологию), как она ее понимает, и потому искажает по крайней мере реальность одного из полов, даже если считать при этом, что она верно описывает характер и образ мыслей другого пола и не погрешает против возможности его благородного или облагороженного воспитания.

Делаясь по любви сердца средством для влечения мужчины, женщина отдает ему «свою личность» (Фихте, 2014, с. 272). Получить ее вновь и вернуть себе в неумаленном виде свое достоинство разумно чувствующего су-

щества она может, только если совершает это самоотречение по любви и именно по любви к этому одному мужчине (Там же), причем в предположении, «что ее настоящее настроение никогда не может окончиться, но что оноечно» (Фихте, 2014, с. 273), то есть это самопожертвование совершается однажды навсегда. Мысль о конце этого настроения и этого сердечного влечения означает, что женщина перестает видеть в этом мужчине свой единственный предмет любви. Поэтому такая мысль, даже не о действительном конце влечения, а только об одной его возможности, бесчестит женщину, по Фихте, в ее же собственных глазах. Будь такое возможно, она могла бы представить себе мотивом и основанием для безраздельной преданности именно этому человеку, который не является единственным предметом любви ее сердца, только чувственные влечения, лишённые спутников в виде влечений сердца, и именно это делает женщину предметом презрения для нее же самой.

Отказываясь от своей личности в пользу любимого, женщина, при отмеченных выше условиях, утверждает свое достоинство, тогда как без них она навсегда его теряет. Она отдает «все, что имеет», то есть ее самоотдача абсолютна и неограниченна. Оставляя за собой хотя что-нибудь, женщина показывала бы этим, что удерживаемое ею дороже для нее, чем ее личность и достоинство. Но такое проявление означает решительное унижение этой личности³. Собственное достоинство неиспорченной души женщины в естественно-нравственном союзе полов заключается единственно только в том, чтобы целиком, всем единством жизни принадлежать своему супругу, забывая себя в нем и с ним. У нее, как говорит здесь Фихте, есть жизнь и деятельность, смысл и дело существования только в соединении с ним. Ее жизнь становится теперь частью его жизни, так что жизнь того отдельного индивидуума, которым она была прежде, на этом как бы заканчивается.

Мужчина может, не утрачивая своего достоинства, сознаться себе во всем, что находит в себе, в том числе в испытываемом им влечении пола; находя и сознавая в себе всю полноту влечений человечности, он также обзревает свой естественно-нравственный союз с женщиной так, как она никогда не сможет увидеть его. Он осознает, что свободное чувствующее существо другого пола свободно и доверчиво подчинилось ему, и теперь от него всецело зависит и ее внешняя судьба, и ее нравственный характер (во всяком случае ее собственная вера в этот характер), и ее внутреннее душевное спокойствие (Фихте, 2014, с. 273).

Если в природе женщин нравственные задатки проявляются в любви, то в природе мужчин — в *великодушии* (ясно, что речь здесь опять идет не о физической, но о нравственной природе). Хотя мужчине присуще первичное в нем желание быть господином, но он готов по доброй воле сложить всю полноту своего господства перед тем, кто свободно предался ему. Он не чувствует моральной возможности «быть сильным с тем, кто тебе подчинился» (Фихте, 2014, с. 274), и это — еще одно свидетельство присущего ему

³ Кант в «Основоположении к метафизике нравов» писал: «На место того, что имеет цену, может быть поставлено также и что-нибудь другое как эквивалент; а что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» (Кант, 1997, с. 187). И далее определял также достоинство как внутреннюю безотносительную (Там же), несравнимую ценность (Кант, 1997, с. 191). Удерживаемое здесь обладает, следовательно, «сравнимой» ценностью и тем губит достоинство лица.

от природы великодушия. Само отношение его с женой принуждает его стать достойным ее уважения: ее внутренний покой всецело зависит от того, возможно ли для нее «уважать его больше всех на свете» (Фихте, 2014, с. 274). Таким образом, нравственная природа мужчины, по Фихте, также включает в себе самоотречение и жертву, но если у женщины это жертва самостью и желанием, то у мужчины — властью и господством. В жертве самостью как таковой нет ничего великодушного; великодушие проявляется в вольном отказе от своих прав на господство в каком-нибудь отношении, от прерогативы «командовать». Однако не в полном, не абсолютном отказе, когда он переходит грань низости и бесхарактерности, что, полагает Фихте, убивает без возврата чувство женщины к нему. Женщина не прощает мужчине этого, потому что не находит в себе возможности подчиниться трусливому или бесхарактерному человеку так, как это соответствовало бы ее нравственному назначению (Фихте, 2014, с. 274). Как бы там ни было, пафос такого представления о мужском нравственном характере совершенно неожиданен: он заключается в убеждении, что нравственная природа испорченного ложным воспитанием мужчины состоит не в «воле к власти», а в умении добровольно эту «волю к власти» ограничивать и от нее отказываться. Заранее опровергая своим образом женской природы натуралистическую метафизику Шопенгауэра и Фрейда, своим образом мужской природы Фихте так же «между делом» загодя возражает ницшеанству.

Брак как естественно-нравственный союз: итоги дедукции Фихте на фоне юридика Канта

Нарисовав оба нравственных характера (при этом, однако, нельзя не признать, уделив мужской природе непропорционально меньше внимания, чем женской), Фихте переходит к заключительной ступени своей метафизико-этической «дедукции брака» — к описанию *сочетания* этих характеров в том, что собственно и составляет брак как естественно-нравственный союз.

Условие душевного покоя женщины есть полное подчинение супругу и отождествление своей воли с его волей. Зная это, мужчина обязан стараться облегчить женщине это подчинение. Если он этого не делает, он унижает свою собственную природу и достоинство (разумного лица). Для этой цели мужчина выясняет желания женщины, узнает, что всего охотнее делала бы она сама, будучи предоставлена самой себе, и облекает эти желания в форму своей собственной воли, так что женщина исполняет свои собственные желания, думая при этом, что это желания мужа. Тем самым он не потворствует ее прихотям и произволу (это он делал бы, если бы решил удовлетворять причуды жены как ее самоцельные желания). Он начнет, однако, впадать именно в это заблуждение, если, не обращая внимания на свою волю и собственное достоинство, «позволит супруге господствовать над собою», а сам бездумно подчинится ее господству. Он не сможет в таком случае достигнуть нравственной цели своего великодушного влияния и семейного союза в целом. Он уже поэтому будет тогда для жены предметом не уважения, но презрения. По Фихте, любовь женщины не знает иной прихоти и иной гордости, кроме того, чтобы быть и казаться подчиненной, и не знает иного о себе, кроме именно того, что состоит в подчинении. Послушанием, не стоящим никаких жертв, полагает философ, сердце любя-

щей женщины удовольствоваться не сможет, и она со своей стороны будет поступать таким же образом: исполняя «потаенные высшие пожелания» своего супруга. Именно отсюда возникает деликатность и нежность в нравственном союзе: каждый стремится отказаться от себя и предоставить другому всю полноту господства. Довольство жизни каждый находит только в довольстве другого. Естественным последствием этого будет все более полный «обмен сердец и волей» (Фихте, 2014, с. 275). «Только в отношении с любящею женщиной мужское сердце открывается для любви», и «только в брачном союзе женщина научается великодушию» (Там же).

Такое соединение полов есть не что иное, как осуществление «целого человека как законченно совершенного продукта природы» (Фихте, 2014, с. 275). Только в этом отношении у человека есть внешнее побуждение быть добродетельным. Естественное для мужчины влечение великодушия побуждает его к благородству образа мыслей и поведения; природная стыдливость побуждает женщину к исполнению обязанностей. Поэтому если (и пока) в мужчинах сохраняется великодушие, а в женщинах — стыдливость, нравственное облагораживание обоих полов остается возможным, как бы оба пола не деградировали и нравственно не опустились в остальном. Но низость мужчины и бесстыдство женщины открывают им путь ко всем порокам. Поэтому, согласно Фихте, единственный способ привести человечество к добродетели его собственной волей есть именно «восстановление естественного отношения между обоими полами»; это единственная исходная точка нравственного воспитания.

Картина семьи как нравственного союза, в котором характеры и задатки мужчины и женщины взаимно дополняют друг друга и влияют друг на друга в направлении облагораживания и восполнения до «целого Я», есть, конечно, картина руссоистская. Но примечательно, что и Кант в докритический период («Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного») высказывал идеи, вполне созвучные этому представлению Руссо, чье влияние на его идейное развитие общеизвестно. Он отмечал в общем виде, что «в самом душевном строе прекрасного пола... заложены своеобразные черты, явственно отличающие его от нашего пола» (Кант, 1964, с. 151); подробно обсуждал эти черты нравственного характера, ума и вкуса мужчин и женщин (например, женщина «обладает преимущественно чувством прекрасного», мужчина же — чувством благородного, чувство же прекрасного усваивается им от женщины (Кант, 1964, с. 165)); останавливался на «впечатлении, которое весь облик и черты лица женщины производят на мужчину» (Кант, 1964, с. 159); и наконец высказывал «несколько мыслей и о том влиянии, которое один пол оказывает на другой с целью изошрить и облагородить его чувства» (Кант, 1964, с. 165), подчеркивая здесь, что важнее всего в данном отношении, «чтобы муж становился все совершеннее как мужчина, а жена — как женщина» (Кант, 1964, с. 167). Здесь подразумеваются нравственные качества, ибо философ продолжает: в результате один становился бы благороднее, а другая прекраснее. В отсутствие верных принципов взаимного отношения мужчины начинают усваивать женские слабости, а женщины — подражать манерам мужчин, однако и то и другое делается «против природы» (Там же) и пользы не приносит. В нормальном же случае «супруги должны образовать как бы одну нравственную личность, движимую и управляемую рассудком мужа и вкусом жены» (Там же). Более того, многие из этих мыслей Кант позже повторил в своей «Антропо-

логии», в разделе о «характере пола» (Кант, 1966, с. 553–562). Здесь, в частности, Кант утверждает, что нравственное влияние женщин приводит мужчин, наделенных «детским великодушием», «если не к самой моральности, то к тому, что представляет собой ее облачение, к благопристойности как подготовке к моральности и рекомендации ее» (Кант, 1966, с. 557). То есть у докритического, а потом и критического Канта фактически был собственный материал для этической «дедукции брака», пусть и не совпадающей с Фихтевой во всех ее пунктах, но согласной с нею в некоторых немаловажных идеях. Тем не менее остается фактом, что на представление о браке и семье в кантовской философии права эти идеи практически не оказали влияния, и потому нравственное и антропологическое прочтение «свойств пола» сменилось здесь, как и впоследствии у Шопенгауэра, пониманием натуралистическим.

Описанный Фихте естественно-нравственный союз есть брак. Таким образом, «дедукция брака» завершена. Это позволяет дать определение: «Брак есть основанное на половом влечении совершенное соединение двух лиц разного пола, которое само есть своя собственная цель» (Фихте, 2014, с. 275).

Философ останавливается далее на отдельных моментах этого своего определения. Брак *основан* на влечении пола, но только в смысле предельного основания, и это известно философу, но не «действующим лицам». Для действительности брака не требуется, чтобы кто-то из сочетающихся в нем сознавался себе в такой основе и цели; и союз брака сохраняется независимо от присутствия в нем этой цели.

Брак, по Фихте, не имеет «никакой цели, кроме него самого». Брачное отношение — естественный и необходимый способ существования взрослых людей обоего пола. Ни существование человека вообще как рода, ни, в частности, брак как необходимый способ этого существования не имеет определенной чувственной цели. Говоря это, Фихте вступает в прямое разногласие с позицией Канта, у которого брак имеет целью невнятное и двусмысленное «пожизненное обладание половыми свойствами друг друга» (Кант, 1965, с. 192). Если Кант в этой связи оспаривает объективное значение цели деторождения, то впоследствии для Шопенгауэра цель брака есть определенно продолжение рода, и это цель не индивидов, но самого рода.

Фихте подчеркивает, что брак — соединение только двух лиц, и далее аргументирует против полигамной семьи: женщина, всецело отрекшаяся ради одного человека от своей личности и воли, не может повторить этого ради другого — единение с этим одним — основа ее достоинства, и потому разрыв этого отношения есть для нее нравственное самоунижение. Мужчина видит смысл своей деятельности в том, чтобы облегчить нравственное существование одной женщины и обеспечить ее благополучие, а для того сообразуется с ее волей и желаниями. Он так же точно не имеет возможности сообразоваться с волей и желаниями нескольких лиц, не согласованных между собою (личным единством). В культуре, где имеет силу обычай многоженного брака, он предполагает представление о женщине как неразумном, безвольном и бесправном орудии воли мужчины. Такое многоженство допускается магометанством, но магометанство разделяет именно такое представление о женщинах. У магометан подобное убеждение является, как считает Фихте, односторонним и неправомерным выводом из положения о том, что нравственная природа женщин предназначена к страда-

тельной пассивности (которое сам Фихте разделяет). Многожурный брак в глазах Фихте есть редкое исключение и «грубое скотство», противное человеческой (нравственной) природе, и потому не могущее иметь никаких разумных оснований. При их наличии они могли бы предполагать только отсутствие на свете разума и личного достоинства⁴.

Эти доводы Фихте — сплошь этические или общеметафизические; что и естественно в таком фрагменте философской системы, где дедуцируется объект для применения понятия права, и поэтому юридическим доводам совершенно не место систематически. У Канта, однако, по этому поводу приводится только юридический аргумент. Он говорит: «...при полигамии лицо, отдающее себя другому, получает лишь часть того, кому оно предоставляет себя целиком, и, стало быть, превращает себя просто в вещь» (Кант, 1965, с. 193).

Брак как естественно-нравственный союз вечен и неразделим по определению (еще до всяких юридических соображений), и он заключается как вечный и неразделимый. Как мы уже знаем, по взгляду Фихте, конец брачного отношения, то есть прекращение полной и самоотверженной любви к одному человеку, — для женщины отрицание и разрушение ее человеческого достоинства, а для мужчины — его «мужского великодушия», а, значит, в обоих случаях это отказ от существенного признака того или другого пола, от своей нравственной природы как мужчины или женщины. Оба отдают себя друг другу целиком, и потому навсегда и окончательно.

Брак, продолжает Фихте, есть не произвольное, но совершенно необходимое учреждение. Это не изобретенный обычай человеческого общежития, в терминах античной философии он существует не «по установлению», но «по природе». Необходимость его по природе не означает и того, будто он есть чисто естественный союз, противостоящий нормам и обычаям цивилизованно-нравственного мира: мысль Фихте в том, что брак как союз мужчины и женщины равно и всецело необходим, равно и полностью определен и по закону органической природы, и по разумному закону нравственности. Природа и разум в единстве и общности своей определяют именно такой брачный союз, какой описал выше наш философ. Всякая же другая форма союза полов для удовлетворения их естественной склонности определяется в таком случае как противная и природе, и разуму.

У Канта, однако, аномальные формы семейного союза рассматриваются как аномальные единственно потому, что противоречат праву и его основному закону (или частным правилам естественно-правового разума). Так, гражданский брак («внебрачное сожительство») незаконен для философа потому, что «не дает законного основания для постоянно действующего контракта» (Кант, 1965, с. 193), и соответствующий договор может быть в любое время в одностороннем порядке расторгнут без какого-либо

⁴ В новейшее время вполне мыслимы и сомнения в оправданности формулировки «разного пола». Однако с точки зрения антропологии и философии любви Фихте совершенно ясно, что так называемый «однополый брак» с его точки зрения может представляться чем-то совершенно пустым, а главное, нравственно-педагогически бессмысленным: там, где различные по нравственной природе члены семьи могут воздействовать друг на друга и вести друг друга к полноте человечности и единения самими своими особенностями, два одинаковых существа ничего друг другу не говорят и никуда, соответственно, вести друг друга не могут.

права принуждения или обжалования у другой стороны (Кант, 1965, с. 194). Такой взгляд склоняет читателя Канта к мысли, что и учреждение брачного союза совершается законом права, а не природой и разумом в их единстве, как у Фихте. В кантовском правовом мире брак не оформляется, а собственно учреждается правом и законом права. В философии права Фихте брак есть предмет принципа права, но сам учреждается и расторгается не правом. Об этом мы еще будем говорить ниже.

Кантовский юридизм Фихте не разделяет изначально. Он настаивает на том, что определение и установление брака есть нечто, само по себе вообще ничего не имеющее общего с законом права, что брак существует (или не существует) до и совершенно независимо от закона и учреждения права, которые могут быть только применены к нему как к доправовой данности. Правовая форма брачного союза приводит к двум другим его сторонам, дополняя их и делая возможным разрешение правовых тяжб и споров по поводу этого союза как (в том числе и) правоотношения, но она, не являясь единственным его аспектом, отнюдь не учреждает (и поэтому также не расторгает) этого союза.

Взгляд на брак как на сугубо юридический союз (например, договорная теория брачного права) есть поэтому для Фихте «заблуждение», приводящее к «неуместным и безнравственным представлениям» (Фихте, 2014, с. 277). Как и все вообще, к чему может быть применено понятие права, брачный союз — совместная жизнь разумных существ; именно это, по Фихте, могло склонить философов к юридизму в его понимании, к переоценке его правовой стороны и восприятию его как чисто правового общества. Безусловно, брак становится *также* и правовым обществом после того, как к нему будет применено понятие права. Это не означает, что он сам по себе был *только* правовым обществом, то есть его организовывали *только* законы права, и он имел основание в них одних. Для того чтобы было возможно семейно-брачное право, сам предмет его регулирования — брак и семья — уже должен существовать. Понятие права не только приходит впоследствии, но и не интересуется вопросом о «происхождении семьи», об условиях возможности брака самого по себе, для него нужно только одно: чтобы брак просто уже существовал. Понятие права и институт права или государства не создает брак, а санкционирует, определяет, юридически оформляет его.

Лишь после дедукции брака, какую представил Фихте, можно ставить вопрос, «в какой мере применимо к этому союзу понятие права» (Фихте, 2014, с. 277). Только после раскрытия необходимых по закону природы и правилу разума определений отношения полов в человеческом обществе как сообществе разумных и обладающих достоинством существ природы, можно спрашивать, применимо ли вообще, как именно и в какой степени к этому отношению (вполне определенному как естественный и нравственный союз до правовой регуляции) понятие права. Субъект применения, «зримый распорядитель права» есть в философии Фихте *государство*. Оно имеет права и обязанности, связанные с его ролью арбитра между подданными по поводу возникающих между ними споров о правах. Следовательно, вопрос стоит о том, какие вообще возможны между гражданами в государстве правовые споры по поводу их семейно-брачных отношений. Так

ставит вопрос общая теория естественного права, теория «права в идее». Но поскольку речь идет о естественном брачном праве, сразу же учитывающем и условия своей реальной применимости, и возможности применяющего право субъекта (о «реальном» естественном праве), вопрос переформулируется у Фихте так: каковы права и обязанности государства в качестве распорядителя права в отношениях между полами вообще и в семейно-брачных вопросах в частности?

Список литературы

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 349–588.
2. Кант И. Метафизические начала учения о праве // Там же. 1965. Т. 4, ч. 2. С.107–302.
3. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Там же. 1964. Т. 2. С.125–183.
4. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. : в 4 т. М., 1997. С. 39–275.
5. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 7–167.
6. Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М., 2014.

Об авторе

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

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

A. Sudakov

Based on Fichte's Foundations of Natural Right, recently published in Russian for the first time, this article investigates the logic and basic statements of Fichte's theory on family law. The first part of the study is dedicated to Fichte's ethical and metaphysical "deduction of marriage", which views the family union as a natural-and-moral community of sexes, which only subsequently assumes a legal form through the principle of law. Fichte's viewpoint is juxtaposed with Kant's concept of family law complemented by Kant's ideas on the metaphysics and ethics of gender and love, as well as Schopenhauer's doctrine, which can be seen as a naturalistic profanation of Fichtean metaphysics of love. According to Fichte, sexual appeal takes on the shape of a self-sacrificing impulse of love in the soul and in the moral character of a woman; yet, only a man is capable of becoming aware of everything that is morally present in himself and of renouncing, out of his inborn magnanimity, all claims to unlimited dominance. It is the combination of both characters that, according to Fichte, provides the only effective incitement to moral education and exaltation of both parties in a family union.

Key words: sex, family, marriage, ethics of love, moral union, legal union, Kant, Fichte.

References

1. Kant, I, 1966. *Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya* [Anthropology from a Pragmatic Point of View] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 6. Moscow, p. 349–588.

2. Kant, I., 1965. *Metafisischeskiye nachala ucheniya o prave* [Metaphysical Elements of Justice] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 4. Part 2, Moscow, p. 107–302.
3. Kant, I., 1964. *Nabliudeniya nad chuvstvom prekrasnogo I vozvysshennogo* [Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 2, Moscow, p. 125–183.
4. Kant, I., 1997. *Osnovopolozheniye k metafisike npravov* [Groundwork for the Metaphysics of Morals] In: Kant, I. Soch. v 4 t. na nem. i rus. Yazykach, Moscow, p. 39–275.
5. Fichte, J.G., 1997. *Nastavleniye k blazhennoy zhisni, ili takzhe ucheniye o religii* [The way towards the Blessed Life, or also the Doctrine of Religion] In: Fichte, J.G. *Nastavleniye k blazhennoy zhisni*, Moscow, p. 7–167.
6. Fichte, J.G., 2014. *Osnova jestestvennogo prava soglasno prinzipam naukoucheniya* [Foundations of Natural Right according to the Principles of the Science of Knowledge], Moscow.

About the author

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

**УЧЕНИЕ О ПОСТУЛАТАХ
В «ЛЕКЦИЯХ КАНТА
О ФИЛОСОФСКОМ
УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ»**

Л. Э. Крыштоп*

«Лекции о философском учении о религии Пёлица» представляют собой один из четырех сохранившихся манускриптов лекций Канта по рациональной теологии. Данный текст состоит из введения, двух частей и приложения. Во введении дается краткий обзор базовых вопросов и проблем рациональной теологии, в частности: понятие теологии, виды естественной теологии, идея высшего существа, возможные виды доказательств бытия Бога и их недостатки и т.д. Первая часть называется «Трансцендентальная теология» и не представляет особого интереса с исследовательской точки зрения, так как здесь Кант в основном следует компендиумам того времени (прежде всего, «Метафизике» Баумгартена). Вторая часть носит название «Моральная теология». Она представляет наибольший исследовательский интерес, так как здесь Кант в значительной степени отходит от компендиумов и высказывает свои собственные взгляды по излагаемым вопросам. Данный манускрипт датируется зимним семестром 1783/84 года, то есть как раз между первым изданием «Критики чистого разума» и «Критикой практического разума», а также незадолго до выхода в свет «Основположения к метафизике нравов». Этот факт делает лекции особенно важными для изучения процесса формирования и развития основных идей кантовской философии. Являясь неким промежуточным вариантом между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», лекции предоставляют нам ряд важных пояснений, которые помогают лучше понять как первую, так и вторую «Критику». Прежде всего, это касается постулатов бытия Бога и бессмертия души и их роли в этической системе Канта.

Ключевые слова: постулаты, практический разум, бытие Бога, бессмертие души, свобода, высшее благо, аксиома, моральная теология, вера, счастье, святость, добродетель.

**История создания манускрипта
и его значение для кантоведения**

«Лекции Канта о философском учении о религии» представляют собой текст, состоящий из введения, двух частей

* Российский университет дружбы народов,
факультет гуманитарных и социальных наук,
117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6.

Поступила в редакцию 24.04.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-3

© Криштоп Л. Э., 2015

(«Трансцендентальная теология» и «Моральная теология») и приложения, носящего название «История естественной теологии согласно „Истории учения о едином истинном Боге“ Майнерса» и представляющего собой наиболее слабую и одновременно наименее интересную часть лекций (Kant, 1830, S. VII).

Данный текст впервые был опубликован в 1817 году в Лейпциге без указания имени издателя. Только второе издание, вышедшее в свет в 1830 году, сообщает нам, что издателем является лейпцигский профессор Карл Генрих Людвиг Пёлиц (1772–1838). Расхождения между двумя изданиями крайне незначительны и касаются в основном лишь предисловия. Сам Пёлиц полагал, что текст представляет собой непосредственно сами записи, сделанные во время лекций Канта. А тот факт, что текст четко структурирован и написан ясно и понятно, Пёлиц был склонен приписывать преподавательскому таланту самого кёнигсбергского мыслителя, в силу чего специально не вносил никаких изменений и поправок, дабы дать возможность читателям встретиться с самим Кантом: «В отношении основоположений, даже в отношении небольших небрежностей лекций, умышленно не было *ничего изменено*. Посредством этого можно убедиться, насколько ясно и конкретно, насколько горячо и убедительно, насколько упорядоченно и связно Кант делал устные сообщения, и что благородная популярность его лекций во многом превосходит стилистический характер его сочинений для публики» (Kant, 1830, S. VI). Однако, несмотря на веру самого Пёлица в необычайную одаренность Канта, проявлявшуюся даже в читаемых им лекциях, есть серьезные основания полагать, что текст — скорее весьма основательная переработка непосредственных записей с лекций, нежели сами записи. В этом нас убеждает, прежде всего, сравнение с другими доступными манускриптами лекций о рациональной теологии¹, в которых отсутствуют какие-либо подразделения на части и параграфы, что подтверждает тот факт, что такое подразделение не могло быть взято непосредственно из самих кантовских лекций, а является результатом позднейшей обработки. Но сравнение все с теми же манускриптами подтверждает и искренность заверения Пёлица, что им лично в текст, даже в случае описок, не было внесено никаких изменений. Поэтому наиболее правдоподобным представляется то, что Пёлиц выкупил уже переработанные записи лекций. Свидетельство издателя о том, что изданный им текст представляет собой точное воспроизведение приобретенного манускрипта, имеет особую ценность еще и потому, что он был украден (Beyer, 1937, S. VII).

В своих лекциях Кант опирался на рекомендованные к использованию компендиумы, прежде всего, на компендиум по метафизике Александра Готлиба Баумгартена (1714–1762) (Baumgarten, 1757) и компендиум по естественной теологии Иоганна Аугуста Эберхарда (1739–1809) (Eberhard, 1781). Выяснение того, какими изданиями пользовался Кант в процессе чтения лекций, имеет большое значение при попытке установить дату данного манускрипта. Так, компендиум Эберхарда вышел в свет в 1781 году, что позволяет установить год, ранее которого не мог быть написан этот манускрипт. Сам Пёлиц датирует эти лекции зимним семестром 1783/84 года

¹ Наряду с текстом Пёлица сохранились еще три манускрипта лекций по рациональной теологии: лекции по естественной теологии Фолькмана, «Данцигская рациональная теология» и «Фрагмент поздней рациональной теологии по Баумбаху». Все они были опубликованы в 28-м томе академического издания сочинений Канта.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что создание манускрипта лекций Пёлица, равно как и манускриптов лекций по естественной теологии Фолькмана и «Данцигской рациональной теологии» действительно относится к этому времени.

Датировка лекций Пёлица зимним семестром 1783/84 года, то есть как раз между первым изданием «Критики чистого разума» и «Критикой практического разума», а также незадолго до выхода в свет «Основоположения к метафизике нравов», имеет огромное значение для изучения процесса формирования и развития основных идей кантовской философии. В этом отношении особый интерес для нас представляет вторая часть лекций, посвященная вопросам моральной теологии. Именно в данных разделах Кант развивает по большей части свои собственные философские идеи, относительно редко полемизируя с мнением авторов компендиумов. Являясь неким промежуточным вариантом между наброском моральной теологии в «Критике чистого разума» и ее развернутым описанием в «Критике практического разума», лекции предоставляют нам ряд важных деталей и пояснений, которые помогают лучше понять как первую, так и вторую «Критику». В значительной степени это касается и вопросов постулирования бытия Бога и бессмертия души и их роли в этической системе Канта.

Учение о постулатах в первой и второй «Критиках»

Постулат бессмертия души и бытия Бога, наряду с постулатом свободы, — важная часть критической философии Канта. Нередко эти три положения называют «учением о постулатах» (*Postulatenlehre*). Несмотря на то, что постулаты практического разума Канта вызывали и вызывают живую заинтересованность философов и исследователей, и по сей день остается весьма распространенным взгляд на них как на нечто избыточное и противоречащее всей кантовской философской системе (Kühn, 2004, S. XXXIII). Но так ли на самом деле деструктивно и противоречиво введение в критическую философию учения о постулатах?

Прежде всего, следует отметить, что хотя в строгом смысле слова «учением о постулатах» называется учение, включающее в себя постулаты свободы, бессмертия души и бытия Бога, как они представлены Кантом в «Критике практического разума» (Förster, 1998, S. 347), элементы его без труда угадываются уже в «Критике чистого разума». При этом, с одной стороны, мы видим большое сходство в постулировании упомянутых идей в первой и во второй «Критиках». С другой же стороны, ничуть не менее очевидными кажутся и различия, касающиеся в основном постулатов бессмертия души и бытия Бога.

И в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» оба положения (постулат бессмертия души и постулат бытия Бога) неразрывно связаны с моральным законом и представляют собой «теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему a priori безусловную силу» (Кант, 1994а, с. 520; A220), то есть является постулатом чистого практического разума. При этом в обеих «Критиках» указанные два постулата тесно связываются с идеалом высшего блага, которое Кант представляет как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого счастья в

мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» (Кант, 1994в, с. 474; A810 / B838). Но характер связи этих положений с идеалом высшего блага в первой и второй «Критиках» представляется несколько различным образом.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его счастья. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» (Кант, 1994в, с. 475; A811 / B839). Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение счастья в точном соответствии с моральностью. Если мы рассматриваем только этот пассаж «Критики чистого разума», то может показаться, что речь здесь идет фактически о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» (Кант, 1994в, с. 476; A813 / B841). Именно на этой цитате из «Критики чистого разума» многие исследователи склонны основывать свои обвинения в нарушении автономности в определении воли и, следовательно, в привнесении гетерономных мотивов в этическую систему Канта.

В «Критике практического разума» перед нами предстает другая картина. Постулат бессмертия души вытекает из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полной выполнением морального закона. Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только бесконечный прогресс к моральному совершенству, но не моральное совершенство как состояние. В глазах же Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие предписаниям морального закона. Однако Кант и сам обосновывает второй постулат. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости (к полному соответствию воли мыслящего существа моральным предписаниям), но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обуславливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» (Кант, 1994а, с. 527; A232). При таком опосредовании через понятие высшего блага о гетерономии в определении воли напрямую говорить уже нельзя. Здесь нередко и усматривают коренной перелом в этических взглядах Канта. До «Критики практического разума» мы можем гово-

речь об элементах теонимной этики, в «Критике практического разума» мы видим уже другую картину: Бог по-прежнему присутствует как постулат практического разума, но уже не влияет на определение воли, а аксиоматизируется лишь как разумное и неизбежное следствие из последовательного развития идеи высшего блага.

Но если мы внимательнее разберем позицию Канта времен первой «Критики», то обнаружим, что она не столь кардинально отличается от позиции второй «Критики». В «Критике чистого разума» Кант подчеркивает, что в идеале высшего блага оба компонента (счастье и достоинство быть счастливым) неразрывно связаны друг с другом, «хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в счастье, а не надежда на счастье создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, не была бы достойна полного счастья, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, которые вызваны нашим собственным безнравственным поведением» (Кант, 1994в, с. 476; A814 / B842)². Здесь речь фактически идет как раз о том, что ни надежда на награду, ни страх перед наказанием в загробном мире не могут служить мотивами наших поступков, в противном случае мы не могли бы вести речь о моральном поведении. В «Критике чистого разума» Кант хотя еще и не формулирует категорического императива в его трех классических формулировках, но уже четко различает два вида практических законов: прагматические (правила благоразумия), то есть «основывающиеся на мотиве *счастья* (Glückseligkeit)», и моральные (нравственные), то есть «имеющие своим мотивом только *достоинство счастья* (Glückseligkeit)» (Кант, 1994в, с. 472; B834 / A806)³. Если бы мотивом наших действий выступала надежда на награду или страх перед наказанием, мы бы имели дело с поведением, подпадающим под правила благоразумия, а не с подлинно моральным поведением. Это пояснение Канта, однако, нередко остается незамеченным, в силу чего исследователи и склонны приписывать Канту времен «Критики чистого разума» некий эвдемонизм и непоследовательность в развитии собственных идей. Позиция же «Критики практического разума» представляется более продуманной и расценивается как своего рода исправление неточностей и ошибок, допущенных ранее. Между первой и второй «Критиками», таким образом, отмечается принципиальный разрыв, некий водораздел между незрелой и зрелой этическими системами Канта (Düsing, 1971, S. 5–42). Оценить, насколько правомерно такое разграничение, нам как раз и помогают лекции по рациональной теологии 1783/84 года.

Учение о постулатах в «Лекциях Канта по философскому учению о религии» Пёлица

При исследовании постулатов бытия Бога и бессмертия души, а также той роли, которую эти положения играли в этике Канта в середине 80-х годов, особый интерес для нас представляет отрывок лекций по рациональ-

² Перевод исправлен по оригиналу.

³ Перевод исправлен по оригиналу. Стоит отметить, что само разделение между учением благоразумия и этикой не является изобретением Канта и присутствует в работах его предшественников (Schweiger, 1999, S. 55).

ной теологии, носящий название «О природе и достоверности моральной веры». В этом разделе Кант говорит о существовании такого вида положений, как постулаты. При этом постулат определяется как «предпосылка из объективных оснований» и четко отличается от гипотезы, являющейся «предпосылкой из субъективных оснований» (Kant, 1937, S. 144). Примером гипотезы можно считать предположение существования Бога для истолкования ряда явлений в мире, которые мы не можем объяснить никак иначе, как только допуская существование некоего высшего существа. Но следуя этим путем, мы остаемся в рамках спекулятивного разума, а наше предположение имеет статус лишь мнения, хотя и в высшей степени вероятного (Kant, 1937, S. 145). Кроме того, хотя мы и можем таким образом заключить от случайности явлений в мире о существовании некоего высшего существа, мы никогда не сможем высказать никаких утверждений относительно его природы и свойств (Kant, 1937, S. 144). Именно с этим мы сталкиваемся в физикотеологии. Однако мы можем пойти другим путем — путем постулирования бытия Бога. Правда, наше утверждение и в этом случае не будет иметь статус знания, а будет лишь положением моральной веры. Но по степени достоверности такое положение не уступает знаниям именно в силу того, что будет проистекать из объективных оснований, что позволяет Канту сравнить эти положения с математическими аксиомами: «Эти объективные основания либо *теоретические*, как в математике, либо *практические*, как в морали. Так, моральные императивы, поскольку они основываются на природе нашей сущности как свободных и разумных существ, обладают такой же очевидностью и достоверностью, какую могут иметь математические положения, тем же образом проистекающие из природы вещей. Тем самым необходимый практический постулат является в отношении наших практических познаний тем же, чем является аксиома в отношении спекулятивных познаний» (Kant, 1937, S. 144). За счет этого моральная теология приобретает значительное преимущество перед другими видами теологии, в частности, перед физикотеологией, так как «она ведет нас к *религии*, прочно связывая представления о Боге с нашей моральностью и делая нас самих как людей таким способом *лучше*» (Kant, 1937, S. 144–145). Отрицание же постулата бытия Бога неизбежно приводит нас к *absurdum practicum*. В противоположность *absurdum logicum*, означающему нелепость в суждениях, *absurdum practicum* «имеет место, когда указывается, что тот должен бы быть злодеем, кто хотел бы отрицать то или другое» (Kant, 1937, S. 145)⁴. Ход аргументации необходимости постулирования высшего существа, то есть Бога, при этом основывается все на том же кардинальном различии между достоинством быть счастливым и счастьем или же благопристойным поведением (*Wohlverhalten*) и благополучием (*Wohlbefinden*), ибо «благопристойное поведение, по меньшей мере в этой жизни, не всегда связано с благополучием» (Kant, 1937, S. 154). Не видя же соответствия этих двух составляющих в мире, мы с необходимостью должны предполагать существование некой высшей сущности и некоего иного мира, в котором

⁴ Ср. с более поздней позицией Канта в «Критике способности суждения», который, вопреки распространенным в его время представлениям, вполне может представить себе атеиста, отвергающего как существование Бога, так и бессмертие души, который бы при этом был высоконравственным человеком — см. его известный пример со Спинозой (Кант, 1994б, с. 295–296; A422 / B427 — A423 / B429).

эта сущность сможет наделить человека счастьем в той мере, в которой он сделал себя его достойным. Таким миром является моральный мир, а такой сущностью оказывается Бог с присущими ему моральными предикатами (святость, благодать и справедливость). Именно Богу под силу привести в соответствие два столь различных компонента, как благопристойное поведение и благополучие, поскольку «Бог управляет как царством целей, так и царством природы по *всеобщим* законам, которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися» (Kant, 1937, S. 151–152). В то же время Кант особым образом подчеркивает, что надежда на вознаграждение и страх перед наказанием не должны служить побудительными мотивами, так как если бы это имело место, то «человек был бы добродетельным из чувственных побуждений» (Kant, 1937, S. 146).

Таким образом, мы видим, что в своих основных положениях лекции по рациональной теологии Пёлица повторяют позицию «Критики чистого разума». И хотя можно согласиться с Дирингером, утверждающим, что в «Критике чистого разума» мы имеем дело с дедуктивным выведением постулата бытия Бога, тогда как в лекциях Пёлица Кант использует для обоснования постулатов метод *reductio ad absurdum* (Dieringer, 2009, S. 53), сути дела это не меняет. Характер постулатов бытия Бога и бессмертия души, а также причины, по которым это постулирование становится необходимым и неизбежным, в «Критике чистого разума» и в лекциях Пёлица одни и те же. В силу этого невозможно рассматривать позицию Канта, высказываемую им в лекциях 1783/84 года, как принципиально отличную от взглядов, изложенных в «Критике чистого разума». Но следует отметить, что ряд моментов, лишь обозначенных в первой «Критике», находят в данных лекциях свое пояснение. Это касается, в частности, идеи морального мира и того, каким образом Кант представлял установление гармонии между счастьем и достоинством быть счастливым в этом моральном мире. Такая гармонизация становится возможной благодаря присущей Богу справедливости в соответствии с естественным порядком⁵, состоящей в том, «что Бог заложил уже в ход вещей и в свой всеобщий мировой замысел, каким образом состояние человека с оглядкой на всю полноту его бытия должно быть пропорционально достигнутой им степени моральности» (Kant, 1937, S. 146). Важным в данном случае оказывается именно пояснение «с оглядкой на целокупность его бытия». Из дальнейшего рассуждения становится понятно, что под этим Кант подразумевает не что иное, как вечность, в которую человек переходит после смерти и в которой только и может быть завершено начатое в земной жизни его моральное развитие. При этом земная жизнь и направление движения либо в сторону добра, либо в сторону зла, характеризовавшее человека на протяжении его земной жизни, оказываются для Канта решающими, так как после смерти человек может ожидать лишь дальнейшего движения в принятом при жизни направлении, но никак не кардинального изменения этого направления: «За моральным со-

⁵ Другим видом справедливости оказывается справедливость посредством особого решения. Об этом виде справедливости Кант ничего не говорит и призывает избегать ссылок на нее при объяснении явлений, по крайней мере в той степени, в которой мы способны объяснить их при помощи другого вида справедливости — справедливости в соответствии с естественным порядком — без ущерба для святости и благодати Бога (Kant, 1937, S. 146).

вершенствованием в этой жизни последует возрастание морали, так же как за моральным ухудшением в этой жизни — еще большее падение нравственности в жизни загробной» (Kant, 1937, S. 147). Таким образом, речь здесь не идет о распределении счастья в соответствии с достоинством быть счастливым в буквальном смысле, но скорее о том, что человек, который при жизни сделался достойным счастья, после смерти продолжит свое бесконечное развитие и в перспективе вечности может быть приравнен к морально совершенному, то есть достигшему полного соответствия предписаниям морального закона. И в этом уже угадывается постулат бессмертия души в том виде, в котором он представлен в «Критике практического разума», а именно: постулирование бессмертия души исходя из необходимости достижения святости, которое возможно для человека только в бесконечном (вечном) моральном прогрессе. Постулат бессмертия души оказывается связанным с весьма необычным (на первый взгляд) определением высшего блага как состоящего из святости и счастья, вопреки традиционной дефиниции Канта, определяющей высшее благо как состоящее из добродетели и счастья (Кант, 1994а, с. 506; A199). Эта замена не осталась незамеченной уже для современников Канта (Schulze, 1795, S. 52). В дальнейшем она не раз становилась объектом пристального внимания исследователей (Sala, 2004, S. 276; Zobrist, 2008, S. 305; Albrecht, 1978, S. 124–126), давая повод к утверждениям, что постулат бессмертия души на самом деле никак не связан с понятием высшего блага (Guttman, 1959, S. 68–69) и является избыточным (Albrecht, 1978, S. 126; Sala, 2004, S. 274; Guyer, 1997, S. 8; Wimmer, 1990, S. 69–70). И действительно, в данном случае мы сталкиваемся с кажущейся непоследовательностью аргументации. Постулирование бессмертия души как бесконечного процесса морального самосовершенствования имеет смысл только в том случае, если мы говорим именно о святости как о первом компоненте высшего блага, для добродетели же это вовсе не необходимо. Только святость (как состояние) не может быть в полной мере достигнута человеком. И лишь для того, чтобы все-таки иметь возможность представлять реализацию высшего блага при этом непротиворечивой, мы должны предполагать бессмертие как возможность бесконечного приближения к этому идеалу. Определяя высшее благо как состоящее из добродетели и счастья и неожиданно начиная говорить о необходимости святости, Кант, как кажется, противоречит сам себе, легко заменяя одно понятие другим, совсем не тождественным первому. Но, на мой взгляд, все же корректнее говорить не о прямой замене в понятии высшего блага добродетели на святость, а о наличии разных моделей высшего блага: идеальной и распределительной⁶. И если на основании текста только лишь «Критики практического разума» эти две модели могут казаться совершенно различными и в чем-то даже противоречащими друг другу, то сравнение с текстом лекций по рациональной теологии и текстом «Критики чистого разума» предоставляет нам ряд недостающих деталей, позволяющих рассматривать эти модели не только как непротиворечивые и тесно связанные между собой, но в каком-то смысле и вовсе как одну модель, изображенную с разных точек зрения.

⁶ Ср.: Beck L.W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1960. P. 268; Høgerström A. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902. S. 486–487.

Концепции высшего блага в критической философии Канта

Высшее благо является крайне важным понятием для этики Канта. Оно присутствует уже в «Критике чистого разума» (Кант, 1994в, с. 476; A814 / B842) и сохраняется в дальнейших критических работах Канта, посвященных этической проблематике. При этом мы можем встретить различные дефиниции этого понятия, что и дает нам право говорить о наличии разных моделей высшего блага в критической философии Канта.

Распределительная модель высшего блага включает в себя добродетель (как первую составную часть) и счастье, находящееся в точном соответствии с уровнем нравственности. Таким образом, можно говорить о том, что в соответствии с этой моделью каждый должен получать то, что заслуживает. Для реализации такого высшего блага нам и необходим Бог как управитель и знаток сердец, который один может точно знать, чего заслуживает человек, и воздать этому человеку по заслугам. Бессмертие души в данном случае будет всегда неявно подразумеваться как некая будущая жизнь, на которую мы должны надеяться, не видя такового справедливого воздаяния на земле. Именно эту модель, как кажется, имеет в виду Кант в «Критике чистого разума» и в ранних лекциях по моральной философии.

Идеальная модель включает в себя святость (как совершенную добродетель) и абсолютное счастье. Такая модель характерна, прежде всего, для «Критики практического разума», где она присутствует в качестве идеального состояния, к которому человек должен стремиться и ввиду невозможности реализации которого и вводятся постулаты бессмертия души и бытия Бога. Но ее следы мы находим уже в «Критике чистого разума», когда Кант говорит о «системе вознаграждающей себя самой моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837)⁷. Здесь уже не приходится говорить о распределении или воздаянии. Строго говоря, эта модель могла бы функционировать и без допущения бытия Бога. Но такая система возможна только «в умопостигаемом, то есть моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (склонностей)» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837). Для нас, людей, она недостижима и есть «только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (Кант, 1994в, с. 473; A808 / B836).

Нередко эти модели рассматриваются как совершенно различные, несвязанные между собой понятия высшего блага; Канта же при этом обвиняют в непоследовательности: в «Критике чистого разума» и других критических работах он определяет высшее благо как состоящее из добродетели и справедливости, в «Критике практического разума» в разделе, посвященном бессмертию души, неожиданно начинает говорить о святости как об одном из двух необходимых компонентов высшего блага, не приводя достаточных объяснений замены. Однако эти недостающие объяснения мы находим в тексте лекций по рациональной теологии Пёлица.

⁷ Перевод исправлен по оригиналу.

Как и в первых двух «Критиках», в лекциях Пёлица проводится четкое различие между двумя принципиально несхожими компонентами. Здесь Кант именуется их счастьем (*Glückseligkeit*) и самоудовлетворенностью (*Selbstzufriedenheit*). Последнее представляет собой «наслаждение своей собственной персоной, а так как нашей отличительной чертой является ничто иное, как свобода, то самоудовлетворенность — это «наслаждение своей свободой или свойством своей воли» (Kant, 1937, S. 154). Первое же, то есть счастье, — это «наслаждение целокупностью нашего бытия» (Kant, 1937, S. 153), оно зависит от физических условий, в силу чего «ни одно творение не имеет в своем распоряжении естественных сил, чтобы оно могло привести счастье в согласие со своей самоудовлетворенностью», но «наша полная самоудовлетворенность, утешительное осознание порядочности, является благом, которое у нас никогда нельзя украсть, каким бы ни было наше внешнее состояние» (Kant, 1937, S. 154). При этом подчеркивается, что «это различие между самоудовлетворенностью и счастьем является столь же необходимым, сколь и важным. Ибо можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя к совершенному счастью (самоудовлетворенности) относится также и сознание своего собственного достоинства или же самоудовлетворенность» (Kant, 1937, S. 154). Таким образом, мы видим, что хотя Кант и использует в лекциях несколько иной терминологический язык, речь идет, по сути, о том же, о чем и в первых двух «Критиках», а именно об идеале высшего блага, состоящем из двух неоднородных компонентов — счастья и самоудовлетворенности, которую в своих печатных работах Кант называет добродетелью. То, что такое отождествление правомерно, подтверждает венчающая рассматриваемый пассаж полемика со стоиками, ошибочно полагавшими, что добродетель неразрывно связана с благополучием. В силу этого мы вполне можем говорить о наличии в лекциях Пёлица рассмотренной выше распределительной модели высшего блага, которое здесь носит название «совершенное счастье» (*vollkommene Glückseligkeit*).

Но в этом небольшом отрывке из лекций Пёлица дается одно важное пояснение. Когда речь идет о самоудовлетворенности, то есть наслаждении свободой своей воли, подчеркивается, что «если эта самоудовлетворенность распространяется на все наше существование, то оно именуется блаженством (*Seligkeit*)» (Kant, 1937, S. 154). Другими словами, Кант называет блаженством такое состояние, при котором во всей целокупности нашего существования мы всегда оказывались полностью свободны в определении нашей воли, то есть в каждом моменте нашего бытия были морально совершенными. Естественно, что такое состояние присуще только Богу и является тем, что в «Критике практического разума» будет названо святостью. В таком варианте изображения высшего блага мы без труда угадываем идеальную модель высшего блага как раз в том виде, в котором она представлена в первой «Критике», а именно в виде системы «вознаграждающей себя самое моральности», где «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837)⁸. Введение же в эту систему присущего только Богу блаженства (святости) наглядно демонстрирует нам, что и в случае идеальной модели высшего блага из второй «Критики» мы имеем дело все с тем же ее вариантом, наблюдаемым нами в первой «Критике».

⁸ Перевод исправлен по оригиналу.

Лекции Пёлица по рациональной теологии представляют особый интерес при исследовании взглядов Канта на вопросы морали и религии и их взаимосвязи. Будучи датированы зимним семестром 1783/84 года, они являются промежуточным звеном между вариантом моральной теологии, представленной в «Учении о методе» первой «Критики», скорее наброском, нежели развернутым обоснованием, и вариантом второй «Критики», и дают нам ряд важных пояснений и объяснений, позволяющих лучше понять как первую, так и вторую «Критики». Это становится особенно важным еще и потому, что нередко между этими двумя работами склонны проводить принципиальный водораздел. В «Критике чистого разума» мы видим пережитки ранней незрелой позиции Канта, характеризующейся привнесением в этику теомных элементов, а следовательно, и некоторой гетерономии в определение воли. В «Критике практического разума» перед нами предстает уже развитая, очищенная от подобного рода недоработок этическая система, которую мы и можем считать зрелой позицией философа. Рассматриваемые же лекции как раз и представляют нам доказательства того, что позиция «Критики чистого разума» ничем принципиально не отличается от более поздней позиции Канта в «Критике практического разума», напротив, позиция второй «Критики» — по сути, все тот же вариант моральной теологии, с которым мы имеем дело и в первой «Критике», но только более полно представленный и оснащенный рядом доработок (но не поправок), что позволяет нам рассматривать ее как последовательное развитие заложенных уже в «Критике чистого разума» идей без какого-либо принципиального изменения основных положений.

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.
2. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1994б. Т. 5.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994в.
4. Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
5. Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim, 1978.
6. Baumgarten A. G. Metaphysica. Halle, 1757.
7. Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1960.
8. Beyer K. Vorwort // Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.
9. Dieringer V. Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
10. Düsing Kl. Das Problem des höchsten Gutes // Kant-Studien. 1971. Bd. 62.
11. Eberhard I. A. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781.
12. Förster E. Die Wandlungen in Kants Gotteslehre // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1998. Bd. 3 (52).
13. Guttmann J. Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Würzburg, 1959.
14. Guyer P. In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. Bd. 104.
15. Hägerström A. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902.
16. Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre // Hrsg. von K. H. L. Pölitiz. Leipzig, 1830.
17. Kant I. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. Berlin ; New York, 2004.
18. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.

19. Kühn M. Einleitung // Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. Berlin ; New York, 2004.
20. Sala G. Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar. Darmstadt, 2004.
21. Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel, 1795.
22. Schwaiger Cl. Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.
23. Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin ; New York, 1990.
24. Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // Kant-Studien. 2008. Bd. 99.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **Крыштон** — канд. филос. наук, ассист. кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, ricpatric@gmail.com

THE POSTULATES OF PRACTICAL REASON IN KANT'S LECTURES ON POELITZ'S PHILOSOPHICAL DOCTRINE OF RELIGION

L. Kryshtop

“Lectures on Poelitz’s philosophical theory of religion” are one of the four surviving manuscripts of Kant’s lectures on rational theology. The Lectures include an introduction, two parts, and an appendix. The introduction contains an overview of the basic questions and problems of rational theology, namely: the concept of theology, arts of natural theology, the idea of highest essence, possible types of arguments for the existent of God and their limitations etc. The first part is called “Transcendental theology”. It is of limited research interest, since it largely follows contemporary textbooks (first of all, Baumgarten’s Metaphysics). The second part “Moral Theology” is of considerable research interest, since it departs from the textbook material and presents Kant’s own ideas on the subject. This manuscript is dated winter semester 1783/84, i.e. the period between the first edition of the Critique of Pure Reason and the Critique of Practical Reason, and shortly before the publication of Groundwork of the Metaphysic of Morals. Thus, these lectures are of special important for studying the process of development of the key ideas of Kant’s philosophy. Being an interim variant between The Critique of Pure Reason and Critique of Practical Reasons, these lectures contain a number of explanations contributing to a better understanding of both Critiques. In particular, this holds true for the postulates of the existence of god and immortality of the soul and their role on Kant’s ethical system.

Key words: postulates, practical reason, existence of god, immortality of soul, freedom, highest good, axiom, moral theology, belief, happiness, virtue, holiness.

References

1. Kant, I. 1994a, *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of practical reason]*, in: Kant I. *Sobr. soch.* w 8 t., Moscow, T. 4.
2. Kant, I. 1994b, *Kritika sposobnosti suzhdeniya [Critique of Judgment]*, in: Kant I. *Sobr. soch.* w 8 t., Moscow, T. 5., 414 p.
3. Kant, I. 1994c, *Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]*, Moscow.
4. Kant, I. 2000, *Lekcii po etike [Lectures on ethic]*, in: *Lekcii po etike*, translated by A.K. Sudakov, Moscow.
5. Albrecht, M 1978, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim.
6. Baumgarten, A.G. 1757, *Metaphysica*, Halle.

7. Beck, L.W. 1960, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago.
8. Beyer, K. 1937, *Vorwort*, in: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle.
9. Dieringer, V. 2009, *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
10. Düsing, Kl. 1971, *Das Problem des höchsten Gutes*, in: *Kant-Studien*, Bd. 62, S. 5–42.
11. Eberhard, I. A. 1781, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle.
12. Förster, E. 1998, *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 3 (52), S. 341–363.
13. Guttman, J. 1959, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, Würzburg.
14. Guyer, P. 1997, *In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104, S. 1–18.
15. Hägerström, A. 1902, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Upsala.
16. Kant, I. 1830, *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K.H.L. Pölit, Leipzig.
17. Kant, I. 2004, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, Berlin ; New York.
18. Kant, I. 1937, *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle.
19. Kühn, M. 2004, *Einleitung*, in: *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, Berlin ; New York.
20. Sala, G. 2004, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*, Darmstadt.
21. Schulze, G.E. 1795, *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Kiel.
22. Schwaiger, Cl. 1999, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
23. Wimmer, R. 1990, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin ; New York.
24. Zobrist, M. 2008, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, in: *Kant-Studien*, Bd. 99, S. 285–311.

About the author

Lyudmila KryshTOP, Department of History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Science, Peoples' Friendship University of Russia, ricpatric@gmail.com

УДК 140.8

**И. КАНТ В СТАНОВЛЕНИИ
ФИЛОСОФСКОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ
Н. О. ЛОССКОГО:
ОПЫТ ПЕРЕВОДА¹**

В. С. Попова*

Рассматривается разработка Н.О. Лосским концепции интуитивизма в контексте перевода трудов и переосмысления гносеологии И. Канта. Становление Лосского как самобытного философа с неизбежностью потребовало преодоления кантовского скептицизма, не согласовывавшегося с уверенностью идеал-реалиста в познаваемости транс-субъективного мира, данного нам в подлиннике. Путь и средства этого преодоления определили «лицо» новой системы интуитивизма, рождавшейся в дискуссии с гносеологической системой Канта. Выделены некоторые основополагающие темы трансцендентальной философии, вызвавшие наибольший отклик в размышлениях и философских построениях Лосского. Среди них особое место занимают фундаментальные логические вопросы о сущности логической связи, о природе суждения и умозаключения, о синтетическом и аналитическом. Рассмотрен вопрос о толковании понятия «интуиция» у Лосского и влияние этой трактовки на специфику перевода кантовского *Anschauung*.

Выявлен ряд причин, побудивших интуитивиста осуществить перевод КЧР. Так, руководствуясь знанием философии Канта, Лосский имел веские основания для игры на идейном поле своего учителя и оппонента, русского кантианца, А.И. Введенского. Н.О. Лосский сформулировал существенные аргументы для обоснования несостоятельности его интерпретации трансцендентальной философии. Показано, что опыт перевода КЧР и критического осмысления гносеологии Канта стал для Лосского своеобразным источником преодоления сложившихся в истории философии затруднений и выработки собственного целостного органического мировоззрения. Наряду с этим назрела и объективная надобность очередного перевода КЧР в связи с тем, что часть просвещенной публики осталась недовольна переводом Н.М. Соколова. В статье приводятся материалы отзывов Г.Г. Шпета на переводы КЧР, предпринятые Соколовым и Лосским.

Ключевые слова: И. Кант, Н.О. Лосский, «Критика чистого разума», перевод, интуитивизм, А.И. Введенский, интуиция, логика, синтетическое суждение, знание.

¹ Статья выполнена в рамках проекта РГНФ №15-33-01022 а1 «Русское Зарубежье: российско-германский философский диалог».

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

Поступила в редакцию 26.06.2015 г.

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

© Попова В. С., 2015

Когда мы сегодня пытаемся понять, какую роль сыграл И. Кант в разработке философского учения Н. О. Лосского, то сразу вспоминаем русский перевод «Критики чистого разума», осуществленный Лосским в 1907 году. Диалог двух философских мировоззрений в данном случае подвигает к тому, чтобы понимать перевод не в узком смысле, как передачу произведения с одного языка на другой, но гораздо шире (в гносеологическом смысле) — как перевод с культуры на культуру, как пересказ концептуальных положений одной доктрины с помощью языковых средств другой² без ухода от собственного понимания смысла философской системы. Именно через опыт такого перевода прошел Лосский, формируя гносеологические положения своей концепции с учетом собственного переосмысления и преодоления философии Канта.

Слушая в 1894 году университетские лекции профессора А. И. Введенского, Лосский проникся идеей о разрешении критицизмом односторонности рационализма и эмпиризма. Эта упрощенная Введенским в дидактических целях мысль (в курсе лекций по истории новой философии) придавала в формирующемся мировоззрении Лосского, пока весьма схематичном, ценность философии И. Канта. Однако монадология Лейбница все же стала той основой, на которую нанизывались другие подходы для построения целостного объяснения мира и познания идеи. Поэтому, как пишет Лосский в «Воспоминаниях»: «Передо мною встала задача преодолеть Юма и Канта, именно развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе, и оправдала бы занятия метафизикой» (Лосский, 1994, с. 95). Этот импульс определил начало движения Лосского по пути изучения философии на историко-филологическом факультете. Усвоение истории философии для студента Лосского было задачей вспомогательной по отношению к проекту построения собственной системы, этой цели подчинялись многие весьма сложные занятия, способные повлиять на формирование аргументов в защиту такого новаторского учения. Воспоминания Лосского свидетельствуют о том, что он очень основательно и самоотверженно подходил к выработке собственных оригинальных философских взглядов, полагая необходимой пропедевтикой этой работы освоение всего того, что историко-философски составляло проблемное поле его интересов. Например, Лосский посчитал необходимым составление изложения «Системы логики» Д. С. Милля (было написано, но не издано) и перевод трактатов И. Канта «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» и «Fortschritte die die Metaphysik seit Leibniz und Wolf» (переводы были опубликованы в «Трудах Санкт-Петербургского философского общества» в 1910 году (Кант, 1910)).

Н. О. Лосским всецело владело стремление примирить эмпиризм и рационализм, здесь-то и крылась сложность выработки собственного философского мировоззрения. Проводимая в учебных курсах Введенского мысль о том, что развитие философии пришло к синтезу эмпиризма и рационализма благодаря Канту, на момент окончания Лосским университета и поступления на кафедру философии не казалась ему достаточно обоснованной. Создание своего учения, а не только лишь историко-философское топтание на месте, стало краеугольным камнем всех интеллектуальных тревог Лосского. «Приступить к такой работе мне было особенно трудно, по-

² О переводе как особом типе познания в гуманитарных науках см.: (Автономова, 2008).

тому что в моем уме столкнулось влияние метафизики Лейбница и гносеологии Канта, благодаря двум моим учителям — Козлову и Введенскому» (Лосский, 1994, с. 108—109). Хотя Лосский явно признает факт историко-философских влияний, он не приемлет усвоение философским мировоззрением каких-либо трактовок в готовом виде. Все философские суждения должны быть критически переосмыслены и самостоятельно упорядочены: «Мы должны строить философские теории, и притом прежде всего теорию знания, — утверждает Лосский, — не опираясь ни на какие другие теории, то есть не пользуясь утверждениями других наук как посылками» (Лосский, 1991, с. 25).

Пресуппозиция Лосского о познаваемости транссубъективного мира, данного нам в подлиннике, являвшаяся ему на всем протяжении творчества с интуитивной очевидностью, все же должна была получить рациональное обоснование. «Под влиянием лекций Введенского о Канте я твердо усвоил мысль, что познать можно лишь такой предмет, который имманентен моему сознанию. Будучи вместе с тем убежден, что все осознаваемое мной есть уже не внешний мир, а мое собственное психическое состояние, я мучился мыслью, что интерес мой к метафизике не может быть гносеологически оправдан» (Лосский, 1994, с. 109). Из этой коллизии Лосский, как известно, вышел благодаря интуитивному озарению, субъективно значимому, конечно, но давшему необходимый мостик между эмпирическим и рациональным знанием, между субъективным и транссубъективным миром: «все имманентно всему». Кантианский мотив в постановке проблем Лосским выразился в том, что онтология могла осуществиться только с решением вопроса о природе знания и «познающего сознания». «Знание стоит как бы посередине между познающим субъектом и познаваемым объектом. Оно принадлежит субъекту, но должно согласовываться с объектом; в самом деле, истинное знание о предмете должно как-то соответствовать предмету...» (Лосский, 1919, с. 8). Лосский выработал своеобразное понимание этой координации, открыв «особый тип объединенности субъекта и предметов, в силу которого возможно, чтобы даже предмет внешнего мира мог предлежать в подлиннике для созерцания субъекта» (Там же, с. 11). Это интуитивное усмотрение Лосский отождествляет с понятием созерцания. В.П. Тутлис вскрывает в этом смысле некую общую интенцию русской философии по отношению к Канту, явно читающуюся и у Лосского: «Специфика русской философской мысли изначально заключалась в развитом иррационализме и повышенном интересе к экзистенциальным проблемам. Она, как и Кант, всегда признавала “ограниченность” разума. Но совсем не по-кантовски считала, что в мироощущениях человека отражаются такие стороны бытия, которые не могут быть выражены только в рамках рационализма, в силу его “односторонности”. Она полагала, что к тайнам бытия и небытия можно прорваться не только благодаря разуму, но и на основе мистической интуиции...» (Тутлис, 2005).

Дело обоснования интуитивизма Лосский понимал как проект построения совершенно нового гносеологического направления, пролежавшего через «преодоление “Критики чистого разума” Канта и оправдание метафизики как науки» (Лосский, 1994, с. 131). Известный перевод «Критики чистого разума» (КЧР) Лосский осуществлял в период 1905—1907 годов, во время хлопот и дум, связанных с докторской диссертацией «Обоснование интуитивизма». Интересно уяснить мотивы, руководившие им в этом деле.

Есть мнение, что Лосский придавал большое значение трансцендентальной философии Канта в истории философии, поэтому счел необходимым осуществить перевод (Кондратенко, 2011, с. 13). Версия слишком расплывчатая (таких уважаемых персонажей можно было бы выделить немало), она не открывает субъективной значимости этой миссии. Возможно, здесь скрывается указание на определенные научные амбиции Лосского, побуждавшие его увековечиться сопричастностью гению Канта, дав перевод. Действительно, в этом деле Лосский усмотрел нишу для своего труда. Первый перевод «Критики чистого разума» был предпринят М.И. Владиславлевым (1867), потом цензором Н.М. Соколовым, затем вышел перевод Лосского (1907, переиздан в 1915) (Кант, 1907; Кант, 1915). Перевод Владиславлева Лосский считал достаточно точным, но не менее тяжелым, чем оригинал. О переводе Соколова отозвался весьма нелестно в «Воспоминаниях», считая переводчика дилетантом в философии, допустившим много досадных ошибок.

Явно выраженный мотив, побудивший Лосского к переводу, был порожден уверенностью в том, что «существенным условием для преодоления критицизма должно быть знание и точное понимание текста...» (Лосский, 1994, с. 147). Но рождение концепции обоснованного интуитивизма совпало с работой над переводом лишь частично. К 1904 году докторская диссертация, в которой требовалось преодолевать Канта, была в основном написана (а главные идеи содержались уже в магистерской работе 1903 года), в 1904–1905 годах она вышла в «Вопросах философии и психологии» под названием «Обоснование мистического эмпиризма». Перевод же КЧР был начат в 1905 году, а завершен в 1907 году, то есть работа над ним совпала не с разработкой концепции интуитивизма в ее идейном содержании, а скорее с периодом уяснения для публики и защиты от нападков этого оригинального учения (кантианец А.И. Введенский называл его «одержимостью», а один из критиков кантовой гносеологии М.И. Каринский — «граничащим с безумием замыслом»). Поэтому здесь можно выдвинуть предположение о том, что стремление глубоко вникнуть в суть КЧР обусловлено не столько причинами, которые называет в «Воспоминаниях» Лосский, сколько причинами, о которых он умалчивает. Известно ожесточенное противостояние Лосского с правоверным кантианцем Введенским: на защите магистерской диссертации в 1903 году он отбивался от вопросов учителя в течение пяти часов; Лосскому «пришлось плохо» в этом противостоянии, вполне ожидаемы были трудности и на защите докторской диссертации. «Сохраняя неприятные воспоминания о своем магистерском диспуте у проф. Введенского, я решил защищать докторскую диссертацию в Московском университете у проф. Лопатина» (Лосский, 1994, с. 134). Однако, приступая к переводу, Лосский еще предполагал, что отстаивать свои идеи ему придется под неусыпным оком Введенского и не только на защитительном диспуте, но и в каждодневных спорах. Поэтому перевод КЧР стал мощным орудием знания в игре на идейном поле противника и, кроме того, заслугой, которая должна была добавить в глазах наставника и заведующего кафедрой, на которой предстояло работать. Как Введенский отозвался о переводе, неизвестно, но все же несомненное признание заслуг молодого коллеги и оппонента было: он называл Лосского «своим талантливым учеником», определяя ему «место, равное положению Соловьева».

А. И. Введенский, будучи авторитетным учителем, внушил поколению своих учеников мысль о неизбежности Канта, о необходимости принимать его в расчет, какие бы вопросы их ни волновали. Для Лосского «весь дух его системы в целом проникнут великими новыми откровениями, вошедшими в плоть и кровь многих последующих систем» (Лосский, 1991, с. 117–118). Вся история философии как пропедевтика философствования концентрировалась в гносеологии Канта, соответственно, логика как пропедевтика всякого философствования должна была иметь своей квинтэссенцией логику Канта. И действительно, авторы трактатов по логике (например, Лосский, Поварнин) считали своим долгом на первых же страницах привести известное замечание Канта о неизменности и завершенности логики и тут же его опровергнуть указанием на логические достижения самого Канта. Введенский был сосредоточен на построении логицизма путем доказательства основных выводов философского критицизма новым и более элегантным способом, нежели «очень трудным и запутанным» путем, изложенным в кантовских «Критике чистого разума» и «Пролегоменах» («Новое и легкое доказательство философского критицизма», 1909). Эту задачу он решил посредством рассмотрения сущности логических законов. Так, через наставничество Введенского логическая проблематика стала в среде университетских философов Санкт-Петербурга начала XX века методологически необходимой стороной выработки своих воззрений, общей подосновой всякой дискуссии и размышления. Преподавая, Введенский утверждал, что для понимания истории философии, в особенности новой, необходимо хорошо понимать логику. Канта же окончательно нельзя ни понять, ни усвоить без этого условия. Парадоксальным образом сам Введенский отказывался видеть значимость логических оснований для философского критицизма Канта. В статье «Новая постановка вопроса о самостоятельности четырех фигур силлогизма» (1909) он производит деление всех силлогистических учений на теоретические и практические. Учение Канта о силлогизмах (и логику в целом) Введенский причисляет к практическим воззрениям, а свой собственный взгляд на силлогистику он считает теоретическим. Хотя более естественно для философа, придерживающегося кантианства, было бы отнести точку зрения Канта, представленную в «Ложном мудрствовании...», к разряду теоретических (таких, в которых учение о силлогизмах рассматривается как средство для решения других теоретических вопросов), Введенский в силу некоторых причин был настроен минимизировать теоретическое значение логики в системе Канта. К слову, В. Н. Брюшинкиным показано теоретическое значение силлогистики Канта: предпочтению принципа *Nota notae* в силлогистике демонстрирует приоритет интенциональных соображений в интерпретации Кантом понятий и суждений, что, в свою очередь, сказывается на различении им аналитических и синтетических суждений (Брюшинкин, 1986, с. 35); подробнее о соотношении силлогистики Канта и Введенского см. (Попова, 2010).

Фундаментальные логические вопросы (о логических законах, сущности логической связи, природе суждения и умозаключения, синтетическом и аналитическом и т. п.) попадали в поле зрения Лосского с учетом критического прочтения Канта. Для Лосского предмет исследования логики — знание (Лосский, 1919, с. 6). Одновременно с этим пропедевтика всей системы идеал-реализма — интуитивизм — является теорией знания: «есть еще (помимо логики. — В. П.) отдел, посвященный изучению знания; мало

того, в основу философии в настоящее время полагается новая наука, гносеология (теория знания или теория познания), ставшая на ноги лишь со времен Канта...» (Лосский, 1922а, с. 5). Соответственно, логика Лосского глубоко гносеологизирована, а в решение теоретико-познавательных вопросов вводятся оригинальные логические размышления. Например, Лосскому понадобилось обращение к теме умозаключений логики суждений, которые не могут правильно совершаться в регрессивном направлении от присутствия следствия к присутствию основания. Однако особенности его новой теории знания, предполагающие, что мы получаем знание о вещи в своем кругозоре в подлиннике, позволяет безошибочно вычленять единственную причину наблюдаемого следствия, реконструировать ее. Поэтому и в логике должны быть справедливы традиционно признаваемые неправильными виды умозаключений.

Особую ценность для Лосского представляла усвоенная благодаря Канту мысль о том, что наука как область эвристическая состоит преимущественно из синтетических суждений, в которых «предикат не мыслится в содержании понятия субъекта». Понятие синтетического как логического, «впервые разработанное Кантом в гносеологии в его трансцендентальной логике, но не использованное им в формальной логике для теории умозаключений и для преодоления аналитических теорий, то есть теорий, опирающихся на закон тождества и противоречия» (Лосский, 1922а, с. 3), прозвучало основным аккордом логики Лосского. В связи с исследованием процесса приращения знания русский интуитивист придает особое значение теории суждения, рассмотрению логической связи внутри суждения, которую он обосновывал как синтетическую логически необходимую связь: «Понятие синтетической логической необходимости стало развиваться в гносеологии благодаря Канту, но в логику оно начало проникать только в ближайшее к нам время...» (Лосский, 1912, с. 16). Такого рода связи образуют суждения, из которых складывается знание. «В какой же форме выражается истина или ложь? В форме суждения, — отвечает на этот вопрос логика. Но если так, то это значит, что представления, понятия и даже умозаключения, служа выразителями истины или лжи, должны быть суждениями по существу, хотя бы и модифицированными. Отсюда в теории знания возникает задача развить такое учение о суждениях, которое, исходя из природы познавательного процесса, показало бы, что единственная форма, в которой может выразиться знание, есть суждение...» (Лосский, 1991, с. 198). Здесь, конечно, Лосский допускает неточность, полагая, что умозаключения выражают истину либо ложь; умозаключения оцениваются в традиционной логике с точки зрения правильности или неправильности, а не истинности или ложности.

Для нас важно, что каждый философствующий логик, выстраивая свою систему, производит отбор и структурирование логического знания в соответствии с более глубокими познавательными задачами. Здесь мы видим, что Лосский полагал теорию суждения в качестве центра логического развертывания своей системы. Впоследствии он онтологизировал понятие логической связи, сделав тем самым гносеологическую часть учения имманентной выработанной онтологии субстанциальных деятелей. «Название основания и следствия мы даем этой связи, поскольку она опознана мыслящим субъектом и руководит переходом его от мысли о предмете к мысли о предикате; как основа объективно значимой связи мысли, она есть логи-

ческая связь. В самом же бытии предмета это самое отношение есть онтологическая связь причинности (нагретая вода и кипение), или связь принадлежности свойства носителю (разновидность причинной связи), или связь функциональной зависимости идеального бытия, то есть вневременная необходимая сопринадлежность» (Лосский, 1995, с. 155).

Итак, Лосский считал, что учение о суждении — это самая главная тема в логике. Показательно, что одно из самых существенных критических замечаний к кантианскому типу логики профессора Введенского как раз заключалось в том, что «в рассматриваемой гносеологической логике нет никакой теории суждения... Эта черта системы проф. Введенского особенно поражает, когда имеешь в виду современную литературу по логике, напр., логику Шуппе, Зигварта, Липпса и т. п., где теория суждения наиболее усиленно разрабатывается и выдвигается настолько на первый план, что граница между суждением и умозаключением иногда почти стирается, и теория умозаключения вытекает из теории суждения в качестве подчиненного придатка...» (Лосский, 1912, с. 21). Введенский так ответил на этот выпад: «...логической теорией суждений служит вся логика целиком», полагая, что обстоятельное рассмотрение вопроса о том, как получаются суждения, «до метафизико-психологической теории самого Н.О. Лосского, которую он ошибочно называет гносеологической» (Введенский, 1917, с. 8), логике нет никакого дела. Для Введенского суждение о бесконечных классах не может быть доказано опытным путем, поскольку относится к бесконечному числу предметов (закон Архимеда относится к бесконечному числу погружений и т. п.) (Введенский, 1917, с. 107). Из этого вытекает, что общие синтетические суждения могут быть оправданы только опосредованным путем — путем умозаключений. Поэтому именно раздел об умозаключениях, а не о суждениях Введенский считает важнейшей частью логики. Здесь мы видим, что, столкнувшись с учителем-кантианцем на почве трактовки вопроса о значимости суждений в их гносеологической подоплеке, Лосский не получил поддержки в своем начинании. Получается, пресуппозиция конструктивной роли суждения в гносеологии и сводимости теории умозаключения к теории суждения сложилась у интуитивиста благодаря восприятию структуры и содержания КЧР Канта, а не пришла из вторых рук от профессора Введенского, этого «заместителя Канта в России» (словами А.А. Ермичева). Логическая интерпретация отношения общей и трансцендентальной логик может опираться на понимание связи теории суждений и умозаключений. «...Кант считает функцию вывода одних суждений из других, то есть умозаключение, разновидностью способности суждения. Во-первых, он сами умозаключения считает суждениями. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания из “Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма”, из “Критики чистого разума” и из “Логики Йеше”. Во-вторых, Кант отводит способности суждения центральную роль в осуществлении умозаключения...» (Брюшинкин, 2006, с. 149–150).

Гносеология Лосского потребовала подобной мысли о сводимости умозаключений к суждениям, только мысль эта получила совсем уж экзотическое преломление в контексте обоснования интуитивизма. Она привела Лосского к утверждению о том, что фактически нет аналитических суждений, все суждения — синтетические. Аналитические суждения — это тавтологии, к которым не могут быть сведены даже аксиомы (тоже синтетические суждения) (Лосский, 1922а, с. 141–142). В итоге аналитические сужде-

ния не имеют ни для логики, ни для познания вообще никакого значения, поскольку «представляют собой чистейшее пустословие», а «в действительности, в живом мышлении таких суждений вовсе не бывает» (Там же, с. 144). Лосский ставит в связи с этим перед собой цель — «изгнать из гносеологии и логики окончательно всякие положительные учения об аналитических суждениях» (Там же, с. 145). Лейбнизианская подоплека философии Лосского должна была бы потребовать формы, выражающей тождественно истинные высказывания. Но Лосский решает эту проблему следующим образом. Подлинный мыслительный акт имеет форму суждения. Всякое суждение — синтетическое, основывающееся на всеобщности закона достаточного основания (для Лосского этот закон — главенствующий). Поэтому «мышление не бывает ошибочным, то есть заблуждения возникают постольку, поскольку мы не мыслим (а производим какую-нибудь другую деятельность, принимая ее иногда за мышление)» (Лосский, 1909, с. 186). Этот вывод, однако, сам Лосский считает не новым (приводит в качестве примера концепцию Т. Липпса), хотя и не принятым повсеместно. Если есть возможность ясно различать акт суждения и его форму, то суждение можно отличить от других действий ума, которые мышлением не являются, стоит только сосредоточиться на «составе сознания» и выявить в нем суждение. «Когда я вполне поглощен восприятием объекта, напр. с интересом наблюдаю на коре березы муравьев, доящих тлей, мое я, то есть субъект, исчезает из области наблюдаемого совершенно. Однако, как только я начну наблюдать состав сознания, я тотчас найду в нем не только муравьев, но и свое я, как наблюдающее муравьев с интересом» (Лосский, 1995, с. 141). Д. В. Малеванный полагает, что в отношении к логическим началам Лосский уперся в противоречие: «Лосский сам вполне неkritично принял целое учение о том, какие формы мысли надо считать истинными, а какие нет: это учение есть, как известно, формальная логика. Вместе с тем формальная логика (как и геометрия) имеет мощный аксиоматический фундамент, который сам ниоткуда не выводится, а также не может быть проверен эмпирически, поэтому логика должна быть вовлечена в ниспровержение наряду с другими науками» (Малеванный, 1999), поскольку опирается на тавтологии, которые Лосский вознамерился изгонять из науки.

И все же, согласно Лосскому, все суждения истинны только в силу того, что они суждения и содержат объективную сторону всякой познаваемой вещи. Построением такого учения Лосский преодолевал в своем мировоззрении скептицизм Канта и делал транссубъективный мир тотально доступным познанию, но познанию четко отрефлексированному. Интуитивист стремился к обоснованию возможности «через-себя-проникновения» субъекта познания в сущность вещи, субъекта не абстрактного, а конкретного, эмпирического, личности. Тем самым оказывалась удовлетворенной свойственная душе каждого человека «фаустовская жажда бесконечной широты жизни» (Лосский, 1991, с. 17). И одна эта естественность заставляла преодолевать схематизм гносеологии Канта, как бы сама себя обосновывая самими фактами желания каждого человека «отождествиться со всем этим миром». Конечно, на этом пути потребовалось ввести мистическое понятие, которое восполняло бы пропуски в последовательном представлении познавательного процесса, давало бы гарантии в демаркации мышления от немышления и предоставляло бы способ схватывания объективной стороны предмета познания. Это понятие интуиции.

При переводе кантовских сочинений Лосский, естественно, обратил особое внимание на это значимое для себя понятие — «интуиция». Так, в предисловии переводчика к изданию работы Канта «О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого» на русском языке он отмечает: «По поводу нашего перевода диссертации следует отметить, что понятие *Anschauung*, выраженное Кантом в диссертации словом *intuitus*, передано нами в переводе тем же словом “интуиция”, так как нам представлялось неудобным заменить этот латинский термин, употребительный также и в русском языке, каким-либо другим словом» (Кант, 1910, с. vii). Перевод КЧР Лосского был принят за основу в изданиях 1964, 1994 годов, в последнем дается примечание: «Все переводчики Канта на западноевропейские языки (не германские) — англичане, французы, итальянцы, испанцы — переводят *Anschauung* термином “интуиция” (франц., англ. — *intuition*, итал. — *intuizione*, исп. — *intuición*), полностью сохраняя тем самым содержание оригинального выражения Канта. Предлагаемый Н.О. Лосским термин “наглядное представление”, фактически как перевод слова “интуиция” явно неудачен: он не передает смысла непосредственного постижения, недискурсивности, мгновенного “узрения”, и это искажает сам замысел Канта» (Арзаканян, 1994, с. 548). Взамен предлагается термин «созерцание». Похоже, что Лосский перевел *Anschauung* неединообразно³, вероятно, полагая, что интуитивные акты могут быть различной природы и что это присутствует у Канта, например: «Именно интуиция нашего духа всегда пассивна и потому возможна лишь постольку, поскольку что-то способно действовать на наши чувства. Божественная же интуиция, обосновывающая все объекты, а не обоснованная ими, есть архетип, т. к. она независима, и потому она вполне интеллектуальна» (Кант, 1910, с. 13). Мысль о различных интуициях Лосский выразил в работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938). В своем учении он обозначал словом интуиция «непосредственное видение, непосредственное созерцание предмета познающим субъектом. Все дальнейшие оттенки этого термина и особенности знания выводятся мною из указанного основного значения его. Критикуя мои взгляды, необходимо исходить из этого основного значения термина «интуиция» — непосредственное именование в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.» (Лосский, 1995, с. 137). Конечно, такое понятие об интуиции отличается от кантовского, в котором ни о какой данности в подлиннике не могло идти речи. Вероятно, поэтому понятие «созерцание» кажется Лосскому не вполне подходящим для встраивания в перевод КЧР, ведь оно раскрывает смысл феномена интуиции внутри идеал-реалистического миропонимания, отличного от Кантова. Лосский особо подчеркивает мысль о том, что его учение об интуиции не стоит смешивать ни с какими другими, употребляющими это понятие (Там же). Все же в понятии интуиции может быть найдена некая подоснова, позволяющая узреть преемственность интерпретаций, представленных у Канта и Лосского. Если мы обращаем внимание на интуицию как акт, необходимый для всякой познавательной деятельности, не выходящий из строя ежечасного взаимодействия мышления с миром, не фрагментарный, а пронизывающий познание, сопричастный всякому взаимодействию субъекта с транссубъективной стороной реальности. Эта «не-

³ Между прочим, на неединообразность перевода Лосским некоторых понятий Канта указывал Шпет. См.: (Шпет, 2010b, с. 78).

заметная» необходимость интуиции отмечается, например, А. С. Катречко: «Принципиальной новизной кантовского подхода является то, что Кант рассматривает интуицию не как какую-то сверхчувственную способность типа интеллектуальной интуиции Платона, Декарта или Лейбница, а как основополагающий для других типов познания *чувственный* акт. И хотя при этом познавательный статус интуиции снижается, но ее роль в познании возрастает: она выступает не в виде какой-то мистической надстройки над человеческим разумом, а лежит в самом основании нашей познавательной деятельности, образуя ее нижний слой» (Катречко, 2008).

Итак, стремление самобытно и глубоко понять кантовские тексты было инициировано для Лосского несколькими необходимостями.

Во-первых, неизбежностью обращения к содержательным аспектам Кантовой теории познания, ценным для развития гносеологии интуитивизма и представленным в форме критического диалога с великим кёнигсбергерцем (Лосский называет этот процесс «преодолением»). О некоторых из этих идей было сказано выше.

Во-вторых, своеобразным духом преодоления патриархальности в философии (ассоциировавшейся с Кантом и Введенским) и амбициями полной оригинальности и самостоятельности. При этом Лосский не хотел быть маргиналом, своего рода методологическим анархистом в философско-университетской среде, поэтому ему было важно показать, что его концепция — вызревшая, а ее рождение — закономерный этап мирового историко-философского процесса. «Мне было бы неприятно думать, что моя теория знания есть нечто абсолютно новое, какая-то индивидуальная выдумка, не стоящая ни в какой связи с прошлым философией. Поэтому я присоединил главу, в которой рассмотрел зародыши интуитивизма в докантовской новой философии и особенно старался показать, что после Канта развитие философии необходимо вело к интуитивизму...» (Лосский, 1994, с. 133).

В-третьих, доскональное знание Канта потребовалось Лосскому для того, чтобы повысить свою виртуозность в идейном противостоянии с Введенским. Стояла тонкая задача: не умаляя заслуг учителя, преодолеть его трактовку Канта. В ряде работ Лосский указывает, что существует два типа истолкования «Критики чистого разума»: психологистически-феноменалистическое и трансцендентально-логическое. Первое толкование не избавляет гносеологию и логику Канта от психологизма, который, по мнению Лосского, им присущ. Введенский же дал именно психологистически-феноменалистическую интерпретацию «Критики чистого разума» в виде своей «Логике как части теории познания» (Лосский, 1922а, с. 221). Второй тип толкования гносеологии Канта, конечно, оказывается ближе Лосскому, однако и в этом случае требовалось коренное переосмысление Канта на пути к модели миропонимания под названием «отвлеченный идеал-реализм».

И наконец, надобность перевода КЧР ощущалась Лосским, как, впрочем, и всей просвещенной университетской публикой в силу того, что предыдущий перевод Н. М. Соколова многие не считали удовлетворительным. Этот перевод, изобиловавший ошибками, не соответствовал огромному масштабу и значимости фигуры Канта в русской культуре начала XX века, активной стадии философского диалога с немецким неокантианством, потребностям русской философии в процессе осмысления своего собственного пути и самобытности. Вот как отзывался об этой необходимости

Г. Шпет в 1904 году в связи с выходом второго издания КЧР в переводе Н.М. Соколова: «Переводы “Критики чистого разума” попадают теперь в истории философии; тем более перевод этого произведения в стране, где философская мысль сравнительно мало развита, где философская терминология еще не выработана, должен составлять эпоху в истории философии этой страны и дать ей определенную терминологию. Браться за это дело нужно с большой любовью, но еще с большим знанием. Как-нибудь такие переводы делать нельзя»; ведь здесь ответственность переводчика должна подстегиваться пониманием того, что он работает с «библией современных философов» (Шпет, 2010а, с. 63; 74). Остается сказать, что рецензия Шпета оказалась детально-разгромной, едко-ироничной, но аргументированной и основательной. Этот эпизод с переводом КЧР особенно интересен в связи с тем, что Шпет дал рецензию и на работу Лосского 1907 года. Он отмечает необходимость нового перевода. И хотя перевод Лосского все еще нельзя назвать совершенным, можно доверять строгости оценок полиглота и глубокого интеллектуала Г. Шпета, планка требований которого достаточно высока для того, чтобы «отделить зерна от плевел». И все же Шпет более терпимо относится к некоторой вольности, с какой Лосский излагает «свободно, часто упрощая и этим как бы объясняя мысль Канта» (Шпет, 2010б, с. 77), исходя из собственного понимания его философии, чем к переводу, стремящемуся к объективности, но несколько не заинтересованному в философии (таков, по мнению Шпета, подход Соколова). В отношении текста перевода, выработанного Лосским, Шпет делает замечания достаточно осторожные, говоря скорее о том, как, по его мнению, лучше было бы представить тот или иной пассаж, чем указывая на явные промахи. Поэтому он желает этому переводу распространения и выхода последующих усовершенствованных изданий. Мы-то знаем, что у перевода сложилась счастливая судьба! Зачин преодоления Канта Лосским на собственном интеллектуальном пути дал свет и ясность другим прочтениям Канта, пусть даже равнодушным к интуитивизму.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М., 2008.
2. Арзаканян Ц.Г. Примечания // Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 546–563.
3. Брюшинкин В.Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. Вып. 26. С. 148–167.
4. Брюшинкин В.Н. Кант и силлогистика. Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма». // Кантовский сборник. 1986. №11. С. 30–40.
5. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Пг., 1917.
6. Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909.
7. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. СПб., 1907.
8. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. Пг., 1915.
9. Кант И. I. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого. II. Успехи метафизики // Труды Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 1910. Вып. 6.
10. Катречко С.Л. Интуиция в составе познавательной способности // Материалы III международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 93–98. URL: http://transcendental.ucoz.ru/_fr/0/katr_intuit2008.html (дата обращения 19.06.2015).

11. Кондратенко К.С. Философские предпосылки идеал-реализма Н.О. Лосского : автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011.
12. Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. СПб., 1994.
13. Лосский Н.О. Гносеологическое введение в логику // Основные вопросы гносеологии : сб. ст. Пг., 1919. С. 5–68.
14. Лосский Н.О. Логика профессора А.И. Введенского. М., 1912.
15. Лосский Н.О. Логика. Пг., 1922а. Ч. 1.
16. Лосский Н.О. Логика. Пг., 1922б. Ч. 2.
17. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М., 1991. С. 11–334.
18. Лосский Н.О. Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? // ЖМНП. 1909. №7. С. 178–193.
19. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
20. Малеванный Д.В. Интуиция как внутреннее условие философского знания (Лейбниц, Кант, Лосский) // Русская и европейская философия: пути схождения и расхождения. СПб., 1999. URL: <http://anthropology.ru/ru/person/malevannyu-dv/text/intuiciya-kak-vnutrennee-uslovie-filosofskogo-znaniya-leybnic-kant-losskiy> (дата обращения: 19.06.2015).
21. Попова В.С. Сравнительный анализ интерпретации силлогистики И. Кантом и А.И. Введенским // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2010. С. 267–281.
22. Рецензия // Шпет Г.Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. М., 2010.
23. Тутлис В.П. И. Кант в России // Тутлис В.П. Избранные философские труды. Бишкек, 2005. URL: <http://kant-online.ru/?p=2052> (дата обращения: 20.06.2015).
24. Шпет Г.Г. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1902.
25. Шпет Г.Г. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. СПб., 1907.

Об авторе

Варвара Сергеевна **Попова** — канд. филос. наук, доц. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, varyud@mail.ru

KANT IN THE DEVELOPMENT OF N. O. LOSSKY'S PHILOSOPHICAL VIEWS: THE CASE OF A TRANSLATION

V. Popova

This article considers the development of N. O. Lossky's concept of intuitivism in the context of the translation of Kant's works and revision of Kant's epistemology. The development of Lossky as an independent philosopher required overcoming Kant's scepticism, which was not consistent with the ideal-realist's belief in the cognoscibility of transsubjective world given us in the original. The means necessary to overcome it determined the key characteristics of the new system of intuitivism, which emerged in a discussion of Kant's epistemological system. The author identifies the key themes of transcendental philosophy that drew special attention of Lossky. These include the fundamental logical issues of the essence of logical connection, the nature of judgement and inference, and that of the synthetic and analytic. The article addresses the interpretation of the concept of 'intuition' by Lossky and the influence of this interpretation on the translation of Kant's Anschauung.

The author identifies a number of reasons that inspired the intuitivist to translate the CPR. Following Kant's philosophy, Lossky had sufficient arguments in the game played in the field of his teacher and opponent, the Russian Kantian A. I. Voedensky; moreover, he proved the inconsistency

of Vvedensky's interpretation of transcendental philosophy. It is shown that the experience of translating CPR and the critical analysis of Kant's epistemology helped Lossky to overcome the complications that emerged in the history of philosophy and develop his own complete and organic worldview. Moreover, there arose an objective need for a new CPR translation, since some intellectuals were not satisfied with that made by N.M. Sokolov. The article contains excerpts from reviews of Sokolov's and Lossky's translations of CPR by G.G. Shpet.

Key words: I. Kant, N.O. Lossky, Critique of Pure Reason, translation, intuitivism, A.I. Vvedensky, intuition, logic, synthetic judgement, knowledge.

References

1. Avtonomova, N.S., 2008, *Poznanie I perevod. Opyty filosofii yazyka* [Knowledge and translation. Experiences of the philosophy of language], Moscow.
2. Arzakanjan, C.G., Primechaniya [Notes]. In: Kant, I., 1994, *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason], Moscow, p. 546–563.
3. Bryushinkin, V.N., 2006, Vzaimodejstvie formalnoj i transcendentalnoj logiki [The interconnection of formal and transcendental logic], *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium], no. 26, p. 148–167.
4. Bryushinkin, V.N., 1986, Kant i sillogistika. Nekotorye razmyshleniya po povodu "lognogo mudrstvovaniya v chetyreh figurah syllogizma" [Kant and syllogistics. Some thoughts about "False sophistication in the four figures of syllogism"], *Kantovskij sbornik* [Kant's Compendium], no. 11, p. 30–40.
5. Vvedensky, A.I., 1917, *Logika kak chast teorii poznaniya* [Logic as a part of cognition theory], Petrograd.
6. Vvedensky, A.I., 1909, *Novoe I legkoe dokazatelstvo filosofskogo kriticizma* [New and easy proof of the philosophical criticism], SPb.
7. Kant, I., 1907, *Kritika chistogo razuma. Perevod N.O. Losskogo* [Critique of Pure Reason. Translation by N.O. Lossky], St. Petersburg.
8. Kant, I., 1915, *Kritika chistogo razuma. Perevod N.O. Losskogo* [Critique of Pure Reason. Translation by N.O. Lossky], Petrograd.
9. Kant, I., 1910, I. O forme i nachalah mira chuvstvennogo i umopostigaemogo. II. Uspehi metafiziki. [I. On the form and principles of the perceptual and intelligible world. II. The success of metaphysics], *Jurnal Ministerstva narodnogo prosvetsheniya* [Proceedings of the St. Petersburg philosophical society], issue. 6, SPb.
10. Katrechko, S.L., 2008, *Intuicija v sostave poznavatelnoj sposobnosti* [Intuition in the structure of cognitive abilities], URL: http://transcendental.ucoz.ru/_fr/0/katr_intuit2008.html (data obrascheniya: 19.06.2015).
11. Kondratenko, K.S., 2011, *Filosofskie predposylki ideal-realizma N.O. Losskogo. Avtoreferat dissertacii* [Philosophical presuppositions of the Lossky's ideal-realism. Abstract of dissertation], St. Petersburg.
12. Lossky, N.O., 1994, *Vospominaniya: Jizn' I filosofskij put'* [Memories: Life and philosophical way], St. Petersburg.
13. Lossky, N.O., 1919, Gnoseologicheskoe vvedenie v logiku [Epistemological introduction to logic]. In: Lossky, N.O., 1919, *Osnovnye voprosy gnoseologii* [The Fundamental Problems of Epistemology], Petrograd, p. 5–68.
14. Lossky, N.O., 1912, *Logika professora A.I. Vvedenskogo* [Prof. A.I. Vvedensky's Logic], Moscow.
15. Lossky, N.O., 1922, *Logika. Chast' pervaja* [Logics. Part one], Petrograd.
16. Lossky, N.O., 1922, *Logika. Chast' vtoraja* [Logics. Part two], Petrograd.
17. Lossky, N.O., 1991, Obosnovanie intuitivizma [The Intuitive Basis of Knowledge]. In: Lossky, N.O., 1991, *Izbrannoe* [Favorites], Moscow, p. 11–334.
18. Lossky, N.O., 1909, Osnovatelno li "Novoe I legkoe dokazatelstvo filosofskogo kriticizma?" [Whether the argumentation in the "New and easy proof of the philosophical criticism?"], *Jurnal Ministerstva narodnogo prosvetsheniya* [Journal of the Ministry of national education], no. 7, p. 178–193.

19. Lossky, N.O., 1995, *Чувствeнная, интеллектуальная I мистическая интуиция* [Sensuous, Intellectual and Mystical Intuition], Moscow.

20. Malevanny, D.V., 1999, *Интуиция как внутреннее условие философского знания (Лейбниц, Кант, Лосский)* [Intuition as an internal prerequisite of philosophy (Leibniz, Kant, Lossky)], URL: <http://anthropology.ru/ru/person/malevanny-dv/text/intuiciya-kak-vnutrennee-uslovie-filosofskogo-znaniya-leybnic-kant-losskiy> (data obraschenija: 19.06.2015).

21. Popova, V.S., 2010, Sravnitelnyj analiz interpretacii sillogistiki I. Kantom I A.I. Vvedenskim [Comparative Analysis of interpretation of syllogistics by Immanuel Kant and Alexander Vvedensky], *Modeli rassugdenij – 3: kognitivnyj podhod* [Models of reasoning – 3: cognitive approach], Kaliningrad, p. 267–281.

22. Recenzija In: Shpet, G.G., 2010, *Filosofskaja kritika: otzvyvy, recenzii, obzory* [Philosophical critique: reviews], Moscow, p. 62–74.

23. Tutlis, V.P., 2005, *I. Kant v Rossii* [I. Kant in Russia], URL: <http://kant-online.ru/?p=2052> (data obraschenija: 20.06.2015)

24. Shpet, G.G., 2010a, Kant I. Kritika chistogo razuma. Perevod N.M. Sokolova. SPb., 1902.

25. Shpet, G.G., 2010b, Kant I. Kritika chistogo razuma. Perevod N.O. Losskogo. SPb., 1907.

About the author

Dr Varvara Popova, Associate Professor, Department of Philosophy, Institute of Humanities, I. Kant Baltic Federal University, varyud@mail.ru

**КАНТИАНСКИЙ ЭТОС
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ ДЖ. РОЛЗА**

О. А. Грановская*

Данное эссе ставит своей целью прояснить связь концептуальных построений Дж. Ролза с идеями И. Канта и с интеллектуально-политической традицией Просвещения в целом. Предпринимается попытка защиты ролзовского подхода к прочтению Канта, этот подход трактуется как «ученичество», как усвоение и внутреннюю, сохраняющую саму суть усвоенного, переработку кантовских идей. Ролз обосновывает свое переописание философии Канта, прибегая к идеям самого Канта. Трансформируя их, американский философ воплощает кантианский этос, который можно понимать, как свободное применение разума. С помощью подхода Ролза совершается попытка снять с него обвинения в искажении идей Канта. Основой данного подхода служит положение, согласно которому наиболее важным элементом кантовского наследия Ролз считал критическое отношение (или этос), а не какую-то определенную концепцию (например, категорический императив). Выявляются как точки пересечения в идеях Ролза и Канта, так и расхождения во взглядах этих двух философов. Так, Джон Ролз согласен с Кантом в следующем: моральная философия должна «уйти» от обыденного человеческого разума; содержание «политической справедливости» может быть объектом конструирования; конструирование предполагает использование практического, а не чистого разума; самая подходящая для моральной философии – сложная концепция субъекта; функция моральной философии – защита рациональной веры. Определяются основные отличия в идеях Ролза и Канта, например, их понимание практического разума, концепции субъекта, заимствующей свои фундаментальные идеи из разных источников (из политической культуры – у Ролза и трансцендентального идеализма – у Канта), рациональной веры.

Ключевые слова: Кант, Ролз, этос, Просвещение.

Чтобы прояснить связь концептуальных построений Джона Ролза с идеями Иммануила Канта и с интеллектуально-политической традицией Просвещения в целом, следует, я думаю, представить Ролза в качестве «ученика» Канта. Не по-

* Дальневосточный федеральный университет,
690091, Россия, Владивосток, ул. Суханова 8.

Поступила в редакцию 08.06.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-5

© Грановская О. А., 2015

следователя, но именно ученика. Сам он, во введении к «Лекциям по истории этики» (2000) пояснял студентам Гарварда свое отношение к Канту следующим образом:

«Моей задачей было понять Канта настолько хорошо, чтобы объяснить смысл его идей студентам... Все великие личности лгут в некоторой степени, находясь далеко от нас, и неважно насколько прилежно мы пытаемся понять их мысли. Что касается Канта, эта дистанция часто кажется мне каким-то образом значительно больше» (Ролз, 2000, р. xvii).

Однако, несмотря на эту «дистанцию», каждый раз, когда Ролз принимал попытку переосмыслить философские основания своих концептуальных построений, он обращался к идейному наследию Канта. Название одной из самых знаменитых и противоречивых глав его книги «Теория справедливости» (1971) — «Кантианская интерпретация теории справедливости как честности» (ч. 40). В 1980 году Ролз публикует эссе «Кантианский конструктивизм в этике», которое знаменовало переход к новому периоду его творчества. А позднее, в 1989 году, появилось эссе «Темы в моральной философии Канта», уточняющее ряд важных аспектов морально-политической теории самого Ролза.

При этом элемент «ученичества» обнаруживается даже тогда, когда Ролз пытается идейно отдалиться от своего учителя. В работах «Политический либерализм» (1993) и «Справедливость как честность: повторное заявление» (2001) он больше не определяет свою философию как неокантианство, однако на страницах этих работ Кант все еще остается его постоянным собеседником. И наконец, свое отношение к Канту Ролз подробно излагает в одной из своих последних работ «Лекции по истории этики» (2000). Он ставит Канта в центр истории всей моральной философии, а идеи Юма, Лейбница и Гегеля рассматривает лишь постольку, поскольку они проясняют идеи Канта.

Более того, существует целая группа известных исследователей Канта, которые защищают ролзовское прочтение. Они считают, что Ролз актуализирует наследие Канта для современной морально-политической философии. Поль Гайер (P. Guyer), Кристин М. Корсгаард (C. M. Korsgaard), Онора О'Нейлл (O. O'Neill) и Сьюзан Нейманн (Susan Neimann) ценят Ролза как философа и учителя.

Вместе с тем не менее значительное число исследователей Канта оспаривают ролзовские толкования, чтобы подорвать основания политической философии самого Ролза (среди них последователи Лео Штрауса, республиканцы, сторонники агонального либерализма и др.). Так, Алан Блум утверждает, что Ролзу не удается скрестить утилитаристскую парадигму общественного договора и строгую этику Канта. С его точки зрения, Ролз пытался сохранить кантовскую идею свободы и рациональности, отвергая принцип универсальности, так что, желая «блеска благородства Канта» (Bloom, 1975, р. 656), Ролз тем не менее не требует героических жертв кантианского морального принципа. Впрочем, Блум вообще считал, что Ролз неверно использует идеи Канта с целью создания нигилистической политической теории.

Аналогичным образом, Майкл Сэндел полагал, что неверное прочтение Ролзом Канта свидетельствует об изъяне в основаниях теории самого Ролза. С точки зрения Сэндела, создатель теории справедливости как честности пытался построить «деонтологию с лицом Юма» (Sandel, 1998, р. 14),

а между тем он фактически строит политическую теорию, которая ставит идеалистические моральные принципы Канта в рамки эмпиризма. По мнению Сэндела, непротиворечивая политико-философская теория может строиться либо на принципах Канта, либо на эмпиризме, но не на обоих учениях вместе. Ранний Ролз впутывает себя в трансцендентальную метафизику, которой он пытался избежать; поздний Ролз помещает себя в современный политико-философский контекст, теряя при этом способность артикулировать принципы, способные возвышаться над контекстом. Политическая теория Ролза «несостоятельна как в качестве деонтологии, так и в качестве попытки воссоздания в исходной позиции обескровленного субъекта, от которого он всегда пытался убежать» (Sandel, 1998, p. 14). Таким образом, Сэндел считал обе версии теории Ролза внутренне противоречивыми.

Вот еще один пример. Ларри Краснофф задается вопросом: «Как можно считать философию Канта конструктивизмом?» – в одноименной статье, опубликованной в «Kant-Studien». Согласно Ролзу, конструктивизм предполагает комплексную концепцию человека, процедуру конструирования и способность создавать общие принципы. Краснофф объясняет, что категорический императив Канта скорее говорит о конкретных индивидах, а не об абстрактных персонах; об особой проверке максим, а не об обобщенных процедурах; об общих методах, а не принципах. «Следовательно, этике Канта не свойственна ни одна из трех черт конструктивизма, обозначенных Ролзом» (Krasnoff, 1999, p. 401). С точки зрения Красноффа, Ролзу следует оставить изучение Канта специалистам.

Столь противоречивая трактовка кантовских оснований концепции Ролза, очевидно, требует прояснения. Трансформируя идеи Канта, американский философ воплощает кантианский этос, который можно понимать «как нашу работу над нами самими как над свободными существами» (Фуко, 2015).

Помимо всего прочего, ролзовское прочтение Канта оказывает значительное влияние на ход современных споров о Просвещении. В этих дебатах кантианцы обычно занимают позицию, согласно которой, Просвещение определяется именно в учении Канта. Кембриджский издатель собрания сочинений Канта А. Вуд писал, что наследники Просвещения должны защищать теорию Канта от неправильных интерпретаций (Wood, 1999, p. 14), но Ролз, по его мнению, – основной виновник упрощения и искажения кантовских идей. Автор данной статьи, напротив, утверждает, что Ролз актуализирует наследие Канта и Просвещения в целом. Имей мужество пользоваться собственным умом! – таков девиз Просвещения, согласно Канту. Ролз как раз так и поступает, когда создает политические теории, соответствующие контексту «Пост-просвещения». Ролз показывает, что наиболее ценным в философском наследии эпохи Просвещения является динамическая, активная мысль, а не устоявшийся набор доктрин.

Проблемы «политического либерализма»¹ не имеют ничего общего с проблемами либерализма Просвещения (Rawls, 1993, p. XI). Ролз, будучи прагматиком, оспаривает идею, согласно которой, философия определяет «зафиксированный круг проблем и общепринятый критерий для их решения» (Rawls, 2000, p. 17). Философские и политические проблемы XXI века отличаются от проблем века восемнадцатого. Ролз сомневался в

¹ Теория политического либерализма создавалась Ролзом в поздний период творчества.

том, что принципы Канта имеют прямое отношение к главным заботам современного человека. Однако Ролз использует идеи Канта и либерализма Просвещения для создания собственного политико-философского учения — политического либерализма.

Главной задачей этики Канта было создание доктрины, альтернативной основным направлениям современной ему моральной философии: утилитаризму Юма и рациональному интуитивизму Лейбница. Кант стремился построить «автономную» теорию справедливости, которая основывалась бы только на «нашем представлении о себе как автономных и рациональных индивидах» (Rawls, 1989, p. 145). Эта теория должна также соответствовать «условию содержания», то есть выступать руководством для моральной делиберации (Rawls, 2000, p. 163).

С точки зрения Ролза, основное устремление либерализма Просвещения — заменить христианство рациональной секулярной концепцией нравственности (Rawls, 1997, p. 765). А особой проблемой Канта была проблема создания этической доктрины, которая бы смогла преодолеть односторонность утилитаризма и рационального интуитивизма. Ролз описывает основные цели философии Канта следующим образом. Во-первых, Кант формулирует этическое учение, делающее идею автономии регулятивным принципом всей жизни человека. Согласно Канту, моральные концепции, обнаруживаемые в чистом практическом разуме, должны одинаково иметь отношение как к публичной, так и к частной жизни. Во-вторых, по его мнению, моральная философия должна стремиться к сущностной автономии. То есть Кант считал, что существует объективный порядок ценностей (антиутилитаризм), и этот порядок может быть установлен только активным человеческим разумом (антиинтуитивизм). В-третьих, он строит свою концепцию личности и общества на фундаменте трансцендентального идеализма (а не эмпиризма Юма или трансцендентального реализма Лейбница). В-четвертых, Кант репрезентирует свою моральную философию в целом как защиту рациональной веры, которая выражает разум каждой личности. В общем, немецкий философ стремился разработать всестороннюю этическую доктрину, базирующуюся на метафизических основаниях (Rawls, 1993, p. 99–101).

Как уже отмечалось, Ролз считал, что проблемы практической философии изменились за последние 200 лет. Во-первых, философы стали опасаться создавать всеобъемлющие секулярные этические учения. Прежде всего потому, что мы продолжаем переживать последствия Реформации, разрушившей религиозное единство Средневековья (Rawls, 1993, p. xxvi). На протяжении последних трех столетий Европа была свидетельницей «успешной и мирной практики толерантности в обществах с либеральными институтами» (Rawls, 1993, p. xvii). Стало считаться, что социальное единство и договор не требуют согласия по поводу всеобъемлющей моральной доктрины.

Кроме того, философы осознали «бремя суждения» в теоретическом и практическом смысле. Это предполагает понимание того, что «разные мировоззрения могут быть разработаны с разных точек зрения», а «наши личные и общественные взгляды, интеллектуальные привязанности и эмоциональные предпочтения слишком различны, особенно в свободных обществах, чтобы дать таким доктринам возможность служить основой рационального политического консенсуса» (Rawls, 1993, p. 54–58).

Согласно Ролзу, по-прежнему необходимо размышлять о справедливости, но также следует учитывать толерантность. Следовательно, основная проблема политического либерализма — проблема того, «как возможно продолжительное существование стабильного и справедливого общества свободных и равных граждан, которые остаются глубоко разделенными различными... религиозными, философскими и моральными доктринами?» (Rawls, 1993, p. 4).

Центральный аргумент Ролза, как и его концепция политического либерализма в целом, отчасти зависит от фундаментального противопоставления «всеобъемлющего мировоззрения» «политической концепции». На этом же фундаментальном различии основывается экспликация понятий «либерализм Просвещения» и «политический либерализм». Чем же в таком случае является это всеобъемлющее мировоззрение, и чем оно отличается от политической концепции?

Ролз постоянно описывает «философские», «моральные» и «религиозные» «доктрины» (Rawls, 1993, p. xxvii, 4, 36, 38, 160), или «мировоззрения» (Rawls, 1993, p. 63), как всеобъемлющие (comprehensive). А всесторонность в свою очередь объясняется в терминах этих доктрин (мировоззрений).

По утверждению Ролза, политический либерализм «применяет принцип толерантности к самой философии» (Rawls, 1993, p. 10). Философия подобна религии, с которой политика не должна ассоциироваться. Невозможно апеллировать к философскому мировоззрению для оправдания основных принципов конституции. Таким образом, Ролз стремился к обоснованию принципа толерантности ко всем разумным философским и этическим учениям, следуя традициям классического либерализма, провозглашающего толерантность политического режима по отношению к религиозным взглядам и секуляризации.

Всеобъемлющие и общие доктрины затрагивают широкий круг явлений, ценностей и идей из разных сфер жизни, в то время как масштаб политики значительно более мелкий. Согласно теории Ролза, либеральная политическая концепция справедливости является «модулем» во всех разумных всеобщих мировоззрениях, и, таким образом, может стать основой для формирования правильно организованного общества в условиях современного плюрализма.

Ролз использует метафору политического — «модуль», при помощи которой он пытается сделать область политического областью согласия всеобщих доктрин в условиях плюрализма. Следовательно, ролзовская концепция справедливости не может основываться на требовании принятия каждым человеком идеала автономии или трансцендентального идеализма. Ролз неравнодушен к кантовской этике, но считает нежелательным ожидать ее всеобщего признания. В конечном счете Ролз считал, что нам необходимо новое понимание рациональной веры.

Еще раз повторюсь, что поздний Ролз, то есть Ролз периода «Политического либерализма», пытался отказаться от наследия Просвещения, проявляющегося в его доктрине «справедливости как честности», и построить такую концепцию справедливости, которая бы не была основана на всеобщих доктринах. Тем не менее, формулируя проблемы политического либерализма, Ролз заимствует кантовские идеи. Во-первых, он считал, что содержание «политической справедливости» может быть объектом конст-

руирования. Во-вторых, конструирование предполагает использование практического, а не чистого разума. Однако концепция практического разума Ролза отличается от кантовского понимания. В-третьих, Ролз доказывал, что самой подходящей для современной моральной философии будет относительно сложная концепция субъекта, хотя эта концепция заимствует свои фундаментальные идеи из политической культуры, а не из трансцендентального идеализма. И последнее, в политическом либерализме Ролза предполагается, что моральная философия должна выполнять функцию защиты рациональной веры. В современном обществе вера, с точки зрения Ролза, — это вера в возможность «справедливого конституционного режима». Кратко можно сказать, что Ролз реактивирует либерализм Просвещения, заново формулируя его основные концепты.

Ролз (и раннего, и позднего периода) считал, что практическая философия должна заниматься привлечением здравого смысла, то есть мнений большинства людей о нравственности и справедливости. «Лекции по истории этики» ясно указывают на то, что данную сократическую деятельность Ролз воспринимал через оптику Канта (Ролз, 2000, р. 153). Ролз дает новое определение «здоровому человеческому разуму». Современный здоровый человеческий разум — скорее демократический, нежели сектантский. Он обнаруживается в текстах и традициях, отличных от христианских, а именно в основных институтах общества и их принятых формах интерпретации (Rawls, 1993, р. 14).

Однако Ролз отличался от Канта своим пониманием взаимоотношений между моральной философией и обыденным человеческим разумом. Кант считал, что чистая философия выходит за пределы здравого смысла (Кант, 2015а). Ролз пытался преодолеть этот дуализм кантовской философии, находясь также под влиянием Юма, Гегеля и Дьюи. По Ролзу, практическая философия должна постоянно заниматься анализом здравого смысла и конструированием философских концепций (Rawls, 1993, р. 8–9). Мы стремимся к «широкому» рефлексивному равновесию, в котором соединялся бы обширный спектр убеждений здравого смысла и философские теории. Такой концепцией Ролз считал «справедливость как честность». Для ее оправдания американский философ вводит еще две идеи: во-первых, идею публичной рациональности, которая своим происхождением обязана Канту, и, во-вторых, идею всеобщего согласия.

Идея публичной рациональности реконструирует мысль, сформулированную Кантом в эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (Кант, 2015б). Кант использует идею публичной рациональности для оправдания либерализма Просвещения перед всеми гражданами мира. С точки зрения Ролза, публичная рациональность — это наша способность находить аргументы для оправдания фундаментальных политических решений (Rawls, 1997, р. 767). В своей инверсии кантовского проекта Ролз пытался извлечь всеобщие учения из публичной сферы.

Публичная рациональность должна, согласно Ролзу, соответствовать трем основным критериям: 1) адресатом публичной рациональности может быть только разум свободного и равного гражданина; 2) объектом публичной рациональности могут быть только основные принципы конституции и вопросы базовой справедливости; 3) природа и содержание публичной рациональности сами по себе должны быть публичными. Либеральная

политическая концепция справедливости более других соответствует этим критериям, потому что только она может быть «выработана из фундаментальных идей, которые воспринимаются как имплицитные политической культуре конституционного режима» (Rawls, 1997, p. 776). Только «справедливость как честность» может быть публично оправдана без ссылок на всеобъемлющие мировоззрения.

Почему же Ролз предлагает идею совпадающего консенсуса? Прежде всего потому, что эта идея помогает примириться с тем фактом, что демократическое общество не может быть таким сообществом, которое когда-то рисовал в своем воображении Кант (Rawls, 2001, p. 3). Идея совпадающего консенсуса позволяет нам представить, как «хорошо организованное общество», столкнувшееся с разумным плюрализмом, может быть стабильным и единым. С точки зрения Ролза, наши мечты отличаются от кантовских.

«Идея, согласно которой разум, как чистый, так и практический, является основанием самого себя... исторически восходит к Канту» (Rawls, 1993, p. 100). По мнению Ролза, один из величайших вкладов Канта в этику и политическую философию — его понимание конструктивизма. В работе «Политический либерализм» Ролз проводит различие между своей версией конструктивизма («политический конструктивизм») и кантовской («этический конструктивизм»). Хотя конструктивизм Ролза в значительной степени отличается от кантовского, в нем, тем не менее, воспроизводятся многие идеи последнего.

Джон Ролз полагал, что основную идею конструктивизма Канта можно определить следующим образом: «посредством процедуры конструирования установить взаимосвязь между определенной концепцией личности и первыми принципами справедливости» (Rawls, 1980, p. 304). Этический конструктивизм Канта принимает следующую форму. 1. Определяется подходящее для моральной философии понимание личности как «рационального существа». Такое понимание внутренне присуще индивидуальному моральному сознанию (Rawls, 1980, p. 340). Кроме того, оно соответствует трансцендентальному идеализму (Rawls, 1993, p. 100). 2. Принципы конструируются посредством следования определенной процедуре.

Каким статусом Кант наделяет свою моральную доктрину? Согласно Ролзу, кантовская этика стремится репрезентировать «само бытие и структуру мира ценностей» (Rawls, 1993, p. 99). Кант полагал, что объективность и обоснованность метафизики морали может и должна быть признана всеми рациональными индивидами (Rawls, 1993, p. 115). Кантовское понимание объективности служит цели создания такого нравственного учения, которое было бы одновременно универсальным и всеобъемлющим (предоставляющим четко артикулированные системы ценностей и добродетелей человеческой жизни) (Rawls, 1993, p. 13). Кант не осознавал, по мнению Ролза, ценностного плюрализма и считал, что все рациональные существа мыслят более или менее одинаково (Rawls, 2000, p. 15). Кант собирался создать секулярное всеобщее моральное учение, авторитет которого признавался бы всеми.

Хотя поздний Ролз пытался перестроить свою политическую философию так, чтобы его не заподозрили в попытке создания всеобъемлющей доктрины (Gamrjo, 2007, p. 100), нас это не должно вводить в заблуждение. Конструктивизм Ролза очень близок кантовскому. Основная идея полити-

ческого конструктивизма — построение связи между концепцией личности, процедурой конструирования и принципами справедливости (Rawls, 1993, p. 93).

Подходящая концепция личности для политического конструктивизма — концепция «гражданина». Это понимание свойственно демократической интеллектуальной традиции; кроме того, обнаружить его способен каждый, кто «размышляет над нашим обыденным пониманием личности как основной единицы мысли, делиберации и ответственности» (Rawls, 1993, p. 18). Для Ролза важно, чтобы политическое понимание личности не выводилось из какой-либо метафизической доктрины (Rawls, 1993, p. 29). Идея «гражданина» может быть найдена простым способом — исследованием нашего повседневного употребления этой концепции (Rawls, 1993, p. 48).

Мы обычно называем гражданами людей, одновременно разумных и рациональных. «Рациональных» в том смысле, что граждане имеют способность к представлению о благе (Rawls, 1993, p. 19, 50–51), обладают способностью идентификации собственных целей и интересов и лучших способов их достижения. «Разумные личности, мы скажем, это не те, кто руководствуется общей идеей блага как таковой, но те, кто руководствуется желанием жить в социальном мире, в котором все они, как свободные и равные индивиды, могут сотрудничать друг с другом на признанных всеми условиях» (Rawls, 1993, p. 50).

Основное различие между конструктивизмом Ролза и Канта относится к характеристике «чистого» практического разума. Местами Канта можно интерпретировать так, будто чистый практический разум — это способность, которая никак не связана с миром природы и историческим контекстом. Кант утверждает, что чистый практический разум обеспечивает каждого разумного индивида одинаковыми концепциями и принципами в любых обстоятельствах. Ранний Ролз считал, что лучше определять разумное в терминах «теории нравственного чувства», нежели доктрины трансцендентального идеализма (Rawls, 1999, p. 44). Поздний Ролз, придерживаясь более сдержанной позиции, полагал, что существует много различных способов определения «разумного», но обращение к повседневной практике речи — лучший из них.

Каким статусом Ролз наделяет свою политическую теорию справедливости? Как и его «учитель», Ролз пытался придать своей концепции справедливости статус объективности (Rawls, 1993, p. 110–29). Но в отличие от Канта, он не делал это при помощи отсылки к миру объективных ценностей. Ролз называет несколько черт объективности, которая должна быть присуща каждой политической концепции справедливости: она должна стать основой социального суждения, достаточной для оказания помощи размышляющим гражданам; должна определить понятие разумного суждения, выносимого в ее рамках; объяснить, как рациональные люди смогут достичь согласия. Ролз считал, что «справедливость как честность» отвечает всем этим критериям.

Он пытался дистанцироваться от нравственного учения Канта и либерализма Просвещения. Тем не менее, многие идеи и стратегии Ролз как «ученик» заимствует у Канта и других просветителей и «перекраивает» их под свои задачи. Сам он считал себя кантианцем. Согласно Ролзу, этос (дух) Канта состоит в том, чтобы иметь мужество в наше время делать то, что Кант делал в свою эпоху, то есть мыслить свободно. Изучение мысли Канта помогает прояснить нашу собственную мысль.

Список литературы

1. Кант И. Основы метафизики нравственности. URL: www.royallib.com/book/kant_i/osnovi_metafiziki_nravstvennosti.html (дата обращения: 10.04.2015a).
2. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? URL: www.iph.ras.ru/upfile/philec/gou/kant.pdf (дата обращения: 10.04.2015b).
3. Фуко М. Что такое просвещение? URL: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko_18.php (дата обращения: 15.04.2015).
4. Bloom A. Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy // American Political Science Review. 1975. №69. P. 648–662.
5. Krasnoff L. How Kantian is Constructivism? // Kant-Studien. 1999. №90. P. 385–409.
6. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. №3. P. 765–807.
7. Rawls J. Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, 2001.
8. Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // The Journal of Philosophy. 1980. №9. P. 515–572.
9. Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge, 2000.
10. Rawls J. Political Liberalism. New York, 1993.
11. Rawls J. Themes in Kant's Moral Philosophy // Collected Papers. 1989. P. 140–159.
12. Rawls J. A Theory of Justice: Revised Edition. Cambridge, 1999.
13. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice: Second Edition. New York, 1998.
14. Tampio N. Rawls and the Kantian Ethos // Polity. 2007. №39. P. 79–102.
15. Wood A. Kant's Ethical Thought. New York, 1999.

Об авторе

Ольга Леонидовна Грановская — канд. филос. наук, доц. Дальневосточного федерального университета, olg@vladivostok.com

KANTIAN ETHOS IN RAWLS'S POLITICAL PHILOSOPHY

O. Granovskaya

This article examines the relation between J. Rawls's philosophical and political conceptions and I. Kant's ideas and the intellectual and political tradition of the Enlightenment in general. The author defends Rawls's approach to Kant's works interpreting it as "discipleship", the assimilation and intrinsic reconceptualization of Kantian ideas preserving the essence of the assimilated. Rawls justifies his own re-description of Kantian philosophy by using Kant's ideas. Transforming Kant's ideas, he implements Kantian ethos (spirit), which can be understood as the free use of reason. Using Rawlsian approach, the author attempts to defend Rawls from the accusation that he fundamentally misunderstands Kant. This defense is based on that the most important element of Kant's philosophical legacy is the critical attitude (or ethos) rather than a specific concept (for instance, the categorical imperative). This article identifies the intersections between Rawls's and Kant's ideas, as well as their differences. Kant and Rawls have much in common. Rawls agrees with Kant that moral philosophy has to depart from commonplace human reason; the content of "political justice" can be an object of construction; construction presupposes the use of practical rather than pure reason; moral philosophy requires a complex concept of a person; the function of moral philosophy is the rational defense of reasonable faith. The main differences between Kant's and Rawls's include the understanding of practical reason; the concept of a person based on fundamental ideas originating from different sources (political culture in Rawls's works and transcendental idealism in Kant's); the understanding of rational faith.

Key words: Kant, Rawls, ethos, Enlightenment.

References

1. Kant, I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Groundwork of the Metaphysics of Morals], URL: www.royallib.com/book/kant_i/osnovi_metafiziki_npravstvennosti.html (data obraschenija: 10.04.2015a).
2. Kant, I. *Otvét na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?* [What is Enlightenment?], URL: www.iph.ras.ru/uplfile/philec/gou/kant.pdf (data obraschenija: 10.04.2015b).
3. Foucault M. *Chto takoe Prosveshchenie?* [What is Enlightenment?], URL: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko_18.php (data obraschenija: 10.04.2015).
4. Bloom, A. 1975, Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy, *American Political Science Review*, no. 69, p. 648–662.
5. Krasnoff, L. 1999, How Kantian is Constructivism? In: *Kant-Studien*, no. 90, p. 385–409.
6. Rawls, J. 1997, The Idea of Public Reason Revisited, In: *The University of Chicago Law Review*, no. 3, p. 765–807.
7. Rawls, J. 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge.
8. Rawls, J. 1980, Kantian Constructivism in Moral Theory, In: *The Journal of Philosophy*, no. 9, p. 515–572.
9. Rawls, J. 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge.
10. Rawls, J. 1993, *Political Liberalism*, New York.
11. Rawls, J. 1989, Themes in Kant's Moral Philosophy, In: *Collected Papers*, p. 140–159.
12. Rawls, J. 1999, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, Harvard University Press.
13. Sandel, M. 1998, *Liberalism and the Limits of Justice: Second Edition*, New York, Cambridge University Press.
14. Tampio, N. 2007, Rawls and the Kantian Ethos, *Polity*, no. 39, p. 79–102.
15. Wood, A. 1999, *Kant's Ethical Thought*, New York, Cambridge University Press.

About the author

Dr Olga L. *Granovskaya*, Associate Professor, Far-Eastern Federal University, olg@vladivostok.com

УДК 1(091)

**ДИЛЕММЫ
ЛОГИЧЕСКОГО
ГИЛЕМОРФИЗМА¹**

Е. Г. Драгалина-Черная*

Логический гилеморфизм рассматривает логику как теорию формальных отношений. Однако дать их точное определение сложно в силу многообразия трактовок формальности в логике. Принимается дихотомия субстанциальной и динамической моделей формальности. Во-первых, рассматриваются некоторые интерпретации силлогистики Аристотеля и совершается попытка ответить на вопрос: почему Аристотель не был основоположником логического гилеморфизма? Аристотелевская силлогистика как метатеория исследует скорее формальные отношения между совершенными и несовершенными правилами вывода, чем канонические структуры категорических суждений. Отсутствие в аристотелевской силлогистике строгого различения между синтаксисом и семантикой, а также редуктивный подход к типологии выводов (силлогическим модусам трех фигур) смещают фокус интереса со схематической на динамическую модель формальности. Во-вторых, предпринимается попытка оценить гилеморфизм Александра Афродизийского, связывавшего его с метафизической дихотомией материи и формы. В-третьих, демонстрируется, что кантовская трансцендентальная логика является логикой в формальном смысле. В то время как общая логика касается лишь конститутивных правил вывода, трансцендентальная логика имеет дело с регулятивными правилами, показывающими, как лучше осуществлять вывод.

Ключевые слова: гилеморфизм, логическая форма, субстанциальная формальность, динамическая формальность, силлогистика, общая логика, трансцендентальная логика.

**Субстанциальная *versus*
динамическая формальность**

Один из фундаментальных парадоксов логики состоит в том, что логическая форма относится к числу ее базисных не-

¹ Статья подготовлена на основе проведенного исследования (№ проекта 14-01-0020) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2014–2015 гг., с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

* Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), 105064, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Поступила в редакцию 05.02.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-6

© Драгалина-Черная Е. Г., 2015

формальных понятий. Именно попытки формализации неформальных понятий вычислимости, разрешимости и доказуемости обеспечили, как известно, решающий прогресс в логике прошлого века. Постановка задачи такой формализации была обусловлена в первую очередь доказательством ограничительных теорем о неразрешимости, дедуктивной и дескриптивной неполноте логических систем. Поскольку ограничительные теоремы — доказательства невозможности некоей операции *в принципе* для всех мыслимых ее вариаций, они требуют формализации интуитивного представления об этой операции. Допущение возможности формализации понятия логической формы означает выдвигание по крайней мере двух гипотез: во-первых, существует интуитивное многообразие, охватываемое неформальным понятием логической формы, и, во-вторых, формальность, вообще говоря, не тождественна формализации. Прояснение этого различия требует проведения дистинкций внутри синхронического и диахронического многообразия логического гилеморфизма.

Логический гилеморфизм заключается в признании формальности необходимым и / или достаточным критерием демаркации границ логики. Он трактует логику как теорию формальных отношений, преобразующую свойства этих отношений в законы и принципы корректных рассуждений. Возможны различные варианты логического гилеморфизма и основания классификации этого многообразия. Я буду исходить из оппозиции субстанциальной и динамической моделей логического гилеморфизма (Dragalina-Chernaya, 2014). Если субстанциальная модель предполагает противопоставление формального материальному (в иной терминологической традиции — содержательному), то в основе динамической модели лежит антитеза формального и неформального в том смысле, в каком говорят о формальном и неформальном признании, поведении, лидерстве. В свою очередь, субстанциальная формальность, понимаемая как инвариантность относительно варьирования материального, распадается на две разновидности: трактовка варьирования как операции с терминами ведет к подстановочной (схематической) формальности, как операции с моделями — к теоретико-модельной формальности (MacFarlane, 2000; Dutilh Novaes, 2011). Динамическая формальность может рассматриваться как регулятивная (регламентирующая независимо от нее существующую деятельность) и как конститутивная (образующая условия возможности деятельности).

Задача данной статьи — осуществить на основе дихотомии субстанциальной и динамической формальности аналитическую реконструкцию учений Аристотеля и Канта о логической форме.

Был ли Аристотель отцом логического гилеморфизма?

Схематическое истолкование формальности — вероятно, исторически первая, по крайней мере в европейской традиции, версия субстанциальной модели формальности логики. При таком истолковании форма аргумента предстает как схема, иначе говоря, как результат замены всех входящих в него нелогических терминов переменными соответствующих категорий.

Уже Аристотель использовал буквенную символизацию в своей силлогистике. Принято считать, что это нововведение равносильно использованию переменных в объектном языке логики, что делает Стагирита родоначальником схематического истолкования формальности. Так, по характе-

ристике Эдмунда Гуссерля, «Аристотель подставляет алгебраические буквы вместо слов (терминов), указывающих материальное, — то, о чем идет речь в предложении, то, что определяет суждение как суждение, относящееся к различным материальным регионам или отдельной материи» (Husserl, 1969, p. 48). Лукасевич, в свою очередь, пишет: «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля» (Лукасевич, 1959, с. 42). По авторитетному мнению редактора и переводчика Оксфордского издания *Первой Аналитики* Гизелы Страйкер, «решающей инновацией... которая сделала силлогистику формальной системой, явилось введение букв как мест для подстановки терминов» (Striker, 2009, p. xii). Тимоти Смайли полагает даже, что «Аристотель создал математическую логику, изобретя специфический объект ее изучения — формализованный язык» (Smiley, 1982, p. 1).

Поразителен, однако, тот факт, что, вопреки укоренившейся традиции истолкования, Аристотель вообще не применял критерий формальности для демаркации границ логики и, более того, не распространял на логику фундаментальную для его метафизики дихотомию материи и формы. Лишь дважды, даже не в логических трудах, а в *Физике* (II.3.195a16–21) и *Метафизике* (V.1013b20), он рассматривает заключение как форму, а посылки — как материю², не обсуждая их формальную структуру в отвлечении от материальных компонентов. Аристотель различает материю и форму первичных субстанций, а не языковых сущностей, причем формальное трактуется им не мереологически (как часть целого, рядоположенная с его материальными частями), а как динамический принцип организации, чтойность, суть бытия вещи, то, что делает ее тем, что она есть (Barnes, 1990). «Удивительно, — замечает Гордон Макфарлейн, — но отец логики и гилеморфизма не был отцом логического гилеморфизма» (MacFarlane, 2000, p. 255). Однако если Аристотель не был логическим гилеморфистом, то чем объяснить использование буквенной символизации в его силлогистике?

Согласно классической интерпретации Лукасевича, силлогизмы в текстах Аристотеля представляют собой не умозаключения, а имплицативные высказывания, содержащие конъюнкцию посылок в качестве антецедента и заключение в качестве консеквента. Возможна иная стратегия интерпретации, связанная с переключением внимания на дедуктивную систему Аристотеля и трактовкой силлогизмов как метаязыковых утверждений о выводимости, которая была намечена А. Прайором и разработана Л. Роуз, Дж. Коркораном, В. А. Бочаровым, В. И. Маркиным (Prior, 1962; Rose, 1968; Corcoran, 1974; Бочаров, Маркин, 2010). Эта интерпретация силлогистики позволяет, в частности, объяснить, почему Аристотель мог обойтись без дедуктивного аппарата логики высказываний при сведении модусов второй и третьей фигур к модусам первой. «Для построения выводов в силлогисти-

² «Буквы слогов, материал [различного рода] изделий, огонь и подобные элементы тел, также как части целого и посылки заключений, — пишет Аристотель в *Физике*, — примеры причины «из чего»; одни из них как субстрат, например, части, другие же как суть бытия — целое, соединение, форма» (Аристотель, 1981, с. 88). Практически идентичный фрагмент *Метафизики* таков: «Звуки речи у слогов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода — все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрат (например, части), другие — как суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма)» (Аристотель, 1975, с. 147).

ке, — отмечают В. А. Бочаров и В. И. Маркин, — ему достаточно было иметь некоторые правила переходов от одних метаутверждений о выводимости к другим метаутверждениям такого рода, то есть такие правила, которые фиксируют свойства самой выводимости» (Бочаров, Маркин, 2010, с. 41). Интерпретация силлогизмов как метаязыковых утверждений о выводимости объясняет также отмеченное еще античными комментаторами расхождение между абстрактной и конкретной формами силлогизма.

С эллинистических времен особое внимание комментаторов привлекал небольшой фрагмент 27b1-3 *Первой Аналитики*, где Аристотель обсуждает силлогизмы по второй фигуре, показывая, что, если М присуще всем Н и М не присуще некоторым О, то Н не присуще некоторым О (модус *Baroco*). Далее Стагирит замечает: «И если М присуще всем Н, но не всем О, то получится силлогизм о том, что Н присуще не всем О. Доказательство будет то же самое» (Аристотель, 1975, с. 128). З.Н. Микеладзе дает следующее краткое примечание к этому фрагменту: «Другая формулировка *Baroco*. “Присуще не всем” означает здесь “не присуще некоторым”» (Микеладзе, 1975, с. 623). Получается, таким образом, что Аристотель допускает отождествление синтаксически различных логических терминов. На каком основании?

Комментируя это темное место *Первой Аналитики* и полемизируя с «новейшими мыслителями», то есть стоиками, перипатетик Александр Афродизийский, возглавлявший Ликей в 198–211 годах и получивший от современников почетное звание Экзегета, замечает: «Здесь имеет место аргумент того сорта, который новейшие мыслители называют субсиллогистическим: он берет нечто эквивалентное посылке силлогизма и выводит из него то же самое (“Не присуще некоторым” трансформируется в эквивалентное ему “Присуще не всем”)» (в переводе на английский *‘Does not hold of every.’ — Е.Д.-Ч.*). Новейшие мыслители не рассматривают такие аргументы как силлогизмы, поскольку они смотрят на слова и выражения. Аристотель, однако, смотрел на значения (когда обозначаются одни и те же вещи), а не на слова и говорил, что этот же самый силлогизм выводится, когда выражение заключения трансформируется указанным образом — при условии, что соединение является в целом силлогистическим» (Alexander of Aphrodisias, 1991, p. 84). Лукаевич обращает внимание на замечание Экзегета: «Силлогизм заключается не в словах, а в их значениях», расценивая его как *прискорбную предвзятость* перипатетиков (Лукаевич, 1959, с. 55). Причину формальных неточностей и упущений в текстах Аналитик он усматривает в том, что ни Стагирит, ни его последователи перипатетики, считавшие логику формальной дисциплиной, не были формалистами.

С точки зрения позднейшего идеала схематической формальности, апелляция Аристотеля к значению, не находящему адекватного воплощения в синтаксической форме выражений канонического объектного языка, безусловно, уступает подходу «новейших» стоиков. Если же не считать многочисленные «небрежности» при «подстановке» на место буквенных обозначений конкретных терминов элементарной ошибкой Аристотеля, то следует признать, что он вообще не ставил перед собой задачу перевода выражений обывденного греческого языка на канонический формализованный язык, интересуясь более метаязыковым отношением между различными типами выводимости сказанного в заключении из сказанного в посылках, чем синтаксической формой, в которой выражено это сказанное. Как замечает Коркоран, «сомнительно, что Аристотель вообще рассматри-

вал язык вне его предполагаемой интерпретации. Иными словами, кажется, что Аристотель не отделял синтаксис от семантики» (Corcoran, 1974, p. 10). Он обращает внимание на то, что аристотелевская силлогистика не содержит каких-либо синтаксических или семантических результатов, а «большинство метасистематических результатов Аристотеля является теоретико-доказательственными: они касаются отношения между дедуктивной системой D и различными ее подсистемами» (Corcoran, 1974, p. 113).

Рассматривая процедуры сведения несовершенных силлогизмов к совершенным, Стагирит стремится показать, что «все несовершенные силлогизмы становятся совершенными через первую фигуру» (Аристотель, 1975, с. 183). Он характеризует силлогизмы по первой фигуре следующим образом: «если три термина так относятся между собой, что последний термин целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм. Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой, и который по положению оказывается средним. Крайними же я называю и тот, который содержится в другом, и тот, в котором содержится другой. В самом деле, если А сказывается обо всех В, а В — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» (Аристотель, 1975, с. 123). В этой характеристике Аристотель прибегает к буквенной символизации, однако он вполне мог бы обойтись без нее, поскольку функция букв сводится к сокращению выражений «первый термин», «средний термин», «последний термин», между референтами которых устанавливается семантическое отношение: целиком содержаться или не содержаться друг в друге. Более того, в текстах *Аналитик* «А сказывается обо всяком В» выражается также как «А присуще всякому В», «А обо всяком В», «А всякому В» и не может быть уподоблено объектному выражению с переменными, являющимися «ненасыщенной» пропозициональной функцией, приобретая статус утверждения в результате подстановки конкретных терминов или квантификации по переменным.

Буквы в силлогистике Аристотеля — не схематические в том же смысле, в каком ими являются переменные объектного языка, они скорее представляют собой «фиктивные буквы» ('dummy letters'), наделенные определенным значением (Kirwan, 1978; Flannery, 1995). Как отмечает Катерина Иеродиакону, «единственное отличие между примерами с буквами и примерами с терминами, такими как 'животное', 'человек', 'лошадь', состоит в том, что только в случае с буквами не является релевантным то, что они обозначают» (Ierodiakonou, 2002, p. 136). Выражения с фиктивными буквами представляют в аристотелевской силлогистике конкретные высказывания, а не пропозициональные формы. В отличие от «ненасыщенных выражений» с переменными, они истинны или ложны, однако их истинностное значение не оказывает влияния на корректность силлогических выводов. «Следует отметить, — подчеркивает Коркоран, — что в системе Аристотеля нет необходимости постулировать переменные объектного языка» (Corcoran, 1974, p. 98). Ссылаясь на критику Лукаевича Роуз (Rose, 1968, p. 39), показавшей, что в текстах Аристотеля *есть* силлогизмы с терминами, относящимися к содержанию, он отмечает, что его позиция более радикальна и состоит в том, что «все аристотелевские силлогизмы содержат слова, относящиеся к содержанию, то есть что Аристотель нигде не обозначает формы

аргументов или пропозициональные функции. Все кажущиеся исключения лучше истолковывать как металингвистическое обозначение 'конкретных силлогизмов'» (Sorogon, 1974, p. 126).

Таким образом, трактовка силлогизмов как метаязыковых утверждений о выводимости и исследование процедур сведения их несовершенных форм к совершенным перемещают фокус интереса на парадигмальные для динамической модели формальные отношения между различными правилами вывода.

Схематический гилеморфизм Александра Афродизийского

Решающий шаг на пути к схематической трактовке логического гилеморфизма и устанавливаемой ею жесткой корреляции между метатеоретическим исследованием отношения выводимости и формализацией объектного языка делает не сам Аристотель, а его эллинистические комментаторы, развивавшие перипатетическую логику в полемике со стоиками и, безусловно, испытывавшие их влияние. Важным источником информации как о стоической, так и о перипатетической логике выступают комментарии к *Первой Аналитике* Александра Афродизийского. Именно Экзегетом зафиксировано возникновение термина *логика*, и именно в его комментариях схематическая интерпретация логического гилеморфизма впервые предстает в явном виде.

Используя аристотелевскую метафору отливки, Александр Афродизийский сближает фигуры силлогизма (*schēmata*) с общей матрицей (*typos koinos*) или формой (*eidōs*), хотя его терминология, скорее всего, не оригинальна и восходит к старшим перипатетикам (Ebbesen, 1981; Barnes, 1990). «Фигуры [силлогизма], — пишет Экзегет, — подобны своего рода общей матрице: помещая в них материал, можно отливать одну и ту же форму для различных сортов материала. В случае матриц материал, помещаемый в них, различается не формой или фигурой, но материей, точно так же и с фигурами силлогизма» (Alexander of Aphrodisias, 1991, p. 48). Согласно Александру Афродизийскому, Аристотель вводит схематические буквы именно для представления формы логического вывода. Как он полагает, Стагирит использует буквы, чтобы «указать нам, что заключение зависит не от материи (*ou para tēn hulēn*), а от фигуры (*para to schēma*), соединения посылки (*tēn toiautēn tōn protaseōn sumplokēn*) и модусов (*ton tropon*). Ибо нечто силлогистически выводится не потому, что материя представляет собой что-то такого-то рода, но потому, что таким-то является соединение (*sisigia*). Итак, буквы показывают, что следование будет таковым универсально, всегда и для всех допущений» (Alexander of Aphrodisias, 1991, p. 116). Более того, Экзегет предвосхищает фундаментальную для схематической формальности идею подстановочной инвариантности. «Комбинации, — пишет он, — называются силлогистическими и достоверными, если они не меняются вместе с изменениями материи — иначе говоря, если они не позволяют выводить и доказывать различные вещи в разное время, но всегда и для всех материальных случаев сохраняют одну и ту же форму заключения. Комбинации, которые меняются, варьируя конфигурацию вместе с материей, и в разное время приводят к различным и конфликтующим заключениям, не являются силлогистическими и достоверными» (Alexander of Aphrodisias, 1991, p. 114).

Вместе с тем учение Александра Афродизийского о логической материи принципиально расходится с ее современным пониманием. Он исходит из параллелизма логической и метафизической дихотомий формы и материи. Поскольку в метафизической дихотомии форма неотделима от материи, логическая форма также неотделима от материи. Как показал Кевин Фланнери, в трактовке Экзегета логическая материя силлогизма занимает промежуточное положение между вещью и формой, будучи определена тем, в какого рода дискурс (научный или диалектический) включен данный силлогизм (Flannery, 1995). Неотделимость логической формы от логической материи станет общим местом в бурных схоластических дебатах о синкатегорематах и консеквенциях.

Динамический гилеморфизм Иммануила Канта

В отличие от Аристотеля, Кант использует критерий формальности для демаркации границ общей логики. «Общая логика отвлекается... от всякого содержания познания, то есть от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, то есть форму мышления вообще» (Кант, 1994, с. 72). Кант явным образом противопоставляет форму и материю (содержание) мышления, но делает ли это его сторонником субстанциального гилеморфизма?

Всеобщим и нормативным характером обладают, по Канту, общая и трансцендентальная логики. Общая логика «содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка» (Кант, 1994, с. 71), в то время как задача трансцендентальной логики «состоит, по-видимому, в том, чтобы в применении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» (Кант, 1994, с. 122). Формальность общей логики вытекает, по Канту, из того, что она исследует абсолютно необходимые, то есть доказательные правила рассуждения. Общая чистая логика «есть доказательная наука, и все для нее должно быть достоверным совершенно *a priori*» (Кант, 1994, с. 122). Поэтому на ее долю «остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка» (Кант, 1994, с. 121).

Необходимый характер правил общей логики влечет, по Канту, ее содержательную пустоту, поскольку необходимые правила могут относиться только к форме, а не к материи. Дело в том, что форма трактуется им не как объект познания, но как условие его возможности, а возможное определяется, в свою очередь, как согласное с формальными условиями опыта (Кант, 1994, с. 170). «Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, — сетует Кант, — вообще бросается резко в глаза» (Кант, 1994, с. 179). Вместе с тем, теряя в содержательности и имея дело только с возможным, рассудок, подчиняющийся *имманентным* формальным законам, им самим учреждаемым, абсолютно защищен от ошибок. «Рассудок, — полагает Кант, — сам по себе не может заблуждаться потому, что, когда он действует только по своим законам, результат его (суждение) необходимо должен согласоваться с этими законами, а в согласии с законами рассудка и заключается формальная сторо-

на всякой истины» (Кант, 1994, с. 215). Формальная логика, устанавливающая необходимые законы рассудка, способного *a priori* антиципировать форму возможного опыта вообще (Кант, 1994, с. 190), служит универсальным канонем для разума. «Так как эта чисто формальная логика, — пишет Кант, — отвлекается от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического знания) и занимается только формой мышления (дискурсивного знания) вообще, то в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого подчиняется твердым предписаниям, и эти предписания можно изучить, только расчленив действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы применяемого при этом знания» (Кант, 1994, с. 120).

Таким образом, формальность общей логики обеспечивает, по Канту, ее универсальную нормативность в отношении рассудка и разума, которая гарантируется содержательной пустотой логической формы. Кант признает тем самым не схематическую, а динамическую, а именно, конститутивную нормативность логики. Не что иное, как динамическая пустота логической формы придает формальным правилам применения рассудка всеобщий характер, однозначно определяя институциональную легитимность следования этим правилам. Подобно Канту, Людвиг Витгенштейн, трактуя конститутивные правила логики грамматически, говорит о невозможности ни открытий, ни ошибок в логике. «Логика, — замечает он, — должна сама о себе заботиться... Все то, что в логике возможно, является также дозволенным... В некотором смысле мы не можем делать ошибок в логике (5.473)» (Витгенштейн, 2008, с. 148). Доказательство для Витгенштейна — это механическая процедура, не апеллирующая к содержанию: «не заботясь о смысле и значении, мы образуем логическое предложение из другого по простым символическим правилам (6.126)» (Витгенштейн, 2008, с. 192). При этом собственно процедурный характер доказательства не существенен для логики: процесс (доказательство) и результат (тавтология) в логике совпадают. «Естественно, — замечает Витгенштейн, — что для логики совершенно не важен способ показа того, что ее предложения суть тавтологии. Уже потому, что предложения, из которых исходит доказательство, должны без доказательства показывать, что они — тавтологии (6.126)» (Витгенштейн, 2008, с. 192). Тавтология не несет никакой информации: «Предложение показывает то, что оно говорит, тавтология и противоречие показывают, что они ничего не говорят (4.461)» (Витгенштейн, 2008, с. 114). Поэтому тождественное своему результату (тавтологии) доказательство также не информативно и не сулит никаких приятных или неприятных неожиданностей. Именно динамическая пустота логической формы придает доказательству характер механического действия по символическим, формально-конститутивным правилам.

Могут ли, однако, правила логики носить не конститутивный, а регулятивный характер? Если конститутивные правила образуют условия возможности действия, то регулятивные повышают его рациональность, помогая выбрать адекватную стратегию поведения. Регулятивные правила имеют отношение не к конститутивным условиям возможности действия, а к эффективности достижения его цели. Могут ли правила логики помочь нам рассуждать не просто правильно, но эффективно, то есть служить не только правилами вывода, но и правилами поиска вывода? Ответ на эти вопросы предполагает, по Канту, выход за пределы общей логики. Как

подчеркивает В.Н. Брюшинкин, «Кант относит к логическому применению разума решение задачи поиска вывода, то есть фактически расширяет понятие логической процедуры так, чтобы включить в него не только логические формы понятий, суждений и умозаключений (выводов), но и процедуры поиска вывода» (Брюшинкин, 2004, с. 72). Наложение регулятивных ограничений на множество дедуктивных следствий, легитимизируемых общей логикой, входит в компетенцию трансцендентальной логики, которая, в свою очередь, может быть представлена как формальная система (Achourioti, van Lambalgen, 2011).

Таким образом, в металогических проектах Аристотеля и Канта были заложены предпосылки поворота современной логики от статики субстанциальной формальности к динамике не только корректных, но и эффективных рассуждений, от формальной онтологии к формальной деонтологии.

Список литературы

1. *Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1.
2. *Аристотель. Первая Аналитика* // Там же. 1978. Т. 2.
3. *Аристотель. Физика* // Там же. 1981. Т. 3.
4. *Бочаров В.А., Маркин В.И. Силлогистические теории*. М., 2010.
5. *Брюшинкин В.Н. Парадигмы Канта: логическая форма* // Кантовский сборник. 1985. №10. С. 30–40.
6. *Брюшинкин В.Н. Метапсихологизм Канта* // Кантовский сборник. 2004. №24. С. 65–73.
7. *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. М., 2008.
8. *Драгаллина-Черная Е.Г. Онтологии для Абельяра и Элоизы*. М., 2012.
9. *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.
10. *Лукашевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. М., 1959.
11. *Микеладзе З.Н. Примечания* // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 2.
12. *Achourioti T., Lambalgen M. van. A formalisation of Kant's transcendental logic* // Review of Symbolic Logic. 2011. Vol. 4. №2. P. 254–289.
13. *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Prior Analytics 1.1–7*. L., 1991.
14. *Barnes J. Logical Form and Logical Matter* // Logica, Mente E Persona. Studi Sulla Filosofia Antica. Antonina, 1990. P. 7–119.
15. *Corcoran J. Aristotle's Natural Deduction System* // Ancient logic and its modern interpretations. Dordrecht, Boston, 1974. P. 85–132.
16. *Dragalina-Chernaya E. Logical hylomorphism revisited* // Philosophy, Mathematics, Linguistics: Aspects of Interaction 2014 (PhML-2014). St. Petersburg, 2014. P. 6–11.
17. *Dutilh Novaes C. The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal* // History and Philosophy of Logic. 2011. Vol. 32. №4. P. 303–332.
18. *Ebbesen S. Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*. Leiden, 1981. Vol. 1.
19. *Flannery K.L. Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*. Leiden, 1995.
20. *Husserl E. Formal and Transcendental Logic*. Dordrecht, 1969.
21. *Ierodiakonou K. Aristotle's Use of Examples in the «Prior Analytics»* // Phronesis. 2002. Vol. 47. №2. P. 127–152.
22. *Kirwan C. Logic and Argument*. New York University Press, 1978.
23. *MacFarlane J. What does it mean to say that logic is formal?* PhD dissertation. Pittsburgh University, 2000.
24. *Prior A.N. Formal Logic*. Oxford, 1962.
25. *Rose L. Aristotle's Syllogistic*. Springfield Illinois, 1968.
26. *Smiley T. The Schematic Fallacy* // Proceedings of the Aristotelian Society, 1982. Vol. 83. P. 1–17.
27. *Striker G. Aristotle's Prior Analytics: Book 1*. Oxford, 2009.

Об авторе

Елена Григорьевна Драгалина-Черная — д-р филос. наук, проф. школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, edragalina@gmail.com

THE DILEMMAS OF LOGICAL HYLOMORPHISM

E. Dragalina-Chernaya

Logical hylomorphism considers logic as a theory of formal relations. However, it is difficult to give a precise definition of these relations due to a multitude of interpretations of formality in logic. This paper acknowledges the dichotomy of the substantial and dynamic models of formality. Firstly, the author suggests revising certain interpretations of Aristotelian syllogistics and attempts to answer the question as to why Aristotle did not become the founder of logical hylomorphism. It is argued that, as a metatheory, Aristotelian syllogistics addresses formal relations between the perfect and imperfect rules of inference rather than the canonical structures of categorical statements. The absence of a strict distinction between logical syntax and semantics in Aristotelian syllogistics and his reductive approach to the patterns of inferences (i.e. the syllogistic moods in the three figures) shifts focus from the schematic to dynamic model of formality. Secondly, the author assesses the logical hylomorphism of Alexander of Aphrodisias, who connected it with metaphysical form vs. matter dichotomy. Thirdly, it is argued that Kant's transcendental logic is a logic in the formal sense. Whereas general logic is concerned merely with constitutive rules of inference, transcendental logic is concerned with regulative rules aimed at better reasoning.

Key words: hylomorphism, logical form, substantial formality, dynamic formality, syllogistic, general logic, transcendental logic.

References

1. Aristotle, 1975, *Metafizika* [Metaphysics] in: Aristotle. Soch. v 4 t. [Collected works in 4 volumes], Moscow, t. 1.
2. Aristotle, 1978, *Pervaya Analitika* [Prior Analytics] in: Aristotle. Soch. v 4 t. [Collected works in 4 volumes], Moscow, t. 2.
3. Aristotle, 1981, *Fizika* [Physics] in: Aristotle. Soch. v 4 t. [Collected works in 4 volumes], Moscow, t. 3.
4. Bocharov, V.A., Markin, V.I., 2010, *Sillogisticheskiye teorii* [Syllogistic theories], Moscow.
5. Bryushinkin, V.N., 1985, *Paradigmy Kanta: logicheskaya forma* [Kant's paradigms: the logical form] in: Kantovsky Sbornik, №10, p. 30–40.
6. Bryushinkin, V.N., 2004, *Metapsihologizm Kanta* [Kant's meta-psychologism] in: Kantovsky Sbornik, №24, p. 65–73.
7. Wittgenstein, L., 2008, *Logiko-filosovskiy tractat* [Tractatus Logico-Philosophicus], Moscow.
8. Dragalina-Chernaya, E.G., 2012, *Ontologiyi dlja Abeljara i Eloizy* [Ontologies for Abelard and Eloise], Moscow.
9. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. Soch. soch. v 8 t. [Collected works in 8 volumes], Moscow, t. 3.
10. Łukasiewicz, J., 1959. *Aristotelevskaya sillogistika s točki zrenija sovremennoj formalnoj logiki* [Aristotle's Syllogistic from the Stand point of Modern Formal Logic], Moscow.
11. Mikeladze, Z.N., 1975, *Primechsnija* [Comments] in: Aristotle. Soch. v 4 t. [Collected works in 4 volumes], Moscow, t. 2.

12. Achourioti, T. and M. van Lambalgen, 2011, A formalisation of Kant's transcendental logic, *Review of Symbolic Logic*, Vol. 4, №2. P. 254–289.
13. Alexander of Aphrodisias, 1991, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1–7*. Translated by Jonathan Barnes, Suzanne Bobzien, Kevin Flannery, and Katerina Ierodiakonou. London.
14. Barnes, J., 1990, Logical Form and Logical Matter, *Logica, Mente E Persona. Studi Sulla Filosofia Antica*, edited by Alberti, Antonina, p. 7–119.
15. Corcoran, J., 1974, Aristotle's Natural Deduction System, Corcoran J. (ed.) *Ancient logic and its modern interpretations*. Dordrecht, Boston, p. 85–132.
16. Dragalina-Chernaya, E., 2014, Logical hylomorphism revisited, *Philosophy, Mathematics, Linguistics: Aspects of Interaction 2014 (PhML-2014)*. St. Petersburg, p. 6–11.
17. Dutilh Novaes, C., 2011, The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal, *History and Philosophy of Logic*, Vol. 32, №4, p. 303–332.
18. Ebbesen, S., 1981, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, vol. 1. Leiden.
19. Flannery, K. L., 1995, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*. Leiden, 1995.
20. Husserl, E., 1969, *Formal and Transcendental Logic*, Dordrecht.
21. Ierodiakonou, K., 2002, Aristotle's Use of Examples in the "Prior Analytics", *Phronesis*, Vol. 47, №2, p. 127–152.
22. Kirwan, C., 1978. *Logic and Argument*. New York.
23. MacFarlane, J., 2000, *What does it mean to say that logic is formal?* PhD dissertation, Pittsburgh.
24. Prior, A. N., 1962, *Formal Logic*, 2nd ed., Oxford.
25. Rose, L., 1968. *Aristotle's Syllogistic*, Springfield Illinois.
26. Smiley, T., 1982. The Schematic Fallacy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 83, p. 1–17.
27. Striker, G., 2009, *Aristotle's Prior Analytics: Book 1*, Oxford: Clarendon Press.

About the author

Prof. Elena Dragalina-Chernaya, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics, edragalina@gmail.com

УДК 1(091)

**ПО ПОВОДУ
КАНТОВА ПРЕДИСЛОВИЯ
К КНИГЕ ЛЮДВИГА
ГЕНРИХА ЯКОБА
«ИСПЫТАНИЕ
МЕНДЕЛЬСОНОВЫХ
“УТРЕННИХ ЧАСОВ”»
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ**

Л. А. Калинин*

Рассмотрены обстоятельства появления критического отклика Канта на последнюю книгу М. Мендельсона «Утренние часы...» в связи с анализом ее в работе Л.Г. Якоба. Объясняется, почему Кант вынужден был время от времени вступать в полемику со своими оппонентами, несмотря на обещание этого не делать и беречь силы для осуществления своей цели – построения непротиворечивой, и потому прочной и эффективной, системы философии. Значение такого рода небольших полемических работ Канта заключается в том, что они помогают понять эзотерические тексты, поскольку разъясняют узловые моменты системы. Так, благодаря возражению против Мендельсонова сведения философских споров к чисто языковым недоразумениям, к спорам о словах, становится ясно, что, с точки зрения кёнигсбергского профессора, философия не может существовать как лингвистическая теория. Следовательно, послекантовские попытки такого рода так же бесплодны, как и прижизненные. К тому же Кант не ограничивается констатацией ошибок в работах своих критиков, а доводит дело до обнажения их логической природы, до демонстрации логической сути.

***Ключевые слова:** «Утренние часы...», М. Мендельсон, Л.Г. Якоб, язык и реальность, количественность и качественность.*

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант заявил, что более не намерен пускаться в споры со своими оппонентами, так как опасается, что не успеет осуществить всего наменченного. К 63 годам ему удалось выполнить лишь критическую часть работы, а вся положительная – разработка системы метафизики – еще впереди: «Так как за время этих работ я уже успел состариться (в этом месяце мне исполняется шестьдесят три года), то я должен бережливо относиться ко времени, если я хочу выполнить свой план – построить метафизику природы и метафизику нравов в подтверждение правильности критики как

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

Поступила в редакцию 29.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-7

© Калининков Л. А., 2015

спекулятивного, так и практического разума» (Кант, 1964, с. 103; В XLIII). Этой стратегической линии поведения Кант начал придерживаться много ранее апреля 1787 года, когда довел ее до сведения широкой публики. Так, получив в октябре 1785 года книгу Моисея Мендельсона «Утренние часы, или Лекции о бытии Божьем» (далее — «Утренние часы»), Кант вовсе не собирался вступать с ним в полемику, хотя и название работы Мендельсона — «Утренние часы» — недвусмысленно говорило, что она обращена к Канту, поскольку широко уже было известно, что кёнигсбергский философ пишет ранним утром, и содержание книги направлено на опровержение важнейшего раздела «Трансцендентальной диалектики» «Идеал чистого разума» — одного из ключевых моментов всей «Критики чистого разума», в котором Кант убедительно доказал, что все попытки логического доказательства бытия Бога ошибочны. Отсюда из принципов рационализма следовало, что *Бога нет*, ибо для рационалистов бытие строго скоррелировано с логическим принципом разума. Однако Мендельсон, не отказываясь от фундаментальной догмы рационализма, согласно которой порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, как ему казалось, нашел способ доказательств бытия Божия.

Конечно, надо принять во внимание тот факт, что своими «Утренними часами» М. Мендельсон не только возражал Канту, но также участвовал в споре с Фр. Г. Якоби по поводу философского значения Спинозизма. Каждый из споривших, особенно Фр. Г. Якоби, настаивал на близости своей позиции Кантовой. Канту концепция Б. Спинозы была чрезвычайно интересна и важна своей идеей *causa sui*, опираясь на нее, Кант решал ряд важных теоретических проблем, в частности, проблему свободы. Поэтому в *спор о спинозизме* он сам собирался вмешаться, но вовсе не для того, чтобы поддержать позицию кого-либо из споривших, а для разъяснения и утверждения собственной, заключающейся в *трансцендентальной идее Бога как постулате практического разума*, несмотря на то, что в качестве *идеи теоретического разума идея Бога пуста*. И. Э. Бистер, редактор журнала «*Berlinische Monatsschrift*», своей просьбой высказаться относительно столь важного спора, обращенной к Канту, подтолкнул его к выполнению своего намерения. В результате в октябре 1786 года в журнале появилась статья Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?»¹

Однако высказаться непосредственно о книге Мендельсона Канту все же пришлось. Критическая рецензия готовилась одновременно с текстом «Что значит ориентироваться в мышлении?» Работа по сути дела шла параллельно.

К середине 80-х годов XVIII века не только критики Канта успели высказаться о предложенной им системе, появилось и много сторонников. В университетах Галле и Йены популярными среди студентов стали курсы лекций по «Критике чистого разума». Молодежь вступала в жаркие дискуссии, устраивались диспуты. О споре студентов, правда, в Кёнигсбергском университете, продолженном через 20 лет после окончания университета, рассказывает в «Серапионовых братьях» Э. Т. А. Гофман. Хр. Г. Шютц, профессор красноречия и поэзии в Йене, передает в письме Канту об анекдотическом случае, произошедшем на неделе в университете. Состоялась кровавая дуэль между двумя студентами, один из которых утверждал, что

¹ См. мой комментарий в издании: (Кант, 2009, с. 255–257).

книгу Канта понять невозможно, надо читать ее сначала тридцать лет, а затем еще столько же делать примечания и комментарии, а другой вступился за высокие достоинства кантовской работы (Schütz, 1972, S. 282 – 283).

Кант понимал, что можно игнорировать критику, и то до определенных пределов, но, когда его идеи излагают и аргументируют сторонники, нужна точность интерпретации и убедительность аргументов; и важно, чтобы не допускались любые неточности. Он неслучайно в «Предисловии ко второму изданию» (а это как раз 1787 год, то есть вторая половина 80-х годов) предупреждает читателя о необходимости исходить из ясного понимания смысла целого, ибо здесь «малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении», а «попытки изменить самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и в общечеловеческом разуме» (Кант, 1964, с. 100; В XXXVIII). Хорошо известно, что в таких случаях не совсем умелые защитники могут причинить больший вред, нежели самые отъявленные враги. Профессор Кант не мог отказать в помощи строгому и точному пониманию сложных философских проблем, отчего ситуация вокруг Мендельсоновых «Утренних часов» развивалась следующим образом. Вышеупомянутый профессор Христиан Готфрид Шютц (Ch. G. Schütz), бывший и издателем-редактором «Йенской всеобщей литературной газеты», в письме Канту от 13 ноября 1785 года среди извещения о получении второй части рецензии на «Идеи к философии истории человечества» И.Г. Гердера и других дел сообщил также, что М. Мендельсон прислал ему свои «Утренние часы», где задается смысловое ядро «Критики...», и как он пишет: «In einigen Tagen will ich selbst daran gehen» – «На днях я сам займусь этим» (Schütz, 1972, S. 276). Уже в конце ноября (точная дата неизвестна из-за утраты конца письма) Шютц имел определенно выраженное мнение Канта по затронутому в «Утренних часах» вопросу (Kant, 1972, S. 280 – 281).

Хр. Г. Шютц свое намерение написать рецензию на книгу Мендельсона осуществил: в номерах первом и седьмом (соответственно за 2 и 9 января 1786 года) «Йенской всеобщей литературной газеты». Рецензия появилась и в письме Канту, датированном февралем 1786 года, Шютц пишет: «Не скажите ли при случае пару слов о сообщении об Мендельсоновой книге во “Всеобщей литературной газете”, если Вы не имеете ничего против?» (Schütz, 1972, S. 283). Будучи редактором, Шютц свою рецензию, написанную с учетом мнения Канта, оставил без подписи, вследствие чего у публики возникли подозрения, что к ней приложил руку сам Кант, а «Готская ученая газета» за 25 января 1786 года подала их как факт.

Ситуация оставалась такой, когда на сцене появился магистр из университета Галле Людвиг Генрих Якоб (Ludwig Heinrich Jakob), вставший на кантовские философские позиции и начавший читать в университете (один из первых за пределами Кёнигсберга) курс лекций по «Критике чистого разума». А в основанном им журнале «Анналы философского образа мыслей общества ученых людей» большое место было отдано философии Канта, иногда номера журнала полностью были посвящены анализу его идей.

В письме к Канту от 26 марта 1786 года он обратился с вопросом: не собирается ли тот еще что-то написать по поводу книги Мендельсона, и если нет, то он, Якоб, подверг бы анализу и критике «Утренние часы», на это Кант в ответном письме от 26 мая уверил Якоба, что слухи, будто он высту-

пал в печати с опровержением Мендельсоновой книги, ложны, а сообщение в «Готской газете» — полнейшее недоразумение. Намерения Л.Г. Якоба он полностью одобряет и даже готов по поводу важнейших пунктов книги Мендельсона прислать ему небольшой текст. Уже 17 июля Якоб сообщил, что труд его почти готов и что он счастлив был бы получить обещанный Кантом вклад в его работу. Статья Канта, посланная Якобу, датирована 4 августа 1786 года, то есть Кант поспешил с осуществлением своего обещания.

Книга Л.Г. Якоба, в которой текст Канта играл роль предисловия, появилась в октябре 1786 года. Титул ее гласил: «Испытание Мендельсоновых “Утренних часов”» или всех спекулятивных доказательств бытия Божия, в лекциях Л.Г. Якоба, доктора философии в Галле. Вместе с сочинением господина профессора Канта. Лейпциг, 1786» («Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen von L.N. Jakob, Doctor der Philosophie in Halle. Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant») (Maier, 1923, S. 485—486).

В своих «Нескольких замечаниях...» Кант возражает Моисею Мендельсону, выделяя два очень спорных его принципа. Во-первых, это принцип, заключающийся в мысли, что все философские споры различных философских школ носят чисто семантический характер, что это только игра слов, бесконечная и увлекательная, но беспредметная. Он резонно замечает, что такая позиция заставляет умолкнуть всех спрашивающих задолго до того, как они могли бы найти ответы на свои вопросы. В качестве примера Кант обращается к проблеме детерминизма и свободы в природном мире, которую он рассматривал в «Критике чистого разума» как третью антиномию трансцендентальных космологических идей. Догматическая метафизика не в состоянии ее разрешить, но из этого вовсе не следует, что речь идет исключительно о вербальном споре. Даже при дискуссии о свободе и необходимости как определениях воли (и Кант вспоминает статью Мендельсона, еще в 1783 году опубликованную в журнале «Berlinische Monatschrift»), свести все к спору о словах невозможно: как будто свобода воли и есть ее необходимость, а необходимость воли проявляется в ее свободе, ибо слово *должен* (müssen), по утверждению Мендельсона, держит два смысла, *субъективный* и *объективный*, как равнозначные. Но отождествлять свободу и необходимость есть то же самое, по выражению Юма, что прорыв океанской плотины пытаться заткнуть охапками соломы (Kant, 1923, S. 152). Обстоятельства подчас более детерминируют волю, нежели воля — обстоятельства, то есть в поступке воли или объективное начало господствует, или наоборот.

Второй принцип, или максима, к которой прибегает Мендельсон, — это ограничение разума в его любознательности пределами так называемого *здравого разума*, выход за которые уже якобы не имеет смысла. Этот принцип, как мы можем видеть, покоится на Лейбницевои законе непрерывности (*lex continuitatis*) как физически-метафизическом, в конечном счете сводящем мир к однокачественности, вопреки идее монадности. Кант цитирует содержащее этот принцип положение Мендельсона: «Когда я вам говорю, что некая вещь как-то действует или подвергается действию, то не спрашивайте далее, что она такое! Если я вам говорю, какое понятие вещи вы должны для себя сформировать, то дальнейший вопрос о том, чем явля-

ется эта вещь сама в себе, не имеет смысла». Кёнигсбергский профессор никак не может с этими утверждениями Мендельсона согласиться, вскрывая логическую уловку, которая в них содержится.

Ведь если идею Бога мыслить как *истинную* и *совершенную* реальность, то есть как вещь в себе, то такая реальность противопоставляется не только всему отрицательному, но и действительной реальности, реальности в явлениях. Если теперь начать уменьшать степень совершенства *истинной* реальности в различных отношениях (в отношении всеведения, всеблагости, всевластия, вездесущия и т.п.), то вы получаете менее совершенные вещи как вещи в себе, принадлежащие, как считает Мендельсон, той же самой истинной реальности. Но так ли это? Можно ли применять к идее Бога понятие *уменьшения*, оставляя Бога Богом? Всякое уменьшение приводит уже к совершенно иной действительности, вещь в себе становится земной реальностью, и они отличаются не степенью, а принципиально, качественно.

И Кант противопоставляет этой софистической уловке пример собственного рассуждения подобного вида из своего трактата «*Метафизические начала естествознания*». Здесь сущностную роль играет соотношение понятий *абсолютного* и *эмпирического* пространства. Вопросы вызывает, конечно, понятие абсолютного пространства. «Как мы приходим к этому странному понятию и на чем основана необходимость его применения? — спрашивает Кант и отвечает: Абсолютное пространство не может быть предметом опыта, ведь пространство без материи не есть объект восприятия; и все же оно необходимое понятие разума, стало быть не более как *идея*» (Кант, 1966, с. 168). Мендельсон высказывает мысль об уменьшении меры предикатов абсолютной сущности, у Канта же, напротив, — мысль о расширении до абсолютного *эмпирического представления о пространстве*.

Более развернуто размышление об отношении абсолютного и относительного пространства представляет собою следующее рассуждение: «Во всяком опыте нечто должно ощущаться, и это есть реальное [содержание] чувственного созерцания, следовательно, должно быть ощущаемо и пространство, в котором нам надлежит постигать движения на опыте; иными словами, пространство должно быть обозначено посредством того, что может быть предметом ощущения; такое пространство, как совокупность всех предметов опыта и как *объект этого опыта* (курсив мой. — Л. К.), называется *эмпирическим пространством*. Будучи же материальным, это пространство подвижно. А подвижное пространство, если его движение должно быть воспринято, в свою очередь, предполагает другое, более широкое, материальное пространство, в котором оно способно двигаться, это — еще одно и так далее до бесконечности.

Следовательно, всякое движение как предмет опыта чисто относительно; пространство, в котором оно воспринимается, есть относительное пространство...» (Кант, 1966, с. 70)

Как же связано оно с абсолютным пространством? Кант продолжает свое рассуждение и показывает, что в стихии опыта мы вынуждены с необходимостью где-то остановиться и ввести уже неподвижное, то есть пустое абсолютное, пространства, отдавая себе отчет, что это переход к лишь мыслимой, а не действительной реальности. «Допускать абсолютное пространство (то есть такое, которое, поскольку оно не материально, не может быть и предметом опыта) как *данное само по себе*, — значит во имя возможности опыта, который между тем всегда может осуществляться и без абсолютного

пространства, допускать нечто такое, что ни само, ни в своих следствиях (в движении в абсолютном пространстве) воспринято быть не может. Следовательно, абсолютное пространство *само по себе* есть ничто и *не есть объект* (курсив мой. — Л.К.), а означает лишь всякое другое относительное пространство, в любой момент мыслимое мною за пределами данного и отодвигаемое мною до бесконечности как такое, которое включает в себя первое и в котором я могу это первое пространство признать движущимся» (Кант, 1966, с. 71).

Закljučая это рассуждение, философ показывает, чем употребление разума в согласии с законами самого философского разума отличается от беззаконного его употребления: «Превращать же его (то есть абсолютное пространство. — Л.К.) в действительную вещь — значит *логическую всеобщность* какого-либо пространства, с которым я могу сравнивать любое эмпирическое пространство как заключенное в нем, смешивать с *физической всеобщностью* действительного объема, а тем самым обнаруживать непонимание идеи разума» (Кант, 1966, с. 71).

Прекрасный урок обращения с идеями для любого философа!

В заключение отмечу два важных момента, уже не имеющих прямого отношения к «Утренним часам» М. Мендельсона и книге о них Л.Г. Якоба, если не считать отношения отрицательного: из образа мышления Мендельсона подобных выводов не следует, а значит, их и не получать. Первый из них — это обращающее на себя внимание введение в философскую методологию наук о природе такого подхода, который Кант назвал в «*Метафизических началах естествознания*» *форономией*, тем самым утвердив принцип относительности проницаемости и непроницаемости материи как универсальный принцип. Предложенный термин *форономия* произведен от латинского глагола *foro* — *буравить, просверливать, продырявливать* и несет в себе идею всеобщей проницаемости материи как проявление принципа необходимости взаимодействия всех субстанций и конечного принципа *материального единства мира*. Из принципа относительности проницаемости и непроницаемости Кант исходит уже в построениях «*Всеобщей естественной истории и теории неба*» (1755), утверждая идею относительности сил притяжения и отталкивания. Важнейший вывод *форономии* — это положение о невозможности *абсолютной пустоты* в природе, о том, что *пустота* есть идея разума.

В заключительном синтетическом разделе трактата «*Метафизические начала феноменологии*» Кант еще раз возвращается к этому вопросу и ставит все точки над *i*: «Пустое пространство в *форономическом* смысле, называемое также абсолютным пространством, не следовало бы называть пустым; ведь оно есть лишь идея пространства, в котором я отвлекаюсь от всякого отдельного вида материи, делающей его предметом опыта, отвлекаюсь, чтобы мыслить в нем материальное, то есть любое эмпирическое, пространство как подвижное, а тем самым мыслить движение не односторонне, как абсолютное, а всегда в соотнесенности с другим, как чисто относительный предикат. Пустое пространство не есть, следовательно, нечто относящееся к существованию вещей, а есть нечто целиком относящееся к определению понятий, и в этом смысле никакого пустого пространства не *существует*» (Кант, 1966, с. 174).

Второй значимый момент — это тот факт, что из текста «*Метафизических начал естествознания*» более определенно следует, что априорные трансцендентальные формы не есть нечто субъективно производное, за-

ключенное лишь в чистом трансцендентальном «Я», им соответствуют в объективной реальности, то есть в вещи в себе как *совокупности всего возможного опыта*, определенные связи и отношения, это и обеспечивает априорным формам их эффективную истинность, их способность формировать истинное научное знание. Формировать то, что Кант называет *опытом*. «Метафизические начала естествознания» демонстрируют, что это относится не только к априорным формам рассудка, но, что еще более важно, к пространству и времени как априорным формам чувственности.

Поскольку в основополагающих текстах Канта полемика сведена к минимуму, такие рецензии, как эта на последнюю книгу М. Мендельсона (в связи с ее оценкой Л. Г. Якобом), приобретают особый смысл, давая возможность полнее и глубже понять самого великого философа.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Там же. 1966. Т. 6.
3. *Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма. Калининград, 2009.
4. *Kant I.* Brief vom Ende Nov. 1785 // I. Kant. Briefwechsel. Hamburg, 1972.
5. *Kant I.* Einige Bemerkungen zu L.N. Jakob's Prüfung der "Mendelsohnschen Morgenstunden" // Kant's gesammelte Schriften Hrs. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. B VIII. Berlin ; Leipzig, 1923.
6. *Maier H.* Einleitung Zur "Einige Bemerkungen zu L.N. Jakob's Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden" // Kant's gesammelte Schriften Hrs. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. B VIII. Berlin ; Leipzig, 1923.
7. *Schütz Ch. G.* Brief vom 13 November 1785 // I. Kant. Briefwechsel. Hamburg, 1972.
8. *Schütz Ch. G.* Brief vom Febr. 1786 // I. Kant. Briefwechsel. Hamburg, 1972.

Об авторе

Леонард Александрович Калинин — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

ON KANT'S REMARKS ON LUDWIG HEINRICH JAKOB'S EXAMINATION OF MENDELSSOHN'S MORGENSTUNDEN (PREFACE TO THE PUBLICATION)

L. Kalinnikov

This article considers the circumstances of the appearance of Kant's remarks on the last book of M. Mendelssohn Morgenstunden... in relation to its analysis in L.G. von Jakob's work. It is explained why Kant had to participate in debates with his opponents, despite the resolution to avoid them and concentrate on constructing a consistent and thus solid and effective system of philosophy. The significance of Kant's small polemic works lies in that they explain the key elements of his system. Due to the objection to Mendelssohn's reduction of philosophical debates to linguistic misunderstandings, i.e. discussions of words, it becomes clear that, from the perspective of the Königsberg philosopher, philosophy cannot exist as a linguistic theory. Therefore, similar attempts made after Kant are as futile as those made during his lifetime. Kant does not only discover mistakes in the works of his opponents, but also demonstrates their logical nature.

Key words: M. Mendelssohn's Morgenstunden, "Prüfung Der Mendelsohnschen Morgenstunden" by von Jakob, language and reality, quantitativity and qualitativity.

References

1. Kant, I. 1963, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: Kant, I. *Sobr. soch.* v 6 t. [Collected works in 6 volumes], Moscow. T. 3.
2. Kant, I. 1966, *Metafizicheskie nachala estestvoznaniija* [Metaphysical Foundations of Natural Science], Moscow.
3. Kant, I. 2009, *Traktaty. Recenzii. Pis'ma* [Treatise. Reviews. Letters], Kaliningrad.
4. Kant, I. 1972 *Brief vom Ende Nov. 1785*. In: Kant I., Briefwechsel. Hamburg.
5. Kant, I. 1923, *Einige Bemerkungen zu L.N. Jakob's Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden*". In: Kant's gesammelte Schriften Hrs. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. B VIII. Berlin ; Leipzig.
6. Maier, H. 1923, *Einige Bemerkungen zu L.N. Jakob's Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden*". In: Kant's gesammelte Schriften Hrs. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. B VIII. Berlin und Leipzig.
7. Schütz, Ch. G. 1972 *Brief vom 13 November 1785*. In: Kant I., Briefwechsel. Hamburg.
8. Schütz, Ch. G. 1972 *Brief vom Febr 1786*. Kant I., Briefwechsel. Hamburg.

About the author

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

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ
К «ИСПЫТАНИЮ
“МЕНДЕЛЬСОНОВЫХ
УТРЕННИХ ЧАСОВ”»
ЛЮДВИГОМ ГЕНРИХОМ
ЯКОБОМ¹

И. Кант*

Когда читаешь последнее сочинение Мендельсона, изданное им самим, и видишь то доверие этого испытанного философа, которое он оказывает *демонстративному* способу доказательства одного из наиважнейших положений чистого разума, поддаешься искушению рассматривать узкие границы, поставленные скрупулезной критикой этой способности познания, как соображение, лишенное, как представляется, оснований, а все возражения против *возможности* подобного предприятия как опровергнутые действительностью (*durch die Tat*).

Впрочем, хорошему делу, необходимому человеческому разуму, по крайней мере не наносит, как кажется, ущерба то, что оно в любом случае основано на предположениях, которые то или иное лицо вольно принимать за несомненное доказательство; ибо в конце концов придешь с необходимостью, все равно каким путем, к тому же самому положению, потому что без него разум никогда не сможет достичь полного собой удовлетворения. Однако здесь в том, что касается пути, по которому следует идти, возникает немаловажное опасение (*Bedenklichkeit*). Действительно, если согласиться с тем, что разум в своем спекулятивном применении обладает способностью с помощью прозрений выходить за границы чувственного, то оказывается более невозможным сводить его только к этому предмету: мало того, что он в таком случае открывает для себя широкий простор для всяких химер (фантазий), но и осмеливается с помощью фантазий судить о самой возможности существования высшего существа (согласно тому понятию, которое нужно религии) — примеры чего мы видим у Спинозы и даже в наше время, — а тем самым с помощью такого же высокомерного догматиз-

¹ Перевод выполнен по изданию: *Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissen – Schaften*. Berlin, 1923. Bd. 8. S. 249 – 255.

* *Поступила в редакцию 27.05.2015 г.*

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-8

© Кошцев И. Д., пер. с нем., 2015

ма низвергнуть это самое положение с такой же дерзостью, с которой ставилась себе в заслугу сама возможность получения подобного вывода. Вместо этого, в случае, если в том, что касается сверхчувственного, ему будут с помощью строгой критики подрезаны крылья, эта самая вера может быть полностью обеспечена практически хорошо обоснованным, а теоретически неопровержимым условием. Поэтому опровержение тех самых притязаний, какими бы благими намерениями они ни оправдывались, для самого дела не только ни в коей мере не вредно, а даже, наоборот, весьма полезно, более того, просто необходимо.

Именно это взял на себя автор настоящего сочинения, и после того, как я получил от него небольшой фрагмент из него, свидетельствующий как о его прозорливом таланте, так и о популярности, мне доставляет удовольствие сопроводить это сочинение замечаниями, имеющими отношение к данной теме.

В «Утренних часах» глубокомысленный Мендельсон, чтобы избавить себя от обременительного труда с помощью основательной критики этой способности разрешить спор чистого разума с самим собой, использует два фокуснических приема, которыми имеют обыкновение пользоваться благодушные судьи, а именно: либо мирно *улаживать* спор, либо *отклонять* его как совершенно не относящийся к компетенции суда.

Первая максима на странице 214 первого издания гласит: *«Вы знаете, как сильно я склонен рассматривать все споры философских школ как сплошь споры о словах или, по крайней мере, как следствие изначального спора о словах»*. И этой максиме он следует почти во всех полемических статьях своей книги. Я же, напротив, совершенно другого мнения и утверждаю, что в вещах, о которых на протяжении длительного времени шли споры главным образом в философии, в основе никогда не лежал спор о словах, а всегда был настоящий спор о вещах. Ибо, хотя в каждом языке есть слова, употребляемые в нескольких и различных значениях, пройдет немного времени и те, кто сначала не были едины в употреблении того или иного слова, вскоре заметят это недоразумение и будут использовать вместо них другие слова, так что в конце концов не окажется ни действительных омонимов, ни синонимов. Так, например, Мендельсон пытался объяснить старый спор о *свободе* и *необходимости* в определениях воли (изд. М. S., июль 1783 (?)) простым спором о словах, потому что глагол «долженствовать» (*müssen*) употребляется в двух различных значениях: то в чисто объективном, то в субъективном смысле. Но это похоже (по выражению Юма) на то, как будто бездну океана можно заткнуть пучком соломы. Ибо философы уже давно оставили это легко подвергаемое злоупотреблению выражение и свели этот спорный вопрос к формуле, которая придает ему более общую форму, как то: определяются ли события в мире (к которым принадлежат и наши произвольные поступки) последовательным рядом действующих предшествующих причин или нет; и это уже наверняка не спор о словах, а спор по существу, который никогда не может быть разрешен с помощью догматической метафизики. К данному приему прибегает этот дотошный человек почти везде в своих «Утренних часах», как только дело с разрешением затруднений начинает не ладиться. Однако вызывает опасение следующее: пытаясь повсюду усмотреть логические махинации (*Logomachie*), он, напротив, сам впадает в логические ухищрения (*Logodädalie*), за которыми философии уже ничто не может угрожать.

Вторая максима сводится к тому, чтобы задержать исследования чистого разума на определенной ступени (далеко не самой высшей) якобы на законных основаниях и просто закрыть тем самым *обращающемуся с вопросом лицу* рот. В «Утренних часах» на странице 116 говорится: «Когда я вам говорю, что некая вещь так-то действует или подвергается действию, то не спрашивайте далее, что она такое! Если я вам говорю, какое понятие вещи вы должны для себя сформировать, то дальнейший вопрос о том, чем является эта вещь сама в себе, не имеет смысла» и т. д. Однако тем не менее если я (как было показано в «Метафизических началах естествознания») вижу, что мы познаем в телесной природе не что иное, как пространство (которое не является чем-то существующим, а есть только условие для расположения (вещей) вне друг друга, следовательно, только для внешних отношений), и что, кроме того, также пространство, которое существует в ней (то есть она обладает протяженностью). Что не существует никакого другого действия, кроме движения (изменения местоположения, то есть простых отношений), а тем самым нет никакой другой силы или страдательного свойства для познания, за исключением движущей силы и движения (изменение внешних отношений), тогда пусть Мендельсон или кто-либо другой на его месте скажет мне, могу ли я верить, что я познаю вещь как она есть, если я не знаю о ней ничего другого, помимо того, что она есть нечто, находящееся во внешних отношениях к чему-то другому, и в которой самой существуют внешние отношения, что они могут изменяться в ней и благодаря ей в других (вещах), так что причина этому (движущая сила) присуща им самим. Одним словом, могу ли я, поскольку я не знаю ничего другого, кроме отношений нечего к нечему другому, и, следовательно, знаю только внешние отношения без того, чтобы мне было дано или могло быть дано нечто внутреннее, могу ли сказать, что у меня есть понятие о вещи в себе? И не является ли полностью правомерным следующий вопрос: чем является вещь, которая во всех этих отношениях выступает как субъект, сама по себе? Именно это вполне позволяет нам показать на понятии опыта нашей души, что оно содержит всего лишь проявления внутреннего чувства, а не все еще определение понятия самого внутреннего чувства; однако это увело бы меня сейчас в слишком пространное рассуждение.

Правда, если бы мы *знали* проявления какой-либо вещи, которые действительно были бы свойствами вещи в себе, то мы не имели бы права спрашивать, чем является эта вещь в себе, помимо этих ее свойств. Ибо в таком случае это есть именно то, что дается с помощью этих свойств. Но может быть выдвинуто требование, чтобы я указал те самые свойства и воздействующие силы с тем, чтобы можно было отличить их, а с их помощью и вещи в себе, от простых явлений. Я отвечаю: это уже давно произошло и сделано вами самими.

Подумайте только, как вы приходите к понятию Бога как высшей интеллектуальной инстанции? Вы мыслите в нем только истинную реальность, то есть нечто, что противопоставляется не только отрицанию, но и, главным образом, реальности в явлениях (*realitas Phaenomenon*). Таковы все явления, которые с необходимостью должны быть нам даны с помощью чувств и именно поэтому называются *realitas appaerens* (правда, не совсем удачным выражением). Теперь, если степень всех этих реальностей (рассудок, воля, блаженство, власть и т. д.) вы уменьшаете, тем не менее все они по своему качеству остаются всегда одни и те же, тем самым вы получаете

вещи в себе, которыми вы можете называть, помимо Бога, также и другие вещи. Хотя кажется странным, что мы можем составить себе полное понятие о вещах в себе только благодаря тому, что мы сводим всю реальность прежде всего к понятию Бога и, следовательно, как-то он в ней вместо нее находится, а только затем должны применять его также и к другим вещам как вещам в себе. Однако это есть только средство отделения всего чувственного и являющегося от того, что может рассматриваться рассудком как относящееся к вещам самим по себе. Таким образом, после получения полного знания, которое мы можем иметь о вещах благодаря опыту, вопрос: «Чем же являются его объекты как вещи в себе?» не может ни в коей мере рассматриваться как лишенный смысла.

Дела метафизики находятся теперь на такой ступени (Fuße), а акты для решения ее споров уже почти готовы для их провозглашения, так что дело только за тем, чтобы запастись немного терпением и обеспечить независимость суждений с тем, чтобы еще, быть может, при жизни в конце концов их разрешить к обоюдному удовлетворению сторон.

Кёнигсберг, 4 августа 1786 г.

Пер. с немецкого И.Д. Копцева

О переводчике

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

About the translator

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

УДК 1(091) 101.9

КАНТ, КЁНИГСБЕРГ
И АЛЬБЕРТИНА.
ИЗ ПИСЕМ
ПОЛЬСКОГО СТУДЕНТА¹

Т. Купц
Н. В. Данилкина*

К концу XVIII века, вследствие трех разделов Речи Посполитой между соседними державами, примерно половина некогда принадлежавшей ей территории оказалась в составе Прусского королевства. Для польского населения геополитические изменения имели существенные социальные последствия.

Ян Свенцицкий был одним из многих польских студентов, кто обучался сначала в немецкоязычной гимназии, а затем в старейшем прусском университете – Альбертине. Публикуемые фрагменты его писем 1802–1806 годов дают представление об особенностях организации обучения и проживания студентов, съезжавшихся в Кёнигсберг из самых разных уголков Восточной и Центральной Европы.

В Альбертине, как и в современных немецких университетах, студентам предоставлялась возможность в начале каждого семестра самостоятельно выбирать курсы из предложенного списка. Записавшись на юридический факультет и стараясь освоить правовые дисциплины для получения востребованной специальности, Свенцицкий все же с гораздо большим интересом посещал предметы, преподаваемые на философском факультете.

Иммануил Кант в это время уже не преподавал. По его «*Tugendlehre*» читал моральную философию профессор Христиан Якоб Краус, у которого Свенцицкий также слушал политическую экономию, всеобщую энциклопедию и естественное право. Среди его постоянных преподавателей был и ученик Канта профессор поэзии Карл Людвиг Пёррике.

Частично сохранившаяся корреспонденция Свенцицкого находится в библиотеке Познаньского общества друзей наук. Все цитируемые письма адресованы Франциску Малиновскому (отцу польского лингвиста Франциска Ксаверия Малиновского). Письмо от 3 марта 1804 года, содержащее сообщение о похоронах Иммануила Канта, публикуется полностью. На данный момент, это единственное свидетельство участника церемонии в польскоязычных источниках.

Ключевые слова: Альбертина, Кёнигсбергский университет, Иммануил Кант, Ян Свенцицкий, Франциск Малиновский, Познаньское общество друзей наук.

¹ The work is the result of the implementation of the research project no. DEC-2012/07/B/HS1/01664 financed by National Science Centre.

* Instytut Filozofii UMK,

ul. Fosa Staromiejska 1a, 87–100 Toruń, Polska.

Поступила в редакцию 24.12.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-9

© Купц Т., Данилкина Н. В., 2015

В собрании рукописей библиотеки *Познаньского общества друзей наук* находится корреспонденция Яна Свенцицкого, студента Кёнигсбергского университета в 1803–1806 годах². Восемь писем — два из Браунсберга (Бранево), четыре из Кёнигсберга, одно из Кобженьца и одно из Милодрожжа под Плоцком — были адресованы школьному другу Свенцицкого Франциску Малиновскому.

Письма из Кёнигсберга относятся к периоду, следовавшему за тремя разделами Речи Посполитой в 1772, 1793 и 1795 годах. После третьего раздела государство полностью исчезло с политической карты. Территория к югу от Восточной Пруссии, включая Варшаву, отошла к Пруссии. Бывшие польские земли составляли теперь более половины площади Прусского королевства, а поляки — около половины его населения (Kuciel, 1993, s. 46).

Ян Свенцицкий (Jan Świącicki) родился 4 мая 1781 года в небогатой семье мелкопоместного шляхтича в имении Кобженец Стары, между Липно и Рыпином. Постижение азов науки, заключавшееся, главным образом, в зубрежке латыни, началось для него в школе при монастыре бернардинцев³ в городе Скемпе, где Свенцицкий проучился до девятнадцати лет. За время его учебы вся территория Польши оказалась поделенной между Австрией, Пруссией и Россией. Земли к северу и востоку от Плоцка, по правому берегу Вислы, где жил и учился Ян Свенцицкий, стали частью так называемой Новой Восточной Пруссии.

Для продолжения обучения молодой человек отправляется в Хелмно (нем. Culm), расположенный в ста километрах к северо-западу от Скемпе. Преподавание в здешней гимназии велось на немецком языке, изучение которого было одним из намерений Свенцицкого: «Так как немецкий язык сделался потребностью для поляков, мне было легко склонить отца, чтобы он отдал меня в какие-нибудь еще школы, где бы ему учили» (корресп. 15). Учитывая свои познания в латинском, он записался сначала в класс риторики, а на следующий год перевелся на философию (*Album uczniów...*, s. 396, 401). В Хелмно в течение трех лет Свенцицкий изучал математику, логику, метафизику по Баумейстеру, естественное право и этику; здесь же на последнем году обучения он познакомился с Франциском Малиновским, только что прибывшим на учебу.

Поскольку дальнейшие планы Свенцицкого были связаны с Кёнигсбергским университетом, он решает более основательно подготовиться по математике и немецкому языку в гимназии Браунсберга. Однако лишь либеральные порядки в школе сразу же производят на юношу положительное впечатление, качество же обучения не оправдывает его ожиданий. В одном из писем он вспоминает: «Находясь в таком противном моим замыслам состоянии, я сам уже не знал, чем заняться. В коллегии ходил по привычке только. В остальном сидел дома, готовясь к моему будущему экзамену и с

² Rkps 969: Zbiór korespondencji Franciszka Malinowskiego z lat 1800–1808. См.: (Inwentarz rękopisów..., s. 213). Сохранившаяся корреспонденция содержится в издании: Jan Świącicki. Listy z Królewca / opracowanie naukowe: Tomasz Kupś, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014. Фрагменты писем, цитируемые в статье, публикуются на русском языке впервые. Пер. с польского Н. В. Данилкиной.

³ Ответвление ордена францисканцев, связанное с именем св. Бернардина Сиенского.

тоскою дожидаясь, чтобы поскорее настал час, который избавил бы меня от этой невыносимой для меня бездеятельности, и если сначала думал год тут провести, то теперь и полугодие слишком уж долгим казалось, тем более что и в немецком я не имел большой практики, поселившись у таких людей, что вовсе *plattdeutsch*⁴ говорили, и с которыми к тому же немного было о чем говорить. Увидев, что все мои надежды улетучились, не оставалось мне ничего, как только поехать в Академию без должного приготовления... все же, подумал я, Крулевец⁵ и от первородных грехов сможет меня очистить. В этом твердом убеждении и ведомый к тому же моим высоким мнением об Академии предстал я наконец в Крулевце, о котором так давно мечтал» (корресп. 16–17). В марте 1803 года Свенцицкий пишет Малиновскому, чтобы тот не высылал ему книг по старому адресу: «Потому как, наверное, еще на Неделе перед Пасхой, после оконченных здесь Школ, выезжаю в Академию» (корресп. 6).

В университет Ян Свенцицкий был записан 13 апреля 1803 года под номером 76 как *Święcicki Joh., Kобрzeniec ad Rypin. Boruss. meridional., iur.* (Erler, 1917, S. 665). Вступительные экзамены по географии, истории, математике, латинскому и немецкому языкам принимали у группы поступающих Иоганн Готтфрид Хассе (письменная часть) и Христиан Якоб Краус (устная часть) (корресп. 17). Судя по всему, уже весной 1803 года Свенцицкий начал слушать публичные лекции по математике, физике и истории. Его письма из Кёнигсберга воссоздают картину студенческой жизни старейшего прусского университета.

Университет Альбертина был торжественно открыт в новом здании, построенном рядом с Кафедральным собором, 17 августа 1544 года. Сообщение об этом было разослано во многие страны. Среди первых 314 студентов были выходцы не только из Пруссии, но также из Силезии, Ливонии, Литвы, Польши⁶. Здание Коллегиума Альбертинум на протяжении четырех веков оставалось основным зданием Кёнигсбергского университета. Неоднократно упоминается оно и в письмах Свенцицкого. Однако почти всегда как место обедов; лекции же преподаватели довольно часто читали «на дому»: «Кроме Коллегиума Альбертинум, где я ел, и дома профессоров, у которых коллегиумы слушал, редко выходил куда-либо еще» (корресп. 19).

Кипкешес Институт (*Kurkesches Institut*, или *Kurkianum*), где поселился Свенцицкий, был бесплатным студенческим общежитием. Он располагался на острове Ломзе⁷ между Старым и Новым Прегелем по адресу *Hinter Lomse 16* (рис. 1). Институт соседствовал с роскошным садом на Линденштрассе — улице, идущей вдоль набережной; из него открывался прекрасный вид на город (Baczko, 1804, S. 166; Preuß, 1835, S. 489).

⁴ Нем. *Plattdeutsch* — нижненемецкий диалект.

⁵ Польск. *Królewiec* — Кёнигсберг.

⁶ С конца XVII века, после посещения города Петром I с Великим посольством, в Кёнигсберг приехала на учебу группа студентов из России (Гальцов, 2012, с. 13–28). За период с 1698 по 1810 год общее число российских студентов в списках университета составило 112 человек (Андреев, 2005, с. 44).

⁷ Сегодня Октябрьский остров в Калининграде.



Рис. 1. Фрагмент карты Кёнигсберга 1815 года, представляющий часть острова Ломзе с Институтом Куркьяну [Grundriss der Königlischen Haupt- und Residenz Stadt Königsberg, etworfen und herausgegeben von I. T. Valerianu Mueller Regirunsrath, 1815, BG UMK, sygn. M-642]

В зимний период жилище, однако, требовало вложений в печное отопление. Инспектор Института, а им был в то время преподаватель права Юлиус фон дер Гольтц⁸, помог Свенцицкому переселиться на освободившееся место в «старую комнатку» потеплее. Вскоре к нему присоединился новый товарищ (студенты проживали в комнате по два человека): «...у меня снова появился контубернал (так мы называем того, который с другим проживает)⁹. Ибо некий поляк по фамилии Хойновский¹⁰, которого белосток-

⁸ Юлиус фон дер Гольтц (Julius Friedrich Fabian Freyherr von der Goltz, 1764–1837). Преподавал на юридическом факультете Кёнигсбергского университета общее и прусское уголовное право, а также естественное право по учебнику Т. фон Шмальца (Metzger, 1804. S. 60; см. также примечания 25, 26).

⁹ Польск. *kontubernat*, лат. *contubernal* (дословно «сопалаточник»), от *contubernium* — наименьшая боевая единица римской армии (8–10 человек), возглавляемая деканом.

¹⁰ Франциск Хойновский (Franciszek Chojnowski). Был зачислен в университет в 1802 году: Matrikel [W 1802 N. 32]: *Choynowski Francisc., Losevo Boruss. neo-oriental., clericus ex Piaristis Lomsae, iur. et pedagog. cultor.*

ская камера¹¹ прислала сюда с пиарской семинарии¹² с целью совершенствования в педагогических науках, не имея также на зиму жилья, и к тому уже давно желающий проживать со мной, когда узнал, что Кранних¹³ от меня уехал, с позволения инспектора заселился ко мне» (корресп. 18–19).

Обучение в университете строилось в значительной мере на основе самостоятельного выбора и индивидуального плана студента. Из ограниченный объективного характера можно назвать список предлагаемых на семестр курсов, направление предполагаемой «промоции» (диссертации по специальности) в конце обучения, а также возможности семьи платить за обучение.

О расходах, связанных с проживанием и обучением в Кёнигсберге, Свенцицкий был осведомлен заранее. Он писал Малиновскому из Браунсберга 25 февраля 1802 года: «Дорогой Франул! Академические расходы, как мне сообщает Чеслинский¹⁴, должны быть в Крулевце немалыми. Потому как он пишет, что при наискромнейшем Содержании сам он, слушая одну Юридику только, две с половиной сотни Талеров за год потратил. Кроме питания и иных обязательных Расходов, которые тут в Крулевце очень дорого стоят, и за Коллегиумы также Профессорам платить надобно. Ибо не все Коллегиумы (как он говорит) публичными Профессорами, получающими жалование от Короля, бывают читаемы, но по большей части, в том, что касается как права, так и иных Сциенций¹⁵, важнейшие Коллегиумы читают private профессора¹⁶. Книги также немало там будут обходиться, так что кто может успевать писать Компендиумы за Профессорами, диктующими в Коллегиумах, тому нет нужды оных покупать. Не забудь же обнять за меня всех моих старых друзей, которым всем, в Хелмно находящимся, шлю нижайший поклон» (корресп. 6).

¹¹ От лат. *camera* — помещение, где хранилось имущество главы государства. Со временем слово стало обозначать учреждение, заведовавшее так называемыми камеральными, то есть государственными, имуществами.

¹² Католический орден пиаров, или пиаристов, именовавшихся *patres piarum scholarum*, то есть «благочестивые отцы школ», был основан в Европе в начале XVII века для бесплатного обучения юношества. Из среды пиаристов вышли выдающийся польский педагог и политический деятель Станислав Конарский (1700–1773), историк Матвей Догель (ок. 1715–1760) и др. В Польшу призваны королем Владиславом IV в 1642 году. В 1804 году в бывших польских областях действовало 11 пиарских коллегий. См.: (Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, 1890–1907).

¹³ Антони Франциск Кранних (Antoni Franciszek Krannich). Зачислен в университет в 1803 году: Matrikel [S 1803 N. 18]: *Kranich Anton. Franisc., Wassedem Varmien., iur. cult.* Как пишет Свенцицкий, Кранних был ранее «гувернером хелминских кадетов» (корресп. 18). Кадетский корпус был основан в Хелмно прусским королем Фридрихом II в середине 1770-х годов.

¹⁴ Йозеф Чеслинский (Józef Cieśliński). Приятель Свенцицкого, написавший ему о своем поступлении в Кёнигсбергский университет после обучения в гимназии в Браунсберге (корресп. 16). Был зачислен на юридический факультет в 1801 году: Matrikel [W 1801 N. 6]: *Culinski de Joseph., Rakowsczyn ad Plock Neo-Boruss., iur. cult.*

¹⁵ В оригинале: Scjencje, от лат. *scientia* — наука. Письма Свенцицкого изобилуют латинизмами. Использование заглавных букв в написании имен существительных, характерное также для Ф. Малиновского, очевидно, является результатом влияния немецкой орфографии.

¹⁶ Речь идет, по-видимому, о преподавателях, состоявших на должности приват-доцента, чей гонорар складывался из платы за лекции, вносимой студентами. См.: (Лавринович, 1995, с. 168–169).

Основной университетской специальностью Свенцицкого должна была стать юриспруденция. Однако поначалу он уделяет больше внимания музыке, которой увлекся еще в Браунсберге, играет на кларнете и осваивает клавикорд, в то время как академические обязанности выполняет «больше из долга, нежели с охотой» (корресп. 17/2). На втором году ситуация кардинальным образом изменилась.

В письмах Свенцицкий неоднократно подчеркивает свой интерес к математике и другим предметам, которые преподавались на низшем, философском, факультете. Кроме того, он с увлечением изучает языки. В дополнение к латыни, которая только теперь, благодаря профессору Карлу Людвигу Пёршке, по-настоящему открыла ему мир древнеримской литературы, Свенцицкий берет уроки древнегреческого у профессора Августа Вильгельма Влохатиуса. Из современных языков занимается итальянским, английским и, разумеется, французским, чтобы читать в оригинале главного вдохновителя студенческой молодежи той поры Жан-Жака Руссо. В письме от 8 апреля 1806 года Свенцицкий вспоминает, как, получив очередные сто талеров от отца, он приобрел перевод книги «О происхождении и принципах неравенства между людьми»¹⁷ (корресп. 20). Это событие было настолько важным и волнительным для молодого человека, что нарушило привычный, установленный им самим учебный распорядок и послужило серьезным стимулом к лингвистическим занятиям: «Еще раньше мой старый Жан Жак Руссо наказал мне учить французский. Никогда не забуду, как впервые читал труд его *О причинах неравенства между людьми*, как говорится, захваченный красотами, так ясно видимыми даже в переводе, его все преодолевающей и покоряющей речи, это неизбежный своего рода пеан к тому, чтобы решить хотя бы ради него одного изучать французский» (корресп. 18). Пересылаемая Малиновскому литература, которую Свенцицкий сопровождает своим письмом от 3 марта 1804 года, включает сочинения Руссо и Канта (корресп. 16), однако с точностью установить, какие именно, не представляется возможным.

Иммануил Кант во время учебы Яна Свенцицкого в Кёнигсбергском университете уже не преподавал, но изучение его трудов было частью академической жизни. Среди преподавателей Свенцицкого были непосредственные преемники философа. Некоторые лекции основывались на книгах Канта, другие, впрочем, — на работах полемизирующих с ним авторов¹⁸. Вместе со всей академической общечественностью 28 февраля 1804 года Ян Свенцицкий принял участие в похоронах Иммануила Канта. Описание события того дня, содержащееся в приводимом ниже письме от 3 марта 1804 года, — единственное сообщение такого рода, сохранившееся в польских источниках.

¹⁷ Анонимный перевод книги на польский язык под названием «O początku i zasadach nierówności między ludźmi» вышел в 1784 году.

¹⁸ Исследователь биографии Канта С. Дишш пишет: «Философские горизонты некогда кантовских тем лекций и диспутов подверглись... значительной редукции. <...> Логика преподавалась по обязательным учебникам Эберта и Якоби, а метафизика — по профессору Федеру, который notable был постоянным оппонентом Канта, или же, как в зимнем семестре 1798/99, моральная философия — по Эберхарду, также упорному противнику кантовской критики метафизики. Другие философские дисциплины, которыми некогда занимался Кант, Влохатиус и Пёршке, читали теперь по авторам, более или менее далеким от Канта...» (Dietzsch, 2005, s. 208–209). См. также: (Лавринович, 1995, с. 181–197; Metzger, 1804, S. 65).

Первая часть письма содержит указания на юридические занятия Свенцицкого. Знание прусского законодательства было тогда особенно востребовано (по той же причине, что и немецкий язык). Общий для всей Пруссии кодекс «Allgemeines Landrecht für die Königlich Preussischen Staaten», который упоминается в библиографических рекомендациях Свенцицкого наряду с учебными пособиями по юриспруденции, вступил в силу 1 июня 1794 года. Кодекс действовал на польских землях до прихода Наполеона и образования Герцогства Варшавского¹⁹ в результате заключения Тильзитского мира.

Изучение юридической науки было основным доводом, убедившим отца Яна Свенцицкого поддержать идею о его учебе в Кёнигсберге. В письме Малиновскому от 8 апреля 1806 года Свенцицкий пишет о своих занятиях на первом году обучения (1803/04): «Зимнее полугодие прошло у меня в слушании юридических коллегий, при взятом мною только одном праве природы²⁰ из философских у проф. Крауса, со способом чтения которого я тогда только впервые познакомился» (корресп. 17).

Профессор практической философии и камеральных наук²¹ Краус, оказавший далеко не радушный прием Свенцицкому на вступительных экзаменах, впоследствии стал для него самым любимым и уважаемым преподавателем: «...мы были отправлены к профессору Краусу, который должен был нас экзаменовать устно, когда на вопрос его, где я посещал школы, я ответил, что в Хелмно и Браунсберге, необдуманно прибавив, что философия была предметом наших забав, услышал тут же нелестный для меня ответ, что много тут уже было из этих школ, кто ничего не знал, и что стихами занимаясь, мы пренебрегаем нужными вещами... В математике я и правда дело тогда провалил. Однако в истории и географии хуже немцев не оказался, в латыни же превзошел их, которые даже самого элементарного не знали, за что в награду снова услышал краткую сентенцию: десять лет положив на латынь, пренебрегая математикой... и все же со временем, узнав лучше способ его мышления, я не держал на него зла, поскольку то было следствие его ипохондрии и невероятной привязанности к математике, как и неприязни ко всему тому, что, называясь философией, на самом деле только праздная болтовня и забава бездельников. Слушая потом у него некоторые коллегии и приходя к нему за подписью, я всегда находил его ко мне самым доброжелательным. В прошлом году, когда был у него, так он, не узнав меня из-за близорукости, спросил: "Кто это был?" — и услышав мою фамилию, воскликнул тоном совершенно располагающим: "Ach! Sie sind ja mein Hörer"²² — и хвалил меня потом за продвижение в немецком языке и говорил со мной о вещах, сходящихся к моему тут бытованию. Человек он добрый, светлый, уже из-за него одного я не буду жалеть, что был в Крулевце» (корресп. 17).

¹⁹ Герцогство Варшавское (1807–1815) охватывало польские территории, отошедшие во время второго и третьего разделов Речи Посполитой к Пруссии и Австрийской империи.

²⁰ То есть естественное право. Польск. *prawo natury* или *prawo naturalne* — калька с нем. *Naturrecht* и лат. *ius naturale* соответственно.

²¹ Камеральные науки (нем. *Kameralwissenschaften*) — термин, возникший в Германии в XVIII в. для обозначения дисциплин (экономических, политических, правовых), составляющих науку о государственном управлении. См.: (Baumstark, 1835).

²² «Ах! Так Вы же мой слушатель» (нем.).

Краус читал публичные лекции по конспекту Гуго Гроция, основоположника нововременной теории естественного права. На юридическом факультете ленное (феодалное) право преподавал Юлиус фон дер Гольтц²³; историю права, а также private лекции по каноническому и римскому праву, выбранные Свенцицким, читал Август Вильгельм Хайдеманн, в то время декан юридического факультета²⁴. В следующем полугодии Свенцицкий посещал криминальное право, немецкое право и вексельное право, а из философских дисциплин — публичные лекции по всеобщей энциклопедии у Крауса и классической литературе (Вергилий и Гораций) у Пёршке²⁵. В зимнем семестре 1804/05 уже пять выбранных студентом предметов относились к философскому факультету: тригонометрия и астрономия (профессор Шульц), поэзия (профессор Пёршке), политическая экономия (профессор Краус), логика и естественное право²⁶ (корресп. 18–19).

Наиболее точная информация о посещенных занятиях относится к летнему семестру 1805 года. Свенцицкий слушал лекции по праву у профессора Хайдеманна²⁷, по античной поэзии — у профессора Пёршке, по энциклопедии (повторно) и моральной философии — у профессора Крауса. Последнюю Краус читал по *Tugendlehre*²⁸ Иммануила Канта. Распорядок дня студент установил себе следующий: «Встав рано, как только можно бы-

²³ *Ius naturae ad compendium Grosii* h. IX. quat. dieb. enucleabit et examinatorium h. IX. Die Merc. instituet *Idem.* (=Philos. pract. Prof. ord. KRAUS. — T.K.); *Ius feudale ad Boehmerum* h. XI. Quat. Dieb. Proponet *Iur. Prof. Secund. D. a GOLTZ.* (Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg, S. 723–724).

²⁴ *Ius canonicum, duce Boehmero*, h. VIII, exponet D. HEIDEMANN; *Pandectas ad Helfeldium* h. II–IV. Exepto die Sat. proponet D. HEIDEMANN (Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg, S. 725). В 1808/09 академическом году, когда началось реформирование Альбертины, А. В. Хайдеманн (August Wilhelm Heidemann, 1773–1813) был ректором университета. Проект реформы, включающей усиление философского факультета, был разработан Хайдеманном совместно с куратором Кёнигсбергского университета, обер-президентом Восточной Пруссии, Западной Пруссии и Литвы Г. Я. Ауэрсвальдом (Гальцов, 2012, с. 30, 58, 72; Unsiger, 1875, S. 645–650).

²⁵ *Ius criminale commune et prussicum, secundum Meisterum*, h. X. proponet D. a GOLTZ, ad *Kleinium* h. VI. D. HEIDEMANN; *Ius Germanicum privatum et feudale ad ductum compendii Schmalziani*, h. VIII. dieb. Lunc. Merc. Iov. et Sat. docebit D. REIDENITZ et ad idem compendium h. IX. D. HEIDEMANN; *Praxin iudicalem, extraiudicalem et notarialem* h. VII exponet D. HEIDEMANN; *Encyklopaediam universam ad Eschenburgii Wissenschaftskunde* h. IX. Delineabit Prof. KRAUS; *Horati artem poeticam et Vergilii eclogas* h. I. quat. d. interpretabitur Poes. P.P.O. POERSCHKE (Uniwersytet Albrechta w Królewcu, s. 183–184).

²⁶ Естественное право в этом семестре читали Краус и Гольтц, логику — Пёршке, Влохатиус и Леман: *Logicam, ad Iacobum*, h. X docebit Prof. POERSCHKE; ad *Ebertum*, h. XI. Prof. WLOCHATIUS; ad *Iacobum* h. X. Prof. LEHMANN; *Ius naturale ad Grosii compendium* h. IX enucleabit *Idem.* (=Philos. pract. Prof. ord. KRAUS — T.K.); *Ius naturae ad Schmalzium*, h. X. quat. Dieb. ractabit D. a GOLTZ (Uniwersytet Albrechta w Królewcu, s. 221–223).

²⁷ *Ius Germaniae publicum*, h. VII. D. HEIDEMANN (Uniwersytet Albrechta w Królewcu, s. 233).

²⁸ Одно из поздних сочинений Канта, вторая часть «Метафизики нравов» (1797). *Philosophiam moralem, ad Kantii Tugendlehre*, h. VIII. tradet et examinatorium eiusdem h. XI. die Sat. instituet *Philos. pract. Prof. ord. KRAUS* (Uniwersytet Albrechta w Królewcu, s. 232).

ло, я переводил “Илиаду” Гомера на греческом до половины седьмого. В семь шел на право немецкого государства и право народов, с восьми была моральная философия у Крауса, где я часто и на энциклопедии до десяти оставался, повторяя то, что [нрзб.] быть важного. От Крауса придя, до самого обеда читал криминальное и [каноническое] право дома. После обеда пройдясь полчаса, на Вергилия к проф. П[ёр]шке [нрзб.] заходил. Возвратившись же от него, учил римское право до половины шестого, потом переводил Мильтона на английском до самого ужина. В семь на ужин, после ужина на прогулку. Вернувшись с прогулки, читал какой-нибудь отрывок по-французски и ложился [обычно] в девять спать, намереваясь встать как можно раньше к моему Гомеру» (корресп. 20).

Зимний семестр 1805/06 года был примечателен тем, что должен был завершиться итоговым экзаменом по юриспруденции. Студентам пришлось заняться усиленной подготовкой: «Приближался наконец Св. Михаил²⁹. Наступающая зима должна быть последним полугодием моего академического курса. Тут только, обратив внимание на краткость времени, я всеми силами взялся за мою юриспруденцию. Гузинский³⁰, твой земляк, который, окончив Хелминскую Семинарию, тоже приехал сюда с целью гражданской промоции, переселившись на эту зиму ко мне, выказал мне свое желание, что и он, так как ему только год оставался, хотел бы теперь также со мной одной только юриспруденцией заниматься. Так что мы договорились повторять ее вместе и учить сообща. Над римским правом, по которому больше всего спрашивают на экзамене, мы трудились с особенным усердием. Часто в три, а иногда и в два утра мы уже молились по-нашему Хёпфнеру. Словом, юридика стала единственным предметом наших забав, все иные вещи только побочными были. Уже и мой Грек Ксенофон только временами был читан. Даже Локка на английском, которого я дождался с опаской после того, как записал его себе, лишь урывками брал в руки. По правде говоря, преодоление себя ради таких сухих вещей, как юриспруденция, далось мне весьма тяжело» (корресп. 20).

О том, посещал ли польский студент лекции весной 1806 года, отсутствуют какие-либо сведения. Известно лишь, что последние два месяца он провел, пытаясь самостоятельно и с помощью частных уроков изучать алгебру и геометрию, параллельно читая Монтеня и Сенеку. Причиной полного равнодушия к юридическим занятиям стало известие об осложнившихся семейных обстоятельствах, которое разрушило «проекты» Свенцицкого: после окончания юридического факультета совмещать работу «при здешней регенции»³¹ с самообразованием (корресп. 20–21). С намерением продолжать самостоятельные занятия дома 19 мая 1806 года, после трех лет студенческой жизни в Кёнигсберге, он возвращается в родной Кобженец. Однако вдали от университета посвятить себя математике и философии ему так и не удается. Ян Свенцицкий скоропостижно скончался в результате прогрессирующего туберкулеза легких 15 сентября 1815 года.

²⁹ Польск. Św. Michał — здесь день архангела Михаила, отмечаемый католической церковью 29 сентября.

³⁰ Guziński (?). [1802 N 68]: «Joannes Gyziński, Culm»; 1803, n. 58: «Joannes Gyzinski». См.: (Album uczniów..., 1975).

³¹ Польск. *regencja* — единица административно-территориального деления в части Польши, находившейся под управлением Пруссии.

Франциск Малиновский, адресат писем, после выпуска в 1802 году из Хелминской гимназии³² стал готовиться к административной работе. Вероятно, в этом ему помогали книги и консультации Свенцицкого. Некоторое время спустя он стал бургомистром городка Голуб. Здесь в 1807 году родился его сын Франциск Ксаверий Малиновский³³, при участии которого в 1857 году было основано *Познаньское общество друзей наук*. Письма Яна Свенцицкого были приобретены библиотекой Общества 16 марта 1956 года у Барбары Гурской-Козловской (акс. 1968 К 93), родственницы Франциска Ксаверия Малиновского по материнской линии, вместе с другими документами, связанными с жизнью и творчеством польского лингвиста.

Дорогой Малинос!

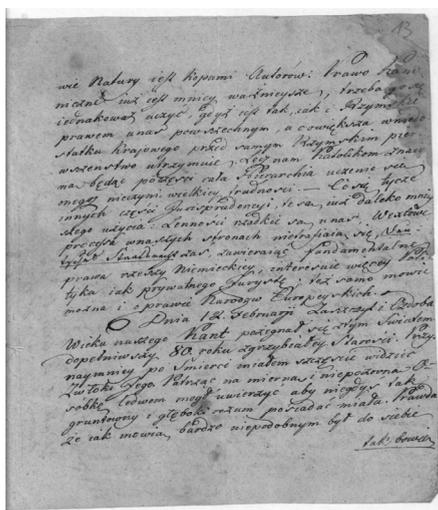


Рис. 2. Фрагмент письма Яна Свенцицкого Франциску Малиновскому от 3 марта 1804 г. (Кёнигсбер) [„Zbiór korespondencji Franciszka Malinowskiego z lat 1800–1808”, Biblioteka Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, rkps 969, k. 12]

По получении письма твоего от дня 29 января очень сильно хотел ответить тебе тут же вместе с выполнением твоего заказа. Однако из книжек этих, которые тебе сейчас пересылаю, сам еще нескольких тогда не прочел; потому пришлось немного задержаться с ответом, чтобы прежде чем тебе их отправить, самому прочесть их. Это меня и задержало до сей поры.

Из юридических не имея ничего такого, что бы могло твои замыслы удовлетворить, не мог тебе вовсе ничем услужить. Компендиумы, по которым читают профессора, обыкновенно лишь краткие сборники, так что тут все зависит только от объяснения профессора и от диктантов, которые он дает нам под запись, как ты можешь легко себе вообразить, записанные в коллегииуме за про-

фессором, спешно диктующим только раз, они не могут быть разборчивыми. А на переписывание таких больших фолиантов вовсе не бывает времени. Даже если бы я послал тебе сей прекрасный манускрипт мой, уверяю тебя, ты бы не смог его прочесть. Потому могу лишь посоветовать тебе ку-

³² См.: (Album uczniów..., s. 405, 410).

³³ Ксендз Франциск Ксаверий Малиновский (Franciszek Ksawery Malinowski, 1807–1881). Польский лингвист, занимавшийся исследованиями санскрита, литовского, старославянского и современных славянских языков. Помимо словарных публикаций и работ по грамматике (польского, старославянского языков и санскрита), издавал также переводы и научные труды, посвященные реформе польской орфографии. Наиболее известный проект Малиновского имел своей целью создание универсального алфавита славянских языков. Подробнее см.: (Nowy Korbut, t. 8, 1969, s. 343–345; Kryński, 1901, s. 471–474).

пить *Allgemeines Landrecht fuer Preuss[ischen] Statten*, которое в нынешнее время только было составлено. Его пять томов *in maiori* 8^{vo} стоят, как мне теперь кажется, 6 тал[еров]³⁴.

На римском же праве (которое по большей части является источником законодательства во всей Европе) и наше внутреннее право³⁵ основывается, а к тому же имеет силу всеобщее право у нас; потому набраться знаний одного юристу совершенно необходимо; для этого ты мог бы использовать Комментарий Хёпфнера³⁶, который является и достаточно обширным, и понятным для каждого. Последнее издание, вышедшее в этом году, стоит в типографии 5 тал[еров], так что более старые издания можно у местных антикваров и за 3 тал[ера] достать. Право природы и криминальное право также очень важные и нужные; в криминальном хвалят нынче Фейербаха³⁷, который стоит 5 золотых, в праве природы десятки авторов. Каноническое право уже не такое важное, но его нужно все равно учить, поскольку, как и римское, оно является у нас правом всеобщим, и более того, при недостатке внутреннего удерживает первенство перед римским. Однако нам, католикам, вся эта иерархия отчасти знакома, так что изучение его не составляет большой трудности. Что касается других частей юриспруденции, они уже намного меньше используются: ленные отношения редки у нас³⁸, вексельные процессы в наших краях не встречаются, а *Deutsches Staatsrecht*, содержащее фундаментальные права немецкого рейха, интересно больше для политика и частного юриста; то же самое можно говорить о праве европейских народов.

Дня 12 февраля Гордость и Украшение нашего Века Кант попрощался с этим светом на 80-м году дряхлой старости. Хотя бы его останки после смерти посчастливилось мне увидеть. Глядя на обычную и неприметную его фигуру, едва верилось, что некогда обладала она таким основательным

³⁴ Автор письма использует латинское обозначение формата книги *in 8vo*, или *in octavo*, что соответствует размеру печатного листа, поделенного на восемь.

³⁵ Внутреннее право государства (польск. *prawo krajowe* либо *prawo narodowe*), в отличие от международного, регулирует правовые отношения в пределах одного государства.

³⁶ Людвиг Хёпфнер (Ludwig Julius Friedrich Höpfner, 1743–1797). Немецкий ученый, юрист. Речь идет о его «*Theoretisch-praktischer Kommentar über die Heineccischen Institutionen nach deren neuesten Ausgabe*», впервые опубликованном во Франкфурте-на-Майне в 1783 году. Свенцицкий пишет о седьмом издании: «*von Neuem durchgesehen, mit einigen Anmerkungen und Zusätzen begleitet von D. Adolph Dietrich Weber*», 1803.

³⁷ Пауль фон Фейербах (Paul Johann Anselm von Feuerbach, 1775–1833). Немецкий ученый, юрист. Автор учебника уголовного права начала XIX века. Вероятно, речь идет о «*Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts*», Giessen, 1801. По учебнику Фейербаха преподавал уголовное право в Кёнигсберге проф. Рейденитц в зимнем семестре 1803/04.

³⁸ Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона определяет ленное право как «вид неполной собственности в прежней Польше и Литве», сообщая также, что оно впервые упоминается в «Конституции 1588 г.» *Volumina Legum*. В период корреспонденции Свенцицкого *Volumina Legum* представляла собой свод законов, изданных в Польше с 1347 по 1780 год. В 1797 году в частях Речи Посполитой, присоединенных к Австрии и Пруссии, введены были, взамен древнепольских законов, уложения австрийское и прусское. После образования в 1807 году отдельного Герцогства Варшавского под французским протекторатом местное правительство восстановило на его территории действие прежних законов. Однако, под влиянием Наполеона, с 1 мая 1808 года здесь был введен французский гражданский кодекс. См.: (Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, 1890–1907).

и глубоким умом. Правда, как говорят, он был очень не похож на самого себя, ибо так высох, что одни только кости остались, и само это ясно показывало, что прожил столько, сколько должен был. Похороны его отложены на 28 февр.[аля], по той причине, что Aufzug³⁹, который должны были сделать ему студенты, не мог так быстро быть доведен до готовности. Студенты, входившие в Aufzug, все в траурной униформе вышли к нему вместе с музыкантами из Collegium Albertinum, а потом, когда они проходили около замка, к ним присоединился генерал с офицерами. Portantes (так называется ранг в Aufzug) несли его на руках под звон колоколов во всем городе до самого академического костела, где находится могила профессоров. К приближающимся к Collegium Albertinum вышел министр, губернатор⁴⁰ города и сенат со всей группой профессоров, провожая весь Zug напротив до костела. На улицах было такое огромное множество народу, что трудно было и пройти; в костел же никто без билета попасть не мог. Вот и вся кёнигсбергская новость.

Физику Осинского⁴¹ посылаю тебе с учтивой благодарностью. Из моих же тебе следующие: Руссо три тома, Канта две книги, Бюффона шесть томов⁴², четвертого у меня недостает, Мирабау три тома в одной книге⁴³ и одну с надписью *drey verschiedene Wercke*, Клюка⁴⁴ не посылаю, потому не знаю, всего или только некоторые хочешь. Напиши, что ты хочешь, я тебе пришлю.

Твой верный друг
Свенцицкий

[Вдоль правого поля:]

Datt d[en] 3. Maertz 1804

Koenigsberg im Kipkischen Institut

³⁹ *Aufzug* и далее *Zug* (нем.) — зд. шествие, процессия.

⁴⁰ Польск. *gubernator* (от фр. *gouverneur*) — зд. «губернатор»; нем. *Gouverneur* официально использовалось в период российского присутствия в Кёнигсберге во время Семилетней войны, то есть с 1758 по 1762 год. См.: (Faber, 1840, S. 22, 239—240).

⁴¹ Юзеф Герман Осинский (Józef Herman Osinowski, 1738—1802). Польский католический деятель, пиарист, переводчик, автор исследований по физике, химии и металлургии. В письме идет речь о его публикации по физике, вероятно, одном из изданий его «Физики, подтвержденной опытами» (Варшава, 1777). В 1804 году это может быть издание *Fizyka najnowszemi odkryciami pomnożona, naucozwoistszemi doświadczeniami potwierdzona, z figurami* («Физика новейшими открытиями помноженная, очевиднейшими опытами подтвержденная, с фигурами») 1801 года.

⁴² Жорж Луи Леклер Бюффон (Georges-Louis Leclerc de Buffon, 1707—1788). Французский ученый-натуралист, математик. Скорее всего, имеется в виду немецкий перевод его «Общей и частной естественной истории»: *Herrn von Buffons allgemeine Naturgeschichte. Eine freye mit einigen Zusätzen vermehrte Übersetzung nach der neuesten französ. Ausgabe von 1769 von F. H. W. Martini. 7 Bände, Berlin, 1771—1774.*

⁴³ Вероятно, речь идет о деятеле раннего этапа Французской революции Оноре Габриеле Рикети де Мирабо (Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau, 1749—1791) и его сочинении «О прусской монархии под управлением Фридриха Великого»; в немецком переводе: *Von der preussischen Monarchie unter Friedrich dem Großen. Übers. von Jakob Mauvillon. 4 Bde. Braunschweig/Leipzig, 1793—1795.*

⁴⁴ Ян Кшиштоф Клюк (Jan Krzysztof Kluk, 1739—1796). Католический священник, выдающийся польский ученый-натуралист, автор книг по зоологии, ботанике и сельскому хозяйству. Основные труды Клюка, начиная с трехтомника *Roślin potrzebnych, pożytecznych, osobliwie krajowych, albo które w kraiu użyteczne być mogą utrzymanie, rozmnożenie i zażycie* («Растений нужных, полезных, особливо местных, либо таких, которые в здешних местах могут быть пригодны, выращивание, размножение и пользование») 1776—1778 годов, были изданы в Варшаве.

Список литературы

1. Андреев А. Ю. Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX века. М., 2005.
2. Гальцов В. И. Университет в Кёнигсберге. Хроника событий и люди. Калининград, 2012.
3. Лавринович К. К. Альбертина. Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995.
4. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1890–1907.
5. *Album uczniów chełmińskiego Gimnazjum Akademickiego 1692–1816* / wyd. Zbigniew Nowak i Przemysław Szafran. Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 1975.
6. *Baczko L. von. Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs. Königsberg, 1804.*
7. *Baumstark E. Kameralistische Encyclopädie. Handbuch der Kameralwissenschaften und ihrer Literatur für Rechts- und Verwaltungsbeamte, Landstände, Gemeinde-Räthe und Cameral-Candidaten. Heidelberg ; Leipzig, 1835.*
8. *Dietzsch S. Immanuel Kant. Biografia* / tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa, 2005.
9. *Erler G. Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen. Leipzig, 1917. Bd. 2.*
10. *Faber K. Die Haupt- und Residenz-Stadt Königsberg in Preußen. Königsberg, 1840.*
11. *Inwentarz rękopisów Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (sygn. 1 – 1950)* / oprac. Bernard Olejniczak i Joanna Pietrowicz. Warszawa, 2008.
12. *Kryński A. A. Ks. Franciszek Ksawery Malinowski / / Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX. Warszawa, 1901. T. 1.*
13. *Kukiel M. Dzieje Polski porozbiorowe (1795–1921). London, 1993.*
14. *Metzger J. D. Ueber die Universität zu Königsberg. Ein Nachtrag zu Arnoldt und Goldbeck. Königsberg, 1804.*
15. *Nowy Korbut. T. 8: Romantyzm. Warszawa, 1969.*
16. *Preuß A. E. Preußische Landes- und Volkskunde: oder Beschreibung von Preußen. Königsberg, 1835.*
17. *Unsiger R. Auerswald, Hans Jakob von / / Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig, 1875. Bd. 1.*
18. *Uniwersytet Albrechta w Królewcu. Archiwum Państwowe w Olsztynie [=APO], zespół nr 1646; sygn. XXVIII/1/61.*
19. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720 bis 1804)* / hrsg. von M. Oberhausen und R. Pozzo. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999. Bd. 2.

Об авторах

Томаш Куш — д-р наук, проф. Института философии Университета Николая Коперника, kups@umk.pl

Наталья Валерьевна Данилкина — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник НОЦ «Исследования Балтийского региона», ndanilkina@kantiana.ru

KANT, KOENIGSBERG AND ALBERTINA.
THE LETTERS OF A POLISH STUDENT

T. Kuś, N. Danilkina

By the end of the 19th century, after three partitions of Rzeczpospolita by the neighbouring powers, about half of its territory became part of the Kingdom of Prussia. These geopolitical changes had significant social implications for the Polish population.

Jan Swiecicki was one of many Polish students to be sent to German-speaking gymnasia. Some of them continued their education at the oldest Prussian university, the Albertina. Selected passages from letters dated 1802–1806 give an idea of the organisation of education and living conditions of Königsberg students originating from different parts of Eastern and Central Europe.

At the Albertina, as in today's German universities, students had an opportunity to choose courses from the list announced at the beginning of each semester. Swiecicki was enrolled in the Faculty of Law and he put a lot of effort to receive the degree. However, he was much more enthusiastic about subjects taught at the Faculty of Philosophy.

Immanuel Kant was no longer teaching at the university by that time. However, Swiecicki regularly attended Christian Jacob Kraus's lectures on moral philosophy based on Kant's "Tugendlehre", political economy, general encyclopedia, and natural law. The professor of poetry Karl Ludwig Poerschke, former Kant's student, was another of his favourite teachers.

Swiecicki's surviving correspondence is kept in the library of the Poznan Society of Friends of Learning. All cited letters were addressed to Franciszek Malinowski (the father of the Polish linguist Franciszek Ksawery Malinowski). The letter of March 3, 1804 informing about Kant's funeral is published in full. It is the only eyewitness account of the ceremony ever found in Polish sources.

Key words: Albertina, Königsberg University, Immanuel Kant, Jan Swiecicki, Franciszek Malinowski, Poznan Society of Friends of Learning.

References

1. Andreev, A. Ju. 2005, *Russkije studenty v nemeckih universitetah XVIII – pervoj poloviny XIX veka* [Russian students in German universities in the 18th and the first half of the 19th centuries], Moscow.
2. Galcov, V. I. 2012, *Universitet v Königsberge. Hronika sobytij i ljudi* [University in Königsberg. Chronicle of events and people], Kaliningrad.
3. Lavrinovich, K. K. 1995, *Albertina. Ocherki istorii Königsbergskogo universiteta* [Albertina. Essays on the history of the Königsberg University], Kaliningrad.
4. *Encyklopedicheskij slovar' F. A. Brokgauza i I. A. Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary] 1890–1907, St. Petersburg.
5. *Album uczniów chełmińskiego Gimnazjum Akademickiego 1692–1816*. 1975, wyd. Zbigniew Nowak i Przemysław Szafran, Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk.
6. Baczek, L. von. 1804, *Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs*. Königsberg.
7. Baumstark, E. 1835, *Kameralistische Encyclopädie. Handbuch der Kameralwissenschaften und ihrer Literatur für Rechts- und Verwaltungsbeamte, Landstände, Gemeinde-Räthe und Cameral-Candidaten*, Heidelberg ; Leipzig.
8. Dietzsch, S. 2005, *Immanuel Kant. Biografia*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa.
9. Erler, G. 1917, *Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Leipzig, Bd. 2.
10. Faber, K. *Die Haupt- und Residenz-Stadt Königsberg in Preußen*, Königsberg, 1840.
11. *Inwentarz rękopisów Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (sygn. 1–1950)* 2008, oprac. Olejniczak, B., Pietrowicz, J., Warszawa.
12. Kryński, A. A. 1901, *Ks. Franciszek Ksawery Malinowski in Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX*, Warszawa, t. 1.
13. Kukiel, M. 1993, *Dzieje Polski porzbirowe (1795–1921)*, London.
14. Metzger, J. D. 1804, *Ueber die Universität zu Königsberg. Ein Nachtrag zu Arnoldt und Goldbeck*, Königsberg.
15. *Nowy Korbut*. 1969, t. 8: Romantyzm, Warszawa.
16. Preuß, A. E. 1835, *Preußische Landes- und Volkskunde: oder Beschreibung von Preußen*, Königsberg.
17. *Uniwersytet Albrechta w Królewcu*, Archiwum Państwowe w Olsztynie [=APO], zeszyt nr 1646; sygn. XXVIII/1/61.

18. Unsiger, R. 1875, *Auerswald, Hans Jakob von* in Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig, Bd. 1.

19. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720 bis 1804)*. 1999, hrsg. von Oberhausen, M., Pozzo, R., Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 2.

About the authors

Prof. Tomasz Kupś, Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University, kups@umk.pl

Dr *Natalia Danilkina*, Senior Research Fellow, Immanuel Kant Baltic Federal University, ndanilkina@kantiana.ru

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

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

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

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

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

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

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

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

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

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

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

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

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

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

2. Оформление списка литературы.

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

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

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

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

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

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

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

3. Оформление *references*.

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

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

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

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

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

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

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Общие правила оформления текста

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

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

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

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

Порядок рецензирования рукописей статей

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

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

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

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ПОДПИСКА

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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015
№2 (52)

Редактор *А.Д. Матвеевко*. Корректор *А.Д. Дмитриева*
Компьютерная верстка *Г.И. Винокуровой*

Подписано в печать 26.08.2015 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,2
Тираж 500 экз. (1-й завод — 71 экз.). Заказ 138

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