

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. И. КАНТА

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический
сборник научных трудов

Выпуск 25

Калининград
Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
2005

УДК 141(08)
ББК 87/3(4Г)Я43
К 198

Редакционная коллегия:

Л.А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. Канта) — ответственный редактор;
В.Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. Канта); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет);
В.А. Жучков, д-р филос. наук, ст. науч. сотр. (Институт философии РАН);
С.А. Чернов, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский электротехнический университет); *В. Штарк*, д-р философии, проф. (Марбургский университет); *А.Г. Пушкарский* — ученый секретарь

К 198 Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. Вып. 25.
— Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. — 176 с.
ISBN 5-88874-666-5

Сборник содержит статьи по философии Канта как специального, так и общеинтересного гуманитарного содержания. В приложении помещен очерк истории калининградского кантоведения. Предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)я43

ISBN 5-88874-666-5

© Коллектив авторов, 2005
© Издательство РГУ им. И. Канта, 2005

1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Т.И. ОЙЗЕРМАН

(Институт философии РАН, Москва)

**К вопросу о знаменитом тезисе Канта:
«...мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание,
чтобы освободить место *вере*...»***

Приведенную формулировку нельзя назвать вполне удачной, так как Кант не говорит, какое знание (знание чего) он считает необходимым ограничить. В этой связи многие критики «критической философии» приписывали ей намерение ограничить *всякое* знание. Но Кант, как известно любому знакомому с его учением, никогда не ставил препоны познанию природы. Он, напротив, полагал, что естествознание в своем исследовании природных явлений не ограничено какими-либо пределами. Именно поэтому кантовская формулировка представляется мне не вполне корректной.

Русский перевод кантовского тезиса также является, на мой взгляд, неудовлетворительным. Слово *aufheben* имеет несколько значений: *поднимать*, *приподнимать*, *подбирать*, *уничтожать*, *опровергать*. Некоторые наши авторы (не стану их называть, дело прошлое) утверждали в своих работах о Канте, что кёнигсбергский мыслитель ставил своей задачей *поднять*, т. е. возвысить, разум, чтобы предоставить место *ре-*

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ — грант № 05-03-03452А.

1. Теоретические проблемы

лигиозной вере (ведь именно об этом в данном контексте идет речь). Такое понимание слова *aufheben* в данной конкретной связи представляется мне невразумительным, лишенным логики. Совершенно очевидно, что для понимания действительного смысла кантовского тезиса, формулирующего одно из основоположений *всей* «критической философии», надо увязать его с другими высказываниями Канта по вопросу об отношении знания и веры. Прежде всего, полагаю, надо сослаться на предшествующее этому тезису рассуждение Канта. На той же странице предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант разъясняет: «...мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе... все, что мы можем теоретически познать, ограничивается лишь явлениями». Отсюда, естественно, следует вывод, что Бог, бессмертная душа, т.е. все то, что предшествующая метафизика считала познаваемым, принципиально непознаваемо. Однако эта рационалистическая метафизика XVII в. не просто признавала их познаваемыми; она предлагала теоретическое доказательство существования Бога и субстанциальной души, т.е. утверждала, что обладает *знанием* всего этого. Кант же, вступив в спор со своими предшественниками, решительно утверждает, что никаким знанием о Боге и бессмертной душе эта метафизика не обладала. А то, чем она действительно обладала по этим вопросам, было всего лишь *мнимым*, кажущимся знанием, т.е. незнанием, от которого надо отрешиться, поставив на место этого претенциозного незнания религиозную веру, которую рационалистическая метафизика всячески умаляла, принижала, противопоставляя ей свои заблуждения, выдаваемые за знания.

Рассматриваемому мною тезису непосредственно предшествует и следующее положение Канта: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование Бога, свободы и бессмертия... если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания...»¹. Согласно «критической философии» *трансцендентные знания* не существуют, они просто невозможны, а то, что излагается как трансцендентное знание, должно быть отброшено, упразднено как заблуждение чистого, т.е. не опирающегося на чувственные данные разума.

Итак, теоретический разум, несмотря на свою способность приходить к логическим выводам независимым от наличного и даже вообще возможного опыта, должен раз и навсегда отказать от постоянно вводящей в заблуждение претензии на запредельное (трансцендентное) знание: «...с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики»². Это положение также предшествует рассматриваемому мною основоположению Канта.

Следует отметить, что по учению Канта, априорное мышление представляет собой высшую способность разума, по сравнению с которой эмпирическое мышление, отнюдь не отвергаемое философом, следует рассматривать как низшую, правда, также необходимую, интеллектуальную способность. В этом пункте Кант согласен со своими предшественниками метафизиками-рационалистами XVII в. Он, в частности, ссылается на Лейбница, который утверждал, что человека отличает от животных не просто способность мышления, а способность к априорному мышлению.

Теперь можно сделать достаточно обоснованный вывод: Кант предлагает не ограничить знание (он, напротив, приверженец безграничного расширения, развития знания), а *упразднить*, *уничтожить* мнимое, якобы метафизическое знание сверхчувственного, сверхопытного, сверхприродного, божественного с тем, чтобы поставить на место этого претенциозного заблуждения реальную религиозную веру, которая не требует теоретических доказательств того, в существовании чего она убеждена, не нуждается в таких доказательствах, ибо она именно вера.

Следует отметить, что первый русский перевод «Критики чистого разума», вышедший в свет в 1867 г., а также второй ее перевод, появившийся в начале XX в., были гораздо ближе к этому пониманию основоположения Канта, чем последующие (в других отношениях более уточненные) переводы этой первой кантовской «Критики...». Впервые *aufheben* было переведено как «ограничить» в третьем издании этого труда, пред-

1. Теоретические проблемы

принятом известным русским философом Н.О. Лосским. Очевидно, такой перевод больше соответствовал интуитивистской философии, которую он разрабатывал.

Г. Коген, глава Марбургской школы неокантианства, посвятивший философии Канта ряд фундаментальных исследований, сохранивших свою актуальность и в наши дни, приводит в своем комментарии «Критики чистого разума» рассматриваемое в этой статье основоположение Канта и делает следующий, вполне справедливый вывод: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума”...»³.

Нельзя не отметить, что в английском и французском переводах «Критики чистого разума» немецкое *aufheben* переводится словами *abolish, abolire*. Эти слова в отличие от *aufheben* никак не могут быть истолкованы в смысле «поднять» или «подымать». Их смысл по-русски может быть выражен лишь словами «упразднить», «уничтожить».

Естественно возникает вопрос: почему мы, предпринявшие в 60-х гг. прошлого века издание сочинений Канта, не учитывали всех изложенных выше соображений? Сказать, что нам были неизвестны английские и французские переводы этого кантовского труда, не поворачивается язык. Знали мы, конечно, и работы Г. Когена, Э. Кассирера и других весьма компетентных неокантианцев. В чем же дело? Оно заключается в том, что мы строго придерживались так называемой марксистско-ленинской оценки философии Канта, согласно которой все его учение, и в особенности тезис, являющийся предметом этой статьи, свидетельствует об одном: Кант принижает *знание*, чтобы возвысить *религиозную веру*.

Известно, что основоположники марксизма нередко третировали «критическую философию». Достаточно полистать «Немецкую идеологию», чтобы убедиться в этом. Не только в произведениях раннего марксизма, но и в работах, написанных

в последней трети XIX в., Канту достаётся немало. Можно привести хотя бы такое высказывание Энгельса: «Что думать о зоологе, который сказал бы: “Собака имеет, по-видимому, четыре ноги, но мы не знаем, не имеет ли она в действительности четырех миллионов ног или вовсе не имеет ног”? О математике, который сперва определяет треугольник как фигуру с тремя сторонами, а затем заявляет, что не знает, не обладает ли этот треугольник 25 сторонами. 2×2 равняется, *по-видимому*, 4? Но естествоиспытатели остерегаются применять в естествознании фразу о вещи в себе, позволяя себе это только тогда, когда они выходят в область философии»⁴. Всякий знакомый с философией Канта, прочитав эти строки, несомненно, сделает вывод, что Энгельс не читал «Критики чистого разума». Быю бы нелепо допустить, что он читал этот труд, но не понял его основных положений. Канту, само собой разумеется, не могло придти в голову, что собака или вообще какой-либо предмет, существующий в пространстве и времени, непознаваем. Он также прямо утверждал, что математические, в частности арифметические, положения никоим образом не относятся к миру «вещей в себе». Почему эти простые истины остались неизвестны Энгельсу, можно объяснить разве только пренебрежительным отношением к кантовской философии, которое столь характерно для основоположников марксизма.

Энгельс также утверждал, что в прошлом было неизвестно, что в каменном угле содержится красящее вещество, ализарин. Открытие этого вещества доказывало, писал Энгельс, что «вещи в себе», вопреки настойчивым утверждениям Канта, вполне познаваемы. Но Кант, конечно, не считал, что каменный уголь и все другие вещества, прямо или косвенно доступные чувственным восприятиям, непознаваемы. Он называл эти предметы *явлениями*, познание которых — с его точки зрения — беспредельно. Таким образом, и это утверждение Энгельса свидетельствует о том, что он считал ознакомление с «критической философией» совершенно ненужным делом, полагая, что Гегель полностью преодолел ее и тем самым предал ее забвению.

Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» излагает положение Энгельса о том, что каменный уголь вполне позна-

1. Теоретические проблемы

ваем, утверждая в этой связи, что «вещь в себе» превращается в «вещь для нас». И он, конечно, не считал нужным читать «Критику чистого разума», как и другие работы Канта. Накануне Первой мировой войны Ленин читал и конспектировал «Науку логики» Гегеля и частью его «Лекции по истории философии». В этих конспектах Гегеля мы находим его оценку философии Канта, которая стала руководящим указанием для нас, специализирующихся по истории философии. Так, например, Ленин заявляет: «*Кант*: ограничить “разум” и укрепить *веру*»⁵.

Читателю, надеюсь, теперь вполне понятно, почему мы, марксисты-ленинцы, придерживались ошибочного перевода положения Канта, несмотря на то что нам, конечно, были известны другие, как впоследствии стало ясно, более правильные переводы этого положения в английском и французском изданиях «Критики чистого разума». Таким образом, из-за нашей ортодоксальности, т.е. догматического согласия с приведенными высказываниями Ленина, мы, к сожалению, не считали эти более правильные переводы действительно более правильными.

Говоря *мы*, я имею, разумеется, в виду и самого себя. Ведь я был одним из титульных редакторов вышедшего в 60-х гг. собрания сочинений Канта на русском языке. Я написал напечатанное в первом томе этого издания общее предисловие к сочинениям Канта: «Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии». Я также был редактором третьего тома, т.е. «Критики чистого разума», уточнял (по мере своих сил) имеющийся перевод, написал вступительную статью к этому тому — «Главный труд Канта». Мне, конечно, были известны английские и французские переводы этого кантовского труда, а также отмеченные выше переводы рассматриваемого основоположения Канта. Но я, как и все догматически мыслящие марксисты, не просто соглашался с приведенными выше положениями Ленина, но так сказать, *верил* в их истинность. Каяться никогда не поздно, и никогда не поздно продолжать свои заблуждения.

Продолжая рассмотрение данного основоположения Канта, хочу подчеркнуть, что философ возвращается к его обос-

нованию на всем протяжении его первой «Критики...» Приведу еще одно, весьма впечатляющее высказывание Канта: «Мы ограничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область трансцендентных оснований...»⁶. Смысл этого высказывания достаточно ясен, если учитывать предшествующее изложение. Речь идет о том, что разум не должен претендовать на познание трансцендентного; это — область религиозной веры, и никакие доводы разума не могут ее поколебать.

Важно отметить, что кантовское понимание веры радикально отлично от *гегелевского*. Гегель в своей «Философии религии» постоянно сближает, а порой и отождествляет веру и знание. Представление о противоположности знания и веры он объявляет предрассудком, порожденным идеями французского Просвещения. В действительности же, утверждает Гегель, знание и вера находятся в единстве, и это единство есть не что иное, как религия, религиозная вера. «Веру, — пишет он, — противопоставляют знанию; если она противопоставлена знанию, то это — пустая противоположность: то, во что я верю, я знаю, оно есть некое содержание в моем сознании; вера есть знание...»⁷.

Гегель различает непосредственное и опосредованное знание; последнее есть *познание*, которое подытоживает познавательный процесс со всеми его аргументами, доказательствами и т. д. Вера в своей, так сказать, наивной форме есть непосредственное знание, уверенность в том, что Бог и все приписываемые ему религиозий атрибуты действительно существуют. Однако религиозная вера не остается неизменно непосредственной, наивной, она также развивается, все глубже осмысливается и, следовательно, становится опосредованным знанием. «Вере, — подчеркивает Гегель, — существенно следует придать *форму опосредования*. Вера сама по себе уже есть эта форма, поскольку она есть знание о Боге и его определении, а это знание есть в себе самом процесс, движение, жизнь, опосредование»⁸.

Нельзя, конечно, согласиться с Гегелем в том, что противоположность знания и веры есть *пустая* противоположность, т. е. что такой противоположности вовсе не существует. Кант,

1. Теоретические проблемы

несомненно, прав, разграничивая знание и веру, истолковывая их отношение как противоположность. Это вовсе не значит, что он принижает, дискредитирует религиозную веру. Напротив, он, пожалуй, придает ей отнюдь не меньшее значение, чем Гегель, доказывая, что она представляет собой глубоко моральное убеждение, несмотря на то что нравственность сама по себе независима от религии. Когда Кант говорит о религиозной вере, каждое слово его исполнено действительной веры, которая не требует познания того, что, несомненно, превосходит познавательные способности человеческого существа. Он вопрошает: «...*можем* ли мы... все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? *Без сомнения*: и не только можем, но и *должны* предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? *Никким образом*. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем не имеем понятия, каково оно само по себе... Следовательно, эта идея *в отношении* применения нашего разума к *миру* имеет полное основание. Но если бы захотели приписать ей безусловно объективную значимость, то мы забыли бы, что мы мыслим сущность только в идее...»⁹.

С точки зрения Канта, религиозная вера *самодостаточна*, не нуждается в теоретических доказательствах бытия Бога, бессмертия души, ее загробного существования. Попытки логического доказательства существования Бога, неоднократно предпринимавшиеся теологами не только в эпоху Средневековья, но и в Новое время, неизбежно оказывались несостоятельными. Надежды некоторых современников Канта на то, что когда-нибудь все же будет найдено бесспорное доказательство божественного бытия, Кант объявляет напрасными, так как трансцендентное принципиально непознаваемо.

В «Критике чистого разума» Кант подвергает скрупулезному критическому анализу онтологическое, физико-телеологическое и другие формы логического доказательства существования Бога и субстанциальности души, убедительно показывая, что они именно логически несостоятельны. Совершенно иную позицию занимает Гегель. «Мы видим нашу задачу в

том, чтобы вернуть доказательствам наличного бытия Бога их значение, освободив их от того, что в них несоразмерно их содержанию»¹⁰. Он не только согласен с онтологическим «доказательством» существования божественного бытия, но в особенности подчеркивает, что это «доказательство» составляет существеннейшее содержание его логико-онтологического учения. Ведь согласно этому учению понятие существует не только в головах людей, т.е. субъектно, но и безотносительно к мыслящему субъекту, человеку. Понятие, утверждает он, есть субстанция-субъект, имманентно развивающаяся абсолютная реальность. И сама «абсолютная идея» — высшая категория гегелевского идеализма — есть не что иное, как единство понятия и бытия. С этой точки зрения онтологическое «доказательство» существования Бога, которое сводится к утверждению, что понятие всеовершеннейшего, всеобъемлющего существа не может не заключать в себе и его существования. И Гегель утверждает, что «абсолютная идея» и есть именно Бог.

Кант в отличие от Гегеля остроумно заявляет, что если бы люди не просто верили в существование Бога, но твердо знали, что он существует со всеми атрибутами, которыми наделяет его религиозная вера, то в этом не было бы, увы, ничего хорошего для человеческой жизни. «Но допустим, — пишет он, — что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью пронизательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как *воображают* некоторые, обладаем: каково было бы, по всей вероятности, следствие этого?». И, отвечая на этот смысложизненный вопрос, Кант с полным основанием заявляет: «...вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* стояли бы *Бог и вечность* в их грозном величии... Нарушений закона, конечно, не было бы», однако «большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся

1. Теоретические проблемы

ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать»¹¹.

Кант, конечно, не мог возражать Гегелю, но Гегель, как мы видим, постоянно возражал Канту даже в тех случаях, когда он вовсе не упоминал о нем. Мы же, пожалуй, можем участвовать в этой виртуальной дискуссии. Вполне допускаю, что некоторые из читателей этой статьи будут на стороне Гегеля. Моя же позиция вытекает из всего предшествующего изложения: я на стороне Канта, так как обсуждаемый тезис следует сформулировать так: «... мне пришлось упразднить (*aufheben*) мнимое знание, чтобы освободить место *вере*...»

¹ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1966. С. 95.

² Там же. С. 89. В «Критике практического разума», в которой больше внимания уделяется ноуменам, т. е. проблеме трансцендентного, Кант еще более определенно заявляет о том, что метафизика в силу природы своей, как и природы способности познания, присущей человеку, не способна постигнуть что бы то ни было за границами возможного опыта, основой которого являются чувственные восприятия. «С помощью метафизики дойти до познания этого (т. е. трансцендентного — *Т.О.*) мира, до понятия о Боге и до доказательства его *достоверными выводами* невозможно...» (Кант И. Соч. Т. 4 (1). М., 1965. С. 473). Это заявление особенно важно, так как в данном произведении Кант признает наличие трансцендентной реальности и фактически также признает, по меньшей мере, ее частичную познаваемость, так как человек, согласно его учению, не только явление, но и вещь в себе, поскольку имеется в виду чистый разум и свободная воля, которые составляют предмет исследования Канта, а вовсе не отстраняются как нечто в принципе непознаваемое.

³ Cohen H. Kommentar zur Immanuel Kants der reinen Vernunft. Leipzig, 1917. S. 7.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 556.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 91. В примечании к этому высказыванию цитируется «Критика чистого разума», изданная по-русски Н.О. Лосским: «Я должен был ограничить область *знания*, чтобы дать место *вере*». О том, что речь у Канта идет не о действительном, а мнимом знании, конечно, нет ни слова. В другом месте конспекта «Науки логики» Ленин вполне в духе Энгельса утвержда-

ет: «...главное против Канта сказано уже Гегелем, насколько это возможно с идеалистической точки зрения» (там же, с. 150). А вот еще одно характерное для Ленина высказывание: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере» (там же, с. 153). Теперь понятно, почему в советских изданиях «Критики чистого разума» сохранялся, в сущности, неправильный перевод обсуждаемого в этой статье положения Канта. Стоит также отметить, что, конспектируя гегелевские лекции по истории философии, Ленин в основном ограничивается первым томом, посвященным античной философии. Гегелевский анализ философских учений Канта, Фихте, Шеллинга, по видимому, не привлек внимания Ленина. И это также характеризует его пренебрежительное, увы, ортодоксально-марксистское отношение к философии Канта.

Не могу не сослаться на еще одно, весьма показательное высказывание Ленина о Канте. Указывая на то, что Гегель обвиняет Канта в субъективизме, подчеркивая объективность кажимости и «непосредственно данного», Ленин присовокупляет: «Философы *более мелкие* (курсив мой. — Т.О.) спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты)» (там же, с. 120). Это причисление Канта к *более мелким* философам характеризует, конечно, не Канта, а философский уровень самого Ленина.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 497.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 294.

⁸ Там же. Т. 1. С. 377.

⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 528—529.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 335. Несколько выше, на той же странице Гегель категорически утверждает: «...теперь необходимо обратиться к природе знания о Боге, которое существенно опосредовано в себе... Доказательство наличного бытия Бога представляет собой знание о Боге, так как это знание содержит в себе опосредствование. Это и есть сама религия, знание о Боге» (там же). Это утверждение, очевидно вопреки намерению Гегеля, заключает в себе убеждение, что *религиозная вера*, присущая тем простым людям, которые не занимаются логическим опосредованием своих представлений о Боге, представляет собой низшую, подлежащую диалектическому снятию форму религиозности. Такое убеждение неизбежно ведет к дискредитации веры, что, разумеется, не входило в замысел философа.

¹¹ Кант И. Соч. Т. 4 (1). С. 483.

Э.В. БАРБАШИНА

(Сибирское отделение РАН, Институт философии и права,
Новосибирск)

Минимизация противоречий учения о вещи самой по себе в рамках философии И. Канта*

Цель данной статьи — проанализировать пути минимизации противоречий кантовского учения о вещи самой по себе. Для этого на первом шаге исследования предполагается зафиксировать основное противоречие, затем критически реконструировать репрезентативные варианты разрешения противоречий, которые представлены в истории осмысления кантовской философии, и, наконец, на основе текстуального анализа выявить пути минимизации противоречий учения о вещи самой по себе в рамках кантовской философии.

Проведем предварительную работу, кратко обобщив наиболее часто воспроизводимые самим Кантом рассуждения на тему вещи самой по себе. Приведенные ниже высказывания Канта дают только первое и самое общее представление о его взглядах на эту проблему и могут быть условно разделены на три группы. К *первой* относятся высказывания, касающиеся

* Работа написана при частичном использовании материалов, подготовленных в рамках участия автора в Программе развития молодых преподавателей (Junior Faculty Development Program), которая финансируется Отделом образования и культурных отношений Государственного департамента США, проводится в соответствии с Fulbright-Lays и администрируется ACTR/ACCELS, а также с использованием материалов, подготовленных в рамках участия автора в международной летней школе «Kant und die erste Kant-Rezeption (1786—1796)», проведенной Internationales Zentrum für Wissenschaftliche Zusammenarbeit при университете г. Тюбингена (ФРГ). Мнения, высказанные автором в этой статье, могут не совпадать с мнениями представителей JFDP и ZWZ.

вещей самих по себе и их характеристик. Ко *второй* — те суждения Канта, в которых раскрывается связь между ними и явлениями. И, наконец, *третья* — высказывания о познаваемости/непознаваемости вещей самих по себе.

Характеризуя вещи сами по себе, Кант пишет о том, что все свойства, связанные с пространством и временем, не могут быть приписаны вещам самим по себе (А 36, В 52). Собственная природа их непознаваема, и понятие вещи самой по себе есть понятие неизвестного объекта (А 104, 109). Объясняется это тем, что пространственно-временные формы связаны с познавательной деятельностью человека (IV 278). Однако вещи сами по себе подлежат необходимым законам (IV 264), т.е. на них распространяется действие законов, которым они соответствуют (В 164). Содержание законов неизвестно, известно только, что они действуют в регионе вещей самих по себе.

Содержание вещей самих по себе становится яснее, если рассмотреть их взаимосвязь с явлениями. В отличие от явлений вещи сами по себе не могут быть наглядно представлены нами; они не даны в опыте, и в опыте «речь о них не заходит» (В 45). Вещи сами по себе коррелируются с явлениями (А 30, В 45), однако первые не могут быть прояснены посредством последних или через описание взаимоотношения между ними (А 49, В 67). Одна и та же вещь может быть отнесена к явлениям и к вещам самим по себе (IV 269). Вещь сама по себе есть сторона явления (А 36, В 52), лежащая вне явления и выступающая как ее основа. В отличие от явлений вещи сами по себе не могут быть субъектом высказываний. Категории к ним не применимы по той причине, что, рассуждая о вещах в себе, нельзя сделать сноску на возможный чувственный эксперимент, и любое подобное применения категорий — незаконно. Несмотря на то что вещи сами по себе коррелируются с явлениями (А 30, В 45), они не познаваемы посредством этих отношений (А 49, В 67).

Рассмотрим противоречие, связанное с кантовским учением о вещи самой по себе, которое в кантоведческой литературе традиционно определяется как основное содержательное про-

1. Теоретические проблемы

тиворечие. В чем его смысл? В самом общем виде оно касается двух взаимоисключающих положений, которые представлены в кантовской философии. С одной стороны, и в «Прологоменах», и в обоих изданиях «Критики чистого разума» Кант подробно объясняет невозможность использования категорий рассудка для определения вещей самих по себе (IV, § 68, 71, 73, 101; A 36, B 52). Запрет на это связан с тем, что применение категорий предполагает соотнесенность с чувственным опытом, который в свою очередь невозможен по отношению к вещам самим по себе. С другой стороны, Кант, рассуждая о вещах самих по себе, постоянно именно это и делает, т. е. применяет к ним категории — субстанция, причина, единство, последовательность и т. д.

Приведенное выше несоответствие между запретом на использование категорий по отношению к вещам самим по себе и соблюдением этого запрета никоим образом нельзя считать случайным или незамеченным самим Кантом. Тема вещи самой по себе присутствует у философа практически на протяжении всего его творчества и играет активную роль в его философских построениях. Уже в «Диссертации» 1770 г. Кант однозначно пишет о том, что благодаря чувствам мы воспринимаем вещи так, как они нам являются (*sicuti apparent*), а благодаря рассудку — как они есть сами по себе (*sicuti sunt*) (II 392). Тем самым пока еще не исключается знание, обладающее объективной реальностью, в котором вещи даны так, как они есть. Во втором издании «Критики чистого разума» разница между вещами как они есть и тем, как они нам являются, раскрыта более подробно. В этой работе общее различие между явлениями и вещами самими по себе не просто прописано, но и конкретизировано в зависимости от разных типов вещей самих по себе.

Вернемся к основному содержательному противоречию учения о вещи самой по себе. Одним из первых, кто обратил на него внимание и детально проанализировал еще в 1787 г., был, как известно, Ф. Якоби — автор работы «Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм» (*David Hume über den Glauben*,

oder Idealismus und Realismus)¹. Общий пафос его возражений сводится к тому, что вещь сама по себе играет слишком важную роль в философских построениях Канта, чтобы действительно быть непознаваемой. Ф. Якоби облек свое несогласие с Кантом в форму лозунга, который через два года был воспроизведен Г. Шульцем (G.E. Schulz) в его работе «Aenesidemus»², а затем стал общим началом для критического рассмотрения кантовского учения о вещи самой по себе. «Без этого допущения (вещи самой по себе. — Э.Б.) нельзя войти в систему Канта... и, принимая его во внимание, нельзя оставаться в рамках кантовской философии с этим допущением»³.

В дальнейшем критическое осмысление учения о вещи самой по себе развивалась двумя путями. В рамках первого направления противоречие «решалось» радикальным образом: через отказ от учения о вещи самой по себе. Так, например, поступали и Гегель, и Ницше. Представители второго пути, такие как Д. Бек (J.S. Beck), В. Виндельбанд (W. Windelband), С. Маймон (S. Maimon), К. Рейнгольд (C.L. Reinhold) и многие другие, пытались разрешить противоречие через трансформацию понятия вещи самой по себе и/или посредством корректировки и ретуширования учения о вещи самой по себе в целом.

В. Виндельбанд⁴, стремясь примирить разное содержание понятия вещи самой по себе, а также снять противоречие между запретом на использование понятий рассудка для характеристики этого понятия и фактическим осуществлением этого, предложил так называемую «теорию четырех этапов». В рамках этой теории он обосновывал утверждение о том, что содержание вещи самой по себе радикально менялось в зависимости от конкретного временного этапа развития философии Канта. В кантовской «Диссертации» 1770 г. мир вещей самих по себе соответствует, по мнению автора «этапной интерпретации», субстанциальному миру и является нашей чувственности как мир временного и пространственного опыта, полученный посредством понятий нашего рассудка. Вещью самой по себе называется объект (предмет) мышления — в отличие от объекта чувств. Это *первый этап* учения о вещи самой по себе.

1. Теоретические проблемы

Второй этап относится по времени к «годам тишины», и результаты его представлены в первом издании «Критики чистого разума», причем в большинстве случаев путь, которым они были получены, Кантом в нем не раскрывается. Вещь сама по себе определяется как то, что появляется благодаря активной деятельности нашего интеллекта, в отличие от того, что пассивно получено чувствами. Кант, подчеркивает Виндельбанд, признает существование вещи самой по себе, но утверждает ее абсолютную непознаваемость.

На третьем этапе (1775—1778) вещь сама по себе понимается как самая последняя, высшая ступень в бесконечной цепи явлений. Этот этап назван Виндельбандом «этапом полного отрицания», поскольку отрицается не только возможность познать вещь саму по себе, но и ее существование. Поскольку цепь явлений бесконечна, то понятие вещи самой по себе скорее регулятивно по своему характеру. *Четвертый этап*, согласно оценке Виндельбанда, представляет подлинно кантовское понимание вещи самой по себе. На нем противопоставление вещей самих по себе и явлений соответствует противопоставлению чувственного и сверхчувственного. Противопоставление относится и к существованию, и к познанию. Вещи сами по себе и, соответственно, учение о них необходимы для объяснения свободных действий. Основным недостатком четвертого этапа в развитии учения о вещи самой по себе заключается в том, что он полностью не раскрыт в работах Канта. Следовательно, его приходится частично восстанавливать по текстам философа, но в основном додумывать и дотраивать вместо Канта. Это создаст непреодолимые препятствия для адекватного отображения собственной позиции Канта в вопросе о содержании понятия вещи самой по себе.

Проанализируем критически «теорию четырех этапов» с позиции ее соответствия оригиналу. *Первое возражение* касается утверждения Виндельбанда о том, что понимания вещи самой по себе в первом и во втором изданиях «Критики чистого разума» значительно отличаются друг от друга. Обратимся к текстам и увидим, что и в первом издании «Критики»

(А 251), и во втором (В XXVI), а также в «Прологоменах» (IV 314) и в «Основаниях метафизики нравов» (IV 451) не только признается наличие вещей самих по себе, но и характеризуются они одинаково. Обращение к тексту первого и второго издания свидетельствует также о том, что они не могут быть однозначно противопоставлены друг другу в вопросе о вещи самой по себе (А 30, В 45; А 49, В 67). В обоих изданиях есть рассуждения Канта о том, что вещь сама по себе может быть *основанием* явлений и коррелятом чувственности (А 30, В 45). Аналогичным образом Кант рассуждает в «Прологоменах», когда пишет о том, что посредством чувственности мы знаем объекты чувств только как явления. Но тем не менее мы предполагаем, что есть нечто, служащее *основой* для них (IV 314). В «Основаниях метафизики нравов» также есть указание на то, что вне явлений находятся вещи сами по себе (IV 451) как их *основа*. В то же время Кант многократно указывает, что вещи сами по себе обладают такими качествами, которые не могут быть учтены, когда вещи утверждаются как объекты возможного опыта (А 36; В 52, § 101).

Итак, вещь сама по себе, по мнению Канта, независима от мира наших чувств, от устройства нашей чувственности и находится вне пределов явлений, будучи связанной с некоторыми из них. Понимание вещи самой по себе, предложенное Кантом в более поздних работах («Критика практического разума», «Критика способности суждения»), во многом соответствует его рассуждениям, представленным в первом издании «Критики чистого разума»⁵. В отличие от схожих определений содержания вещи самой по себе в разных работах меняется ее статус и соотношение с явлениями. В первой «Критике» вещь сама по себе вводится как проблематическое понятие, затем становится необходимой по эпистемологическим причинам, а в последних двух «Критиках» вещь сама по себе получает объективную (в кантовском смысле) реальность.

Сформулируем *второе возражение*, которое представляется более существенным. Оно касается утверждения Виндельбанда о том, что Кант в своих работах, появившихся после

1. Теоретические проблемы

первого издания «Критики чистого разума», не представил *развернутого* понимания вещи самой по себе. Даже основываясь на перечисленных выше текстах, уже можно сделать вывод о том, что понятие «вещь сама по себе» часто фигурировало в работах Канта. И, наконец, самое *главное возражение* по поводу «теории четырех этапов» связано с тем, что она не снимает и не разрешает каким-либо образом противоречия между запретом Канта на применение категорий по отношению к вещам самим по себе и тем, что в своих текстах именно это он и делает.

Попытки «примирить Канта с самим собой» предпринимались многократно в истории философии и в современности. Один из вариантов «примирения противоречий» в учении о вещи самой по себе был представлен Б. Баухом (Br. Bauch)⁶. Этот вариант интересен тем, что Б. Баух в отличие от многих других, которые только опираются на тексты Канта, дорабатывает, достраивает его философию. Выход из противоречивой ситуации, сложившейся вокруг вещи самой по себе, Баух видит в разделении рассудка на «наш рассудок», от которого вещь сама по себе не зависит, и на «чистый рассудок», в котором она укоренена. Однако ни опубликованные тексты Канта, ни его черновые наброски, ни письма не дают, на наш взгляд, достаточного повода для серьезных размышлений о разделении рассудка «на наш» и тот, в котором укоренена вещь сама по себе, то есть «не наш», «чужой» рассудок. Кроме того, мысль о всеобщей укорененности всех вещей самих по себе в рассудке, пусть даже и «не нашем», не находит подтверждения в текстах Канта.

С. Риститш (S. Ristitsch), один из последователей кантовской философии, также пытается разрешить внутренние противоречия в учении о вещи самой по себе через разделение ее разных значений⁷. По его мнению, во-первых, существуют вещи сами по себе, основной характеристикой которых выступает отсутствие пространства и времени. Во-вторых, есть понятия вещей в целом, которым не соответствуют объекты интуиции, поскольку по отношению к этим понятиям не было

проведено схематизирование. И эта характеристика, а точнее отсутствие схематизирования, есть основание для выделения второго типа вещей самих по себе. И, наконец, в-третьих, автор указывает на наличие идей разума (*Vernunftideen*), которым в принципе не могут соответствовать никакие объекты опыта.

Важно обратить внимание на то, что первый вариант интерпретации вещей самих по себе в данной классификации акцентирует существенные признаки ноуменов, а не вещей самих по себе. Вторая ипостась вещей самих по себе, которая предложена С. Риститшем и фигурирует как вещь сама по себе, не есть подлинная вещь сама по себе. Дело в том, что вещь в целом получается путем абстрагирования от всех конкретных, чувственных характеристик и, следовательно, есть логическое понятие⁸. Естественно, вся классификация не может быть признана корректной хотя бы потому, что два члена деления содержательно не соответствуют изложению этой проблемы в текстах Канта.

Перечисление персонифицированных интерпретаций кантовского учения о вещи самой по себе может быть значительно расширено, поскольку эта тема неизменно оставалась в круге внимания философов и в XIX, и в XX вв.⁹ Определение самого содержания противоречия принципиально не изменялось — в отличие от акцентов в его интерпретации. Например, трансформировалось представление о характере вещи самой по себе, на который не обращали достаточного внимания. Достаточно указать в связи с этим, что с момента выхода в свет первого издания «Критики чистого разума» под прицелом критического интереса исследователей оказались проблемы приложения категорий к вещам самим по себе в процессе познания. Затем внимание исследователей распространилось также на вещь саму по себе вне проблемы ее познания. Существенным толчком к такому пониманию послужила публикация второй «Критики». После публикации основных работ Канта появились дискуссии о видах вещей самих по себе. Предлагались различные классификации, в рамках которых

1. Теоретические проблемы

выделялись вещи в себе, понимаемые как идеи; вещи в себе, понимаемые как субстраты одушевленных тел или субстраты неодушевленных тел. Следующий вариант классификации в качестве основания деления опирался на связь (ее наличие или отсутствие) между явлениями и вещами самими по себе.

В целом же содержательные акценты в изучении вещи самой по себе могут быть классифицированы в исторической последовательности следующим образом. В конце XVIII в. и на протяжении XIX в. основными темами в изучении вещи самой по себе были следующие: соотношение вещи самой по себе с явлениями; проблемы и способы познаваемости вещей самих по себе; правомерность применения категорий по отношению к вещам самим по себе. Эти темы характеризуются явной связью с общей проблематикой теории познания. В XX в. вещь сама по себе исследуется в большей степени в рамках онтологического подхода, а также как составная часть всей метафизики Канта. Наиболее наглядно это содержится в работах Н. Гартмана, Х. Хейзе (H. Heuze)¹⁰, Х. Хаймсоtha (H. Heimsoeth)¹¹, Д. Карра (D. Carr) и др. В этих же работах были предложены основные подходы, которые разрабатываются в современной философской мысли относительно снятия основного противоречия в учении о вещи самой по себе.

Правомерность рассуждений о вещи самой по себе в рамках кантовской философии. Основное противоречие, как было указано выше, в целом основывается на противоречии между запретом на применение категорий по отношению к вещам самим по себе и тем, что это осуществляется самим Кантом практически во всех его текстах. Варианты обозначенного противоречия конкретизируются в следующих суждениях: если вещь в себе непознаваема, каким образом и на основании чего Кант утверждает, что она не есть в пространстве и времени или что она вообще существует; если вещь сама по себе есть вне пространства и времени, то каким образом она выступает в качестве причины репрезентаций, которые, в свою очередь, есть в пространстве и времени; если нечто является в пространстве и времени, то что есть нечто до того, как оно стало являться.

Каким образом может быть снято или хотя бы нивелировано данное противоречие и тем самым обоснована корректность рассуждений о вещи самой по себе в рамках кантовской философии? Прежде чем перейти непосредственно к аргументации относительно этой возможности, зафиксируем результаты, полученные и проверенные в современном кантоведении. *Первый* из них касается того, что кантовское понимание вещи само по себе многозначно и по содержанию, и терминологически. Содержание меняется от контекста рассуждений наиболее часто в тех случаях, когда речь идет о метафизическом или эпистемологическом ракурсе вещи самой по себе. Терминологическое многообразие может быть продемонстрировано не только терминами, которые связаны с вещью самой по себе («вещь в себе», «вещь как она есть на самом деле»), но и такими, как «трансцендентальный объект», «ноумен», «трансцендентальный объект Х», «не-эмпирический объект» и др. *Второй* результат связан с вопросом о количестве миров, а точнее с тем, что серьезно рассматриваются только две возможности: один мир или два мира. В первом случае вещи сами по себе и явления есть разные стороны одного и того же. Во втором случае предполагается два мира: мир вещей самих по себе и мир явлений.

Сформулируем предположение о том, что, основываясь на текстах Канта, *возможно минимизировать противоречия учения о вещи самой по себе*, однако полностью снять все нестыковки и ответить на все вопросы не представляется возможным. Аргументация в защиту кантовского учения о вещи самой по себе развивается в непротиворечащих друг другу направлениях: разделение вещей самих по себе и явлений как сторон одной и той же вещи, применение аналогий для описания вещи самой по себе, учет разницы между схематизированными и несхематизированными категориями, знанием и думаньем. Это не единственные возможности, однако в отечественном кантоведении именно они представлены в сравнительно незначительном объеме.

1. Теоретические проблемы

Рассмотрим первую линию обоснования правомерности кантовского учения о вещи самой по себе. Выдвигаемый тезис заключается в том, что вещь выступает родовым термином для вещи самой по себе и явления. Причем критерием различности выступает отношение к познавательной деятельности человека, возможность быть представленным в опыте. Явление выступает как внешняя сторона познаваемой вещи. В отличие от так понимаемого явления, вещь сама по себе есть то, что не зависит от нашего познания. Вещь сама по себе и явление — это два разных способа рассуждать об одном и том же, как вполне справедливо формулирует Г. Бёрд (G. Bird). Д. Дрэйер (D.R. Dryer) многократно подчеркивает в своих текстах, что кантовское различие между вещью самой по себе и вещью, как она познается (т.е. явлением), есть различие между тем, как одна и та же вещь соотносится с чувствами, и тем, как она не соотносится. Рассуждать о явлениях — значит рассуждать с определенной точки зрения, а именно — с позиции того, как они представлены в человеческом опыте. Поэтому вещь сама по себе не есть причина, скрывающаяся за явлением, а та же самая вещь, только утверждаемая не с точки зрения опыта человеческого существа. При таком разграничении вопрос о том, как вещи сами по себе выступают в качестве причин явлений, не снимается.

Возможно иначе провести обоснование правомерности кантовского учения о вещи самой по себе, привлекая для прояснения не только «официальные» кантовские тексты, но и его рукописное наследие. В качестве исходного суждения принимается суждение о том, что явления и вещи должны отличаться друг от друга, и отличие проявляется в том, как нечто является и как оно есть само по себе (В 69; R 5295, R 5292). Во втором случае, т.е. когда речь идет о вещи самой по себе, исключаются какие-либо связи или отношения, иными словами, предполагаются вещи, которые абсолютны по своему характеру (А 284; В 340). Они существуют сами по себе, вне отношений, «не нуждаются в аккомпанементе», их существование характеризуется одним словом — «одинокость» (*loneliness*)¹².

По своей сути идея вещи, которая существует абсолютно, есть идея субстанции, которая есть абсолютное нечто (R 5292; R 5295). Кант уточняет, что речь идет о понятии субстанции в целом, с целью дистанцироваться от схематизированного понятия субстанции (A 147; B 186). В отличие от акциденции субстанция имеет внутреннюю природу, нечто внутреннее (*etwas Inneres*), что независимо от каких бы то ни было внешних отношений, от чего-либо внешнего (*äußere Verhältnisse*) (A 274; B 330). Если вещи сами по себе существуют вне отношений к другим вещам, они есть субстанции, которые имеют внутренние качества; в отличие от них явления — то, что находится в отношении к чему-либо. Причем отношение к мышлению, к чувственности — только частный случай отношений вообще. Разница между вещью, которая характеризуется отношениями, и вещью как она есть сама по себе есть разница между вещью как явлением и вещью как вещью самой по себе. Одна и та же вещь может быть описана (но не узнана!) и как вещь сама по себе, и как феномен, или одна и та же вещь может иметь отношения и внутренние качества.

И здесь *первое*, очень важное, уточнение касается того, что Кант различает феномены и субъективные явления, когда рассуждает в эпистемологической плоскости. Феномены — это явления, которые объективны (в кантовском смысле), т.е. когда явления познаются как объекты в соответствии с единством категорий (A 249), когда они находятся в отношении к познающему. *Второе* важное уточнение связано с разницей между познанием и думаньем. Вещи сами по себе, как пишет Кант, могут быть двух видов: *первые* — те, которые соотносятся с явлениями, *вторые* — те, которые не соотносимы с чувственностью, но могут тем не менее быть помыслены посредством рассудка. Что значит «помыслены» в отличие от «познаны»? В чем Кант видит разницу между думаньем (*Denken*), познанием (*Erkenntnis*) и знанием (*Wissen*)? Думанье есть объединение представлений (*Vorstellung*) в сознании. Думанье определяется Кантом как деятельность рассудка при отсутствии чувственных данных (A 249; B 309). Необходимым

1. Теоретические проблемы

условием познания предметов является доказательство их возможности (*Möglichkeit*) — или на основании опыта, или на основании априорного познания разумом. В отличие от познания, мыслить можно гораздо большее, в конечном итоге — «что угодно, если только я не противоречу (в логическом смысле. — Э.Б.) себе, т.е. если только мое понятие есть возможная мысль...» (В XXVI). Кант считает, что вещи сами по себе, как минимум, можно *мыслить*, поскольку их использование в процессе думанья не увязано с чувственностью (В 166).

В контексте двух вышеприведенных уточнений становится понятным, что было бы абсурдно, рассуждая о кантовской философии, отрицать существование вещей самих по себе; и в то же время не менее абсурдно считать их познаваемыми. Кант многократно подчеркивает, что вещи сами по себе и субстанции непознаваемы. У нас нет возможности проникнуть во внутреннюю природу вещей (А 277; В 333). Но хотя мы не можем знать вещи сами по себе, мы способны думать о них как о вещах самих по себе. Мы знаем о том, что они есть, но не знаем их, не знаем, как они есть сами по себе. Эта разница фиксируется в следующих суждениях. Согласно Канту, мы знаем, что вещи сами по себе существуют; более того, посредством явлений мы получаем информацию о вещах самих по себе. Они выступают как основание, но не как причина в пространственно-временном контексте для явлений. В противном случае мы приходим к «абсурдному» заключению о том, что могут быть явления без бытия того, что нечто является (В XXVI), т.е. без бытия вещей самих по себе.

В текстах Канта есть однозначные формулировки того, что вещь сама по себе и явление — две стороны одного и того же. По его мнению, следует понимать, что «понятие явления... свидетельствует о разделении объекта (вещи) на феномены и ноумены, причем таким образом, что дистинкция относится не только к логической форме наших знаний... но и к тому способу, которым они действительно отличаются друг от друга. ...Если чувства репрезентируют нечто как явление, это нечто

должно быть также и вещью самой по себе» (А 249). Из понятия явления следует, что должно быть нечто, что не есть явление, но что с ним соотносится, и это должно быть нечто само по себе (А 251—252). Подлежащее явлению, т. е. вещь сама по себе, не просто возможно, но и необходимо (IV 314—315). Эта же мысль представлена Кантом в последнем пассаже «Прологомен». Автор однозначен в разделении утверждения, что вещи сами по себе существуют независимо от суждений о том, как они существуют. Хотя мы не можем знать, каковы вещи сами по себе, как они есть сами по себе (*wie es an sich beschaffen sei*), какова их внутренняя природа, мы по меньшей мере знаем о существовании вещей самих по себе (*das Dasein von Dingen an sich selbst*).

Несоответствия кантовского учения о вещи самой по себе могут быть минимизированы как посредством приведенных выше рассуждений, так и через использование рассуждений по аналогии. Рассмотрим данный путь на одном из примеров рассуждений Канта о Боге. Подобным образом Кант рассуждает и о свободе, и о бессмертии души. Опираясь на тексты Канта, зафиксируем два важных момента. *С одной стороны*, всегда есть ограничение: указание на то, что Бог, бытие Бога, его характеристики не могут быть познаны человеческим рассудком в силу конечности последнего. Более того, Кант постоянно подчеркивает огромную пропасть, разделяющую рассудок человека и Бога (XVIII 534). Отличия между божественным рассудком и рассудком человека заключаются в том, что первый знает вещи сами по себе и не привязан к чувственности. По своему характеру божественный рассудок интуитивен — в отличие от дискурсивного человеческого рассудка. *С другой стороны*, в текстах Канта при описании божественного рассудка употребляется слово «рассудок», хотя характеристики и функции человеческого и божественного рассудков радикально различаются. В работах Канта помимо рассуждений о божественном рассудке можно найти описание воли Бога и его созидательной деятельности (V 100, 125). Кант подчеркивает, что когда мы говорим о Боге как об авторе и созидателе, зна-

1. Теоретические проблемы

чение этих слов (*автор, создатель*) нам дано на основе нашего человеческого опыта. Автор-человек создает нечто из исходного материала. Бог, в отличие от этого, создает из ничего (*creatio ex nihilo*).

Подобные примеры несоответствий могут быть продолжены. Так, в «Трансцендентальной аналитике» «Критики чистого разума» объясняется, что категории, в том числе и модальные, могут применяться только по отношению к объектам возможного опыта, но не к вещам самим по себе. Бог, безусловно, не есть и никогда не будет объектом опыта. Тем не менее обсуждается его возможность, актуальность, необходимость. И здесь появляется вполне закономерный вопрос о том, откуда же у нас, людей, которые обладают принципиально отличным от божественного рассудка рассудком человека, есть знание об этом? Насколько корректно в этой ситуации не только рассуждать о *рассудке* Бога, но и называть его *созидателем, автором и творцом*? Точно так же встает вопрос о том, насколько позволительно применять к нему категории, в том числе и модальные категории?

Одним из возможных путей для соотнесения характеристик человека и Бога является, по мнению Канта, а также в соответствии с предшествующей традицией, аналогия. Рассуждения по аналогии предполагают некоторую общность между тем, что сравнивается, т. е. какую-то общность, которая делает сравнение корректным. В аналогии, как недедуктивном умозаключении, суждение о присущности признака некоторому объекту выводится на основании сходства этого объекта с другим объектом. В данном случае образцом аналогии выступает конечный человеческий рассудок, а субъектом аналогии — рассудок Бога. Проверим, насколько корректно предположение Канта об использовании аналогии, учитывая ту огромную пропасть между человеческим рассудком и божественным, которая постоянно фиксируется в текстах Канта.

Мысль о возможности аналогии четко выражена Кантом в маргиналии к лекциям Б. Эберхарда (B. Eberhard), который писал о том, что конечный рассудок (рассудок человека. —

Э.Б.) представляет не все, не одновременно и не ясно. В отличие от такого рассудка беспредельный рассудок, т.е. божественный, представляет все, осуществляет это ясно и одновременно. Конечный и бесконечный рассудки есть гетерогенные величины, не имеющие ничего общего (XIII 534). К этим рассуждениям Б. Эберхарда Кант добавляет свой комментарий, из которого явствует его позиция по этому вопросу. Он рассуждает методом от противного и пишет о том, что если бы было так, как об этом писал Б. Эберхард, мы были бы не в состоянии использовать понятия нашего рассудка для представлений о божественном (R 6260). Другими словами, подразумевается некоторая возможность (но не проясняется до конца, в чем она состоит) для соотнесения нашего рассудка и божественного, а значит, общность, которая дает основу этим рассуждениям. В чем же заключается эта возможность? Ответ Канта однозначен — в рассуждениях по аналогии.

Указание на аналогию как на путь получения характеристик Бога мы находим не только в указанных выше маргиналиях, но и в лекциях по «Метафизике» Баумгартена, «Лекциях по философии религии Политца», в третьей «Критике» (V 465). Однако для того, чтобы перейти на уровень аналогии, следует совершить предварительные процедуры. Сначала посредством отрицания удаляются все ограничения, обусловленные чувственностью, т.е. происходит освобождение от того, что связано с феноменами. Потом полученное содержание возводится в превосходнейшую степень. Затем, на третьем шаге, в отличие от представлений Эберхарда, причинность заменяется Кантом аналогией. Этот третий шаг как раз и отличает кантовский путь от того, по которому движется понимание Бога у Эберхарда (XVIII 554).

В рамках историко-философских исследований предлагался и другой вариант решения вышерассмотренного несоответствия между невозможностью применять категории по отношению к вещам самим по себе и тем, что это происходит в текстах Канта. Этот путь заключается в учете разницы между схематизированными и несхематизированными категориями.

1. Теоретические проблемы

Сразу оговорюсь, что данный путь минимизации противоречий кантовского учения о вещи самой по себе является в некоторой степени сомнительным, поскольку нет явных текстуальных подтверждений такой возможности.

Суть предлагаемого решения заключается в том, что схематизированные категории применяются к явлениям, а чистые — к вещам самим по себе. Все схематизированные категории связаны с временными условиями своей употребимости. Рассмотрим это на примере категории причинности. *A* есть причина некоторого события *B* (в соответствии со схематизированием категорий) тогда и только тогда, когда *B* следует во времени после *A*. Все подобные явления типа *B* также следуют после подобных явлений типа *A*. Однако схематизированные категории не могут быть применимы к тому, что есть вне времени и пространства, т.е. к вещам самим по себе. К ним применяются только несхематизированные категории, например чистая несхематизированная категория причинности. В этом случае она есть понятие того, что существование вещи самой по себе — основа для существования чего-либо другого. Вещи сами по себе есть основа наших представлений (в третьей антиномии — действий).

По этому пути минимизации противоречий учения о вещи самой по себе продвигались Вундт и Паульсен. Свои рассуждения они выстраивали на основе того, что понятия, чистые по своему происхождению, только после схематизирования применимы к пространственно-временным явлениям. Это открывает, если рассуждать обратным методом, еще одну возможность для описания вещей самих по себе. Если к явлениям приложимы схематизированные понятия, то к вещам самим по себе, в частности к Богу, к описанию его бытия, — чистые категории. И бытие Бога может мыслиться посредством них, но не быть познанным¹³.

Обратимся к текстам Канта для выяснения степени корректности рассуждений, которые впервые были предложены Вундтом и Паульсеном. В обязанности рассудка, по мнению Канта, входит упорядочивание того, что получено благодаря

априорным формам чувственности. Вывод о невозможности чисто трансцендентального *применения* понятий обосновывается в третьей главе второй книги «Аналитики основоположений», озаглавленной «Об основании различения всех предметов вообще на *Phaenomena* и *Noumena*» (В 296—230).

Всякое понятие при эмпирическом употреблении рассудка требует логической формы понятия и возможности дать предмет, к которому бы это понятие применялось. «Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя они и возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим представлениям, т.е. к данным для возможного опыта» (В 298). Как условия опыта понятия обязательны в деятельности субъекта по производству истины. «Ни чувственность, ни рассудок, взятые порознь, не могут дать знания. Кант отнюдь не оригинален, когда показывает, что именно рассудок осуществляет функцию единства в познании... Но вот тезис о том, что понятия рассудка сами по себе бессодержательны и что содержание им дает лишь чувственность, отличает кантовскую теорию познания от предшествующей»¹⁴. Возвращаясь к вопросу о степени корректности предлагаемого решения, еще раз подчеркнем, что, основываясь на текстах Канта, такую возможность исключить нельзя. Однако она не находит явного текстуального подтверждения.

Кант действительно применяет категории к вещам самим по себе. Но роль аналогии прописана им более четко, чем процесс и особенности использования чистых категорий. *Во-первых*, потому что нет сколько-нибудь ясного и подробного раскрытия механизма того, как применять не схематизированные рассудком категории к вещам самим по себе (как это предлагают делать Вундт и Паульсен). *Во-вторых*, аналогия раскрывает сложный механизм использования и других характеристик, кроме категорий, по отношению к вещам самим по себе. Путем аналогии, по мнению Канта, мы можем рассуждать не только о таких характеристиках Бога, как единство, причинность, возможность, актуальность, необходимость, но также и о рассудке Бога, его воле, спонтанности. Более того, аналогия

1. Теоретические проблемы

открывает принципиальную возможность характеризовать вещи сами по себе. Причем эта возможность распространяется и на идеи разума (Бог, свобода, бессмертие), и на вещи сами по себе в узком смысле слова (субстраты неодушевленных явлений), и на конечное метафизическое существо (человека). Сама возможность наиболее сложного, по мнению Канта, пути применения аналогии для получения сведений о Боге была проанализирована выше.

Характеристики вещей самих по себе. Что же относится к общим характеристикам кантовских вещей самих по себе? Основываясь на кантовских текстах, позволительно рассуждать о них как о причинах явлений, об их опосредованном через явления воздействии на наши чувства, об их существовании. Другими словами, помимо того, что вещи сами по себе есть, они могут выступать основаниями для явлений. Причем если для явления связь с вещью самой по себе является обязательной, то вещь сама по себе может и не иметь соответствующего ей явления (В 308). Следующей общей характеристикой вещей самих по себе выступает их независимость от нас. Их бытие, в отличие от явлений, независимо ни от нашей спонтанности, ни от воли, ни от процесса их узнавания (R 4135; R 5981). Вещи сами по себе подчинены также собственным законам (В 164), а значит, можно предположить (и только) отсутствие хаоса или некоторую упорядоченность среди вещей самих по себе.

Вещи сами по себе созданы Богом, что также отличает их от явлений (V 102). В «Критике способности суждения» уточняется, что понятие созидания — регулятивное, а не конститутивное. Это уточнение важно, поскольку отличает позицию Канта от взглядов представителей натуральной теологии.

В текстах Канта мы находим и более частные характеристики вещей самих по себе, т.е. такие, которые могут быть приложимы только к одному какому-либо типу вещей самих по себе. Однако выявление таких характеристик — более чем спорная тема, и все сделанные попытки в этом направлении не были успешными. Достаточно вспомнить в связи с этим раз-

ночтения по поводу употребления таких понятий, как *единство*, *общность*, *множество* и др. Э. Адикес, например, считает и доказывает, что понятие единства используется при характеристике Бога, а общность — при характеристике целостности конечного разумного существа. Однако существует прямо противоположное мнение, обосновываемое Г. Мартином, о том, что категории общности и единства используются Кантом только по отношению к вещам самим по себе в узком смысле слова¹⁵.

Итак, несмотря на действительную сложность и противоречивость кантовского учения о вещи самой по себе, оно остается значимым для Канта и, соответственно, важным для адекватного понимания его философии. *Основные проблемы учения Канта о вещи самой по себе вызваны противоречием между употреблением категорий по отношению к вещам самим по себе (Богу, свободе, бессмертию, к вещам самим по себе в узком и широком смыслах) и запретом на это; между пониманием вещей самих по себе как причин явлений, т. е. пониманием, как нечто вне времени и пространства может быть причиной того, что является во времени и пространстве, а также с невозможностью однозначно терминологически разделить и определить значение терминов, связанных с вещью самой по себе, и т. д. Минимизировать вышеприведенные противоречия предлагается путем рассмотрения явлений и вещей самих по себе как сторон одной и той же вещи путем аналогий и текстуально-содержательных конкретизаций характеристик ноуменов, вещей самих по себе, трансцендентальных объектов и т. д.*

¹ *Jocobi H.F. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Über den transzendentalen Idealismus* // Werke. 1815. Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

² *Schulze G.E. Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Helmstedt, 1792. (Berlin, 1911).

1. Теоретические проблемы

³ *Jacobi H.F.* Op. cit. S. 304.

⁴ *Windelband W.* Über die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich // Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie I (1877). S. 224—266.

⁵ Полный сравнительный текстуальный анализ высказываний Канта о вещи самой по себе см. в: *Adickes E.* Kant und das Ding an sich. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

⁶ *Bauch Br.* Kant. Berlin, 1916. S. 110—118.

⁷ *Ristititsch S.* Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus // Kant-Studien. Ergänzungsheft 16 (1910).

⁸ Развернутое доказательство некорректности данной классификации см. более подробно: *Gram M.* The Transcendental Turn (The Foundation of Kant's Idealism). Florida, 1984. P. 260.

⁹ Работы, относящиеся к XIX в., представлены именами следующих авторов: P. Carus, H. Cohen, B. Erdmann, J.I. Findlay, K. Fisher, W. Harris, F. Jacobi, R. Nakashima etc; к XX в.: *Allison H.* The non-spatiality of the Things in Themselves for Kant // Journal of the history of philosophy. 1976. 4. P. 313—321; *Allison H.* Things In themselves, Noumena and the Transcendental Object // Dialectica. 1978. 32. P. 41—76; *Aquila R.* A priori Form and a priori Knowledge in the Transzendental Aesthetic // Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Bonn: Bouvier Verlag Herbart Grundmann, 1981; *Brysz S.* Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie. Halle: Erhardt Karras, 1913. Также следует обратить внимание на работы русскоязычных авторов, занимающихся проблематикой вещи самой по себе: Л.А. Абрамяна, Л.А. Калиникова, В.А. Чалого.

¹⁰ *Heuse H.* Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. München, 1927.

¹¹ *Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956; *Heimsoeth H.* Transendentale Dialektik. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966.

¹² Термин введен и обоснован: *D. Lewis.* Extrinsic Properties // Philosophical Studies. 1983. 44. P. 197—200.

¹³ Анализ приложения чистых категорий к бытию Бога впервые представлен в работах Вунда и Паульсена. См. об этом: *Martin G.* Kant's Metaphysics and theory of Science. Manchester, 1955. P. 196.

¹⁴ *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 329.

¹⁵ *Martin G.* Kant's Metaphysics and Theory of Sciences. P. 127.

2. ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

А.С. БОБРОВА
(МГУ, Москва)

Кант и Пирс: теория суждений и теория рассуждений

Чарльз Сандерс Пирс (1839—1914) — фигура довольно интересная, но малоизвестная в нашей стране. Этот американский философ, ученый, живший в конце XIX — начале XX в., является основателем философского течения, названного прагматизмом. Его работы фактически не переводились на русский язык вплоть до конца прошлого века, и, к сожалению, до сих пор на русском языке (за малым исключением) нет удачных переводов его произведений¹. Наследие Пирса огромно (около восьми полновесных томов), круг интересов довольно широк: он занимался изучением проблем естественной науки, математики, философии, внес достаточно весомый вклад в становление современной логики, предложил взглянуть на нее под новым углом. Интерес к исследованиям в этой области возникает у Пирса со времени его знакомства с логикой Ватерли², которое произошло в возрасте 8 лет. С того момента логика становится его любовью, верность которой, по его словам, он сохранит до конца своих дней.

Появившись на свет в профессорской семье, мальчик с детства готовился к академической карьере, а потому он еще в юные годы познакомился с работами многих известных философов и ученых. В сфере логики Пирс признавал три автори-

2. Логическое кантоведение

тета; он полагал, что существует три великих логика: Аристотель, Кант и Дунс Скот³. Если идеи Аристотеля и Дунса Скота отражали основные логические конструкции, господствовавшие в логике фактически до конца XIX в., то идеи Канта помогли Ч. Пирсу по-новому взглянуть на задачи и предмет логики. Влияние, оказанное на него И. Кантом, огромно. Так, М. Мерфи, один из известных исследователей Пирса, даже говорит о кантианском периоде (1857—1865) его творчества⁴. Данная статья, конечно, не ставит своей целью описать это влияние, а содержит лишь попытку выявления роли определенных идей Канта в становлении логической теории Пирса. Сам Пирс отмечает, что к 16 годам им настолько хорошо была изучена «Критика чистого разума», что он мог цитировать ее наизусть. Особый интерес у него вызывала трансцендентальная логика, точнее, как мы убедимся, трансцендентальная аналитика. Спустя десятилетия после знакомства с работами Канта Пирс замечает: «Я был пылким поклонником И. Канта, по меньшей мере, в отношении трансцендентальной аналитики в “Критике чистого разума”. Я более безоговорочно верил в таблицы суждений и категорий, чем если бы они были принесены с горы Синай» (CP 4.2)⁵.

В работах Пирса присутствует два смысла понятия «логика». В самом широком смысле логика является для него синонимом семиотики (к этой мысли он приходит в конце своего творческого пути) и делится на три части: спекулятивную грамматику, призванную заниматься изучением знаков; критику, изучающую типы существующих рассуждений; и методистику, призванную давать методы для достижения истинного знания. В узком же смысле логикой для него является только второй член означенного выше тривиума — критика, которая должна изучать, как уже было сказано, теорию рассуждений (собственно, этот раздел и представляет собой непосредственно то, что мы привыкли называть логической теорией). Название для этого раздела он заимствует у Канта (факт такого заимствования им не скрывается). Уже из этого понятно, что влияние немецкого философа на него должно было быть

довольно значительным. Что же прельщает Пирса в кантовских построениях? Все ли его «устраивает»? Если нет, то с чем он не согласен? К какому пониманию логики (здесь и далее мы говорим о логике в узком смысле) он, в конце концов, приходит? Все эти вопросы мы предполагаем более или менее полно раскрыть в нашей работе.

Интерес к Канту у Пирса не случаен. Именно Кант первый создает содержательную логику. Если вся предшествующая метафизика начинала с выяснения того, «что такое» предмет, то Кант, отмечает Кассирер, начинает с того, «как» происходит наше суждение о предмете⁶, а потому в основе своей философской концепции он видит именно логику. Формальная традиционная логика не имеет никакого содержания, но формы и структуры общей логики не могут быть абсолютно безразличными к содержанию нашего познания. Получается, что она нуждается в некоторой информации извне, которую черпает из метафизики. Естественно, такая логика не могла лечь в основу кантовской философской концепции (логика должна быть универсальной основой, то есть основой и для метафизики). Чтобы разрешить возникшую проблему, Кант создает специальное учение, называя его трансцендентальной логикой, где доказывает необходимость наличия содержания в логической теории. За счет введения в логику трансцендентального элемента он расширяет ее предмет⁷.

В диссертационном исследовании К. Михайлова, посвященном этой теме, обосновывается позиция, что формальная логика получает базу в виде логики трансцендентальной. Михайлов отмечает: кантовская логика становится содержательной дисциплиной за счет внедрения в нее трансцендентального фрагмента, содержанием которого служит особый срез нашего знания, получающийся при элиминации из всех наших понятий и суждений об объектах эмпирического содержания⁸. В нем говорится о «различении объектов мысли», о «содержании мышления», но только о самом общем, «формальном». Его содержание, а следовательно, и содержание всей логической теории — это не просто какие-то данные из реально су-

2. Логическое кантоведение

существующего мира; «содержание», по Канту, — это объективная наполненность представлений в смысле указания способа отношения к объекту — эмпирическое это представление или априорное, трансцендентальное. Содержательное расширение предмета логики в таком случае ведет к проблеме расширения предмета формальной логики за пределы чисто формальных аспектов теории рассуждений. Это происходит за счет включения в ее предмет анализа теоретико-познавательных сторон и элементов логической деятельности⁹. Итак, мы получаем у Канта следующую картину: общая логика понимает объекты просто как таковые, без каких-либо параметров, как объекты из универсума рассмотрения. Объект логики трансцендентальной — это объект с определенными параметрами. А вместе они создают целостную картину логической теории.

Для Пирса, рассматривающего логику как науку «о мышлении, не столько о мышлении как физическом феномене, но о мышлении вообще, о его общих законах и видах»¹⁰, была важна сама возможность построения содержательной логики. Однако его ни в коем случае нельзя рассматривать как последовательного кантианца. При всем почтении к немецкому философу Пирс отказывается от многих кантовских положений. Почему от такого почитания идей основоположника немецкой классической философии Пирс приходит к их критике? Ответ на этот вопрос находится, на наш взгляд, в несколько ином понимании им предмета и задач логики.

Рассуждая о логике, Кант говорит, прежде всего, об общей чистой логике, то есть о логике, отвлеченной от всех эмпирических условий действия рассудка (от влияний чувств, законов памяти). Его логика имеет дело только с априорными принципами. Он, безусловно, говорит о существовании наряду с логикой общего применения рассудка логики частного применения рассудка, которая и должна описывать частные свойства, присущие объектам конкретной области наук. Но такая логика не может служить фундаментом обоснования общих принципов мышления, быть наукой о формальной стороне нашего познания, а потому не может заинтересовать Канта. Пирс в

некотором смысле «упрощает» кантовский подход. Будучи прагматиком, он не желает ограничиваться чистыми дисциплинами, а потому общей чистой логикой в кантовском понимании этого термина. Он не ставит перед собой кантовской задачи: подвести строгую логическую базу под свою философию. Для него важно при помощи логики выявить структуру процесса прироста нового знания, причем не только в чистых науках, но и в науках специальных (например, в естественных). Логика представляет собой своего рода пропедевтику наук и занимает иное, нежели у Канта, положение в общей системе наук. Для краткости и большей ясности предлагаем рассмотреть следующую схему:



Классификация Пирса придерживается следующего принципа: науки нижестоящие опираются на науки вышестоящие, берут из них свои первопринципы. На схеме не отражены все взаимоотношения между науками, целью ее является демонстрация места логики в общей классификации. Все науки подразделяются на теоретические, цель которых заключалась в достижении «знания божьей истины» (CP 1.239), и практические. Среди теоретических наук можно выделить науки открытия (целью которых было получение новых знаний) и науки обзора. Назначение последних в том, чтобы «суммировать результаты других теоретических наук и изучать их как образующих одну систему» (CP 1.256).

2. Логическое кантоведение

Одной из наук открытия, наравне с математикой и идио-скопией¹¹, является философия, к которой относится логика. Философия включает в себя феноменологию, нормативные науки и метафизику. Именно к нормативным наукам относил Пирс логику, куда вместе с ней входили еще эстетика и этика. Очевидно, что свои регулятивные принципы эти науки были призваны выводить из вышестоящих феноменологии и математики как более абстрактных наук. Любая нормативная наука призвана отличать «то, что должно быть, от того, чего быть не должно». Логика, будучи нормативной наукой, опирается на феноменологию, выступающую в роли «основы, на которой будут воздвигнуты нормативные науки» (СР 5.39), а также черпает свои знания из метафизики и математики. Итак, как мы отметили, логика должна была быть наукой нормативной, то есть задавать нам принципы и нормы правильного мышления, призвана устанавливать не «то, что есть, а то, что должно быть» (СР 5.39). Пирс выносит философский базис за пределы логической теории. Категории, лежащие у Канта в основе трансцендентальной логики, у него являются предметом изучения феноменологии. Правда, как и у Канта, логика Пирса имеет дело с правильным мышлением, а не изучает сам процесс мышления, ибо последнее есть задача специальной науки психологии.

Подобный подход к логике позволяет уже не ограничиваться общей чистой логикой в смысле И. Канта, а принимать во внимание и его частную логику. Это-то и придает логике содержательность, ибо дает Пирсу возможность рассматривать логику как дисциплину, способную отражать процесс *получения нового знания в науках не только «чистых», но и эмпирических*. Он не может в своих исследованиях ограничиваться синтетически априорными знаниями. В его работах мы находим следующее подтверждение нашему предположению. «Согласно Канту, центральный вопрос философии — “Как возможны синтетические суждения a priori?” Но до этого возникает вопрос: как вообще синтетические суждения, а еще обще, как вообще возможно синтетическое рассуждение. Когда

будет достигнут ответ на общую проблему, [ответ] на частные [проблемы] станет сравнительно прост. Это разблокирует [входную] дверь философии» (СР 5.348). Таким образом, ставя перед собой иные цели в логике, Пирс вынужден отходить от теории своего учителя И. Канта. Уместно отметить: его логика, как и кантовская, призвана давать некое метазнание, что некоторое рассуждение неправильно или что данное высказывание по отношению к уже имеющимся не дает новой информации, она не призвана давать нового знания, то есть выступать в роли очередного органона. Пирс просто хочет в рамках логики сконструировать эвристики для получения нового знания, а давать новое знание и демонстрировать, как оно порождается, — две разные вещи.

Итак, что же происходит с логикой Пирса в случае иного, нежели у Канта, подхода к ее целям и задачам? При исследовании кантовской логики особый интерес у него вызывает второй раздел «Критики чистого разума»: трансцендентальная аналитика, в которой как раз и разрешается вопрос перехода знания чувственного в знание рациональное, разбираются принципы, без которых немислим ни один предмет. Пирсу явно симпатизировало желание Канта изучить рациональные основы нашего рассудка, который и дает нам знания об окружающем мире, в отличие от разума, выходящего за горизонт возможного опыта.

В начале своей творческой карьеры он, следуя Канту, признает наличие у нашего рассудка способности суждения, поскольку «единство, к которому рассудок сводит ощущения (представления), есть единство суждения» (СР 1.548). Однако тогда, кажется, он еще явно не акцентирует внимания на том, что для немецкого философа, преследующего цель построения фундамента всех наук, единство представлений суть не столько суждения, сколько понятия (у Канта существенна идея доказательства тождества понятия и суждения). Суждение для него — лишь определенный способ (в зависимости от видов суждений — синтетические, аналитические или априорные синтетические) фиксации мысли — это «опосредованное зна-

ние о предмете, стало быть, представление об имеющемся у нас представлении о предмете» (3, 167). К нему Кант, скорее всего, обращается постольку, поскольку понимает, что мы не можем познавать предметы «напрямую». Мы вынуждены судить о них, то есть подводить наши представления под общие понятия, которые могут иметь силу для многих представлений¹². Рассудок же судит посредством понятий, ведь известно, что различие понятия и суждения не в виде связи, а в виде представления этой связи (в понятии речь идет о самих представлениях, в суждении о связи представлений). Именно в таком отношении «все суждения суть функции единства среди наших представлений» (3, 167).

Пирса, с его пониманием назначения логики, такой подход к пониманию основ нашего рассудка явно не мог удовлетворить. Он не мог допустить идею тождества понятия и суждения. Для него важно, прежде всего, что в суждении, в самом моменте его формирования уже сокрыт некий познавательный процесс, который играет немаловажную роль в схеме прироста нового знания. Принимая кантовскую идею содержательной логики, возможность изучения рациональных основ рассудка, Пирс вынужден был отказаться от кантовского понимания роли суждений в логической теории¹³. Во что же эволюционирует у Пирса кантовская теория?

Уже в «Новой таблице категорий»¹⁴ — работе, относящейся к 1968 г., то есть к раннему периоду его творчества, — он отмечает, что «единство [суждения] состоит в связи предиката с субъектом». «Каждое высказывание представляет собой отношение предиката к субъекту. Предикат — мысль, а субъект — только лишь мысль-о. Элементы предиката — опытные данные или представление опытных данных. Субъект никогда не представляется опытными данными, а лишь полагается. Каждое высказывание поэтому, будучи отношением опытных данных или известного к полагаемому или неизвестному, является объяснением феномена посредством гипотез и является выводом» (СР 5.548). Что здесь имеется в виду? Чуть выше уже отмечалось, что любое рассуждение может рассматривать

с двух сторон: либо лишь как средство для получения некоторой информации об объекте, либо в нем нас будет интересовать непосредственно процесс получения этой информации. Если Кант, как мы убедились, сторонник первого взгляда, то для Пирса более правильным выглядит второй. Это объясняется назначением его логики. Таким образом, он отказывается от кантовской теории суждений, полагая, что этот процесс вполне можно представить как рассуждение. После анализа этого заключения Пирса мы приходим к такому выводу: действительно, кроме того что само суждение можно рассматривать как процесс сказывания, оно не может возникнуть на пустом месте, а неизбежно возникает на полученной ранее информации. Таким образом, видно: цепочка суждений может без труда быть истолкована как процесс рассуждения.

Аналогичный подход к проблеме природы суждений уже существовал во времена схоластики. Схоласты нередко называли меньшую посылку антецедентом, а заключение консеквентом, заимствуя это у Аристотеля, который первоначально формулировал силлогизм не как вывод, а как импликацию, где антецедентом являлась конъюнкция посылок¹⁵. Кант, базировавшийся на средневековой логике, безусловно, был знаком с этим фактом, но его целью, прежде всего, было обоснование перехода эмпирического знания в знание рациональное в рамках рассудка. Суждения как раз фиксируют то единство, к которому рассудок сводит ощущения. Хотя Пирсу определенно нравится желание Канта изучить рациональные основы нашего рассудка, который дает нам знания об окружающем мире, но для него был важен, повторимся еще раз, сам процесс получения этих знаний, а потому в логике он интересуется именно рассуждениями.

Но если Пирса интересовали рассуждения, то почему он уделяет столь пристальное внимание трансцендентальной аналитике Канта и, кажется, вовсе не замечает трансцендентальной диалектики, в которой, как известно, речь идет о трех видах диалектических силлогизмов, различающихся входящими в них суждениями (категорические, гипотетические и дизъ-

юнктивные)? Дело в том, что у Канта силлогистической способностью обладает разум, стремящийся «к познанию мира вещей в себе, он мечтает выйти за пределы рассудочной науки с ее вполне выполнимыми, но слишком узкими задачами»¹⁶. У него нет объективной значимости, он не имеет дело с представлениями. Умозаключения, а Кант говорит только о дедуктивных умозаключениях, призваны дедуцировать безусловные выводы. По этой причине Кант рассматривает больше структуру силлогизмов, нежели их возможное содержание. Информацию об окружающей нас реальности мы можем получать только при помощи трансцендентальной аналитики, которая «построила единственную возможную онтологию рассудка для мира явлений»¹⁷. Пирса также интересует эта «онтология для мира явлений». Только в отличие от Канта он хочет выявить процесс формирования рассудочного знания, что заставляет его «разворачивать» суждения до рассуждений.

Получается, что логика для Пирса — теория рассуждений. Однако прирост знания не может осуществляться только при помощи дедуктивных рассуждений, а потому он расширяет свою логическую теорию за счет введения в область ее исследования недедуктивных рассуждений. Как видим, его логика не ограничивается дедуктивными способами рассуждений, в отличие от логики Канта, который не мог себе этого позволить, ибо это нарушило бы чистоту его логической теории. Логика же Пирса, получив недедуктивные способы рассуждений в свое распоряжение, становится способной отражать реальные процессы рассуждений, и в этом плане превращается в содержательную науку. Согласно ролям, которые играют дедуктивные и недедуктивные рассуждения в процессе прироста нового знания, Пирс именует первые, используя терминологию Канта, *эксplikативными*, или обосновывающими известные сведения, а вторые называет *амплиативными*, или отвечающими за получение качественно новых сведений. К *эксplikативным* рассуждениям он относит дедукцию, а к *амплиативным* — абдукцию и индукцию. В его логике выделяются три больших раздела, каждый из которых изучает опре-

деленный вид рассуждения: раздел дедуктивной (изучает дедуктивные рассуждения), индуктивной и абдуктивной (изучают индуктивные и абдуктивные способы рассуждения соответственно) логик. Безусловно, такое расширение логической теории лишает ее «звания» независимой фундаментальной дисциплины, как это было у Канта. Она сама уже опирается на феноменологию, математику и т.д. Пирс сознательно жертвует этой поистине замечательной идеей Канта, ибо для него важно выявить структуры, лежащие в основе процесса познания, то есть логика призвана стать базой специальных наук.

Процесс прироста нового знания, согласно его концепции, можно отразить при помощи трех видов рассуждений: дедукции, индукции и абдукции. Каждое из них играет в нем свою роль. Абдукция, формируя гипотезы, дает нам вневременное знание — то, что могло бы быть возможным, без гарантий, что это так есть. В отличие от нее индукция отражает накопление в рамках времени знаний о мире, опираясь на отдельные явления. Дедукция — это закон, указывающий, что будет происходить, если будут исполняться некоторые условия. Эти три типа рассуждений представляют собой три типа схем, по которым осуществляется наше мышление. Для того чтобы представить этот схематизм более наглядно, Пирс обращается к аристотелевской силлогистике.

Традиционный силлогизм, очевидно, отражает ход дедуктивного рассуждения. Разбирая природу дедукции, Пирс замечает, что этот вывод «представляет собой не что иное, как применение правила» (СР 2.620). Он предлагает следующую структуру дедукции: большая посылка представляет собой некое общее правило, а меньшая — его частный случай; и в ходе дедукции мы устанавливаем, насколько отмеченное правило соответствует имеющемуся примеру. Безусловно, термин «правило» не обозначает здесь некоего набора указаний к действию, а несет иную нагрузку. Называя большую посылку правилом, Пирс имеет в виду, что она является нормой при нашем положении вещей, в нашей начальной базе данных, то есть она не превращается в руководство к действию, а остается

ся высказыванием. Именно в этом смысле получается, что любая дедукция представляет собой результат применения *правила к случаю*. На примере это выглядит так:

Правило: Все бобы из этой сумки белые.

Случай: Эти бобы из этой сумки.

Результат: Эти бобы белые (СР 2.260).

Разбирая природу ампликативных рассуждений, Пирс приходит к мысли, что они представляют собой нечто большее, чем просто описанное выше применение. В случае индукции мы как бы «переворачиваем течение дедуктивной последовательности и выводим *правило* из наблюдения результата в конкретном *случае*» (курсив наш. — А.Б.) (СР 2.622). Исходя из такого понимания природы индукции имеем следующее:

Случай: Эти бобы из этой сумки.

Результат: Эти бобы белые.

Правило: Все бобы из этой сумки белые.

В итоге простой перестановки посылок мы приходим к рассуждению, в основе которого лежит схема неправильного модуса третьей фигуры силлогизма, отражающего сущность индуктивного рассуждения.

Простая комбинаторика показывает, что возможно также из *правила* посредством *результата* получить *случай*. Этот тип рассуждения Пирс называет формированием гипотез, описывая его следующим образом: «Предположим, я захожу в комнату и там нахожу несколько сумок, содержащих различные виды бобов. На столе находится пригоршня белых бобов, и после некоторого исследования я, обнаруживая, что одна из сумок содержит только белые бобы... [в результате делаю вывод], что эта пригоршня была взята из той сумки» (СР 2.623). Итак, перед нами неправильный модус второй фигуры, отражающий ход абдукции.

Правило: Все бобы из этой сумки белые.

Результат: Эти бобы белые.

Случай: Эти бобы из этой сумки.

Внимание здесь акцентируется на оригинальности смысловых нагрузок получаемых фигур, то есть важна направлен-

ность, ход рассуждений, а не истинность, что главенствует в случае правильных дедуктивных выводов.

Видно, что Пирс ни в коем случае не утверждает, что классические дедуктивные выводы (вторая и третья фигуры силлогизма) по сути своей являются замаскированными недедуктивными рассуждениями. Отмечая особенности рассуждений по второй и третьей фигурам, он использует их, чтобы продемонстрировать сущность недедуктивных рассуждений, а также их уникальность и несводимость к дедукции. Получается, что, так как абдукция и индукция не относятся к видам дедуктивных рассуждений, они не могут быть элементарно выражены при помощи правильных силлогизмов, которые представляют собой рассуждения дедуктивные. Отсюда понятно его обращение к неправильным модусам.

Итак, для полного конструирования своей теории Пирсу достаточно лишь простого категорического силлогизма. Кажется, он не нуждается в каких-либо других конструкциях. Почему так превознося роль рассуждений, он ограничивается самой простой силлогистикой? Дело в том, что для Пирса силлогизмы, посылками и заключением которых являются категорические высказывания, — наиболее ясная и прозрачная форма представления мыслей. Но как же быть с остальными видами высказываний и рассуждений? Ведь им выделяются несколько видов рассуждений: гипотетические, дизъюнктивные и т. д.

Вопрос снимается после ознакомления со следующей аргументацией Пирса, в которой основное внимание следует уделить обоснованию возможности представления всех видов высказываний в категорической форме. Он подразделяет все виды суждений на два больших класса: гипотетические и категорические. Гипотетические высказывания — это не имплицативные (или условные) выражения в нашем понимании слова; они представляют собой нечто большее: «в общем, гипотетические высказывания не делают заключений об утверждении, что реально случается, а утверждают, что неизменно является истинным при всех возможностях универсума» (СР 3.366). Их особенность в том, что они могут выходить «за рамки реаль-

ного положения вещей и заявляют о том, что бы случилось, если бы вещи были бы другими, или что могло бы произойти» (СР 3.374). Согласно позиции Пирса всякое гипотетическое суждение — это «любое (возможное) высказывание, составленное из высказываний» (СР 2.271). Понимая подобным образом гипотетические суждения, мы получаем некоторые основания соглашаться с идеей Пирса о сведении всех видов сложных высказываний к гипотетическим и, исходя из этого, подразделять их на суждения дизъюнктивные, условные и конъюнктивные, ибо возможность может являться нам в любой форме высказываний. Действительное положение дел тогда будет рассматриваться как одна из возможностей.

Пирс на этом не останавливается. Сводя все виды сложных суждений к гипотетическим, он сводит условные высказывания к дизъюнктивным, заявляя, что по сути они представляют одно и то же. «Условные высказывания суть только форма специального вида дизъюнктивных высказываний»¹⁸. Откуда возникает такое заключение? Нетрудно увидеть, что этот вывод осуществляется им на основании трактовки импликации в духе материальной импликации: в логике под формой «если А, то В» мы понимаем, что «в каждом возможном случае или А ложно, или В истинно»¹⁹. Пирс демонстрирует результат на примере естественного языка: «Таким образом, “Или вы будете заботиться о том, где вы идете, или вы промочите ноги” является дизъюнктивным высказыванием. “Если вы будете браво шагать, то промочите ноги” — условное высказывание, которое приводит к тому же результату»²⁰. Убедиться в обоснованности этого примера просто, рассмотрев его в рамках символической логики. Итак, если по содержанию высказывание «заботиться о том, где идти» полагать эквивалентным высказыванию «шагать не браво», тогда обозначим его как $\neg A$; «шагать браво», соответственно, как А. Высказывание же «промочить ноги» обозначим как В. Первое высказывание выглядит так: $\neg A \supset B$. Второе же выразимо следующим образом: $A \vee B$. Опираясь на формулы выразимости связок, очевидно:

$$\neg A \supset B \equiv A \vee B.$$

Одновременно с этим Пирс настаивает на невыразимости конъюнкции через дизъюнкцию. Полагать, что он просто просмотрел (намеренно или случайно) факт возможности подобного выражения, немислимо. Считаем, что у него было желание подкорректировать смысл материальной трактовки импликации, экстенциональное понимание которой, не учитывающее условную связь как таковую, ведет к известным парадоксам. Пирс не поднимает саму проблему парадоксов, но пытается предупредить их появление в своей теории, чтобы они не вставали на пути решения более важных с его точки зрения задач. Он не говорит явно об интенциональной трактовке импликации, однако предлагает наравне со связью по истинности учитывать связь по содержанию. В таком случае мы действительно не можем отразить всю сущность условных высказываний при помощи конъюнктивных, хотя можем осуществить такое отражение с помощью высказываний дизъюнктивных. Таким образом, понятным становится утверждение о подразделении гипотетических высказываний на конъюнктивные и дизъюнктивные.

Итак, Пирс подразделяет все высказывания на категорические и гипотетические; категорические высказывания традиционно делятся на общие и частные, гипотетические — на конъюнктивные и дизъюнктивные. Далее он делает важное для нас заявление: «Не существует никакой разницы между гипотетическими и категорическими (суждениями). Субъект — это знак предиката, антецедент консеквента, а это единственный момент, который интересует логику». То есть высказывание категорическое легко представляется в виде высказывания гипотетического при учете, что субъект играет роль антецедента, а предикат — роль консеквента и наоборот. «Категорическое высказывание “каждый человек смертен” является не чем иным, как модификацией гипотетического высказывания: “если человечность, значит смертность”» (СР 2.710). В гипотетических же перед нами следующая картина: «Если сверкает молния, то будет гром» означает, что выбор из *этого*

здесь ряда возможностей любого понравившегося вам случая, в котором или не будет молнии, или это будет случай появления вскоре грома. Итак, «Может быть молния без грома» означает: я могу найти вам в *этом здесь* ряде возможностей, случай, в котором имела бы место молния без какого-либо грома»²¹. Проводя параллель между видами гипотетических и видами категорических высказываний, Пирс замечает следующее: «Общие категорические высказывания являются дизъюнктивными, а частные высказывания — конъюнктивными»²². Что имеет в виду Пирс? Это странное замечание оказывается достаточно прозрачным, если обратиться за помощью к логике предикатов. Любое общее высказывание (утвердительное или отрицательное) в логике предикатов переводится при помощи квантора общности, примененного к имплицативному высказыванию, которое есть не что иное, как высказывание дизъюнктивное. Частное же высказывание переводится при помощи квантора существования и конъюнкции. Из этого получается то, о чем говорит Пирс: общие высказывания есть высказывания дизъюнктивные: $\forall x(\neg P(x) \vee Q(x))$, а частные — высказывания конъюнктивные: $\exists x(P(x) \& Q(x))$.

Раз возможно такое представление, то, справедливо полагает Пирс, удобнее выражать наши рассуждения в категорической форме, использование которой выгодно с позиции пользы и простоты (они представляют собой простые высказывания), четкости (дают информацию в наиболее четком виде), а также с позиции возможности учета внутренней структуры высказывания. «Получив, таким образом, удовлетворяющую нас отличную логическую эквивалентность категорических и гипотетических высказываний, мы можем для удобства говорить о них [гипотетических высказываниях] как о [высказываниях] выраженных в категорической форме»²³. Конечно, логика, равно как и любая другая дисциплина, ищет простоты, ясности и экономичности изображения. Таким образом, если мы можем представить все высказывания в гипотетической и ка-

тегорической форме, а затем показать взаимовыразимость этих двух видов высказываний, как это только что было продемонстрировано, то и все виды рассуждений, отличающиеся по характеру входящих в них высказываний, не трудно свести к категорическим силлогизмам.

Несмотря на то что предложение представить различные виды рассуждений при помощи силлогистических схем весьма интересно, оно имеет целый ряд существенных минусов, что приводит Пирса к отказу от таких схем. Дело в том, что силлогистика представляет собой довольно бедную логическую теорию, основывающуюся на традиционных принципах двузначности и монотонности, для обоснования работы амплиативных конструкций. Действительно, традиционная силлогистика, а вместе с тем и вся традиционная формальная логика, как и для Канта, является для Пирса слишком узкой теорией. Но это тема для особого исследования, а здесь нам важен сам факт перехода Пирса от теории суждений Канта к теории рассуждений и представления последних при помощи силлогистической теории.

Мы попытались разобраться в некоторых фундаментальных кантовских положениях, которые послужили основой для становления и развития логики Пирса. Кант настолько глубокий и разносторонний философ, что каждый его последователь может найти в его идеях что-либо, интересующее его особо. На Пирса трансцендентальная логика Канта, как мы видим, также оказывала громаднейшее влияние. Отталкиваясь от его идеи содержательной логики, Пирс строит свою концепцию содержательной логической теории. Подводя итог, необходимо отметить, что в понятие содержательной логики Пирс вкладывает несколько иной смысл, нежели Кант. Если Кант получает содержательную логическую теорию за счет добавления к формальной логике логики трансцендентальной, то есть философской теории, делая логику фундаментом философии, то Пирс пытается придать содержание самой формальной логике за счет внедрения недедуктивных способов

рассуждений, углубленного исследования, опираясь на математику, дедуктивных рассуждений (что приводит его к логике, называемой в наши дни символической). Таким образом, полагаем, что содержательность логики Пирса заключается как раз в пересмотре не только объема, но и содержания (он не различает еще семантический и синтаксический аспекты) логики традиционной.

¹ Можно особо отметить, пожалуй, лишь перевод В.В. Горбатого двух знаменитых эссе Ч. Пирса — «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», опубликованных в журнале «Вопросы философии» в № 12 за 1996, и книгу Ч.С. Пирса «Принципы философии» (Т. 1. СПб.: С.-Петербург. философское общество, 2001). Пиратский же перевод работ Пирса, выпущенный в двух томах издательством «Алетейя», или фрагмент работы Пирса «Gramatica speculativa» в сборнике «Семиотика» (Под ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 151—210) ввиду некачественного перевода вообще принимать в расчет нежелательно. Никак не может увидеть свет книга с работами Ч. Пирса в переводе Д. Лахути, только после издания которой мы сможем говорить о том, что русскоязычному читателю становится известен настоящий Пирс.

² *Fisch M. H. Peirce as Logician // Studies in Logic. Amsterdam; Philadelphia: 1983. P. 22.*

³ *Peirce C.S. Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1992. P. 122.*

⁴ *Houser N. Introduction to Volume 1 The Essential Peirce // <http://www.iupui.edu/~peirce/web/ep/ep1/intro/ep1intro.htm>. P. 7.*

⁵ Для высказываний Пирса, взятых из: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965—1967*, — в этой статье предлагаем общепринятое обозначение — (CP 4.2), где CP — название собрания, цифра, стоящая следом — номер тома, а цифра после точки — номер отрывка в сквозной пагинации.

⁶ *Нарский. И. С. Кант. М.: Мысль, 1976. С. 115.*

⁷ *Hiltscher R. Kants Begrundung der Adaquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduction der Ausgabe B // Kant-Studien. 1993. Jg. 84. S. 428.*

⁸ Михайлов К. А. Логические идеи И. Канта: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. С. 46.

⁹ Там же. С. 195.

¹⁰ Peirce C. S. Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1992. P. 116.

¹¹ Термин «идиоскопия» взят у И. Бенгама и обозначает совокупность всех специальных наук (Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М.: Изд-во МГУ, 1968. С. 66).

¹² Михайлов К. А. Логические идеи И. Канта: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. С. 70.

¹³ Можно возразить, что мы не полностью освещаем концепции Канта и Пирса, но нами и не ставится такая задача. Перед нами стоит конкретная цель — выявление влияния Канта на формирование логических взглядов Ч. Пирса, то есть мы хотим найти ответ на вопрос: что позаимствовал американский философ у своего «учителя», а также какие изменения претерпевают идеи Канта в его логике. По этой причине мы сознательно ограничиваемся определенным кругом проблем.

¹⁴ Peirce C. S. On a New List of Categories // Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. 1: Principles of philosophy. P. 287—305.

¹⁵ Субботин А. Л. Теория силлогистики в современной формальной логике. М.: Наука, 1965. С. 5.

¹⁶ Нарский И. С. Кант. М.: Мысль, 1976. С. 88.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Субботин А. Л. Теория силлогистики в современной формальной логике. М.: Наука, 1965. С. 125.

¹⁹ Peirce C. S. Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1992. P. 126.

²⁰ Ibid. P. 125.

²¹ Ibid. P. 130.

²² Ibid. P. 127.

²³ Ibid. P. 130.

А.Г. КИСЛОВ

(Уральский государственный университет, Екатеринбург)

**Онтологически автономные отрицательные суждения:
И. Кант, Н.А. Васильев и неклассическая логика**

Прежде чем начать обсуждение проблемы соотнесения философии Канта и современной логики, следует сразу ответить на два возможных вопроса.

Почему ставка делается на логико-семантическую реконструкцию идей Канта?

На наш взгляд, вполне оправданно, при всем осознании сопутствующих проблем, испытывать «искушение понять кантовскую концепцию логики как концепцию, которую можно эксплицировать с помощью современной формализованной логики»¹. Дело здесь не столько в предпочтениях автора, сколько в том, что критическое осмысление движения от *logica specialis* к *logica pura* — одна из важнейших тем философии современной логики, т.е. логического знания в период деуниверсализации классической логики². Сам же плюрализм логических систем может быть представлен только соответствующими логическими средствами.

Почему рассматривается столь периферийный по отношению к зрелой кантовской философии текст?

Логическую модернизацию анализа историко-философских тем справедливо критикуют за вынужденную статичность, лишённую возможности рассматривать идеи в контексте их становления. Впрочем, этот недостаток встречается и независимо от методологических установок. Избавиться от него можно только последовательным рассмотрением так называемых сквозных тем, каковой, на наш взгляд, и является для логического кантоведения тема классификации суждений в целом и интерпретации отрицательных суждений — в частности. Рассматриваемый же нами текст, безусловно, не ключевой в анализе логического арсенала, используемого Кантом на протяжении всего своего философского творчества, но первый.

1. Онтологические и гносеологические концепции сущности отрицательных суждений

Преобладающее в логико-философской литературе представление о том, что Кант понимал отрицательные суждения лишь в качестве зависимых от утвердительных, совершенно определенно выразил Адольф Райнах в работе 1911 г., посвященной анализу именно отрицательных суждений: «Простое негативное суждение... не предполагает позитивного суждения, которое оно опровергало бы ...было бы совершенно односторонним такое понимание негативного суждения, когда мы вслед за Кантом... стали бы утверждать, что свособразная функция негативных суждений заключается “исключительно в том, чтобы предотвращать заблуждение”»³. Сам Райнах, что очевидно, придерживался другого мнения, и если указанную кантовскую позицию относят к гносеологическим концепциям смысла отрицательных суждений, то позицию Райнаха — к онтологическим⁴.

Гносеологическое по сути понимание отрицательных суждений как суждений об утвердительных суждениях (именно как суждений о суждениях, а не о фактах) поддерживалось значительным числом философов — Дж. Ст. Миллем, Х. Зигвартом, А. Бергсоном, У. Джемсом, М. Шликом и др. Для подтверждения связи различных гносеологических концепций с позицией Канта обычно, как и в приведенной выше цитате Райнаха, делается ссылка на следующий фрагмент из «Критики чистого разума»: *«Логически можно любые положения выразить в отрицательной форме, но в отношении содержания нашего знания вообще, а именно расширяется ли это знание посредством суждения или ограничивается им, отрицательные положения имеют особую задачу — лишь удерживать нас от заблуждения. Поэтому отрицательные положения, которые должны удерживать от ложного знания там, где никакое заблуждение невозможно, хотя и очень правильны, но все же пусты, т. е. несоразмерны со своей целью и потому час-*

то смешны...»(3, 597)*. Такое понимание отрицательных суждений не усматривает за ними никаких особых положений дел, т.е. лишает отрицательные суждения самостоятельного онтологического статуса, который, согласно гносеологической концепции, имеют только утвердительные суждения.

Представители онтологических концепций смысла отрицательных суждений, напротив, рассматривали эти суждения в качестве автономных относительно утвердительных, наделяя отрицательные суждения самостоятельным онтологическим статусом. Наряду с Райнахом онтологической позиции по данному вопросу придерживались А. Мейнонг, Б. Рассел — периода философии логического атомизма, отчасти — ранний Л. Витгенштейн. Но наиболее известной и широко обсуждаемой в современной логической среде стала позиция Н.А. Васильева, который предлагал различать гносеологический и онтологический (эмпирический, по Васильеву) уровни законов логики. На онтологическом уровне, зависимом от допущений о мире, предлагалось, в свою очередь, различать своего рода логические измерения:

— одномерная логика, где атомны только утвердительные суждения;

— двумерная логика, где атомны и утвердительные, и отрицательные суждения;

— трехмерная логика, которую Васильев строит, дополняя атомные суждения, наряду с утвердительными и отрицательными, еще и суждениями противоречия⁵, или индифферентными суждениями⁶, а при другом подходе, который, впрочем, требует отдельного рассмотрения, — акцидентальными суждениями⁷;

— n -мерная логика ($n \geq 1$), идею которой выдвинул Васильев, а разработка этой идеи принадлежит В.А. Смирнову⁸.

Отложим рассмотрение логик больших измерений и обратим внимание на обоснование Васильевым возможности перехода от одномерной логики к двумерной, а по сути — от гносеологического видения сущности отрицательных суждений к

* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках с указанием номера тома и страницы.

онтологическому. Такое определение, как «отрицание это то, что несовместимо с утверждением»⁹, неудовлетворительно, поскольку по порочному кругу уже содержит закон противоречия, выражающий «несовместимость утверждения и отрицания»¹⁰. Васильев усматривает отсутствие автономии подобного рода отрицательных суждений в том, что «все отрицательные суждения о предметах и восприятиях нашего мира получаются как выводы из положений о несовместимости двух признаков»¹¹. К примеру, в нашем мире нельзя непосредственно «не видеть» или «не слышать» что-либо, потому что «в сознании нет отрицательных функций»¹², но можно видеть или слышать что-нибудь другое и делать вывод на основании несовместимости первого и второго. Отсюда Васильев заключает: «У нас только утвердительное суждение о предметах и фактах непосредственно, т.е. основано на восприятии и ощущении, отрицательное же всегда выводное. Так происходит дело в нашем мире и в нашей логике. Но предположим иной мир, где отрицательные суждения будут такими же непосредственными, как непосредственны у нас утвердительные суждения, где самый опыт без всякого вывода убеждает нас в том, что S не есть P »¹³. Или, «другими словами, в нашем мире непосредственное восприятие дает только один вид суждения — утвердительный; можно предположить такой логический мир и такую логику, где непосредственное восприятие порождает два вида суждения: утвердительный и отрицательный»¹⁴. Далее Васильев обосновывает возможность рассмотрения индифферентных суждений типа « S есть и не есть P зараз», но нам в качестве предмета нашего внимания следует ограничиться только двумерной логикой.

Логико-философские работы Васильева открывают дорогу к обоснованию неклассических логик. Справедливости ради стоит заметить, что гносеологический подход к трактовке отрицательных суждений в ничуть не меньшей степени чреват неклассическими обобщениями, чем онтологический подход, подтверждением чего могут служить содержательные интенции построения многозначных логик С. Клини и Д.А. Боч-

2. Логическое кантоведение

вара¹⁵, реляционная семантика интуиционистских логик, основания логики с операторами истинности и ложности¹⁶ и многое другое. Более того, граница между онтологическим и гносеологическим подходами не всегда может быть четко определена. Например, Васильев допускает различные интерпретации своей «воображаемой логики»; некоторые из этих интерпретаций, несмотря на общую онтологическую доминанту, вполне могут быть представлены как гносеологические. Примечательно, что в критике классических законов логики Васильев — скорее косвенно, через преемников идей¹⁷, чем напрямую, — но в какой то мере опирался и на критический опыт Канта. Это касается, прежде всего, критических взглядов на «официальные» формулировки и определения значимости законов противоречия и исключенного третьего. В целом же различные аспекты «неклассичности» и шире — актуальности — логического арсенала кантовской философии отмечают в современной логико-философской литературе В.А. Смирнов¹⁸, Е.Д. Смирнова¹⁹, В.С. Меськов²⁰, В. ван дер Куийлен²¹, К.А. Михайлов²² и др.

2. Первая работа Канта по метафизике

Как бы то ни было, вполне определенным считается, что Кант критического периода развивал такой вариант гносеологического подхода к сущности отрицательных суждений, как концепция преодоления ложного знания²³. Таким образом, поскольку самостоятельный онтологический статус имеют только утвердительные суждения, концепция, идущая от Канта, соответствует, по Васильеву, одномерной логике. Однако Кант докритического периода в первой своей работе по метафизике — «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*» («Новое освещение первых принципов метафизического познания», 1755) (1, 263—314) — недвусмысленно говорит именно об автономии отрицательных суждений, а значит, выражает идею двумерной логики.

Указанная работа, написанная на латыни, представляет собой диссертацию, которую Кант защищал с целью получения

права чтения лекций на философском факультете, и, кроме того, что она действительно хронологически первая в ряду работ Канта по собственно метафизической проблематике, ничем обычно в литературе по кантоведению не выделяется. Характерный для Канта критический (пусть еще и не в духе подлинной критической философии) настрой по отношению к ставшей официальной лейбницевской трактовке законов логики связывает этот (безусловно, незрелый в сравнении с основными трудами Канта) текст с широким диапазоном разнообразных проектов реформирования логики. Среди таковых на одном полюсе и сугубо метафизическая «атака на логику»²⁴, содержащаяся в лекции М. Хайдеггера «Что такое метафизика?»²⁵, и его же более поздняя скрупулезная реинтерпретация закона достаточного основания²⁶, а на другом полюсе — работы логико-философского характера, сначала подготавливающие, а затем и осмысляющие произошедшую в прошлом веке деуниверсализацию классической логики.

«Новое освещение первых принципов метафизического познания», без всякого сомнения, относится к первой группе работ, ибо универсальность и единственность классической логики здесь не оспаривается, и вопрос о множественности логических систем даже не может быть здесь поставлен; Кант работает лишь над усовершенствованием выражения логического знания, преследуя «более глубокое проникновение в присущий нашему рассудку закон доказательства» (1, 272). Структура текста чрезвычайно проста. Прежде всего, обосновывается предпочтение «принципа тождества» перед «принципом противоречия» в качестве «высшего и над всеми истинами несомненно властвующего» принципа. Причем «принцип тождества» дается в оригинальной парной формулировке («двойкий принцип тождества»), различающей утвердительные и отрицательные истины. Затем критически рассматривается «закон достаточного основания», который предлагается именовать «принципом определяющего основания». Далее излагаются верные и опровергаются ложные выводы из «принципа определяющего основания», эти выводы имеют

2. Логическое кантоведение

онтологический характер. Два из них — «принцип последовательности» и «принцип сосуществования» — предлагается рассматривать в качестве самостоятельных принципов метафизического познания. Кант заявляет, что эти два принципа — «некоторый шаг вперед» (1, 266). И действительно, на фоне традиционно упоминаемого кантовского «ни шагу» по поводу развития формальной логики со времен Аристотеля настроение рассматриваемого текста, пожалуй, можно считать даже модернистским.

3. Логико-семантическая экспликация рассуждений Канта

Несмотря на выраженное в первой «схолии» текста (1, 269) более чем прохладное отношение самого Канта к «знаковой комбинаторике», как он называет лейбницевскую «*Characteristica universalis*», предлагаем усилить указанный момент модернизации и провести некоторую современную логико-семантическую реконструкцию идей раннего Канта об автономии отрицательных суждений. Здесь не будут подробно разрабатываться конкретные логические системы, для содержательных логико-философских целей статьи уместно будет ограничиться общими идейными соображениями, проиллюстрированными средствами пропозициональной логики. Конечно, у самого Канта рассуждения, в соответствии с духом времени, ориентированы исключительно на субъектно-предикативную структуру суждений²⁷. Однако о тесной связи силлогистики (как исчисления общих имен) и алгебры классов²⁸, с одной стороны, а также об алгебраической трактовке (в духе алгебры Линденбаума — Тарского)²⁹ множества всех формул формализованного языка нулевого порядка (т.е. языка пропозициональной логики) — с другой, широко известно. Да и сами формулировки принципов, допускаемые Кантом, как будет видно дальше, провоцируют остановиться на пропозициональном уровне языка логики.

Рассмотрим лишь первый раздел работы, носящий название «О принципе противоречия», излагая некоторые рассуж-

дения Канта, правда — не строго параллельно тексту, с привлечением логико-семантических средств.

С самого начала Кант делает провокационное заявление:

«Положение первое: *Не существует одного-единственного, безусловно первого и всеобъемлющего принципа для всех истин*» (1, 266).

Кажется (конечно, с долей условности), что именно под этим лозунгом, проходит деуниверсализация классической логики, породившая современное многообразие логических систем: «...критика “основных” законов и принципов классической логики привела к феномену *логической континуальности*, выраженному как в континуальности самих классов логических систем, так и в наличии континуальности замкнутых классов логических функций. Отсюда возникает вопрос, является ли логическое мышление человека дискретным или континуальным? Ответ на этот вопрос также зависит от того, что мы понимаем под *логикой*, или *логической системой*. И в рамках одной ли логической системы мыслит человек?»³⁰.

У скромной диссертации 1755 г. не столь глобальные цели, вопрос об отказе от принципа противоречия или от любого другого принципа классической логики, конечно же, здесь не ставился. Кант лишь критикует претензию принципа противоречия на место «одного-единственного, безусловно первого и всеобъемлющего принципа». По мнению Канта, принцип противоречия не выдерживает экзамена на простоту: «Необходимо, чтобы первый и подлинно единственный принцип был простым положением; положение, молчаливо содержащее в себе многие другие положения, имело бы только видимость одного-единственного принципа» (1, 266). Причем критика основывается на признании автономного существования «двух родов истин» — утвердительных и отрицательных: «...если положение действительно простое, то оно должно быть либо утвердительным, либо отрицательным. Однако... будучи тем или другим, оно не может быть всеобщим, полностью содержащим в себе все истины; ведь если скажешь, что положение *утвердительное*, то оно не может быть безусловно первым

2. Логическое кантоведение

принципом отрицательных истин; если же скажешь, что оно *отрицательное* положение, то оно не может быть первым среди утвердительных истин» (1, 266—267).

Таким образом, согласно позиции Канта в этом раннем метафизическом тексте, в языке логической системы должны автономно присутствовать как атомарные утвердительные высказывания, так и атомарные отрицательные высказывания. То есть формулировку синтаксиса следует начать с допущения, что в основе L-языка лежат два счётных, непустых и непересекающихся множества:

Φ_{0-pos} — атомарные утвердительные выражения: p, q, \dots ;

Φ_{0-neg} — атомарные отрицательные выражения: $\sim p, \sim q, \dots$

Также L-алфавит содержит стандартные пропозициональные связки³¹: $\neg, \wedge, \vee, \supset$.

Единственная синтаксическая категория Φ — формулы. Множество правильно построенных формул задается стандартно рекурсивно:

— $\Phi_{0-pos} \cup \Phi_{0-neg} \subseteq \Phi$;

— если $A \in \Phi$ и $B \in \Phi$, то $\neg A \in \Phi, A \wedge B \in \Phi, A \vee B \in \Phi, A \supset B \in \Phi$.

Однако здесь следует различать:

— Φ_{-pos} — формулы, содержащие только атомарные утвердительные выражения, например: $\neg p \wedge q$;

— Φ_{-neg} — формулы, содержащие только атомарные отрицательные выражения, например: $\neg \sim p \wedge \sim q$;

— Φ_{-mix} — формулы, содержащие как атомарные утвердительные выражения, так и атомарные отрицательные выражения, например: $\neg p \wedge \sim q$.

Естественно, что $\Phi_{-pos} \cup \Phi_{-neg} \cup \Phi_{-mix} = \Phi$.

Семантическая L-модель для Φ_{0-pos} и Φ_{0-neg} есть пара $M = \langle W, V \rangle$ со следующими свойствами:

— W есть непустое множество возможных миров;

— V есть означивающая функция с областью определения

$\Phi_{0-pos} \cup \Phi_{0-neg}$ — такая, что:

— для каждого $p \in \Phi_{0-pos}$ имеет место: $V(p) \subseteq W$;

— для каждого $\sim p \in \Phi_{0-neg}$ имеет место: $V(\sim p) \subseteq W$.

Если $s \in W$, то оценка истинности атомарных выражений устанавливается следующими условиями³²:

$$\begin{aligned} - M, s \models p &\leftrightarrow s \in V(p); \\ - M, s \models \neg p &\leftrightarrow s \in V(\neg p). \end{aligned}$$

Оценка атомарных выражений стандартно рекурсивно распространяется на все формулы (справа знаки метаязыка):

$$\begin{aligned} M, s \models \neg A &\leftrightarrow \neg M, s \models A; \\ M, s \models A \wedge B &\leftrightarrow M, s \models A \wedge M, s \models B; \\ M, s \models A \vee B &\leftrightarrow M, s \models A \vee M, s \models B; \\ M, s \models A \supset B &\leftrightarrow M, s \models A \rightarrow M, s \models B. \end{aligned}$$

* * *

Вернемся к тексту Канта, где естественным шагом становится следующее рассуждение: «Так как существует два рода истин, то я предпочитаю установить для них и два первых принципа: один — утвердительный, другой — отрицательный» (1, 271—272), а результатом — своего рода вариация на тему известных слов Парменида, что «есть бытие, а небытия вовсе нету»:

«Положение второе: Существует два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно положение: “все, что есть, есть”; другой для отрицательных истин, а именно положение: “все, что не есть, не есть”. Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества» (1, 268).

Эти безусловные принципы:

$$\begin{aligned} (1) p \supset p &\text{ — «все, что есть, есть»}; \\ (1') \neg p \supset \neg p &\text{ — «все, что не есть, не есть» —} \end{aligned}$$

в элегантных секвенциальных формулировках логических систем приобрели бы статус независимых основных секвенций вида:

$$\begin{aligned} (G1) p, \Gamma &\rightarrow \Theta, p; \\ (G1') \neg p, \Gamma &\rightarrow \Theta, \neg p. \end{aligned}$$

В общем случае следует различать автономию суждений как обладание самостоятельным онтологическим статусом и

2. Логическое кантоведение

взаимонезависимость классов суждений. Отсутствие онтологической автономии у одних суждений определяет их необходимую зависимость от других, имеющих эту автономию. Таковы гносеологические концепции сущности отрицательных суждений, в частности упомянутая выше концепция преодоления ложного знания, связанная с именем Канта. Независимость же классов суждений, как понятие более узкое, влечет к их обязательной автономии и, в нашей терминологии, полная взаимонезависимость автономных утвердительных и отрицательных суждений означает то, что не выполняется ни одно из следующих семантических условий³³:

$$(I) V(p) \cup V(\sim p) = W;$$

$$(II) V(p) \cap V(\sim p) = \emptyset.$$

Стоит заметить, что это весьма тривиальный случай автономии, так как полностью исключается образование Φ_{-mix} , а значит, имеют место две несопряженные системы логики с различными непересекающимися множествами формул Φ_{-pos} и Φ_{-neg} .

Полная взаимозависимость утвердительных и отрицательных суждений не лишает их онтологической автономии, но делает ее содержательно пустой. Если выполняются оба условия (I) и (II), имеет место не менее тривиальный случай, так как знак « \sim » становится излишним³⁴:

$$M, s \models \sim p \leftrightarrow s \in V(\sim p) \leftrightarrow s \notin V(p) \leftrightarrow \neg M, s \models p \leftrightarrow M, s \models \neg p.$$

Именно этот тривиальный случай полной взаимозависимости утвердительных и отрицательных суждений при их автономии мы встречаем в раннем метафизическом тексте Канта. Для обоснования этого заявления обратим внимание, что, критикуя принцип противоречия, Кант рассматривает взаимосвязь между отрицательным и утвердительным суждением через положения, необходимые для косвенных выводов (1, 267):

(2) $\neg \neg p \supset p$ — «истинно все то, противоположное чему ложно» (иначе — $\neg p \supset \sim p$);

(2') $\sim p \supset \neg p$ — «если противоположное данному истинно, то само данное ложно».

Этим положениям Кант отказывает в безусловности, но речь, конечно, идет вовсе не о возможности отбросить одно из них, а лишь о редукции к «безусловно первому принципу всех истин»: «Что касается косвенного доказательства, то мы в конечном счете найдем, что в его основе лежит тот же двойного рода принцип (тождества. — А.К.)» (1, 268). Далее Кант, содержательно вроде бы различая «противоположное» ($\sim p$) и «ложность, или устранение» ($\neg p$), формально обозначает их одним знаком: «противоположное выражено здесь посредством частицы *ne*, а его устранение — также с помощью частицы *ne*» (1, 269). Таким образом, (2) прочитывается как «*все, что не не есть, есть*»; и затем, «сообразно с законом знаков, поскольку одна частица *ne* указывает, что другую частицу *ne* должно устранить» (1, 269) — как (1) «*все, что есть, есть*», а (2') прочитывается как (1') — «*все, что не есть, не есть*». Отсюда делается вывод, «что и при косвенном доказательстве двойкий принцип тождества имеет решающее значение и стало быть, составляет последнее основание всякого познания вообще» (1, 269), и формулируется:

«Положение третье: *Принцип тождества надлежит предпочесть принципу противоречия как высший по сравнению с ним принцип выведения истины*» (1, 271).

Принцип противоречия не отбрасывается, а вытесняется на семантический уровень, в нашем случае — в форме условия (II). Обратим внимание, что именно таким образом традиционно поступают при секвенциальной формулировке логических систем, выбирая в качестве основной секвенции, по сути, принцип тождества.

4. Онтологическая автономия суждений и деуниверсализация классической логики

Рассмотренные выше случаи автономии суждений не приводят к деуниверсализации классической логики. Нетривиальными являются случаи частичной зависимости утвердитель-

2. Логическое кантоведение

ных и отрицательных суждений, когда одни из автономных суждений зависят от других, но не наоборот, т.е. одно из семантических условий выполняется, а другое нет:

— если (I) отбрасывается, а выполняется только (II), то получаем логику, где Φ_{-pos} и Φ_{-neg} соответствуют булевой алгебре, а Φ_{-mix} — алгебре Хао Вана;

— если (II) отбрасывается, а выполняется только (I), то получаем логику, где Φ_{-pos} и Φ_{-neg} также соответствуют булевой алгебре, а Φ_{-mix} — двойственной алгебре Хао Вана.

Поскольку семантическое условие (I) детерминирует принцип (2), а (II) детерминирует принцип (2'), то секвенциальная формулировка рассматриваемых неклассических логик должна будет содержать лишь одну из соответствующих секвенций сопряженности вида:

$$(G2) \Gamma \rightarrow \Theta, p, \sim p;$$

$$(G2') p, \sim p, \Gamma \rightarrow \Theta.$$

При (G2), кроме классических теорем для Φ_{-pos} и Φ_{-neg} (например, $\neg(p \wedge \neg p)$, $p \vee \neg p$, $\neg(\sim p \wedge \neg \sim p)$, $\sim p \vee \neg \sim p$), логическая система будет иметь в качестве Φ_{-mix} -теоремы, например, формулу $p \vee \sim p$, но не $\neg(p \wedge \sim p)$; при (G2') — наоборот: формула $\neg(p \wedge \sim p)$ — Φ_{-mix} -теорема, но не $p \vee \sim p$, и даже не формула $\neg(\neg(p \vee \sim p))$, аналогичная доказанной В. Гливленко для интуиционистской логики⁵⁵. Заметим, что при топологической интерпретации, в отличие от классического отрицания, где значением $\neg A$ берется дополнение A , интуиционистское отрицание соотносится с внутренностью дополнения A ; то же самое, но только по отношению к атомарным отрицательным высказываниям вида $\sim p$ имеет место и для рассматриваемого случая логической системы с (G2').

Дальнейшим шагом могло бы стать рассмотрение случаев комбинации с небулевыми Φ_{-pos} и Φ_{-neg} : $2^6 = 64$, в рамках двумерной логики, но построение конкретных логических систем по оговоренным выше причинам останется за пределами данной статьи.

* * *

Итак, допущение автономии различных типов суждений ведет к многообразию неклассических логик. Принято считать, что «классичность» формальной логики не была для Канта проблематичной, не вызывала сомнений, а философско-критическое отношение к претензии на универсальность разрабатывалось вне самой формальной логики. Именно в философии Канта, а не в его логике, известное изложение которой не выделяется на фоне иных — современных Канту — сочинений по логике, находят кантоведы идеи, в той или иной степени созвучные исследованиям по неклассическим логикам. Васильев же критикует универсальность классической (аристотелевой) логики уже непосредственно на территории формальной логики, но, что весьма осторожно, не на территории «нашего мира»: «Если Аристотелева логика истинна для нашего мира, то неаристотелева логика может быть истинна только в каком-нибудь другом мире»³⁶. «Воображаемую логику» Васильев предваряет «воображаемой онтологией»: «Наша логика есть логика реальности в том смысле, что она является орудием для познания этой реальности и благодаря этому находится в самом тесном отношении к реальности. Новая логика лишена этого отношения к нашей реальности, она является чисто идеальным построением. Только в ином мире, чем наш, в воображаемом мире (основные свойства которого, впрочем, мы можем точно определить) воображаемая логика могла бы стать орудием познания»³⁷.

Нужны ли неклассические логики современной науке³⁸, имеют ли они вообще смысл за пределами «чисто идеальных построений»? Положительное решение этой проблемы в сфере современной интеллектуальной культуры не сможет обойтись без обращения к глубоким онтологическим и теоретико-познавательным концепциям, именно таким, как критическая философия Канта. Полностью ли потерял Кант критического периода связь со столь современной идеей автономии отрицательных суждений, или такая связь не была потеряна? А если

2. Логическое кантоведение

и была потеряна, то что было бы в противном случае? Эти вопросы погружают исследование в более широкий контекст проблематики соотнесения философии Канта и оснований современной логики.

¹ *Зеебом Т.* Логика понятий как предпосылка кантовской формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. Вып. 17. Калининград, 1993. С. 68.

² См., напр.: *Карпенко А.С.* Логика на рубеже тысячелетий // Логические исследования. Вып. 7. М., 2000. С. 7—60; *Васюков В.Л.* Последствия логического плюрализма: глобальный и локальный аспекты // Логические исследования. Вып. 10. М., 2003. С. 23—34.

³ *Райнах А.* К вопросу о теории негативного суждения // Собр. соч. М., 2001. С. 152.

⁴ *Бродский И.Н.* Отрицательные высказывания. М., 1973.

⁵ *Васильев Н.А.* Логика и металогика // Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989. С. 105.

⁶ *Васильев Н.А.* Воображаемая (неаристотелева) логика // Там же. С. 66.

⁷ *Васильев Н.А.* О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Там же. С. 26.

⁸ Многомерные логики следует отличать от многозначных логик. См., напр.: *Смирнов В.А.* Многомерные логики // Логические исследования. Вып. 2. М., 1993. С. 259—278.

⁹ *Васильев Н.А.* Воображаемая (неаристотелева) логика. С. 59.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 60.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 63.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См., напр.: *Карпенко А.С.* Многозначные логики // Логика и компьютер. Вып. 4. М., 1997. С. 22—29.

¹⁶ *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.

¹⁷ См., напр., заметку о кантианце Круге: *Васильев Н.А.* О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого. С. 43—45.

¹⁸ *Смирнов В.А.* Иммануил Кант и современная логика // Кантовский сборник. Калининград, 1989. Вып. 14. С. 51—58; *Смирнов В.А.*

О перспективах анализа учения И. Канта о праве и морали средствами современной логики // Кантовский сборник. Калининград, 1990. Вып. 15. С. 68—73.

¹⁹ Роль идей Канта в подходе к обоснованию логических систем обсуждается в: *Смирнова Е.Д.* Логика и философия. М., 1996. Или см. более ранний тест: *Смирнова Е.Д.* Роль идеальных элементов у Гильберта и Канта // Кантовский сборник. Калининград, 1990. Вып. 15. С. 106—116.

²⁰ *Меськов В.С.* Логика практического разума // Кантовский сборник. Калининград, 1989. Вып. 14. С. 58—67.

²¹ *Kuiflen W. van der.* Infinite judgment in Kant's «Critique of Pure Reason» // Логическое кантоведение-4. Калининград, 1998. С. 199—215.

²² *Михайлов К.А.* Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: Опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М., 2003.

²³ *Бродский И.Н.* Отрицательные высказывания. М., 1973. С. 30.

²⁴ И.Н. Грифцова обоснованно избегает тривиальной крайности распространенной трактовки хайдеггеровского отношения к логике как предельно негативного: *Грифцова И.Н.* Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998. С. 86—97.

²⁵ *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16—27.

²⁶ *Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб., 1999.

²⁷ Встречаются статьи, вполне достойные внимания (напр.: *Вергаувен Р.М., Зайцев Е.А.* Проблема логического отрицания у Аристотеля и Васильева // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 82—98), которые при обсуждении тем, касающихся неклассических логик, обходятся без современного логического аппарата. Это, конечно, не только дело вкуса, здесь возможна и принципиальная позиция, но, на наш взгляд, многие обсуждаемые проблемы неклассической логики могут быть рассмотрены только современными средствами.

²⁸ См.: *Бочаров В.А.* Булева алгебра в терминах силлогистики // Логические исследования (Труды научно-исследовательского семинара по логике ИФРАН). М., 1983. С. 32—42; *Смирнов В.А.* Дефиниционная эквивалентность расширенной силлогистики булевой алгебре классов // Там же. С. 43—48.

²⁹ *Расёва Е., Сикорский Р.* Математика метаматематики. М., 1972. С. 245.

³⁰ *Карпенко А.С.* Логика на рубеже тысячелетий // Логические исследования. Вып. 7. М., 2000. С. 15.

2. Логическое кантоведение

³¹ Следует заметить, что знак « \sim » не является пропозициональной (или какой-нибудь другой) связкой, это индекс отрицательных суждений.

³² $M, s \models A$ — «в мире s модели M истинно A ».

³³ Мы обращаемся к известной по работам Е.Д. Смирновой семантической схеме анализа (см., напр.: *Смирнова Е.Д.* Истинность и вопросы обоснования логических систем // Исследования по неклассическим логикам. М., 1989. С. 157), но опираемся не на концепты области и антиобласти высказывания, а на различение классов утвердительных и отрицательных суждений, что определяет некоторую специфику, позволяющую поднимать вопрос о сопряженности логических систем.

³⁴ В таких случаях говорят о «слипании» знаков « \sim » и « \neg ».

³⁵ *Гливенко В.* О логике Брауэра // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН 1997. М., 1998. С. 16.

³⁶ *Васильев Н.А.* Воображаемая (неаристотелева) логика. С. 54.

³⁷ Там же.

³⁸ См., напр.: *Alternative logics: do sciences need them?* Springer-Verlag: Berlin, Heidelberg, New York, 2004.

К.Ф. САМОХВАЛОВ

(Сибирское отделение РАН, Институт математики
им. С.Л. Соболева, Новосибирск)

Замечания к теме: Кант и предикаты существования *

Мы твердо уверены, что некоторые вещи не обладают тем или иным конкретным видом существования. Например, мы убеждены, что эмпирически не существует число два. Но как это убеждение выразить в языке первого порядка? Если мы попытаемся выразить его высказыванием:

$$\neg \exists x (x = 2),$$

где 2 — имя (цифра для) числа два, то обнаружим, что это высказывание является логически ложным, так как его отрицание

* Работа поддержана грантами: НШ-2112.2003.1; Интеграционный проект СО РАН, № 125.

является тавтологией (в языке первого порядка с равенством с сигнатурой, содержащей индивидуальную константу 2). Поэтому естественно возникает идея дополнительно ввести в язык одноместный предикатный символ, скажем EE , называющий свойство «быть эмпирически существующим», и выразить наше убеждение высказыванием:

$\neg EE(2)$.

Очевидно, что никакого другого пути решения рассматриваемой частной проблемы (в рамках языка первого порядка) нет.

Несмотря на очевидную естественность подобных путей, некоторые современные философы все-таки высказываются против введения в наши рассуждения любых первопорядковых предикатов существования¹. При этом среди прочего они ссылаются также и на Канта — на том основании, что он якобы вообще не считал любое существование (бытие) предикатом. Он, мол, об этом сам заявил в том месте «Критики чистого разума», где речь идет о несостоятельности онтологического доказательства существования Бога. Однако есть некоторый резон утверждать, что это мнение о Канте основано на небрежном прочтении соответствующих кантовских текстов.

В самом деле, упомянутое кантовское заявление звучит так: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (3, 521). Но непосредственно перед этим заявлением (3, 521, начиная со слов «Я надеялся» и заканчивая словами «содержаться в нем») и страницей ниже (3, 522, начиная со слов «Итак, если» и заканчивая словами «простой возможности») Кант, как легко вычитывается из его текста в указанных местах, отождествляет реальный предикат вещи с тем, что мы сегодня назвали бы ее *признаком*, т.е. предикатом, который существенно входил бы в определение вещи, если бы мы это определение сумели дать². Поэтому приведенная выше цитата из «Критики чистого разума» эквивалентна заявлению, что бытие не есть *признак* какой-либо вещи. Кантовский «реальный предикат» вовсе не антоним чего-то «воображаемого», «недействительного», «иллюзорного»

2. Логическое кантоведение

или просто «бессмысленного». Кант, следовательно, утверждает *всего лишь* то, что любое высказывание о существовании той или иной вещи может быть только синтетическим — выражено оно посредством предиката или как-то иначе. Это вполне соответствует главной цели всего кантовского пассажа (3, 517—524), посвященного анализу онтологического доказательства, — показать, что утверждение «Бог существует» не может быть аналитическим.

Кант нигде не сказал прямо, что существование — вообще не предикат, как, впрочем, не сказал прямо и того, что существование — предикат (не являющийся признаком). Примечательно, однако, что в книге Иоганна Шульца «Разъясняющее изложение “Критики чистого разума”», собственноручно отредактированной самим Кантом, содержатся следующие слова: «...если понятие данной вещи и является уже совершенно законченным, то остается еще вопрос, только ли возможна данная вещь, или она действительно существует, и потому положение — некоторая вещь существует — никогда не может быть аналитическим, если только *предикат существования* (курсив мой. — К.С.) мы не хотим уже заранее предположить в субъекте и, таким образом, получить жалкую тавтологию»³.

¹ Относительно недавний пример этого — работа: Ледников Е.Е. О понятии и суждениях существования // Логические исследования. М.: Наука, 2000. Вып. 7. С. 301—307.

² Термину «признак» («реальный предикат») нетрудно придать точный смысл. Одноместный предикат R называется *признаком*, или *реальным предикатом (вещи) s* , если и только если для некоторой формулы F первого порядка с единственной свободной переменной x выполняется условие:

$$\begin{aligned} \forall x(Fx \ \& \ Rx \rightarrow x = s) \ \& \\ \neg \forall x(Fx \rightarrow x = s). \end{aligned}$$

Здесь верхний конъюнкт говорит, что предикат R *входит* в определение вещи s , нижний — что он *входит существенно*.

³ Шульц И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». М.: Типография О.Л. Сомовой, 1910. С. 88.

3. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Н.А. ДМИТРИЕВА
(МПГУ, Москва)

Марбургское неокантианство в России: к истории одной философской традиции в XX веке

Бесконечный интерес историков философской мысли вызывает процесс трансляции и трансформации идей И. Канта в разных культурных традициях. Историческая роль кантианства эксплицируется, на мой взгляд, в проблеме рецепции на рубеже XIX и XX вв. идей неокантианского, прежде всего марбургского, течения как прямого наследника кантовского критицизма, а также в судьбе этого движения в XX в. Наименее исследованным, но, судя по всему, особенно актуальным представляется вопрос о существовании неокантианства в российской идейной и философской традиции. Для его рассмотрения необходимо установить реперные точки неокантианского дискурса, приобретшие в российских (а затем в советских) условиях особую значимость и предопределившие актуализацию критической кантианской традиции в начале XXI в. — в эпоху поиска современной философией новых фундаментальных оснований для построения философской теории.

В исследованиях, посвященных генезису философской традиции, методологически неизбежно приходится редуцировать философскую систему, давшую начало традиции, к некоторой теоретической константе, концептуальному ядру, кото-

3. Кант и русская философская культура

рое бы, испытывая исторические трансформации, с точки зрения своих эссенциальных свойств оставалось неизменным и тем утверждало свою связь с первоисточником. Для кантианства таким ядром стала проблема «вещи самой по себе» как объективно общего и умопостигаемого, вопрос об антиномичности идей чистого разума и проистекающей из нее диалектики, критический метод, рационализм и в качестве социальной позиции — просветительство.

Неокантианцы усвоили самую суть кантианской философии, хотя и отошли, как известно, от Канта в главнейшем пункте — в вопросе о бытии «вещей самих по себе». Полемизуя с Кантом, неокантианцы показали, что в ощущениях предмет дается неопределенно и субъективно. Объективировать его — в этом и состоит задача познания. Таким образом, «вещь сама по себе» не исчезает из неокантианской теории, но превращается в идею или регулятивный принцип для объединения данных опыта. Отказываясь от онтологического толкования проблемы данности, Коген решил эту проблему методологически. Уничтожая «вещь в себе» как «чистую химеру» (*blosse Hirngespinnste*), неокантианцы уничтожали именно мистическую сторону у Канта, возможные надежды на существование Бога. Центральным понятием для возрожденного кантианства стало понятие «опыт» (*Erfahrung*). Именно в системе трансцендентального опыта проблема данности нашла новый смысл и объяснение.

Со времен Канта критическую мысль питали открытые им антиномии чистого разума. Исходя из скептического вопроса «как возможно?...», неокантианцы показали, с одной стороны, принципиальную неразрешенность Кантом найденной им антиномичности, с другой — путь для решения этой проблемы: то, что неразрешимо онтологически и метафизически, то разрешимо методологически, а именно — диалектически. Обогащенное гегелевской диалектикой мирового духа и полузабытым к концу XIX в. платонизмом (а именно — учением Платона об идеях и «бытии небытия»), кантианство смогло найти объяснение и необыкновенному успеху естествознания.

Условиями для возрождения кантианской философии в новой социально-исторической ситуации можно назвать критицизм и рационализм, которые в качестве основных принципов философствования были в первую очередь усвоены неокантианством. Рационализм как сущностная характеристика принятого неокантианцами критицизма призывал подвергать любые утверждения суду разума. В конце XIX в. в преддверии глобального культурного кризиса, в условиях, когда постоянно росло недоверие основным принципам, завещанным Просвещением современной цивилизации, научное знание и рациональное познание, казалось, безвозвратно теряли свою роль при разрешении проблем, встающих перед человеком и человечеством. Витализм Ницше и теория «либидо» Фрейда — вот два наиболее драматических симптома надвигающейся замены рационального человека человеком психологичным, интуитивным. Перед лицом этих проблем неокантианцы, с одной стороны, определенно и навсегда выбрали путь рационализма, путь, основанный на строгой логике предъявления доводов разума. С другой стороны, все их попытки игнорировать социальные вопросы, поставленные самим ходом развития общественной мысли, провалились, равно как потерпел крушение и принцип, выдвинутый Г. Когеном и П. Наторпом в 1906 г. в редакционной статье «Philosophische Arbeiten»¹, согласно которому решение проблем научного познания должно было привести к разрешению проблем социально-культурной жизни. Трагедия неокантианства заключалась в том, что обращение к социально-философской проблематике на основе кантовского просветительского идеала лишило их возможности решить вопрос социального преобразования. На рубеже XIX и XX вв. кантовский «ответ на вопрос», игнорирующий путь практического преобразования *экономической* жизни, не мог быть достаточно эффективным. Слабость просветительской концепции неокантианства отчетливо проявилась в работах П. Наторпа², где философ приходит к мысли о том, что не чистая наука, не методология, а этическое и эстетическое воспитание народа и есть искомый путь преобразования общества.

3. Кант и русская философская культура

Это тем не менее не умаляет той интеллектуальной и исторической роли, которую сыграло неокантианство в эпоху *fin de siècle*. Неокантианцы возродили и утвердили интеллектуальную традицию, ядром которой стал кантовский критический метод. Для неокантианцев он означал прежде всего скептицизм, рационализм и антиномизм. Последующие эпохи дополнили этот метод социальной составляющей, но об этом речь впереди.

С 20-х гг. XX в. неокантианство уходит со сцены европейского философствования — его место занимает экзистенциализм и аналитическая философия, а в области социальной теории одно из главных мест среди новейших философских течений получил марксизм, причем не только в России, где он скоро и на долгие годы превратился в собрание мертвящих догм, но и на территории бывшей Австро-Венгрии и Германии, где был представлен работами прежде всего Д. Лукача и франкфуртской школы.

Отказ от неокантианства не сопровождался сколько-нибудь заметными интеллектуальными баталиями³, но проходил в соответствии с логикой смены научных парадигм, открытой и описанной Т. Куном: не испытывая никакого идейного давления извне и не страдая от значимых внутренних противоречий, неокантианская теория исчезла с философского горизонта, что фактически совпало с физической смертью ее создателей — Г. Когена (1918) и П. Наторпа (1924). Претерпев ряд трансформаций, неокантианство сохранялось и развивалось только в области философии культуры — во многом благодаря личным усилиям Э. Кассирера, который в эти годы опубликовал трехтомную «Философию символических форм» (1923—1929), принесшую ему славу философа-классика, а позднее — «Опыт о человеке» (1944), ставший в США на долгие годы философским бестселлером.

Однако с концом своей «фактической» истории неокантианство, вопреки мнению Г.-Х. Гадамера, не погибло «в материальных битвах позиционной войны»⁴, но стало фоном по отношению к другим философским направлениям, появив-

шимся и расцветшим в минувшее столетие. В чем состояло «положительно заряженное» интеллектуальное ядро марбургского неокантианства, определившее латентное существование неокантианских идей в XX в.? Унаследованное от кантовской философии, оно объединило в себе жесткий рационализм, исходящий из примата общего, которое оставалось проблемой для современного эмпиризма, представленного постпозитивистской философией; критицизм, ответ которого виден на аналитическом и франкфуртском марксизме; антиномизм и, шире, диалектизм, что ярче всего проявилось в начале 1960-х гг., в период «оттепели» в работах советских философов, таких как П.В. Копнин, М.Б. Туrowsкий, Э.В. Ильенков и Ю.И. Семенов.

В целом, однако, философия XX в., представленная на последнем этапе своего исторического развития постмодернизмом, постепенно все дальше уходила от оснований, предложенных кантианством. Апофеозом этого ухода и одновременно заключительным эпизодом в развитии постмодернизма стало возрожденное ницшеанство, сторонниками которого были последователи Ж. Делеза и Ж.-Ф. Лиотара, на гребне лингвистического поворота провозгласившие возрождение риторики и полный крах философского фундационизма.

Марбургское неокантианство, однако, представляло собой не только сугубо европейское философское течение. Проникнув в Россию на рубеже XIX и XX вв., оно заняло прочные позиции в умах молодых российских ученых, жаждущих фундаментального, систематического и методологически обоснованного знания, способного объяснить шквал естественнонаучных открытий и набирающий темпы научно-технический прогресс⁵. Российские неокантианцы признавали в системе Канта «школу философского мышления» и считали, что эта «школа» «должна дать лишь основы и общее направление, то есть методы, точки зрения, которые и должны быть затем приложены к разработке проблем, выдвинутых нашим веком и нашим временем»⁶, т.е. фактически признавали в качестве эталонной (и интенционально, и идейно) позицию своих мар-

3. Кант и русская философская культура

бургских учителей и, как следствие, общее интеллектуальное ядро кантианской теории. Однако традиция кантианства на русской почве этим не исчерпывалась. В чем же заключалось ее своеобразие?

Семена кантовского критицизма и рационализма упали на хорошо подготовленную почву российской интеллигентской традиции. Эта традиция складывалась на основе позиции протеста, возникающего по отношению к властям у российского интеллигента — интеллектуала, тонко чувствующего угнетение, духовную несвободу и собственную ответственность за судьбы общества. В борьбе с идейной несвободой российская интеллигенция выработала свое особое оружие — эзопов язык — и широко им пользовалась с конца XVIII в. вплоть до революций 1917 г. После недолгого периода, длившегося приблизительно до середины 1920-х гг., освежившего и до известной степени раскрепостившего интеллектуальную атмосферу, российским интеллигентам пришлось возродить свое умение говорить эзоповым языком. И мастерство владения этим оружием со временем приобрело витальное значение... Экзистенциальный опыт духовного сопротивления был не чужд и самому Канту, который тоже боролся с несвободой — несвободой двоякого рода: с одной стороны, с государственно-религиозным догматизмом, а другой — с догматизмом философско-метафизическим.

Идейная преемственность европейского и российского марбургского неокантианства хорошо прослеживается по работам Б.А. Фохта (1875—1946), «лидера и пионера» этого движения в России⁷.

Уже первая фундаментальная работа Фохта «Об основной идее, существе и главнейших моментах трансцендентального метода в теоретической философии Канта» (1921)⁸ посвящена решению главной задачи марбургского неокантианства — проблеме обоснования научного знания. Исходным тезисом для Фохта, равно как и для Когена, является высказывание Канта о том, что «... мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено лишь нами самими»⁹. Чтобы преодолеть возникаю-

щий из этого положения субъективизм научного знания, не дискредитируя при этом объективность научного опыта, который, по Когену, представляет собой единственную реальность, доступную человеку, необходимо изучать условия возможности опыта, имея в виду не познавательные способности человека, а те элементы мышления, которые создают предпосылки объективной науки. Очевидное влияние Когена на Фохта сказывается также на толковании последним учения Платона как пракритической философии, непосредственно обусловившей обоснование Кантом принципа априоризма. Отказываясь от кантовской доктрины об аффицировании чувственности «вещами в себе», Фохт совершенно в традиции марбургского неокантианства переосмысливает понятие «данности». Предмет познания никогда не может быть нам «дан» как нечто готовое, предмет познания — не «вещь», а задача познания, решение которой представляет собой бесконечный ряд приближений с обязательным «иррациональным» остатком. Следуя неокантианской трактовке научного опыта, Фохт рассматривает это понятие как единство, подводящее различные содержания под законы и правила, которые в свою очередь вытекают из высшего основоположения. Поскольку единство возможно исключительно в сознании, то, по-видимому, под «принципом объективного единства познания как принципа системы и внутренней связи» Фохт понимает первоисточник (*Ursprung*) мышления, начинающегося не с чего-то внешнего, а с самого себя.

Определяя смысл понятия «трансцендентального» как «отношения “элементов а priori” к предмету», Фохт явно выходит за рамки собственно кантовского понимания «трансцендентального» и следует традиции функционально-методологического истолкования априоризма марбургскими мыслителями.

На противоречие, обозначенное в названии работы Фохта¹⁰, между строгим рационализмом трансцендентального метода Канта и остатками различного рода «психологизмов» в его учении обратили внимание лишь во второй половине XIX в., что было обусловлено спецификой развития научного знания в

3. Кант и русская философская культура

это время: психология стала признаваться самостоятельной наукой с собственным предметом и методами, отличными от философских. Поэтому одну из задач своего учения марбургские неокантианцы видели в том, чтобы выявить существенное различие трансцендентального и психологического методов и четко обозначить границы их применимости. И здесь Фохт вступает в полемику с Файхингером по вопросу обнаружения Когеном троякого смысла кантовского понятия «а priori»¹¹ и для защиты позиции Когена прибегает к тому же приему, который ранее применил Коген в борьбе с Кантом за «подлинного» Канта, сравнивая первое и второе издания «Критики чистого разума». Теперь тот же прием использует Фохт при анализе учения Когена, когда сравнивает его «Кантовскую теорию опыта» 1-го и 2-го изданий, и тем самым развивает важную антидогматическую тенденцию марбургского неокантианства рассматривать любое учение генетически¹².

В этой работе Фохт, оставаясь последовательным когенианцем, впервые предлагает русскоязычному читателю посмотреть на учение марбургского неокантианства как бы извне, одновременно пропагандируя и популяризируя это учение. В дальнейшем, представляя российскому читателю философские концепции П. Наторпа и Э. Кассирера (работы 1924—1927 гг.), Фохт фактически остается на позициях пропагандиста и толкователя неокантианского учения, что в целом было результатом применения в российских условиях просветительского идеала Канта и марбургских неокантианцев. И важно не то, сколько прямых последователей неокантианской теории, восхищенных «клокочущей мыслью»¹³ и интеллектуальным обаянием Фохта, сложилось под впечатлением от его докладов, лекций или домашних семинаров. Важнее другое: во всех своих работах Фохт утверждает основные кантианские принципы философствования — рационализм, критицизм и антиномизм, которые он умел донести и до своего слушателя¹⁴.

В условиях тотального идеологического контроля в новом, возникшем в результате контрреволюционного переворота 1929—1938 гг. *политарном* обществе¹⁵ Фохту удалось сделать

невозможное: во-первых, на практике применить эзопову технику тайнописи и тайного умысла, сохранив относительную свободу духа в условиях абсолютной несвободы, т.е. поддержать традицию российской интеллигенции, и, во-вторых, сохранить кантианскую спекулятивную традицию, т.е. традицию философствования в собственном смысле этого слова. В чем была «хитрость разума» и главная заслуга Фохта? В том, что он, сам унаследовав эту «хитрость» от всей немецкой классической философии и российской дореволюционной интеллигенции, позволил своим ученикам из домашнего семинара *прочсть* Канта. В условиях духовного гнета кантианская мысль привлекла к себе мыслящих молодых людей, среди захлестывающего иррационализма сталинщины ищущих *raison d'être*, ищущих учение, которое бы «не разделяло ленивой рутины всевозможных «измов»» (Б.Л. Пастернак. Охранная грамота), но было бы ориентировано на науку и философскую мысль.

Сколько нужно времени, чтобы выросло целое поколение, которое не имело бы представления о том, что такое рационализм, критицизм и в целом философия? Согласно советским идеологическим канонам в марксизм следовало *верить*, как в святую и непреложную истину. Тот же, кто не верил, убеждался отнюдь не доводами. И это еще один *исторический урок* русского неокантианца своему исследователю. Первое, что внушал Фохт своим слушателям, это то, что любую позицию нужно доказывать рациональными доводами в пределах самой теории, что, согласно четвертому закону логики Лейбница, ни одного положения нельзя принимать без достаточного основания. Для советского марксизма таким основанием служила практика. В действительности практика как всеобщий довод, действующий по принципу «отмычки», не имеет доказательной силы. Для доказательств *рациональных* положений нужно искать *рациональное* основание, в котором практика находит лишь адекватное выражение. Сделать это правило чем-то вроде интеллектуальной установки означало произвести революцию в умах учеников, которые прежде всего нуждались в ме-

3. Кант и русская философская культура

тодологической установке: рационализм как методологическое начало, вытекающие из него критицизм и диалектика.

Даже небольшое обновление духовной атмосферы после смерти Сталина было связано в российской философии с именами европейского масштаба (П. Копнин, Э. Ильенков, М. Лифшиц, Ю.И. Семенов), а для философской теории — кантовскими и неокантианскими вопросами «как возможно...?». Эти вопросы, в частности о том, как возможны философия, дух, культура, — вопросы, которые создали «антропологический поворот» внутри марксистской философии, первыми на заре советской «оттепели» подняли два мыслителя — М. Туrowsкий и П. Копнин¹⁶, оба выходцы из домашнего семинара Б.А. Фохта. В то же время в споре между двумя советскими философами — позитивистом И. Нарским и диалектиком Э. Ильенковым — была поднята другая важная, по-кантовски сформулированная и заложенная в кантовском учении об антиномичности идей чистого разума проблема, которая состояла в том, чтобы решить, появилась ли антиномичность в результате недостатков нашего сознания, или антиномичность присуща вещам самим по себе. Так возникла проблема диалектического и логического противоречия, которая долгое время обсуждалась всей советской философией¹⁷. Откуда появились у Ильенкова кантианские идеи? Определенный ответ на этот вопрос дать сейчас невозможно. Здесь необходимы дальнейшие историко-архивные изыскания. Но уже сейчас можно с высокой степенью вероятности возвести кантианскую основу этого спора к домашним семинарам Б.А. Фохта¹⁸.

Критический вопрос «как возможно...?» в это же время стал основой поворота к критицизму во всей европейской философии. Хотя этот поворот произошел без идейного влияния российских философов П. Копнина, М. Туrowsкого или Э. Ильенкова¹⁹, он означал событие, вызванное самой логикой развития философской мысли. Еще неизвестны все звенья этой логики. Можно лишь утверждать, что *российская* марксистская критика XX в. была замешана на неокантианстве. Происхождение же той или иной идеи здесь возможно устано-

вить только на основе биографического метода. Эта страница предыстории современного критицизма может быть изучена при том условии, если удастся прояснить *исторические коннотации*, которые связаны с латентным существованием «советского» неокантианства.

К концу XX в. критический кантианский метод претерпел существенную трансформацию. Теперь его, дополненного марксистской теорией, можно определить как: 1) рационализм, или методологический скептицизм, подвергающий все суду разума; 2) антиномизм, состоящий в отыскании и разрешении внутренних противоречий явлений; 3) диалектический марксизм, основанный на отыскании социальных корней гносеологических противоречий и сопряженный с вопросом об идеологических иллюзиях.

Благодаря такой трансформации и общетеоретическому заряду, который не был исчерпан предшествующим философским развитием, в начале XXI в. в эпоху очередной смены философской парадигмы неокантианство начинает обнаруживать свою действенную силу. Отказ от постмодернизма, выраженный формулой «Ницше умер в 1900 году, а в 2000-м умер второй раз», обращает современную мысль «назад» к немецкой классической философии в поисках возможного фундамента для философствования. В качестве возможного пути последующего философского развития можно было бы выдвинуть следующую гипотезу: если произойдет возвращение к гегелевской философии, то путь будет лежать через возрожденное неокантианство как подлинную философию культуры.

Опыт противостояния тотальному контролю в условиях политарного общества непременно понадобится современному, в том числе западному, миру. Как только современный интеллеktуал отчетливо ощутит свою духовную несвободу, ему потребуется концептуально более тонкое объяснение этого состояния, чем может предложить теория антиглобализма. Такой опыт идейного противостояния безусловно замешан на российской *интеллигентской* традиции. Эта традиция, прошедшая искуc Кантом и неокантианцами, дала в итоге инте-

3. Кант и русская философская культура

реснейший результат, в соответствии с которым можно возвести все оживление философской традиции в России к такой сложной и загадочной фигуре, как Борис Фохт. Он *mutatis mutandis* сыграл такую же роль, какую А.И. Герцен, в свое время спасший честь русской интеллигенции тем, что один осудил подавление польского восстания, поддержав декабристскую традицию. Фохт в одиночку поддержал традицию философствования в рамках классической немецкой философии в ее неокантианском варианте в условиях тоталитаризма. Один-единственный человек может поддержать историческую традицию, подобно тому, как один-единственный человек может представлять все человечество. В некоторые эпохи поддержание традиции — такая же высокая миссия, как у Мессии.

¹ В кн.: *Cassirer E. Der kritische Idealismus und die Philosophie des «gesunden Menschenverstandes»*. Giessen, 1906. S. 1. (Philosophische Arbeiten. 1. B. 1. H.).

² См., например: *Natorp P. Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart, 1899; *Natorp P. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. 2-te durchgesehene u. um ein Nachwort vermehrte Aufl. Tübingen, 1908; *Natorp P. Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*. Stuttgart, 1907; *Natorp P. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*. Brl., 1920; *Natorp P. Individuum und Gemeinschaft*. Jena, 1921.

³ Пожалуй, можно назвать только одну такую дискуссию — знаменитый семинар Э. Кассирера и М. Хайдеггера в Давосе (17 марта — 6 апреля 1929 г.), который впервые после Первой мировой войны собрал вместе немецких и французских интеллектуалов вокруг темы «Что такое человек?». Дебаты между Кассирером, уже подготовившим к печати третью часть «Философии символических форм», и Хайдеггером в момент публикации им работы «Кант и проблема метафизики» разворачивались вокруг вопроса о кантовском схематизме.

⁴ *Гадамер Г.-Х. Актуальность прекрасного*. М., 1991. С. 9.

⁵ См. подробнее: *Fleishman L., Harder H.-B., Dorzweiler S. Boris Pasternaks Lehrjahre*. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака. Т. 1: Предисловие (Stanford Slavic Stud-

ies. Vol. 11:1); *Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия) / Публ., предисл., коммент. Н.А. Дмитриевой. М., 2003. С. 5—48.

⁶ *Савальский В.А.* Основы философии права в научном идеализме // Ученые записки Московского Императорского университета, юрид. ф-та. Вып. 33. М., 1909. С. 6, 7.

⁷ Из письма *Г.О. Гордона Б.А. Фохту*. Марбург, 12 января 1907 г. (личный архив А.А. Гаревой).

⁸ Эта работа *pro venia legendi* была представлена в качестве доклада для защиты на диспуте 30.05.1921 г. на философском отделении историко-филологического ф-та Московского ун-та. Сразу после этого диспуте факультет был закрыт за «опозиционно-неокантианское направление» (*Высшая школа в Советской России* (Письмо из Петрограда) // Последние новости. Париж. 1922. № 762. С. 2). Опубликована: *Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия...)

⁹ *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 19.

¹⁰ В рукописи сохранилось второе название этой работы: «О трансцендентальном методе в теоретической философии Канта и его отношении к методу психологическому».

¹¹ Коген различает у Канта тройкий смысл понятия «a priori»: 1) в психологическом значении как врожденных идей (*das Angeborene*); 2) в метафизическом значении как первоначальных элементов нашего сознания; 3) в трансцендентальном значении как условий возможности и обоснования опыта. См.: *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 2-te neugearb. Auflage. Brln., 1885. S. 29—30.

¹² *Фохт Б.А.* Избранное. С. 114—118.

¹³ *Чичерин А.В.* Сила поэтического слова. Статьи, воспоминания. М.: Советский писатель, 1985. С. 262.

¹⁴ Все работы Фохта 1920-х гг. были написаны как доклады для семинаров в ГАХН, многие из которых он прочел и на заседаниях Московского философского общества (1922—1927), и в домашних семинарах, и на лекциях в университетских аудиториях.

¹⁵ Согласно концепции *политарного* государства, сформулированной Ю.И. Семеновым, материально-технической базы, необходимой для социализма, в России на момент революции не было, и создать ее в кратчайшие сроки в условиях Гражданской войны оказалось не по силам. Поэтому в стране неизбежно начался процесс классовобразования: становления *общеклассовой* частной собственности и превращения мощного партийно-государственного аппарата, возникшего в ходе революции и «военного коммунизма», в господствующий эксплуататорский класс (*Семенов Ю.И.* Философия истории. М., 2003. С. 439, 500—502).

3. Кант и русская философская культура

¹⁶ Б.А. Фохт был научным руководителем кандидатского диссертационного исследования Копнина по теме «Борьба материализма и идеализма в развитии учения о сущности суждения», которое он блестяще защитил в январе 1947 года, уже после смерти Фохта.

¹⁷ Подробнее: *Bakhurst D. Consciousness and revolution in Soviet philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge, 1991.

¹⁸ Прямого подтверждения знакомству Э.В. Ильенкова с идеями Фохта нет, но косвенно Фохт, скорее всего, так или иначе повлиял на философское становление Ильенкова: ученик Марка Моисеевича Розенталя, Ильенков писал под его руководством кандидатскую диссертацию, тогда как сам Розенталь был дружен с Копниным.

¹⁹ Работы Копнина и Ильенкова были переведены на иностранные языки, но случаи их непосредственного идейного влияния на западных марксистов неизвестны.

Л.А. КАЛИННИКОВ
(РГУ им. И. Канта, Калининград)

Кант в поэзии и критике Д.С. Мережковского*

Должно пройти все пути человеческой мысли до конца — и только с их *последней* вершины можно «лететь», а преждевременный мистический полет в «Новое небо» может оказаться только метафизическим провалом в пропасти «старой земли».

Д. С. Мережковский. О новом религиозном действии

Д.С. Мережковский — поэт мысли, поэт острой рефлексии по поводу жизни чувства, по отношению к непосредственному ощущению и переживанию, которые для него сами по себе

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ: грант № 05—03—03216а.

недостаточны и малоинтересны. Надстраивающаяся над ними жизнь многослойной мысли и чувства, рожденных работой разума, интеллектуальные и чистые «удовольствия и неудовольствия» мыслительной деятельности и рефлектирующей жизни — вот что составляет нерв поэзии Мережковского. Он не поражен неожиданным и ярким метафорическим образом — он заставит задуматься и потрудиться над пригонкой антиномических столкновений в душах и мире; и поскольку лирические формы для этого узки, он постоянно испытывал тяготение к формам эпическим, которое разрешилось знаменитыми романскими трилогиями.

Противоречий накопилось в русской жизни на переходе веков XIX и XX столько, что они мертвой хваткой впивались в каждую чуткую, совестливую душу. «Больная Россия» — назвал Д.С. Мережковский одну из своих книг. Вполне естественно, что студенческая молодость его прошла под знаком народнических увлечений, идеи руссоистско-толстовского опрощения овладели им на какое-то время:

Любить народ?.. Как часто, полный
Неутолимою тоской,
В его неведомые волны
Стремился жадно я душой...¹ —

писал он в одном из стихотворений накануне окончания университета. Однако близкое знакомство с народным бытом сравнительно быстро его отрезвило: надо было не интеллигенции опрощаться, а народ каким-то образом выводить из средневекового состояния. Юношеский скепсис по отношению к православию и церкви по более зрелому размышлению все более превращался в убеждение:

Нет, сердце, замолчи ... ни звука, ни движенья...
Никто нам из небес не может отвечать,
И отнято у нас святое право мшенья:
Нам даже некого за муки — проклинать!²

Идеи греховности плотской жизни, временности пребывания людей на земле и заботы только о духе ради жизни вечной не

3. Кант и русская философская культура

могли быть средством спасения все глубже увязающего в отсталости и нищете общества, напротив: это был способ консервации отсталости, сохранения архаических народных верований и соответствующего верованиям бытия.

Мировоззренческие духовные поиски необычайно интенсивно и широко осуществляются в таких условиях: искание выхода в безвыходной ситуации заставляет продумать самому и переоценить все, что так или иначе составляет публичный интерес. Мережковский просто не мог не встретиться с Кантом, бывшим на устах у многих. Этический социализм представлял лишь малую часть всех ищущих у кёнигсбергского гения помощи. К тому же, Кант оказался главным героем университетских лекций по философии.

1. Кант как одна из точек отсчета

Если знание — лишь обман,
Если грех — пытать и мерить,
Если надо только верить,
То зачем мне разум дан?

Д. С. Мережковский. Неразрешимые вопросы

Иммануил Кант в поэтическом наследии Д.С. Мережковского непосредственно упомянут всего один раз. Зато упоминание это объясняет многочисленные обращения к идеям знаменитого профессора Альбертины, особенно к его «Критике чистого разума», в публицистических и литературно-критических трудах писателя, поэта и философа; делается понятным содержание и способ употребления выделенных Д.С. Мережковским положений кантианства. А он тут достаточно избирателен: его внимание почти полностью сосредоточено на идеях «Трансцендентальной диалектики» — этого важнейшего раздела первой Кантовой «Критики...» — и в какой-то мере на разделе «Трансцендентальной аналитики». К остальным идеям богатейшего теоретического наследия Канта Д.С. Мережковский прибегает крайне редко.

Это единственное место прямого обращения к имени Канта в поэзии представляет собою XXXIV строфу повести в стихах «Вера», основа которой автобиографичная. Вот эта строфа, характеризующая самоощущение поэта на историко-филологическом факультете Петербургского университета после того, как начальная эйфория и увлеченность новизною университетской обстановки прошли:

XXXIV

С тупым лицом, рябой и косоглазый,
Какой-то метафизик примирял
Ученье церкви с Кантом. Он дремал,
Цедя сквозь сон медлительные фразы,
И, не боясь смешков, провозглашал
Тот принцип, что почтенье к людям надо
Определять количеством оклада.

Большая точка рецепции Канта в русских религиозно-философских исканиях здесь зафиксирована точно: рельефно обрисовались две противоборствующие тенденции, одна из них усматривала в кантианстве решающего врага христианства и обрушивала на него яростные потоки брани, в которых Кант предстал в качестве источника всех мыслимых и немыслимых мерзостей, средоточием мировой глупости, а другая стремилась найти в системе трансцендентального идеализма могучую интеллектуальную подпору изветшавшим религиозным убеждениям. И те и другие, будучи в равной мере защитниками и ревнителями веры, нашли в Канте весьма удобный предмет для сведения счетов друг с другом.

Д.С. Мережковский слушал в университете курсы лекций по истории философии и новой философии, а также логике и психологии у профессора Михаила Ивановича Владиславлева (1840—1890), так что процитированное место посвящено ему. Лекции по новой философии и истории философии М.И. Владиславлев читал поэту на старших курсах, когда профессор был уже деканом факультета, а затем и ректором университета. Во всяком случае, Мережковский заканчивал университет при ректоре Владиславлеве.

3. Кант и русская философская культура

М.И. Владиславлев был сыном сельского священника из Новгородской губернии, окончил семинарию в Новгороде и Санкт-Петербургскую духовную академию с перерывом почти на два года, когда он был послан в Германию для совершенствования в философии и где слушал лекции Куно Фишера, Л. Ноака, Г. Лотце. По всей вероятности, основательно познакомился и увлекся Владиславлев философией Канта не без прямого влияния учителей и в бытность профессором читал спецкурс по «Критике чистого разума», которую впервые и перевел на русский язык в 1867 году. Но интерпретировал он это знаменитое сочинение Канта явно в духе полученных от учителей идей. Не прошло мимо Владиславлева и влияние П.Д. Юркевича, видевшего в синтезировании идей Платона и Канта путь к совершенствованию русской философии, тем более что Владиславлев и сам был большим знатоком платонизма и особенно неоплатонизма, получив в 1868 году степень доктора философии за работу «Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы». Понятно само собой, что все восприятие философской системы кёнигсбергского профессора осуществлялось М.И. Владиславлевым сквозь призму его православнохристианской совести, как бы ни сопротивлялась этому система трансцендентальной философии. *Учение Канта с православной церковью примирить* можно было единственным образом, что наш *метафизик* и делал: важнейшее понятие Кантовой философии *вещь в себе* он рассматривал в качестве Бога христианской религии, присутствие которого в сотворенном мире мы ощущаем всю свою сутью, познавая мир природы и дивясь божественной мудрости творца с помощью дарованного нам рассудка, однако познать неизреченное святая святых, скрытое в бездонной вечности Бога нашему смертному разуму на этом свете не дано. То, что ни чувствам, ни рассудку, согласно Канту, метафизические сущности принципиально не могут быть даны и не даются, учителем Мережковского во внимание не принималось.

Будучи хорошо знаком с работой «Теология как философия религии» Л. Ноака, у которого Владиславлев выслушал соответствующий курс, он рассматривал явления целесооб-

разности в природе как прямое доказательство мудрости творца, давая теологическое истолкование «Критике способности суждения» Канта. Как прекрасный логик, петербургский профессор понимал уязвимость онтологического доказательства бытия Бога, в своих теоретических рассуждениях опираясь на космологическое доказательство как прямое следствие «объективной целесообразности природы». Подводных камней в параграфе 90 «Критики способности суждения», имеющем название «О способе убеждения в телеологическом доказательстве бытия Бога», Владиславлев старался не замечать.

Для Д.С. Мережковского в бытность его студентом-старшекурсником примирение «ученья церкви с Кантом», по всей вероятности, не было столь очевидным. Он с большим увлечением читал труды позитивистов Конта, Милля, Спенсера, изучал работы Дарвина и Геккеля, сеющие сомнения в душе поэта; но и окончательных ответов он, сталкиваясь с агностицизмом философов науки, не получал. Догматическая вера не была модной в студенческой среде 80-х годов XIX века, а полное безверие, сухой атеизм претил его мечтательной, экзальтированной натуре. «Его сомненья шли от разума (который в период увлечения позитивизмом занимал высшее место в иерархии ценностей), — пишет К. А. Кумпан, — в то время как религиозные чувства и мистические ощущения давали о себе знать с раннего детства»³.

Ясно, что М.И. Владиславлев побудил Мережковского к серьезному чтению Канта и выработке самостоятельного его понимания. К этому же подтолкнуло его и знакомство с А. Шопенгауэром, ставшим чрезвычайно модным в студенческой среде. Кант был кумиром Шопенгауэра, и для любого вдумчивого читателя оказывался неизбежным переход от чтения великого пессимиста к более или менее серьезному изучению еще более великого оптимиста. Очевидно одно — Канта поэт воспринимал в союзе с позитивистами и видел в нем сторонника научного познания, поставившего жесткую блокаду перед традиционным миром метафизических сущностей. Достаточно быстро для него стало ясно, что примирение между Кантом и церковью невозможно, если не отвергать большую часть его системы.

3. Кант и русская философская культура

Что он, без сомнения, вынес из знакомства с Кантом и Шопенгауэром, с первым — прямо, со вторым — от противного, — это убеждение в значимости личности, ценности полнокровной личной жизни, и душевной и телесной; значимости не субъективной только, когда личность оказывается всего лишь сторонним наблюдателем мирской суеты, а необходимости объективации свойственных личности совершенств для дела совершенствования мира. Со временем этот взгляд на Канта только упрочивался, ибо все более становилось очевидным для поэта, что «безвредным» для Бога, при всех усилиях таких философов, как Владиславлев, философский критицизм не является.

Как вспоминают современники, Кант был своего рода коньком для Владиславлева. Читая лекции по истории философии, он особо выделял и подробно рассматривал Платона и Канта. В курсе истории новой философии он обобщенно рассматривал метафизические системы великих рационалистов XVII века, кратко касался просвещенного XVIII века и целиком сосредоточивался на Канте, сравнивая его как с предшественниками, так особенно и с последователями — знаменитыми немецкими идеалистами, на чем и кончал все изложение курса.

Вслед за Кантом М.И. Владиславлев в качестве основной способности души выделял волю, но, в отличие от Канта, останавливался не столько на чистой практической воле, разбирая ее особенности в курсе этики, сколько на воле во всем многообразии ее проявлений, в том числе и эмоционально-чувственных. В 1881 году, т.е. за три года до поступления Д.С. Мережковского в университет, «метафизик» опубликовал «Психологию», двухтомную работу, получившую широкий отклик в журналистской среде и вообще у интеллигентной публики. Внимание ее было привлечено содержащейся в книге теорией ценностей, на основе которых осуществляется, с точки зрения Владиславлева, общение между людьми — оценивание ими друг друга в процессе общения. Ценности, как им и положено, делились на положительные и отрицательные. В душе человека они предстают в виде чувствований двух этих родов. Положительные чувства находят выражение в различных степенях

уважения, удивления, величия, грандиозности (заслуг); соответственно отрицательные чувства проявляются в степенях пренебрежения, презрения, незначительности, или *мелкоты*, как выражается М. И. Владиславлев.

Степени оценок он выводил, опираясь на истолковываемый по-своему психофизический закон Вебера-Фехнера, согласно каковому связь между силой физического раздражителя и интенсивностью соответствующего ощущения пропорциональна: чем сильнее действие раздражителя, тем интенсивнее и ярче ощущение. Вопрос о мере пропорциональности достаточно сложен, и Фехнер предполагал даже, что если раздражения растут в геометрической прогрессии, то ощущения — только в арифметической, то есть существует снижающий порог. Владиславлев-«метафизик» перенес этот закон с чувственности на рациональный уровень, рассматривая рационализированные чувства. Мерилом чувств, регулирующих общение, он принял материальное состояние оценивающего субъекта к лицам, стоящим выше и ниже его на лестнице благосостояния: чем выше благосостояние, тем выше и эмоциональная оценка лица, и наоборот.

Поскольку «Психология» служила и учебником, то во втором томе содержалось нечто вроде практических заданий, где спрашивалось, например, при каком годовом доходе оцениваемого лица чувство уважения к нему сменяется чувством благоговения? Это-то и имеет в виду Д. С. Мережковский: профессор,

... не боясь смешков, провозглашал
Тот принцип, что почтение к людям надо
Определять количеством оклада.

«Психология» и в самом деле по тем временам содержала все основные результаты, полученные как отечественной, так и западной психологической наукой, что было весьма ценно.

Как бы то ни было, а М.И. Владиславлев оставил свой след в сознании поэта: заставил сомневаться в возможности примирения церкви с Кантом. Как часто бывает, то, что более всего доказывается, выглядит менее всего обоснованным. К тому же наличие анекдотически смешных положений, пусть они весьма далеки от предмета главного внимания, словно тенью

3. Кант и русская философская культура

накрывает все суждения человека без исключения. Смешное выполняет функцию ложки дегтя... Не случайно сопряглись в сознании поэта философически-серьезное с психологически-смешным, окрасив целостность воспоминаний о профессоре саркастически насмешливой тональностью.

2. Проблема лжи во спасение, или Вл. Соловьев как арбитр между Кантом и Д.С. Мережковским

Ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает неприменимым самый источник права.

И. Кант. О мнимом праве лгать из человеколюбия

Но дело в том, что такой отвлеченной заповеди, запрещающей ложь вообще или в формальном смысле, вовсе не существует в Слове Божиим, тогда как заповедь жертвовать за ближних самою душою своею, а не только формальною правильностью своих слов, несомненно, существует и требует исполнения.

*Вл. Соловьев
Оправдание добра. Гл. V*

Все в любви — закон и вера... Выше заповеди нет.

*Д. Мережковский.
Протопоп Аввакум*

Проблема лжи во спасение после появления в 1797 году статьи И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» занимала как правоведов, так и философов морали на протяжении всего

XIX столетия. В конце 80-х годов эта проблема нашла отражение в главе X поэмы Д.С. Мережковского «Протопоп Аввакум». Разумеется, в такой поэме, как «Протопоп Аввакум», нет и не может быть места прямому упоминанию Канта, но это вовсе не значит, что он не присутствует на уровне дополнительных смыслов текста. С университетских лет кантианство выступало своеобразным фоном в сознании поэта.

При изучении текстов Д.С. Мережковского становится очевидным, что система критического трансцендентализма Канта в сознании философа и поэта служит *своеобразным мировоззренческим критерием*, особым мерилom идейных концепций и конструкций, с оценкой которых он вынужден сталкиваться. Философская система Канта играет для поэта роль шкалы, с помощью которой он измеряет, сравнивая с этой шкалой, духовное содержание душевной жизни своих героев. Они могут над этой шкалой подниматься, а могут ее не достигать, могут встать и в прямо противоположную позицию по отношению к мировоззренческой модели, служащей критерием. Именно в такую позицию Мережковский ставит протопопа Аввакума: ведь согласно модели-критерию, как ее, модель, понимает поэт, ложь абсолютно не приемлема даже в случае самых возвышенных целей, нужно быть честным всегда, во всех без исключения ситуациях, тогда как протопоп соглашается ради любви к человеку вообще пожертвовать правдой.

Разумеется, в художественных произведениях Д.С. Мережковского данная модель-критерий вживлена в саму поэтическую ткань, содержится в ней имплицитно и может быть извлечена оттуда только посредством анализа, к которому всегда в той или иной мере прибегает читатель. Надо быть, конечно, достаточно подготовленным читателем, чтобы, читая произведение, достигать уровня его подтекста. Совсем другое дело, когда мы обращаемся к литературно-критическим трудам поэта, кажется, перенасыщенным мыслью, или публицистическим его работам. Здесь трансцендентальный идеализм в качестве модели-критерия используется явно, служит главным средством построения и развития мысли; обстоятельно раз-

3. Кант и русская философская культура

вертываемое сравнение с Кантом, с кантовской позицией дает Мережковскому возможность оценить идейные достоинства произведений анализируемых авторов и осуществить собственную оценку. Благодаря использованию такого приема, благодаря применению вспомогательного критерия художественная критика Д.С. Мережковского становится многомерной, в ней пересекаются пространства нескольких философских миров, открываются неисследимые глубины искусства, лишаящие нас однозначности идейных трактовок и выводов. Тем самым Д.С. Мережковскому удается вовлечь читателя в духовную работу, исключающую утрату интереса. Эта особенность художественной критики продолжается в собственном художественном творчестве поэта-философа, на что я и хочу специально обратить внимание почитателей творчества Д. Мережковского.

Поэма имеет сложную историю, вызванную цензурными ограничениями, которые потребовали больших купюр из первоначального текста, перестановок значительных частей, добавления новых, слияния изначально намеченных глав. Произведение Мережковского представляет собою переложенное дистихами «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное». В X главе передается содержание раздела, получившего название «Возвращение на Русь», где содержится чрезвычайно напряженный по психологической композиции эпизод спасения протопопом беглого каторжника, спрятавшим его от стражников на дне карбаса под постелью протопопицы с младенцем-дочерью. Передавая эту историю, протопоп Аввакум продолжает переживать содеянное: «А я, — простите Бога ради, — лгал в те поры и сказывал: «нет ево у меня! — не хотя ево на смерть выдать»; и ищет себе оправдание: «Я — су, — простите, — своровал: яко Раав блудная во Ерихоне Исуса Наввина людей, спрятал ево...»⁴ Однако пример Раав не очень его убеждает, и он продолжает сомневаться в правоте своего поступка, возвращаясь к его оценке вновь и вновь. Протопоп понимает, что мотив, побудивший Раав к ее поступку, — это стремление сохранить себе жизнь и жизнь своей семье ценою

гибели всех жителей Иерихона, а его самого побуждает к спасению каторжника жалость, простая человеческая жалость и отвращение к насилию. Это они на чаше весов, а на другой — нечестность, ложь.

Д.С. Мережковский эти сомнения у протопопа отбирает, отбрасывает их, передавая заключительные четыре дистиха данной главы так:

«Пусть же Бог меня накажет: как мне было не солгать?
Согрешил я против воли: я не мог его предать.

Этот грех мне был так сладок, дорога мне эта ложь:
Ты простишь мне, Милосердный, ты Христос,
меня поймешь:

Не велел ли ты за брата душу в жертву принести.
Все смолкает пред любовью: чтобы гибнущих спасти,

Согрешил бы я, как прежде, без стыда солгал бы вновь:
Лучше правда пусть исчезнет, но останется любовь!»⁵

Уже тот факт, что в «Житии...» нет такого вывода, что Д.С. Мережковский отступил здесь от своего источника, которому во всех других отношениях строго следует, говорит о побуждении к этому отступлению со стороны: побудитель находился извне. И таким побудителем вполне мог быть Кант с его трактатом «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Другую причину усмотреть трудно.

А в самом начале 90-х годов позапрошлого века в спор с Кантом по данному вопросу вступает Вл. Соловьев в своем знаменитом трактате «Оправдание добра», посвятив проблеме главу V трактата «О добродетелях». В то же самое время творец этого фундаментального сочинения по этике не соглашается и с такой позицией в споре, которую занял Д.С. Мережковский. Что речь идет именно о поэме Д.С. Мережковского, хотя философ не называет его имени, можно судить по тому обстоятельству, что Аввакум в его поэме за поддержкой своего решения обращается к Богу, прося у Бога прощения за до-

3. Кант и русская философская культура

пущенную ложь. Вл. Соловьев, как бы в ответ на Аввакумову мольбу, отмечает, что «такой отвлеченной заповеди, запрещающей ложь вообще, или в формальном смысле, вовсе не существует в слове Божиим, тогда как заповедь жертвовать за ближних самую душою своею, а не только формальною правильностью своих слов, несомненно, существует и требует исполнения»⁶. Поступок Аввакума одобряется Соловьевым безусловно, а вот его нравственные сомнения и терзания совершенно излишни. В столкновении точки зрения, подобной точке зрения Д.С. Мережковского, с И. Кантом он усматривает антиномически выраженную дилемму. «Как известно, — пишет Вл. Соловьев, — моралисты такой величины, как Кант и Фихте, стоящие за безусловный и формальный характер нравственных предписаний, полагают, что и в ... обстоятельствах [«лжи во спасение»] ложь была бы непозволительна, что, следовательно, спрашиваемый обязан был исполнить долг правдивости, не думая о последствиях, которые (будто бы) не лежат на его ответственности. Другие моралисты, сводящие всю нравственность к чувству симпатии, или принципу альтруизма, полагают, что ложь позволительна и даже обязательна вообще для спасения и блага ближних (эту позицию и занял Д.С. Мережковский в своей поэме. — Л.К.) — принцип слишком широкий и неопределенный, открывающий дверь всяким злоупотреблениям»⁷.

Таким образом, можно рассмотреть образовавшееся трехтекстовое целое, чтобы оценить, кто же прав в этом принципиальном споре. Несомненно, базовую роль во всем трехтекстовом единстве играет трактат Канта — как исходный для остальных текстов и хронологически, и идейно, где прусский Сократ моральную коллизию «лжи во спасение» поставил со всей определенностью.

Когда специалисты в области философии морали и этики рассматривают этот Кантов трактат, очень часто он оценивается, во-первых, вне связи с системой взглядов Канта на моральную проблему роли в жизни людей добродетели *быть правдивым* и порока *допускать* или даже *использовать ложь*

и, во-вторых, без различения двух видов нравственного долга: *долга морального* и *долга правового*: в трактате речь идет «о мнимости *права* лгать из человеколюбия». Вопрос в трактате, по сути, поставлен так: может ли какая-либо правовая норма *обязать* человека лгать в той или иной ситуации? Речь не идет о фактической вынужденной допустимости лжи в некоторых сложных условиях морального выбора; нет — речь идет о том, может ли право отменять или запрещать действие морали в условиях, когда мораль лежит в основе права? Кант дает определенно отрицательный ответ на этот вопрос. И немудрено, что если перечисленных выше обстоятельств не учитывать, то впечатления, что «Кант с беспощадным ригоризмом отвергал всякую ложь, в том числе и “ложь во спасение”»⁸, не избежать. Именно в таких условиях Д.С. Мережковский «беспощадному ригоризму» Канта противопоставил всепрощающую силу любви, проявленную Аввакумом. Поэт следовал не тексту «Жития...», а правде характера Аввакума, которого недаром и друзья, и враги-никониане называли «неистовым», поступок которого не оставлял камня на камне от «беспощадного ригоризма» *бесстрастного* мудреца из Кёнигсберга, каким он, как кажется, предстает со страниц своего трактата.

В разработке своих этических взглядов проблеме «лжи во спасение» Кант уделил очень много внимания, о чем свидетельствуют лекционные курсы этики, читанные философом, очевидно, около тридцати раз на протяжении его академической карьеры, продолжавшейся с 1755 по 1796 год; проблема эта обсуждается в одной из последних опубликованных Кантом книг — «Метафизике нравов» (1797); не обошел он ее и в своих письмах. Во второй части «Метафизики нравов», получившей название «Метафизические начала учения о добродетели», профессор Альбертины обращается к проблеме морального образования и воспитания, где характеризует *диалогический* способ обучения (что точно соответствует сократическому методу), противопоставляя этот способ катехизическому. Одним из важнейших элементов диалогического способа является умение задавать эвристические вопросы, кото-

3. Кант и русская философская культура

рые оказываются следствием казуистической ситуации⁹. В своих лекционных курсах кёнигсбергский профессор довольно часто обращался к проблеме «лжи во спасение» как такой казуистической ситуации, о чем свидетельствуют сохранившиеся студенческие конспекты его лекций по этике.

Когда мы начинаем рассматривать эту ситуацию, обладая всею полнотой информации о решении проблем Кантом, от представления о нем как о закостенелом ригористе не остается и следа. Вот как объяснял Кант возникновение данной этически сложной ситуации: «Если бы любой и каждый был предопределен к добру, не было бы не только обязанности не лгать, но никому не было бы нужды делать это, так как он ни о чем не должен был бы беспокоиться. Сейчас, однако, поскольку люди злы, это верно, что мы часто навлекаем опасность (на себя или других. — Л.К.) педантичным следованием правде, и отсюда возникает понятие лжи по необходимости, которое представляет собою самый критический пункт для философа морали»¹⁰. Например, как свидетельствует конспект кантовского студента Коллина, профессор задавал казуистические вопросы вроде следующего: как быть, когда враг пристает ко мне с ножом к горлу и спрашивает, где я храню деньги..?¹¹ Кант отвечал, что «в этом случае я могу скрыть свои мысли, так как он хочет воспользоваться правдой»¹², — и продолжал: «Коль скоро я из-за насилия, примененного ко мне, вынужден буду сделать признание и мое высказывание будет использовано несправедливым образом, и я посредством молчания не спасу себя, то *ложь в таком случае является ответным оружием* (курсив мой. — Л.К.). Вынужденное признание, которое может использоваться против меня, позволяет мне защищаться. ... Таким образом, не существует случая, где моя ложь по принуждению была бы оправдана, за исключением той ситуации, когда признание вынужденно и я уверен, что другой использует его в несправедливых целях»¹³. Верно ли в таком случае, что «запальчивость и страсть» послужили причиной того, что Кант в трактате «О мнимом праве лгать из человеколюбия» отождествил требование «никогда не лгать» с требованием

“всегда говорить правду” и проскочил мимо возможности, *скупо означенной в других его сочинениях* (курсив мой. — Л.К.), — возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа?¹⁴ В чем угодно можно обвинить Канта, но только не в «запальчивости и страсти», когда речь идет об обсуждении теоретических вопросов. Он только позволил себе (в трактате «О мнимом праве...») иронически упрекнуть Бенжамена Констана за то, что тот не назвал прямо имени Канта, употребив, с его точки зрения, неуместный эвфемизм «немецкий философ», в ответ используя для названия Констана параллельную конструкцию «французский философ». Свои выношенные, выстраданные взгляды Кант готов был отстаивать и разъяснять в открытую. Он в этом трактате писал, повторяя идеи лекционных курсов конца 70-х и 80-х годов XVIII века, что «... тому, кто принуждает меня к свидетельству, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину...» (VIII, 257). Как видим, с точки зрения Канта, в обсуждаемой ситуации вполне позволительно умолчание. Кант развивал в своих лекциях, например, такую идею: «К двусмысленности мы прибегаем тогда, когда нам необходимо отделаться от кого-либо и заставить его замолчать, с тем чтобы он не пытался далее узнать от нас правду, если он видит, что сказать правду мы не можем, а обмануть не хотим. Если другой умен, он удовольствуется этим»¹⁵. Но этого мало — допустима даже и ложь.

Откуда же взялось представление о бескомпромиссном ригоризме Канта по поводу такой добродетели, как честность?

На мой взгляд, дело заключается в неправильном, ошибочном понимании Канта; в том, что не проводится различия между «*правовым долгом*» и моралью, а это постоянно имеет в виду философ, который, по словам Вл. Соловьева, сыграл «завершительную роль» в области этики¹⁶. Метафизика нравов (а нравы содержат в качестве главных два элемента: мораль и право) Канта исходит из того, что *мораль лежит в основе права, она есть его предусловие*, помимо того, что мораль есть одновременно и цель права, по отношению к морали право выступает в роли средства. Без основополагающих принципов

3. Кант и русская философская культура

морали — а таким принципом является принцип «будь правдив!», «не лги!» — немислимо само существование права¹⁷. Мысль эту кёнигсбергский философ настойчиво втолковывал современникам, и надо бы ее подхватить и упорно внедрять в сознание людей нашего общества, переживающего моральный кризис и только стремящегося стать правовым. В своем трактате он писал: «... правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и бесполезным» (VIII, 258—259); «исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений» (VIII, 262), — такими словами закончил он свою работу.

Моральный принцип, строго следующий из категорического императива, нельзя отменить никаким *правовым* установлением, ибо мораль не подчиняется праву. Это право обязано согласовывать свои нормы с моралью, но не наоборот. Стоит тем или иным нормам права вступить в противоречие с моралью, как действенность этих норм потребует серьезнейших санкций и все-таки не будет обеспечена. Право, разрушающее мораль, разрушает само себя и тем самым подрывает самые основы существования общества. Моральность, согласно Канту, — синоним *человечности* и *социальности*. Любой представитель вида *homo sapiens* настолько является *человеком*, насколько он морален, насколько следует он в своих поступках и действиях категорическим императивам морали; и это независимо от того, знает он эти императивы или нет, знаком с основоположениями философии морали, разработанными Кантом, или никогда даже не слышивал имени этого великого мудреца, которого ставят рядом с Конфуцием, Буддой, Сократом, но который, по существу дела, должен быть признан мудрейшим из мудрых сих.

В лекциях своих Кант говорил следующее: «По отношению к тому, кто меня постоянно обманывал, я не поступаю несправедливо, если также ему лгу, но действую при этом

против права человечества, так как действовал я не в соответствии с условиями и средствами существования человеческого общества, то есть против права человечества»¹⁸. Проводя различие между правом и моралью, он разъясняет, что «в праве mendacium есть falsiloquium in praejudicium alterius, и не может быть здесь чем-то другим, но с моральной точки зрения она есть falsiloquium in praejudicium humanitatis»¹⁹, то есть юридически ложь всегда нарушает права конкретного лица или лиц, тогда как с позиций морали она в то же самое время представляет собою неправду, направленную против права человечества. А это означает, что юридически поправную справедливость можно восстановить, но причиненное ложью моральное зло устранить уже никак и никогда не удастся, хотя лжец может быть и прощен конкретным человеком, столкнувшимся с ложью. Надо иметь в виду, что с моральной точки зрения «неправдивость есть нарушение долга по отношению к самому себе» (VIII, 257) и в своем лице — по отношению к человечеству; и как бы ты ни заглушал в себе голос совести, пытаясь себя оправдать, но он будет к тебе взывать вновь и вновь до скончания жизни.

Итак, не может быть «исключений в том, что является самим «источником права»», «это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть *правдивым* (честным)» (VIII, 259). Что же касается «лжи во спасение», то человек оказывается перед моральной коллизией, которая, с кантовской точки зрения, решается тем, что человек (и, следовательно, его жизнь) есть конечная цель, для спасения жизни человека должны быть использованы все средства, в том числе и умолчание, и *неправда*, так как зачем нам социальность, зачем человечность, если не будет самих носителей этих качеств? Из двух благ предпочтительнее большее, а из двух зол — меньшее!

Включившийся в обсуждение проблемы Вл. Соловьев дилемму «Кант — Мережковский» предложил разрешить следующим способом. С его точки зрения, сама дилемма есть ре-

3. Кант и русская философская культура

зультат заблуждения, присущего обеим спорящим сторонам: и Кант, и Мережковский не проводят различия между понятиями *ложное* и *лживое*. Первое понятие — гносеологическое, фиксирующее противоречие между мыслью и действительностью; второе понятие — нравственное, фиксирующее нарушение нормы морали. Замышляющий убийство не интересуется истиной как таковой, гносеологической ситуацией; его вопрос должен быть понят в единственном смысле: «Помоги мне совершить убийство!» Ответ, гносеологически истинный, «вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным *пособничеством...*»²⁰ Долгом в этой ситуации был бы, считает Вл. Соловьев, «отвод глаз», что «*нравственно обязательно* не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это дает время одуматься и отказаться от своего преступного намерения»²¹.

Выступая арбитром между Кантом в его трактате и Мережковским в его поэме (в конечном счете, важны не имена, а суть самой нравственной коллизии), Вл. Соловьев подводит итог всему рассмотрению следующим образом: «Одна из спорящих сторон утверждает: *так как* здесь есть ложь, то не следовало употреблять этого *дурного* средства, *хотя бы* для спасения ближнего (это позиция Канта. — Л.К.). Другая сторона отвечает: *хотя* здесь была ложь, но так как обязанность спасти чужую жизнь важнее обязанности говорить правду, то позволительно было употребить это, хотя и дурное, средство спасения ближнего (это позиция Мережковского. — Л.К.). Оба эти фальшивых решения одинаково устраняются третьим, истинным: *так как здесь не было лжи* (в нравственном смысле), то употребление этого *невинного* средства, как необходимого для предупреждения убийства, было в данном случае *вполне обязательно*»²².

Сам необычайно чуткий к нравственным сторонам бытия, Вл. Соловьев в данном случае излишне категоричен, абсолютно отрицая присутствие лжи в данной коллизии. В своих трудах, где он обсуждает проблемы гносеологии, философ — сторонник «цельного знания» — неоднократно говорит, что

любое утверждение относительно реальности несет в себе и ценностный момент. Тем более это так в данном случае, где знание правды играет совершенно второстепенную роль. Можно считать, что «здесь не было лжи» с точки зрения права, в правовом отношении, так как, повторяет Кант, ложью «в учении о праве называется извращение истины только тогда, когда ложь нарушает права других» (4 (2), 366); но с точки зрения морали ложь здесь все же имеет место, так как нарушается моральный долг по отношению к самому себе и в своем лице — к человечеству, о чем непременно сообщит нам совесть: проявит себя после вопроса злоумышленника хоть на миг заминка, так как непременно произойдет борьба мотивов и должен будет быть совершен акт рефлексии, в котором и осуществится выбор.

Победить должен мотив, определяемый правовым сознанием: ведь «при помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель» (4(2), 367), — замечает Кант, и это не будет ложью с правовой точки зрения, ибо мы не нарушаем права других, а напротив, защищаем их. — Почти то же самое, что утверждает Соловьев! — Но этим точка зрения Канта не исчерпывается. В действии при этом вступает, поддерживая правовое решение, и конечный моральный мотив, который потребует отключить на время долг правдивости и привычки быть честным, переведя его из актуального в потенциальное — осознанно заблокированное — положение. В ситуации столкновения норм одна моральная норма блокирует действие другой, поскольку произошло сравнение их значимости в критический момент. Цель морали — существование человечества, правдивость же — это средство такого существования. Не должно средство уничтожать цель, оно должно ей соответствовать.

Кант с его идеей целостности нравов, где мораль и право неразрешимы и взаимно дополняют друг друга, коллизию лжи во спасение разрешает точнее и Д.С. Мережковского, и Вл.С. Соловьева. Однако для того, чтобы прийти к такому заключению, надо исходить из возможно максимально полного учета всех обстоятельств проблемы, а одним из важнейших обстоятельств является то, что в трактате «О мнимом праве лгать из

3. Кант и русская философская культура

человеколюбия» Кант решительно возражает Б. Констану, поскольку тот ставил вопрос о *праве* лгать, абсолютно отвергаемом Кантом, а не о всех тонкостях данной критической для морали коллизии. Не может быть таких норм права, которые могли и смели бы отменять мораль, — в том строгом смысле, в каком ее понимает Кант.

3. Философская сказка с Кантом в виртуальном кругу мудрецов

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...

.....
Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! — Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»

Ф.И. Тютчев. Наш век

Художественное творчество Д.С. Мережковского исходит от философии. И по-другому для Мережковского просто не могло быть. Стремительно накатывалась эпоха *fin de siècle*; кризисного ее характера, тревожно-напрягающегося состояния мира не могла не чувствовать одаренная и думающая душа, созревающая в борениях времени этими борениями. Надо было решать, как и чем жить, на какие тенденции времени опереться. Такое время — всегда время философии и искусства. Художник должен был быть более или менее философом, но вовсе им не быть он не мог, как и философ, даже самый сухой и отвлеченный, обнаруживал, что после Ницше стало стыдно *говорить прозой*. Не была ли выражением этой тенденции — всего два десятилетия прошло от поворотной точки, разделившей мало похожие друг на друга столетия, — Нобелевская премия по литературе, полученная философом? Речь идет об Анри Бергсоне, а он имел на философском поприще куда более поэтичных предшественников.

Д.С. Мережковский оказался таким художником, в котором степень философичности достигала своеобразного предела. Как многое в его творчестве, драматическую сказку «Возвращение к природе» можно рассматривать как философское произведение в художественно-драматической форме. Она схожа, например, со сказочными философскими повестями Вольтера, в то же время от них отличаясь; и главное отличие вовсе не в том, что Вольтер облакал свои философские идеи в прозаическую форму, тогда как Мережковский — в поэтическую. Вольтер одевал в фантастические сказочные одеяния идеи уже хорошо продуманные и решенные (так поступает художественно одаренный, но *философ*), поэт Мережковский жил духовными поисками своей опоры в мире, сразу же в ходе переживания оформляя предстающие идеи в поэтические диалоги и картины. А жизнь в поисках чревата тупиками, возвратами, переосмыслениями, обнаружениями новых измерений... Потому-то драматическая сказка то разрасталась, то сокращалась, то изменялась, то возвращалась к исходному варианту, так и оставшись достаточно рыхлой композиционно.

Конец индустриального мира, все яснее обозначающийся, ставил вопросы о природе как таковой и природе человека. О взаимосвязи этих двух природ приходилось размышлять на фоне непрерывно растущих терриконов, сдавливающих человеческие города со всех сторон; и эти движущиеся на человека бесплодно-мертвые стены отвалов накрывала все уплотняющаяся крыша из черно-багрового дыма — новое человеческое жилище, воздвигнутое его научно-техническим могуществом. Можно ли из этого обиталища вырваться? Куда из него бежать? — Вот занимающие Мережковского вопросы. В отношениях человечества с природой он увидел исток проблем социальных, причины антагонизма между людьми. Они — социальные катаклизмы — производны от более глобальных. Под вопросом оказывалось само существование человечества в мире. Будь талант Д.С. Мережковского *художнически* поэтическим, он рисовал бы отношение человечества и природы в духе Эмиля Верхарна, его мрачной и картинно-метафориче-

3. Кант и русская философская культура

ской образности; но талант его был философско-поэтическим, а потому его «Возвращение к природе» — драма условно-аллегорическая, абстрактно-философская, безотносительная к конкретностям исторической эпохи.

Мережковский работал над нею в самом конце 80-х — начале 90-х годов. Антисциентистические настроения все основательнее проникали в общество, увидевшее в науке виновника безрадостной ситуации. Модный в середине XIX века позитивизм стал объектом все более острой критики, а кантианство часто воспринималось в качестве крайнего позитивизма. Традиционное противостояние позитивизма и религиозной философии, для России бывшее актуальным всегда, дополнилось критикой его со стороны философии жизни. В круг общественных интересов, как метеор, ворвался Фридрих Ницше. Драма «Возвращение к природе» и является выражением этого круга идей. Здесь еще не очень определенно выраженные и отточенные, поэтически многозначные, они нашли свое полное оформление в привлекшей общественное внимание книге «Грядущий хам» (1906), где он писал: «Последний предел всей современной европейской культуры — позитивизм, или, по терминологии Герцена, “научный реализм”... Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного; отрицание конца и начала мира в Боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях, бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины*, посредственности...»²³

Стилистика драмы — возрожденческо-классицистическая, своей общечеловечностью максимально соответствующая духу символизма.

Основу сюжетной канвы, как указал сам Мережковский, он взял у Кальдерона в его драме «Жизнь есть сон» (1636), существенно дополнив заимствованный сюжет. Король некой

сказочной страны Базилио узнает, что его новорожденный сын наследник Сильвио предназначен судьбою вырасти в тирана и злодея. Ждать, чтобы от его преступлений погибло государство, нельзя. На помощь королю приходит его старый друг и советник Клотальдо, который берется воспитать наследного принца простым охотником, живущим на лоне природы, вдали от столицы и дворца. Прошли годы, король вынужден оставить престол наследнику, считая, что без него судьба государства будет еще печальнее и мрачнее. Клотальдо сознает, что дело его души и рук погибнет, но подчиняется и возвращает Сильвио во дворец. Предсказание звезд сбывается: дебош, разврат, смута воцаряются в королевстве. Старый король вынужден с помощью сильно действующего снотворного вернуть Сильвио в лес, в прежнюю хижину. Клотальдо уверяет его, что жизнь во дворце была только сном. Однако полученный Сильвио жизненный опыт не проходит даром, волнует ум, самую своей рациональной природой призванный постигать глубинные законы мира. Вместе с тем привыкшие к роскошной, вольной и беспутной жизни придворные посулами будущих милостей от молодого короля сумели взбунтовать народ, найти и призвать Сильвио к власти. План удастся, и Сильвио вновь на троне. Но не даром в человеке слиты нерасторжимо природно-звериное и божественно-разумное начала. Последнее — сильнее. Сильвио перерождается, преодолев веления злого рока: за миром явлений он сумел рассмотреть Бога, божественный Свет Солнца в каждом атоме бытия.

Единства с миром человек достигнет только тогда, когда сумеет полностью развернуть и реализовать потенциально таящуюся в нем божественно-разумную свою природу; в таком виде она будет гармонировать с интеллигибельным миром, став соприродной Богу. Соловьевская программа *Богочеловечества* открывает перспективу перед Сильвио и его народом.

Однако прежде чем эта радужная перспектива откроется, героям драмы многое еще предстоит претерпеть и перечувствовать.

Куда стремишься ты, развратный век! —

3. Кант и русская философская культура

это восклицание старой придворной дамы — выражение кризисного состояния мира. Причин этого кризиса она осознать не в состоянии, но надвигающуюся катастрофу чувствует всем своим существом: с людьми свершаются невероятные метаморфозы, чуждыми становятся те, кто составлял саму суть доброго старого времени, прелестного ancien régime. «Все дело, видимо, в этих метаморфозах?» — размышляет она.

Увы! Мне этот бедный человек
Воспоминаниями дорог:
Я помню времена — тому уже лет сорок, —
Когда Клотальдо был блестящий кавалер,
Исполненный приятнейших талантов,
Ума, изящества и грации пример:
Он первый ввел из крупных бриллиантов
Носить большие пряжки на чулках
И к шпагам золотым серебряные ленты.
Бывало, как зефир, он мчится на балах;
Какие нежные шептал он комплименты —
И вдруг — Создатель мой — теперь, на склоне лет,
Он зажил диким зверем со зверями,
На общество волков он променял наш свет!
Какие времена! О, что-то будет с нами!

Тут в образе Клотальдо предстает перед нами подобие Льва Николаевича Толстого, некогда бывшего образцом *comme il faut*, а теперь руссоиста, призывающего опроститься и жить крестьянским или ремесленным трудом. Характеристику, данную старой дамою, подхватывает царедворец:

Осмелюсь ли, синьоры, перед вами
Его преступное ученье изложить:
В деревню он зовет работать с мужиками,
На лоне любящей природы жить;
Чтоб для какого-то неведомого братства
Мы бросили чины, и службу, и богатства,
Чтоб наравне с последним батраком
Мы, графы и князья, навоз в полях возили,
Чтоб фрейлины двора ходили за скотом,
И чтоб — простите мне — коров доили!..

Сторонники этой народнически-толстовской программы, готовые отказаться от научного прогресса, от возрастания потребностей и всестороннего совершенствования образа жизни, отождествляют природу человека с природой биофизической, натурализируют сущность человека и верят в утопическую возможность адаптировать общество к естественноисторически сформировавшейся биосфере. Однако явно обрисовываются трудности такой программы. Тезис теории Ч. Дарвина о межвидовой и внутривидовой борьбе разрушает благодущные надежды. С ним — этим тезисом — тесно связаны идеи Ф. Ницше, со страстной силой убеждающие в том, что природа чужда сентиментальности, в ней господствуют жестокость и сила, многократно возрастающие в человеке в связи с его волею к господству и власти.

Этой-то толстовско-русоистской утопии, с одной стороны, и ницшеанской антиутопии — с другой, и противопологает Д.С. Мережковский у Канта заимствованное понимание и мира природы, и природы человека. Человек — существо чувственно-сверхчувственное. Чувственность и рассудок связывают его с наличным природным миром, но, помимо чувственности и рассудка, человек наделен разумом. Разум же — это такое свойство, которое, не будучи в состоянии удовлетвориться наличным миром, стремится за его привычные пределы в недоступные чувствам сферы сверхчувственно-интеллектуального. В эти сферы без помощи разума — непосредственно — нет доступа ни чувственности, ни рассудку.

Воспитанный в лесу, простым охотником, принц Сильвио, по замыслу Клотальдо, должен был бы удовлетворяться своей простой и естественной жизнью. Природа предоставляет возможность — наслаждайся покоем и негой на ложе из мягчайшего мха под ласковыми лучами солнца. Однако это всего лишь одна, и далеко не главная, из сторон естественной жизни. Природа чаще принуждает быть жестоким (этого в программе Клотальдо не предусмотрено: он не учитывает возможности ницшеанской философии естественной жизни) —

3. Кант и русская философская культура

будь беспощаден — и ты выживешь! Законы природы неумолимы. И Сильвио поневоле начинает размышлять:

Я раб...
Я должен вечно жить в неволе!..

Разум не дает покоя, неизъяснимо тревожит Сильвио, заставляет вчувствоваться и вдумываться в душевные движения:

Сам не знаю...
Я рвусь душой куда-то вдаль,
Но силы нет — и я страдаю...
О, если б мог, я б полетел
Туда, в заоблачный предел...

Он начинает дремать, и тревога эта разрешается предсонной грезой:

Я крылья чувствую, и рада
Душа подняться от земли...
.....
Как сладко, страшно... Сердцем чую
Я беспредельное кругом,
Но выше... выше... и орлом
Лечу я в бездну голубую!..

После этого сна Сильвио просыпается королем и царствует всласть. Когда же его снова усыпляют после неудачного царствования, чтобы лишить короны и вернуть в тот же лес, из которого взяли, душа не меняется, хотя приобретен новый опыт. Человек в своей сути все тот же: одолеваемый дремотой, он размышляет о своем царственном положении в природе:

Я весь мир победил, я бессмертен, как Бог.
Подо мной, пресмыкаясь во прахе,
Где-то там далеко, у подножия ног,
Мне вселенная молится в страхе.
Выше, выше... Не видно земли, и кругом
Беспредельное сердцем я чую,
И несут меня крылья, несут... и орлом
Прямо в бездну я мчусь голубую!...

Сон с его «голубой бездной» не меняется, а значит, и все, что было между снами, — не тот же ли сон?

Сильвио хочет понять самого себя, все, что с ним приключилось. В пещере, при свете лампы, он читает книгу и говорит вошедшему Клотальдо: «Тяжко мне, отец... Прежде я смутно чувствовал, что жизнь только греза, теперь мудрость подтвердила мой опыт... Она доказала, что *вся природа — сон*, и человек никогда не узнает, что кроется там, за призрачной дымкой явлений и форм... Никогда, никогда!..» Становится ясно читателю, к которому Мережковский обращается своей драмой, что Сильвио черпает мудрость в «Критике чистого разума» Канта. Это ее он читает и понимает агностически, точно так же, как понимал ее М.И. Владиславлев и десятки других русских философов: доступные знанию природные явления все равно что сон, потому что абсолютно непознаваемы стоящие за явлениями вещи в себе — этот скрытый от разума в «бездне голубой» мир, который и управляет явленным природным бытием. Что управляет природой — так же неясно, как неясно то, что управляет снами...

События развиваются так, что Сильвио по воле народа снова, и на сей раз окончательно, король, но разбуженный к философии разум не дает ему покоя, доступные королю удовольствия кажутся ничтожными, зажженный разумом огонь жжет душу. Мысли преследуют Сильвио неотступно. Он размышляет над последними тайнами мира наедине с собою, готов снова и снова обсуждать их в диалоге с самыми мудрыми из окружающих его людей.

Базилио, король-отец, который принимает как данное, как конечный результат истолкованную в духе агностицизма «Критику чистого разума», призывает сына довольствоваться знанием мира явлений, ограничиться чувствам данной природой. Для этого вполне достаточно основоположений «Трансцендентальной аналитики», на которых построена вся экспериментальная наука.

Умом бесстрастным побеждая муки,
Забудь себя, отдай всю жизнь науке —
убеждает он Сильвио, и тогда:

3. Кант и русская философская культура

Как звук с созвучием — душой смиренной
Сольешься ты с гармонией вселенной.

Однако Сильвио знаком и с «Трансцендентальной диалектикой» — заключительным разделом Кантовой «Критики...», — доказывающей, что помимо явленного мира, есть безграничный и неведомый мир ноуменальных сущностей, перед которыми бессилён наш разум, хотя только разум и понимает, что этот мир присутствует в бытии. Стоит разуму оторваться от эмпирически данных явлений, как разум с необходимостью попадает в ситуацию антиномий, что за пределами явлений познание для него невозможно. Не желающий согласиться с этим, Сильвио вопрошает отца:

Скажи, достигну ли я тайны роковой?
Проникну ль хоть на миг к источнику явлений,
К той грозной глубине, к той пропасти немой,
Что скрыта облаком блистательных видений?

На это искушенный в кантианстве Базилио отвечает:

Нет, лгать я не хочу, там, за пределом знаний,
Тебя наука к *Тайне* приведет:
Твой ум слабеющий коснется вечной грани —
И больше ни на шаг не двинется вперед.
И как бы ни дерзнул глубоко погружаться
К началам бытия, в природу, человек —
Он будет к роковой загадке приближаться —
И не решит ее вовек.

Сильвио, уже не столько реагирующий на собеседников, сколько ушедший в себя и размышляющий, вначале медленно, но затем со все возрастающим пылом произносит:

На что же мне твоя нужна наука?
Чем безнадежнее, чем глубже сознаю
Пред тайной мировой беспомощность мою,
Тем жизнь бессмысленней, тем нестерпимей мука!

Примириться с этим Сильвио не может — решение им было уже принято: «Нет, лучше убью себя, но не отрекись ни на одно мгновение от моей неутолимой жажды... Для меня нет дру-

того исхода — или проникнуть в тайну, или погибнуть!» И он готовится к смерти, и, можно полагать, читает А. Шопенгауэра с его панегириком смерти. Ведь в знаменитой 41-й главе «Мира как воли и представления», которая носит название «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе», Шопенгауэр рассуждает в том духе, что наша индивидуальность представляет мир явлений, временный и бранный; познавая эту внешнюю свою оболочку, мы осознаем свою временность, связанное со временем рождение и неминуемую смерть, которой потому и боимся, что привязаны к краткому мигу жизни. Однако под оболочкой индивидуальной явленности скрыта суть наша — воля, представляющая родовое вселенского начало; воля — вещь в себе, отгороженная от интеллекта непроницаемой пеленой. И только смерть прорывает эту завесу нашей сущности: мы просто растворяемся в воле, сами становясь волей. «Смерть, — пишет этот данцигский философ, — мгновение, освобождающее от односторонности индивидуальности, которая не составляет глубочайшего ядра нашего существа и которую можно мыслить скорее как своего рода ошибку; в это мгновение, которое можно рассматривать в указанном смысле как *restitutio in integrum*, возвращается истинная, изначальная свобода»²⁴. Эта идея Шопенгауэра обещает Сильвио развеять *нестерпимую муку* бессилия перед тайной так же, как улетучиваются предутренние грезы с первыми лучами солнца. Не только к подданным, но и к себе самому примеривает он обдумываемое решение, что и обнаруживается, когда Сильвио замечает, что «даровать человеку жизнь более жестоко, чем отнять ее». Герой оказывается на краю бездны; полное отчаяние, бесчувствие ко всему угрожают безумием... Как муха в тенетах паука, бьется разум над решением неразрешимой задачи: слить в одно, соединить два мира — мир природных феноменов и мир стоящих за ними и их направляющих ноуменов, то есть очевидных уму, но недоступных чувствам потусторонних сущностей. Разрушить, разорвать «вечную грань» между ними сумеет ли и в самом деле смерть?

Шопенгауэр, со всем его панегириком смерти, предлагает слишком странное и вряд ли приемлемое решение, но он сам

3. Кант и русская философская культура

подсказывает выход: «Именно потому, — пишет он, — что только воля, а не интеллект, не подвержена разрушению, все религии и философии сулят награду в вечности только добрым проявлениям воли или сердца, а не интеллекта или ума»²⁵. Надо только услышать призывы к единству и воли, и сердца, и ума — к всеединству и цельности.

Разгадка приходит как *deus ex machina* в лице молодой фрейлины Эстреллы. Ее роль — это роль всепретворяющего и творящего «вечно женственного» начала²⁶, Софии-Премудрости Божьей, «Жены, облеченной в Солнце»... Если мир Канта предстает в неразрешимой дилемме вещей для нас и вещей в себе, тем хуже для Канта. Надо, оттолкнувшись от этого разорванного надвое мира, совершить спасительный прыжок в объятия к... Владимиру Соловьеву! София — четвертая ипостась Бога, точнее божественная субипостась, — позволяет *умным взором* увидеть Бога, всепроникающего, вездесущего...

Идея Владимира Соловьева о грядущем Богочеловечестве — гармоническом единении Человека, Природы и Бога — вот эта разгадка, вот где предел прорывается в беспредельное.

В предрассветном сумраке, на грани срыва, в момент, когда в молитвенном экстазе Сильвио шепчет: «Господи!...Если ты скрываешься за призраком мира, откликнись!.. Где Ты!? Услышь меня, Господи!», — из-за облаков вырываются первые лучи солнца. Он услышан! «Солнце!.. Твое ли это Солнце, Боже мой? Ты ли мне первыми лучами ответил: *Вот — я!* Вся природа — не глагол ли уст Твоих? Всеми голосами мира не говоришь ли Ты от вечности: «Это — я!» Верю, Господи, помоги моему неверию!..» Сильвио дарует жизнь осужденному на смерть, он сам возрожден к жизни-любви.

Это финал. Звучит один из лучших гимнов Солнцу, созданных русской поэзией:

Солнце над морем восходит из туч...
Бездну зажег его розовый луч...
Солнцу, великому солнцу — привет!
Слава Тебе, показавшему Свет!

Чрез борьбу и хаос дикой,
Чрез отчаянье и ложь
Ты к гармонии великой
Мир измученный ведешь.
О, согрей же теплотою,
Состраданьем без конца,
Утомленные враждою
Наши бедные сердца.
Видишь, здесь, тобой спасенный,
В теплых, радостных слезах,
Я склоняюсь, умиленный
И трепещущий, во прах.
С плачем дробясь о подножье скалы,
Пеной блестят, умирая, валы.
Богу «осанна!» — гремит океан...
Вьется, как дым из камильниц, туман...
Солнцу, великому солнцу — привет!
Слава Тебе, показавшему Свет!

* * *

Уже здесь, в этой ранней сказочной философской драме можно увидеть идеи зрелого философа и поэта. Влияние Владимира Соловьева оказалось столь действенным и сильным, что ни один из значительных деятелей русской культуры не мог избежать его, не мог оказаться вне пределов досягаемости мощного интеллектуального поля, созданного этим могучим философским умом. София — философская категория соловьевской системы всеединства и символический мифологический образ одновременно — будила творческую фантазию и помогала находить выход там, где трудно было решать рационально поставленные задачи. «Дева радужных ворот» если и не отождествлялась с Богородицею, то ассоциировалась с нею по смежности и через любовь переносилась на сердце-средостение души и Солнце-средостение мира. Завет Вл. Соловьева подхватил Дм. Мережковский, а финальный аккорд — «Солнце-Сердце» — прозвучал в грандиозном «Cor Ardens» — «Пламенеющем Сердце» Вяч. Иванова.

¹ Мережковский Д.С. Стихотворения и поэмы (далее — Д.М.). СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000. С. 123.

3. Кант и русская философская культура

² Д.М. С. 127.

³ *Кумпан К.А.* Д.С. Мережковский — поэт (У истоков «нового религиозного сознания»)// Д. С. Мережковский. Стихотворения и поэмы. СПб., 2000. С. 32.

⁴ *Житие* протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 84.

⁵ Д. М. С. 174.

⁶ *Соловьев Вл.С.* Оправдание добра // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1998, Т. 1. С. 200—201.

⁷ Там же. С. 197.

⁸ *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 116.

⁹ См. 4 (2), 396.

¹⁰ *Kant's gesammelte Schriften.* Bd. XXVII. Berlin, 1970. S. 448. Перевод мой, русский текст этого места неудовлетворителен.

¹¹ См.: *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 202.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 203—204.

¹⁴ *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. С. 116—117.

¹⁵ *Кант И.* Лекции по этике... С. 204.

¹⁶ *Соловьев В.С.* Кант // Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 441.

¹⁷ На эту сторону дела обращает наше внимание Э. Ю. Соловьев в уже цитированной мною книге о взаимодополнительности морали и права у Канта. Книга блестящая; и я могу упрекнуть автора только за его оценку Канта как ригориста в обсуждаемом вопросе.

¹⁸ *Кант И.* Лекции по этике. С. 203.

¹⁹ *Kant's gesammelte Schriften.* XXVII. S. 448.

²⁰ *Соловьев В.С.* Цит. соч. С. 199.

²¹ Там же. С. 200.

²² Там же. С. 202.

²³ *Мережковский Д.С.* Грядущий хам. СПб., 1906. С. 5.

²⁴ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 514.

²⁵ Там же. С. 506.

²⁶ Вот еще один из сюжетов, который вполне отвечает интенциям статьи Вл. Кантора «“Вечно женственное”» и русская культура» (Октябрь. 2003. № 11).

4. КАНТ, КЁНИГСБЕРГ, КАЛИНИНГРАД

Й. КОНЕН

(Университет Люксембурга)

Кёнигсбергские поэты эпохи Канта между Востоком и Западом

Достаточно взглянуть на карту бывшей Восточной Пруссии, чтобы убедиться, что Кёнигсберг в географическом, политическом и культурном отношении всегда занимал особое место, и это же в изменившихся условиях можно сказать и о современном Калининграде. Эта в основном сельскохозяйственная территория была в XVIII столетии бедной, малонаселенной и слабо развитой, а город благодаря оживленной торговле и хозяйственной деятельности, а также открытости миру, но главным образом благодаря своему положению города-порта на Прегеле вблизи моря жил за счет того, что являлся складским и перевалочным пунктом. Забытый своим центральным правительством в Берлине, находясь у самой границы гигантской Российской империи и будучи к тому же уже несколько десятилетий прибежищем эмигрантов со всех концов Европы, Кёнигсберг в отличие от остальной территории был густо населенной столицей Восточно-Прусской провинции, административным, экономическим и культурным островком со своим гарнизоном и последним по западным меркам крупным северным бастионом европейской цивилизации, находящимся на долгом пути в необъятные просторы Востока.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Провинция Восточная Пруссия считалась отсталой, тяжелой на подъем, неторопливой, но в то же время работающей и надежной провинцией, населенной простым людом — крестьянами, рыбаками, плотогонами, торговцами, ремесленниками и мелкими чиновниками. В Кёнигсберге и его округе проживали ремесленники, торговцы, чиновники, учителя, юристы, банковские служащие, врачи, священнослужители и профессора с ярко выраженной склонностью к трезвой конкретности, к оригинальности мышления, с затаенной ухмылкой и со сдержанным юмором. Житель Восточной Пруссии, говоривший часто на нескольких языках, был, как подчеркивает Фердинанд Грегоровиус, «чистейшим воплощением сугубо прозаической сущности Германии»¹. Островное положение города, удаленного территориально от центра страны, способствовало тому, что здесь со временем сформировался единый замкнутый в себе мир чувств и верований с общественно-политической самодостаточностью, в котором после религиозных столкновений между ортодоксальными протестантизмом и просвещенным пиэтизмом, а также с принятием на поселение изгнанных (главным образом по религиозным мотивам) верующих возникла атмосфера дружелюбной открытости и терпимости, которая уготовила парадоксальным образом этому месту, ставшему средоточием различных цивилизаций, по словам Карла Хейнца Германа, посредническую миссию между двумя противоборствующими течениями: устремленной с Запада на Восток культурой и силовым давлением в обратном направлении. Странно, что красивый, живописный ландшафт с его укрепленными городками и утопающими в зелени дворянскими поместьями, а также богатая традициями столица Тевтонского ордена на Прегеле способствовали лишь в ограниченной мере рождению ярких поэтических личностей. Правда, в первой половине XVII столетия имело место одно блестящее, главным образом лирическое, явление. Воодушевленные композиторами Иоганнесом Экхардом, Валентином Тило и другими, объединились тогда вокруг замка и собора поэты-единомышленники, чтобы в качестве «певцов преходящего»

всей «Тыквенной хижинкой» воспевать в городском одиночестве промозглого северо-востока дружбу и тайну смерти. Гонимые безработицей, чумой, жаждой приключений и тоской по дружбе, эти пришельцы со всех концов света сохраняли дружбу вплоть до самой своей, как правило, безвременной смерти во второй резиденции прусских королей. Композитор Иоганнес Штобиус (1580 — 1646) был родом из Крауденца, гениально одаренный Генрих Альберт (1604 — 1659) — из Лоэнштейна в Фогтланде, Симон Дах (1605 — 1659) — из Мемеля, Роберт Робертин (1600 — 1648) — из Заалфельда. Однако чума и другие болезни вырвали их всех преждевременно из жизни, кружок поэтов распался, и на протяжении целого столетия не было больше ни одной достойной упоминания личности.

Знаменитостей, соприкасавшихся во второй половине XVIII столетия с регионом Кёнигсберга, также можно пересчитать по пальцам, и все они с большим трудом вошли в анналы немецкой литературы. Причину этого следует искать, вероятно, в том, что Кёнигсберг, будучи удаленным от европейских центров административным, торговым и военным городом, с университетом, в котором задавали тон исключительно теологи, философы, юристы и классические филологи, не стал благоприятной средой для высоких поэтических устремлений.

В целом в культурном пространстве Восточной Пруссии того времени следует различать три группы писателей. Первую составляли те, кто был изолирован в своем творчестве и всю жизнь привязан к родному городу или которых город, подобно магниту, втягивал вновь и вновь в свою орбиту. Вторая группа — молодые студенты, взиравшие с надеждой в будущее и ожидавшие от университетского города развития своего таланта и по возможности солидного общественного и профессионального положения, но, не находя здесь желаемого, вскоре покидали его. И, наконец, третью группу составляли немногочисленные местные жители, которым также ни Альбертина, ни общество не обещали никакой перспективы, и они также покидали его в ранней молодости, чтобы никогда боль-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

ше не возвращаться сюда, и лишь в большом свете, главным образом в западном, достигали славы и почестей. Действительно, ни один поистине значительный писатель, музыкант или художник не возвращался когда-либо в Кёнигсберг, чтобы до конца дней своих отдавать ему свой талант².

Но обратимся к Канту. Известно следующее его высказывание, сделанное им уже в пожилом возрасте в предисловии к «Антропологии»:

«Большой город, центр Империи, в котором находится земельная коллегия ее правительства, имеющий университет (для культивирования наук) и доступ к морской торговле, который благодаря рекам внутри страны, а также расположенным по соседству странам способствует контактам различных языков и нравов, — такой город, как, например, Кёнигсберг на Прегеле, может считаться подходящим местом для пополнения сведений о людях и о мире, последние можно получить, даже и не отправляясь в путешествие»³.

Никто не станет отрицать, что данные строки как нельзя лучше подходят к самому великому сыну Кёнигсберга. Но *genius loci* никогда не ограничивается духом и творчеством отдельных выдающихся умов, проживавших постоянно на одном и том же месте. Холостяк Кант был комфортным, удобным человеком. В своей повседневной жизни он был непритязателен, но позволял своему слуге себя баловать. Молва о «ленивом Канте» имела в виду не только его нерасположенность к написанию писем и общественным работам. Также он не мог по причине от природы хрупкого сложения совершать частые и продолжительные поездки. Ему больше всего imponировали оседлость, покой, тишина, умиротворенность, ощущение домашнего уюта в своем кабинете, в центре города-острова и это удаленное от мирской суеты место, где проживала лишенная чувства уныния и наделенная сдержанной веселостью, трезвая и прагматичная порода людей. Всем этим он наслаждался. Он никогда не испытывал тяги к Западу, скорее он тяготел к Востоку. О нем говорили, что в юные годы поездка в Берлин была для него более обременительной, чем в Ригу. Его брат посещал городскую школу в Митаве, а сам он в семидесятые годы

дважды получал приглашение в только что основанную Академию Петрина в столице Курляндии. Его потребность в чужих странах, в оживленных центрах европейской культуры, его интерес к цивилизациям за пределами Европы были ограниченными. Канта не охватывала прозападная тоска по Парижу, Лондону или Риму. Этим объясняются его многочисленные оригинальные суждения о других народах, в частности о неграх, китайцах и японцах в его «Наблюдениях...»⁴ или в «Антропологии», где он высказывается о русских, считая их вплоть до самой своей старости отсталыми и чуждыми ему⁵. В лице поселившихся здесь эмигрантов-колонистов, в частности французов, шотландцев, англичан, поляков и швейцарцев, а также прибывающего на кораблях и по делам торгового люда были, по его мнению, достаточно представлены далекие страны. Довольствоваться малым было характерно для него даже в интеллектуальной сфере. Книг у него было немного, за исключением Руссо, собрание сочинений которого он имел полное. Это были в основном книги по философии. То, что ему было нужно, Кант мог взять в библиотеке. При этом следует заметить, что вся библиотека Альбертины насчитывала едва ли 8000 томов. Гаман и Лаузон имели каждый больше книг, чем Кант, а Гаман был к тому же гораздо более начитаннее Канта. Вероятно, поэтому в произведениях Канта по сравнению с «северным магом» столь незначительное количество ссылок на других авторов или деятелей культуры. Даже в рамках классической филологии для него большее значение имела латынь. Греческий был в Кёнигсберге не в чести. Манфред Лоссау указал не так давно на то, что Кант никогда не цитирует по оригиналу даже Платона и Аристотеля⁶. Его мышление было принципиально направлено внутрь, он довольствовался собственной философией, так как писал ее в первую очередь для себя. Не случайно в своих контактах в обществе он целенаправленно выбирал людей, которые не были философами и не были знакомы с его философией. Досужим является вопрос о том, мог ли Кант, живи он в другом месте, создать другую философию⁷.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Было еще несколько поэтов, которые до вступления магистра Канта на академическую стезю вели столь же малоподвижный, кабинетный образ жизни. Их мышление концентрировалось полностью на том месте, где протекала их профессиональная деятельность. Здесь следует упомянуть прежде всего братьев Иоганна Георга Бока (1698 — 1762) и Фридриха Самуэля Бока (1716 — 1785), которые, будучи университетскими преподавателями поэтического искусства, практиковали поэтическое слово в качестве вынужденного приработка. Оба воспевали, однако, не без гордости естественные и искусственные красоты своей родины. Стихотворения И. Г. Бока⁸, написанные в 1756 году, были полностью посвящены истории и заслугам перед цивилизацией Восточной Пруссии и ее столицы и являются вплоть до сего дня культурно-историческим документом. Бок видит в Восточной Пруссии жемчужину, украшенную тремя главными княжескими фигурами Кёнигсберга и в Кёнигсберге с его торговым потенциалом и богатыми традициями университетом, а также культурную витрину и оплот Пруссии по отношению как к Востоку, так и к Западу. Тем не менее он указывает на стратегическую уязвимость своей родины и является первым, кто в своем смутном пророчестве предвосхитил события, постигнувшие этот город и эту землю спустя два столетия:

«Еще стоит свободный трон, с которого пожар войны,
Столь пагубный державе, не сорвал пока венка,
И серым плотным саваном, предвестником чумы,
Еще не покрылись просторы, а башня не превратилась в руины.
Цел еще храм, но буйный спор, как буря Осиандра,
Уж предвещает скрытую безвременную гибель.
Так ученый спор под видимостью права несправие творит»⁹.

А нижеследующие взволнованные слова его звучат, как кошмарный сон:

«Кто знает, что тебе уготовит в грядущем судьба,
Быть может, поступью варвар пройдет по пепелищу,
И превратятся улиц кварталы, солнечным светом залитые,
В развалины, дымом покрытые, как уж бывало.

Кто знает, как скоро время повергнет твой храм,
И только кустарник колючий будет укором земле,
И там, где теперь процветают торговля, искусство,
Молох и крысы свершат свой отвратный помет»¹⁰.

И как предвосхищение более поздних стенаний Агнес Мигель звучат его строки-заклинания:

«Будь вечно живым, ты, мой избранный город,
Короновала тебя рука самого времени.
Будь оплотом ты мира, наградой юности зрелой.
Воздвигнутым тронем непреходящей добродетели.
Возвышен в чести, исполненный богобоязни,
Ты — город короля, что горе Сион подобен,
Ученьем просветлены и во славу земли
Пусть станут твои слободы предместьем небес!»¹¹

Во время оккупации Восточной Пруссии русскими войсками И.Г. Бок предстал перед общественностью в двойственном свете, потому что он восславил царицу Елизавету в предосудительных стихах. Что касается одаренного Иоганна Готтлоба Кройцфельда (1745 — 1784), близкого друга и почитателя Гамана, то тот умер в возрасте 39 лет.

По-иному мыслили вышедшие на арену незадолго до начала университетской карьеры Канта молодые анонимные издатели журнала «*Дафна*»¹² (1749 -1750). Его ведущие авторы — Иоганн Готтхельф Линднер (1729 -1776), Иоганн Фридрих Лаузон (1727 — 1783), Иоганн Георг Гаман (1730 — 1788), Иоганн Кристоф Вользон (1727 — 1765), Самуэль Готтхельф Геннигс (1725 — 1787), Иоганн Кристоф Беренс (1729 — 1792) и Матеас Фридрих Ватсон (1732 — 1815) — были полными надежд и юмора, дерзко устремленными за пределы своего города-острова и своей удаленной родины на Запад. Не будучи новичками в деле преобразования мира, они ставили пребывающим в спячке жителям Кёнигсберга в упрек то, что у тех отсутствует надлежащее чувство общественного и эстетического вкуса, а также способность выдвинуть из своей среды талантливых писателей, упрекали их в готовности ввиду географической изоляции и отсутствия культурной поддержки

прозябать в филистерски-мещанском провинциализме. Вместе со своими возлюбленными они, обладая удивительной литературной эрудицией, противопоставляли им свой тонкий вкус, искрящуюся остроумием элегантность и утонченные манеры французов, которые были в их глазах идеалом культурной нации. Действуя в этом духе, они пропагандировали чтение порой известных лишь специалистам французских авторов, отличавшихся своей открытостью и сатирическим пафосом, таких как Крелион, Даржон, Сент-Римон, Паскаль, мадам де Дешалье, Версак, Мейкур и Брантом, но в то же время отвергали по религиозным мотивам Вольтера.

Известно, что Линднер, будучи начиная с 1755 г. на протяжении десяти лет ректором соборной школы в Риге, энергично выступал в рамках своих ставших знаменитыми школьных нововведений за изучение современных языков, в особенности французского, а Ватсон стал ректором городской школы в Митаве. Беренс основал в Риге успешно действующее коммерческое предприятие, экономические и политические связи которого простирались вплоть до Англии. Что касается Лаузона, то и он был поклонником французской литературы и сам переводил французские пьесы для театральной труппы Каролины Шух, в том числе «Тартюфа» Мольера. Однако достигнув пожилого возраста, он, много путешествовавший в молодости и будучи холостяком, решил остаться в своем родном городе, укрывшись в своей огромной библиотеке. Себе на жизнь он зарабатывал редактированием и сочинением стихов на случай; и это с единственной целью — стать местным официальным поэтом. Он сочинил несметное количество стихов о родном городе, о богатом своем покровителе, коммерсанте Сатургусе и его знаменитом саде, а также об усадьбах восточно-прусской аристократии; стихи эти по причине их низкого качества обладают в настоящее время ценностью лишь как документальные свидетельства¹³. Некоторые из них являются сегодня единственным источником информации для исторически верного воссоздания некогда существовавших достопримечательностей.

Политику расширения влияния Кёнигсберга на остальной мир смело проводили ведущие книгоиздатели города, и среди них особенно Иоганн Якоб Кантор¹⁴. Этот авантюрного склада, но гениально одаренный книготорговец был первым крупным книгоиздателем в современном смысле этого слова. В разгар Семилетней войны он оставляет книжный магазин Вендлера в Лейпциге и возвращается в Кёнигсберг, чтобы унаследовать книжный магазин отца, расположенный по улице Ланггассе в Альтштадте, причем он сумел с самого начала наладить политические и деловые контакты с русскими, чего, как говорят, Фридрих II после заключения мира не мог ему простить. После смерти отца в 1764 году он переносит свой магазин в старую ратушу Лебенихта и присоединяет к нему среди прочего библиотеку-читальню. Он обладал также даром открывать новые будущие таланты книготоргового дела и решительно поддерживал их. Например, он отговорил имевшего университетское образование Иоганна Фридриха Харткноха от карьеры теолога. Харткнох открыл позже в книжном городе Риге крупный книжный магазин. Якоб Фридрих Хинц, став его компаньоном, осел, как и Харткнох, на Балтике, вернее в Митаве, где он стал во главе еще одного филиала магазина Кантора, сменив на этом посту В.А. Штейдаля, также одного из сотрудников Кантора. Другой помощник, Иоганн Даниель Фридрих, скооперировался с Франсуа Теодором де Лагардом, берлинским книготорговцем, выходцем из Кёнигсберга, и долго управлял филиалом в Либаве. Бывший гравёр по меди, Кристиан Людвиг Штальбаум также нашел свой путь в Берлин. Абрагам Якоб Пенцель, географ и переводчик Кассиуса и Страбона, стал книготорговцем в Кракове. Немаловажным обстоятельством для книготоргового дела было то, что, благодаря Кантору, все эти молодые «Гутенберги» принадлежали к масонскому движению, что, ввиду космополитического настроения и солидарнического образа мыслей Ордена, весьма облегчало книжную торговлю по всей Европе. Сам Кантор лично был мощным для своего времени генератором проектов. Он хотел установить связи со всеми книжными центрами Европы

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

— как на Востоке, так и на Западе — и основать под своей эгидой как можно больше филиалов по изданию и продаже книг, оставаясь при этом со всеми бывшими своими сотрудниками в хороших отношениях. Сначала его взгляд был устремлен на Восток. От своего отца, купившего обанкротившееся издательство Базилиуса Корвинуса Квассовского, он унаследовал привилегию торговать русской, польской и словенской книжной продукцией.

Поначалу Кантор открыл важный филиал в Эльблонге. Однако затем он отправился в Вену и далее в Голландию. Путь от Кёнигсберга до Лейпцига он проделывал несчетное количество раз. В 1762 г. он наладил связи с г. Митавой, резиденцией Курляндии, и стал ходатайствовать о привилегиях. Затем он совершил поездку в Санкт-Петербург и намеревался даже достичь Москвы.

Второй проект должен был объединить кёнигсбергский центр и его различные филиалы с главным книжным магазином в Берлине, но из этого ничего не вышло. Его ежегодные каталоги свидетельствуют о том, что он рекламировал вплоть до самого конца оригинальные книги со всех концов Европы, покупал их, давал на определенный срок, отдавал и продавал. Когда Андрей Болотов, очень увлекавшийся книгами, прибыл вместе с русскими войсками в Кёнигсберг, то ему казалось, что в магазинах Кантора он открыл для себя суть западной цивилизации¹⁵. В первую очередь это относится к фирме «Харткнох и сын», основатель которой последовательно проводил в жизнь заимствованную у Кантора идею универсальной книжной торговли и которая стала в области культуры важнейшим мостом между Россией и Германией, простиравшим свое влияние вплоть до Лондона, Парижа и Швейцарии, куда Харткнох неоднократно совершал поездки¹⁶. Без него распространение трудов *Свободного экономического общества*, *Российской академии*, *Экономического общества* в Санкт-Петербурге, трудов Ломоносова, Шлецера и Гадебуша на Западе было бы невозможно. Когда в восьмидесятые годы по причине финансовых издержек предприятию Кантора угрожа-

ло банкротство, Кант публиковал свои самые значительные произведения исключительно только у Харткноха. Но как бы там ни было, никто не сумел, кроме Кантора, наладить широкомасштабное сотрудничество, преследовавшее цель, с одной стороны, распространить влияние города на Прегеле далеко за свои пределы, а с другой — привлечь в столицу Восточной Пруссии самые последние веяния европейской культуры. Представляется символичным, что знаменитый портрет Канта кисти Беккера, который некогда висел в магазине у Харткноха, был спасен из горящего Кёнигсберга фирмой-наследницей «Грефе и Унцер» как единственная оригинальная ценность, и сегодня его можно видеть в Национальном музее имени Шиллера в Марбахе.

То, что сделал Кантор в великолепном стиле на коммерческом поприще, Иоганн Георг Гаман совершил на поприще глубоко духовном благодаря лишь влиянию одной своей личности. У него, собственно, было много общего с Кантом: он родился в Кёнигсберге, вырос в скромной, набожной семье, любил свой родной город, уютность места, веселую провинциальную атмосферу, холостяцкий комфорт, долгое время соблюдал дистанцию по отношению к противоположному полу и с ранних лет испытывал тягу к чтению и философскому раздумью. Но на этом параллель заканчивается. Ибо домосед Гаман был парадоксальным образом одновременно и в высшей степени беспокойным, крайне чувственным, склонным к авантюрам и космополитизму мыслителем. Как универсальный ученый, он был в принципе открыт любому новшеству и любому знанию. Как глубоко верующий человек и правдоискатель, видевший в Боге «писателя», книгу о мире которого должны читать простые смертные¹⁷ с тем, чтобы с момента своего падения во грех, разбирая ее по буквам, вернуться вновь к своему первоначалу, он пытался и умом, и душой как можно больше понять из этого творения. Отсюда у Гамана, в отличие от Канта, — своя личная гигантская библиотека, в которой были представлены многие литературы и культуры; основательное изучение важнейших древних и новейших язы-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

ков вплоть до арабского; глубокое понимание древности, Библии, французской, английской и итальянской литературы и философии; критическое отношение к теологическим и философским течениям, всесторонность интересов и, наконец, хорошо развитая музыкальность. Имея, как и Кант, хрупкое сложение, он тем не менее, влекомый интеллектуальным любопытством, пренебрегая трудностями и опасностью, совершал длительные поездки как на Восток, так и на Запад, чтобы узнать чужие страны и иные культуры. В пятидесятые и шестидесятые годы Гаман в поисках заработка *объездил всю Прибалтику*, и у него было порой такое впечатление, что он находится «все время в России». Не случайно он «меняет свою веру» в Англии и весьма символично, что умирает Гаман как паломник за правдой, на пути к единомышленникам в чужой стране, в Мюнстер в Вестфалии, и там находит свой последний приют (сейчас это место находится вблизи городского автобана, здесь расположена банальная парковочная автомобильная площадка, окутанная выхлопными газами современных автомобилей).

Обладая острым и критическим мышлением, как Кант, Лессинг или ненавистный Вольтер, чувством юмора, иронией и самоиронией, Гаман способствовал распространению идей Просвещения, мужественно ставя под сомнение и политические порядки.

Но его жаждающее веры и преданное христианству сердце чувствовало острее, чем Кант, реагировало эмоциональней, иронично принимая противоречия, относясь с недоверием как к рассудку, так и разуму, но зато, словно поэтический провидец, он обращался, полный предчувствий, к Богу. Он вызывал глубокое восхищение Жана Поля. Душа Гамана и его чувства принадлежали Кёнигсбергу, но его интеллект умел быть гибким и естественным везде. Все же нужно сказать следующее: Кант, как величайший *мыслитель*, оказывал влияние из Кёнигсберга, а Гаман был универсальным *умом* Германии XVIII столетия! В этом смысле следует понимать и то, что он как никто другой сумел поставить под сомнение грандиозное сооружение Кантовой мысли. Однако самому Канту — и это его втайне заде-

вало — никогда не хватало смелости ответить на эту критику. Настоящими друзьями они не были никогда!

Но между обоими, если можно так выразиться, стоял Теодор Готтлиб фон Гиппель (1741 — 1796) — не только в качестве их личного друга, но также в смысле духовном. Гиппель был родом из центральной Восточной Пруссии и оставался пруссаком. Как и Кант, он любил оседлость. В своей жизни он только дважды путешествовал: один раз в молодые годы в Петербург, где его ожидала блестящая карьера, от которой он после некоторого раздумья отказался, а второй, уже в зрелом возрасте, в Берлин и Саксонию — вот и все. По причинам профессиональной карьеры он со временем окончательно поселился в своей родной провинциальной столице. Будучи довольно тщеславным градоначальником, он вскоре стал авторитетнейшим и грозным управляющим администрацией, которую держал железной рукой и, подобно Канту, Краузу, Гаману и Лаузону, вынужден был довольствоваться тем кругом общения, который сложился в Кёнигсберге. Королевский чиновник высшего ранга, местный политический деятель, юрист, судья и масон, он обладал острым умом, искусством точных формулировок и способами их выражения, а также выдающимся организаторским талантом. И, наконец, он также не был женат, но, как и Кант, был галантным кавалером по отношению к женскому полу. Но, с другой стороны, Гиппель испытывал нечто вроде тайной ностальгии по Востоку, по Балтике и Курляндии и в особенности по России. Однако *genius loci* не отпускал его. Его личность сама по себе оказывала влияние на Кёнигсберг в эпоху Канта в большей степени, чем это принято было считать до сих пор¹⁸. Однако — в полную противоположность Канту и ощущая в глубине души родство с Гаманом — он страдал от раздвоенности между рационализмом и окрашенной пиэтизмом религиозностью. Ни один выходец из Кёнигсберга ни до ни после него не боролся с судьбою смертных и за существование Бога и бессмертия, как Гиппель. Этим обусловлены, как и в случае с Гаманом и Лаузоном, его разносторонняя начитанность и знание наследия европейской культуры, особенно

Античности и Возрождения, а также французских, английских и итальянских поэтов, философов, теологов и юристов XVII и XVIII столетий, принципиальное недоверие к рассудку и разуму, агрессивная темпераментность по отношению к мнимо злему, к посредственности в политике и в науке. Принципиальная открытость и прагматический интерес побуждали его к интеллектуальной и практической деятельности во всевозможных областях, причем его деятельность носила, с одной стороны, непосредственно местный, или региональный, характер, а с другой — затрагивала общечеловеческие проблемы. Так, в «Очерках жизни по восходящей линии» (*Lebensläufe nach aufsteigender Linie*), в «О походах вдоль и поперек рыцаря от “А” до “Я”» (*Kräuz- und Querzüge des Ritters A bis Z*) и в «Рукописных заметках под диктовку природы» (*Handaufzeichnungen nach der Natur*) он говорит о любви к родному городу и Восточной Пруссии с их общественными, политическими, культурными и педагогическими проблемами, а в письмах и автобиографических заметках — о любви к обоим великим могущественным государствам на Востоке, а именно Пруссии и России, которых он, как и их правителей, объективно сравнивает, выявляя недостатки и преимущества. Со времен своей юности Гиппель испытывал в этом отношении колебания между своей преданностью и привязанностью к небольшому, но в административном, юридическом и военном отношении строго организованному и окрыленному верой в прогресс королевству Пруссия и восхищением гигантской, сравнимой с «грубым комом земли» русской нацией¹⁹, с ее прирожденными и беззаветно преданными своей родине солдатами; с нацией, которая находится лишь в «первой стадии» своего могущества и которая потрясет Европу и мировую историю, как только настоящему «проснется», и, вероятно, «создаст проблемы» прежде всего для самой Пруссии²⁰. Правда, он видит в широко раскинувшемся русском государстве нечто почти абсурдное и полагает, подобно Фридриху Второму, что эта страна падет жертвой собственных масштабов, говоря следующее: «Это государство, конечно, не первое, ставшее по причине своих

раздоров меньше. Я все время думаю о Голиафе и маленьком Давиде, когда сравниваю Россию и Пруссию»²¹. В «Автобиографическом очерке по восходящей линии» герой Александр, поступивший на службу в русскую армию, восклицает, имея в виду Фридриха II и Екатерину II: «Если эта царица объединится с королем Пруссии: Мир! Что с тобой будет?»²² Вновь и вновь Гиппель после чтения Руссо и размышлений над экспериментами с парламентаризмом английской монархии и молодой американской демократией ставит вопрос об идеальной форме государственного правления, при этом он, имея в виду совершенствование человечества в далеком будущем, хотя и выражает свои симпатии к истинно просвещенной монархии, тем не менее говорит о далеко идущих демократических преобразованиях по западному образцу и не исключает республиканскую форму государственного правления. В этом смысле он высказывается в адрес своего друга Канта и его ученика Краузе, которые, по его словам, ничего не поняли во Французской революции, и отказывает им в политическом чутье, говоря, что они не способны управлять даже «каким-либо курятником»²³. Также и в женском вопросе его мышление переносится в сферу универсальных ценностей. В книге «О браке» (Über die Ehe) и в статье «О гражданском воспитании женщин» Гиппель требует самых радикальных общественных и профессиональных реформ, которые стали возможными лишь в наше время. Нечто подобное можно сказать также и относительно духа его многочисленных статей по юридическим и административно-практическим вопросам. В своем городе он с помощью конкретных мер реорганизовал в западном духе систему помощи бедным, сиротские приюты, школьную систему, полицию и пожарную службу — настолько, что они сохранились вплоть до начала Второй мировой войны. Таким образом, этот философ-популяризатор, воспринимавший вместе с Гаманом, как об этом свидетельствует сатирическая сцена экзамена во втором томе «Биографических очерков...», скептически теорию познания Канта и с должным уважением относившийся к западноевропейской мысли²⁴, находясь в Кё-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

нигсберге, вопреки местным условиям был гражданином мира в современном смысле этого слова.

К чему-то подобному стремился и давний задушевный друг Гиппеля Иоганн Георг Шеффнер (1736 — 1820). Однако последний, будучи поверхностным, лишенным глубоких душевных переживаний графоманом, во всех отношениях уступал ему. Шеффнер не любил Кёнигсберг, отвергал также путешествия и, благодетельствованный материальным успехом, проводил большую часть времени в своих поместьях, в Штольценберге под Данцигом или в Шприндлаке, Эберсвальде или Таплакене; и лишь в 1795 году он, став видным землевладельцем, возвращается в город, чтобы провести остаток жизни в кругу подобных себе высокопоставленных особ. Он был очень начитан, знал античную и насыщенную идеями французскую литературу, Монтеня и поэтов *gréciosité*, которым он подражал, особенно Жану Батисту Иосифу Вилларту де Грекуру (1683 — 1743); их он использовал, чтобы, подражая им, с чувством иронического самодовольства наводнить рынок анонимными сборниками плоских и пошлых стихов²⁵. При этом Шеффнер пытался, не без тщеславия, общаться с известными своими современниками по Просвещению, в том числе и с Кантом, соблюдавшим по отношению к нему вежливую дистанцию, и выступать в роли своего рода «второго солнца», оказывая влияние на подрастающее поколение²⁶.

Однако следует рассказать и об уехавших из Кёнигсберга. И здесь достойны упоминания прежде всего трое, а именно: Иоганн Фридрих Рейхард, Иоганн Готтфрид Гердер и Якоб Михаэль Рейнгольд Ленц. Все трое были в юности почитателями Канта, а также русской нации, от мнимо просвещенных правителей которой они, по своей политической наивности, ожидали глубоких преобразований. «Единственно господину профессору Канту, — признается Рейхард, — я обязан тем, что, начиная с юношеских лет, не вступил на унижительный путь большинства художников нашего времени, а также его академическим урокам, которые он мне по своей доброй воле

и три года подряд совершенно бескорыстно давал, я обязан тем счастьем, что смотрю с самого начала на искусство с его истинной и высшей точки зрения, а также еще большим счастьем иметь возможность с пользой для себя изучать его бессмертные труды»²⁷. Однако, обладая беспокойным, непостоянным характером, он не нашел в своем родном и скучном для него городе, а также в университете ничего, что могло бы способствовать развитию его исключительного таланта к музыке. Сам Кант один не смог удержать его на месте. После долгих скитаний по Прибалтике и Польше он пробивается в конце концов на Запад, где окончательно находит себя и делает блестящую карьеру в качестве дирижера. Одновременно он пишет и стихи. Но в Кёнигсберге он никогда не дирижировал.

Подобное же испытал и молодой Иоганн Готфрид Гердер (1744—1803). Едва достигнув 17 лет, он, будучи чрезвычайно трудным учеником Себастьяна Фридриха Трешоса, покидает в мае 1762 года Морунген и, окрыленный надеждами, прибывает в Кёнигсберг, а 22 ноября 1764 года, глубоко разочарованный, в сопровождении Гаманна покидает через Росгартенские ворота нелюбимое место, и уже навсегда. Он также восхищался лекциями Канта, а в лице «северного мага» нашел близкого себе по духу друга и ментора, который открыл ему его истинное призвание правдоискателя и поэта. Но и Гердера не удовлетворяли обе столь различные великие личности, чтобы удержать его на самом востоке Европы. Они были для него всего лишь духовными проводниками, учителями, советчиками, указующими ему путь, который он должен был пройти сам. Того, кем он в конце концов стал, Гердер достиг независимо от них, пребывая в западных весях и культурах. Но особо большого счастья он, как и Рейхард, не испытал.

С упомянутым выше Ленцем произошло то же самое. Сын лифляндского пастора Ленц, испытывавший с самого начала внутреннее раздвоение, пытается с 1768 года найти свое предназначение в единственном восточнопрусском университете и убивает три года, пребывая в качестве досужего, наивного студента в среде шумных и пьющих своих земляков. Он также

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

видел в молодом Канте исключительного гения, сравнивал его с многочисленными знаменитостями французской духовной культуры²⁸. Но затем беспокойный и необузданный темперамент повлек его в ту же самую Францию и в тот же самый Веймар, как Гёте и Гердера, с тем, чтобы потом его, не добившегося успехов и не достигнувшего цели, волны судьбы прибили вновь на Восток, где он, попав в Москву, погиб.

Вот так все трое остались в конце концов интеллектуально и духовно без родины. Ни мощный ум, положивший начало современному мышлению, ни гениальный дар poeta vates не помогли им обрести на пути к божественному первоначалу внутренний покой истинных мудрецов; правда, и вся остальная Европа тоже. А Кёнигсберг был для них всего лишь начальным или промежуточным звеном.

Стареющего Канта застало еще одно молодое поколение. Но Кант, духовные и физические силы которого пошли на убыль, не мог уже оказать на него по-настоящему сильного влияния, как, впрочем, и остальной преподавательский состав университета, который к тому же на исходе века Просвещения пришел в большой упадок. В первую очередь речь идет об ослепнувшем уже в двадцатилетнем возрасте Людвиге фон Бачко (1756 — 1823), который по причине своего физического недостатка был всю жизнь прикован к одному месту и к письменному столу. С большим трудом этот обремененный на жизнь и окружение человек, как и его товарищ по несчастью Конрад Пфеффель в Кольмаре, приобрел с помощью других людей огромные знания. В лице общительного Гамана он имел понимающего друга, а что касается местных светил Канта и Гиппеля, то он полагал, что те избегают общения с ним по причине его инвалидности. По своему мироощущению Бачко корнями был связан с родиной, интеллектуально он принадлежал к остро критически настроенным представителям позднего Просвещения, а как поэт склонялся постепенно к набирающему силу романтизму, этому наследию уходящего столетия, но и в то же время он был провозвестником столетия грядущего. Как историк и биограф Бачко, несмотря на свою сле-

поту, достиг прямо-таки невероятного в знаниях, касающихся Восточной Пруссии и Кёнигсберга²⁹. Как эпический писатель он является автором самых смелых общественно-критических романов в Германии, а как новеллист был автором огромного числа фантастических коротких рассказов в духе Гофмана³⁰. В качестве профессора университета, погруженный в вечную тьму и обреченный на неподвижность, он доказал, что ум и фантазия не нуждаются в путешествиях, чтобы быть везде как у себя дома.

К родному месту был также привязан, но уже по другим причинам Иоганн Михаэль Гаман, сын «северного мага». Буквально с детских лет отец муштровал его в иностранных языках, в чтении латинских и греческих авторов и текстов на еврейском языке. Впоследствии он стал выдающимся педагогом, а в конце жизни даже директором богатой традициями латинской школы в Альтштадте. Однако его особая любовь — лирическая поэзия; он был первым, кто вопреки другому мнению поднял ее в Кёнигсберге на большую высоту. Более того, до появления Агнес Мигель И.М. Гаман был, без сомнения, самым значительным поэтом-лириком Кёнигсберга³¹. Его интеллект не был устремлен в большой свет, а тем более в Западную Европу и к ее культурам. Свою единственную поездку он совершил с отцом в г. Мюнстер, где последний и умер. С самой своей юности он, как и его отец, изъявил желание при поддержке известной в Кёнигсберге графской семьи Кайзерлингов в качестве гофмейстера выехать только в Прибалтику, особенно в Курляндию, а затем его вновь потянуло в родной город, где он и жил с многочисленным семейством до своей безвременной смерти.

Отличие от «северного мага» И.М. Гаман не стал ни просветителем, ни философом — ни Сократом, ни Диогеном, ни ученым, ни поэтом-пророком, умеющим читать книгу природы и учиться у нее, из него вышел лишь скромный, недовольный жизнью певец, сохраняющий беспомощную дистанцию по отношению к молчащему Богу. Его мысли и чувства сливались с тишиной просторов Балтийского моря, которые он воспевал то как запоздалый анакреонтический поэт, то подражая поэзии «тык-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

венной хижины» Симона Даха в глубоко меланхолических, пронзанных мыслями о смерти фантастических стихах.

Точно таким же меланхоличным, но внутренне очень противоречивым, склонным к провокационным поступкам, эгоистично-авантюрным и чрезвычайно чувственным по своему характеру был Захариас Вернер, сын известного в городе профессора права и страдавшей религиозной манией женщины. Он также не знал, продолжать ли ему учебу на юридическом факультете и как общаться со своими учителями Кантом и К.Е. Мангельсдорфом. Попадая из одного скандала в другой, он уже в юношеском возрасте по причине своего беспорядочного образа жизни был выслан из родного города. Вопреки своей глубокой привязанности к мрачноватым и устремленным в будущее просторам северного Востока³² Вернер напрасно искал счастья среди самых различных слоев населения, религий, масонских и политических движений; он был типичным представителем зарождающегося романтизма, для которого в городе на Прегеле не могло быть места.

И, наконец, еще одна известная личность, тоже рано покинувшая этот город. Нужда в заработке, внутреннее смятение и стремление к своему еще неизвестному высокому предназначению позвали в дорогу на Запад, в новый мир романтических чувств и чаяний, еще одного универсального гения — Эрнста Теодора Амадея Гофмана. Там он стал видным юристом, известным дирижером и композитором и, наконец, всемирно известным прозаиком, единственным в своем роде из тех, кого когда-либо дал город Кёнигсберг, не приложив к этому — за исключением трудно идентифицируемых реминисценций в юности — никаких усилий к развитию его таланта. Даже своим великолепным языком он не обязан Кёнигсбергу. Гофман, как и Рейхард, никогда не дирижировал в Кёнигсберге!

* * *

Кёнигсберг Иммануила Канта — во время расцвета города на Прегеле в последнее сорокалетие века Просвещения — показывает пеструю мозаику самых различных индивиду-

альностей. Так называемых течений, групп или школ здесь не было. Мощные умы развивались здесь более или менее самостоятельно, и это всегда составляло прелесть данного места. Парадоксальное сочетание географически изолированного островка культуры и в то же время открытость миру, в торгово-экономическом отношении более, чем где-либо, создавало условия для особого развития каждой личности в зависимости от жизненных перепитий, потребностей и темперамента; но сам город был лишь в малой степени в состоянии способствовать осуществлению этих перспектив или доводить их до зрелого уровня. Пример Канта и Гамана доказывает, что отдельные великие личности, какие бы противоположные доводы ни приводились, творят лишь сами по себе и для себя и в большинстве своем решительно не в состоянии удержать других, что в условиях изоляции и замкнутости на себе лишь некоторые способны создать нечто поистине великое, такое, что переживает века или что в далеком будущем получит признание, преодолев региональные рамки. Кёнигсберг не был Парижем, Лондоном, Римом, Петербургом или Москвой, да и не мог ими никогда стать. Он не стал и Веймаром! Уже в дневнике Иоганна Абегга³⁴ сообщается, на каком уровне в конце столетия в условиях интеллектуальной изоляции в действительности находился Кёнигсберг, а опубликованная недавно переписка между Рудольфом Унгером и Артуром Вардой подтверждает, что на протяжении еще добрых ста лет мало что здесь изменилось. И в этом смысле Калининград сегодня — опять-таки парадоксальным образом — имеет поистине уникальный исторический шанс, чтобы могли получить подтверждение следующие слова Агнес Мигель: «Кёнигсберг! Пусть ты станешь бессмертным!..»³⁵

Перевод с нем. И.Д. Концева

¹ Vgl.: *Ferdinand Gregorovius // Ostpreußen in 144 Bildern. Geschichtliche Darstellungen von Emil Johannes Gutzzeit. Verlag Gerhard Rautenberg, 6. Unveränderte Auflage, Leer, 1996, S. 109.*

4. Kant, Kёnigsberg, Калининград

² *Karlheinz Gehrman*. Kant und Kёnigsberg. Im Gedenken an Kurt Stavenhagen // Ostbrief, Lёneburg (Mai), 1955 (Mitteilungen der Ostdeutschen Akademie Lёneburg). S. 37.

³ *Immanuel Kant*. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant-Gesammelte Schriften / Hrg. von der Kёniglich — Preu遳ischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1900—1955, 1. Abth.: Werke, 7. Bd., 1917. S. 120f.

⁴ Ders.: *Beobachtungen* 黚er das Gef黚hl des Schёnen und Erhabenen, Vierter Abschnitt // Kant's gesammelte Schriften. Werke. Bd. II. Vorkritische Schriften II. Berlin, 1912. S. 252ff.

⁵ Ders.: *Anthropologie*. 2. Theil. S. 319: „Da Russland das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der nat黚rlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit sind, erfordert ist...“

⁶ Vgl.: *Manfred Lossau*. Klassische Philologie an der Albertina zur Zeit Kants // Beitr鋄ge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Begr黚ndet und herausgegeben von Joseph Kohnen, Peter Lang. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1994. S. 65—79.

⁷ Vgl. Dazu: *Endre Kiss*. «...Eine gro遳e Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs...» oder: Kommt das Licht aus Kёnigsberg? // Kёnigsberger Beitr鋄ge. Von Gottsched bis Schenkendorf. Herausgegeben von Joseph Kohnen, Peter Lang, Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; Bruxelles; Oxford; Wien, 2000. S. 119—138.

⁸ *Johann Georg Bock*. Gedichte. Kёnigsberg, druckts und verlegt Johann Heinrich Hartung, 1756.

⁹ Ebenda. S. 279.

¹⁰ Ebenda. S. 310.

¹¹ Ebenda. S. 312.

¹² Vgl.: *Daphne*. Nachdruck der von Johann Georg Hamann, Johann Gotthelf Lindner u.a. herausgegebenen Kёnigsberger Zeitschrift (1749—1750). Mit einem Nachwort von Joseph Kohnen. Regensburger Beitr鋄ge zur deutschen Sprach — und Literaturwissenschaft. Herausgegeben von Bernhard Gajek, Reihe A: Quellen. Bd. 15. P. Lang. Frankfurt a.M.; Bern; New York; Paris, 1991.

¹³ *Johann Friedrich Lauson* Erster und Zweeter Versuch in Gedichten / Bey Johann Friedrich Driest. Kёnigsberg, 1753f.

¹⁴ Vgl.: *Joseph Kohnen*. Druckerei-, Verlags- und Zeitungswesen in Kёnigsberg zur Zeit Kants und Hamanns. Das Unternehmen Johann Ja-

kob Kanters // Königsberg. Beiträge. S. 1—19; Angelo Pupi. Die Anfänge der Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen (Februar — Mai). Ebenda. S. 21—54.

¹⁵ *Leben und Abenteuer des Andrei Bolotow von ihm selbst für seine Nachkommen aufgeschrieben.* Verlag C.H. Beck. Erster Band. Leipzig, 1989. S. 316ff, 345f, 375; Joseph Kohnen. Andrej Bolotows Königsberger Aufzeichnungen (1758 —1762) im Blickfeld der ostpreussischen Literaturgeschichte // Publications du Centre Universitaire de Luxembourg, Germanistik, Fasciule VI. Luxemburg, 1994. S. 3ff.

¹⁶ Vgl. Dazu: Joseph Kohnen. Hippels Russland-Bild // Königsberger Beiträge, S.145ff.

¹⁷ Ders.: «Gott ist ein Schriftsteller worden» // Publications du Centre Universitaire de Luxembourg, Germanistik, Fscicule IV. Luxemburg, 1993. S. 27ff.

¹⁸ Vgl.: J. Kohnen. Theodor Gottlieb von Hippel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte. Biographie und Bibliographie. Verlag Nordostdeutsches Kulturwerk. Lüneburg, 1987.

¹⁹ *Theodor Gottlieb von Hippel. Sämtliche Werke.* Georg Reimer, Berlin 182ff., Bd. XII, 114; dazu J. Kohnen. Hippels Russlandbild. S.151ff.

²⁰ Ebenda, S. 115—119.

²¹ Ebenda, S. 121.

²² Ders.: *Lebensläufe* nach aufsteigender Linie. SW IV. 256f.

²³ Ders. SW XII, 275.

²⁴ Ders.: *Lebensläufe* nach aufsteigender Linie. SW II, 139ff.

²⁵ Vgl.: J. Kohnen. Theodor Gottlieb von Hippel. Eine zentrale Persönlichkeit... S. 62ff.; ders.: *Lyrrik* in Königsberg. 1749—1799. Regesburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe B/ Untersuchungen 74, P. Lang, Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien, 2000. S. 159—193.

²⁶ Vgl.: F.J. Schneider. Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit, Taussig und Taussig. Prag, 1911; Arthur Plehwe. Johann Georg Scheffner: Diss. Königsberg, 1936; Arthur Warda. Der Anlaß zum Bruch der Freundschaft zwischen Hippel und Scheffner // *Altpreußische Monatsschrift.* 52 (1916). S. 269—281; Johannes Sembritzki. Scheffner — Studien // *AM.* 48 (1911). S. 370—377.

²⁷ *Walter Salmen.* Johann Friedrich Reichardt. Komponist, Schriftsteller, Kapellmeister und Verwaltungsbeamter der Goethezeit, Freiburg i. Br.; Zürich, 1963. S. 24.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

²⁸ *Lenzens Gedicht auf Kant // J. Kohnen: Lyrik in Königsberg. S. 117—121.*

²⁹ Vgl.: *Ludwig von Baczko. Versuch einer Geschichte und Beschreibung der Stadt Königsberg. Kgsbg. 178ff.; 2 Aufl. 1804; Geschichte Preußens. 6 Bde. Kgsbg., 1792—1800 u.a.m.; Geschichte meines Lebens. 3 Bde. Kgsbg., 1824; dazu die Herausgabe einer Reihe von Zeitschriften wie das Preußische Tempe (1780—1782), das Preußische Magazin (1782), die Annalen des Königsreichs Preußen (1792—1793) und das Wochenblatt für den Bürger und den Landmann (1795—1796).*

³⁰ Vgl. ders.: *Karl von Adlerfeld. Elbing, 1786; Die akademischen Freunde. Eine Geschichte in Briefen, Hartung. Kgsbg.; Leipzig, 1783; Müller der Menschenverächter und seine fünf Töchter. Hartung, Kgsbg., 1788; Abenteuer eines Maurers, zur Warnung für Gewihete und Profane, Lagarde und Friedrich. Berlin; Libau, 1788; Leben und Leiden meines Veters Jonathan Eiche, von Benjamin Eiche, Kaufmann und Malzenbrauer zu Tilse in Preußen. Kgsbg., 1790.*

³¹ Vgl. diesbezüglich: *Johann Michael Hamann. Gedichte. Nachdruck der Erstausgaben. Mit einem Vorwort von Joseph Kohnen in Zusammenarbeit mit Reiner Wild, P. Lang. Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1993.*

³² Vgl.: *Zu Leben und Werk Zacharias Werners, Gerhard Kozielk: Friedrich Ludwig Zacharias Werner. Sein Weg zur Romantik. Breslau, 1963; ders.: Das dramatische Werk Zacharia Werners. Breslau, 1967; Louis Guinet. Zacharias Werner et l'esoterisme maçonnique, These Lettres. Paris; Caen, 1961; La Haye; Paris, 1962; ders.: De la Franc-Masonnerie au Sacerdoce ou La Vie romantique de Friedrich Ludwig Zacharias Werner (1768—1823). Etude biographique. These complementaire. Paris, 1961; Caen, 1964; Goedeke. VI. 90—95; ADB, 42, S. 66—74.*

³⁴ Vgl.: *Renata Knoll. Johann Georg Hamann 1730—1788. Quellen und Forschungen // Schriften der Universitätsbibliothek Münster. Verlag Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen. Bonn, 1988. S. 209—219.*

³⁵ *Agnes Miegel. Abschied von Königsberg // Sem Simkin. Swet ty moy jedinstwennyj / Du mein einzig Licht. Gedichte Königsberger Dichter. Zusammengestellt und übertragen von Sem Simkin. Kaliningrad, 1993. S. 119f., 257.*

С.В. ЛУГОВОЙ
(РГУ им. И. Канта, Калининград)

Очерк истории калининградского кантоведения

Российский государственный университет им. И. Канта (до недавнего времени Калининградский государственный университет) сейчас известен как один из ведущих центров российского кантоведения. В издательстве университета уже 30 лет выходит Кантовский сборник, где публикуются статьи ведущих кантоведов России и зарубежья, переводы произведений И. Канта, издаются материалы конференций и семинаров, посвященные философии Канта, в КГУ был впервые издан полный русский перевод «Спора факультетов», введены в научный оборот многие другие русские переводы сочинений Канта. Под эгидой РГУ им. И. Канта и Кантовского общества России, работающего на базе университета, регулярно проводятся Кантовские чтения и другие конференции и семинары, на которые съезжаются ведущие российские и зарубежные исследователи философского наследия Иммануила Канта.

Становление Калининградского государственного университета (РГУ им. И. Канта) совпало с зарождением калининградского кантоведения. В 1967 году на базе Калининградского государственного педагогического института был образован Калининградский государственный университет, а уже в 1968 году в первом выпуске «Ученых записок КГУ» опубликована статья Л.А. Сусловой «Категории рассудка и разума в теории познания И. Канта и проблема эмпирического и теоретического уровней знания». В ней Любовь Артемьевна Сулова, тогда старший преподаватель кафедры философии и научного коммунизма КГУ, не ограничилась традиционной для того времени критикой кантовской гносеологии с позиций марксистско-ленинской теории познания и отметила, что Кантом были поставлены важнейшие проблемы в исследовании

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

структуры познавательного процесса: проблема чувственного и рационального и проблема эмпирического и теоретического¹. В том же году Л.А. Сулова в ЛГУ им. А.А. Жданова защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук по теме «Категории рассудка и разума в теории познания Канта и Гегеля и проблема эмпирического и теоретического уровней знания».

Однако ключевой датой в истории калининградского кантоведения является апрель 1974 года, когда отмечалось 250-летие со дня рождения философа. В Калининградском государственном университете, как и во многих других вузах СССР и зарубежных стран, прошла конференция, посвященная роли Канта в истории философии и значению прогрессивных сторон его учения для современности. Она стала главным событием юбилейных торжеств в нашей стране и получила название I Кантовских чтений, с тех пор проводимых регулярно. Тогда же при собрании городской общественности, в присутствии философов-кантоведов был открыт кабинет-музей И. Канта. Инициатором создания музея стал профессор Д.М. Гринишин, заведовавший в то время университетской кафедрой философии. Исполнителем проекта был назначен доцент И.В. Наставшев. Автором научной концепции музея и его научным руководителем стал Л.А. Калининков. К этому делу была привлечена О.Ф. Крупина, постепенно ставшая настоящей хозяйкой и подлинной душой музея, все двадцать с небольшим лет его существования заботившаяся об экспозиции музея. Через четыре года, в 1978 году, музей Иммануила Канта вошел в структуру Философского общества СССР при Академии наук СССР. За эти годы музей развернул широкую работу по изучению творческого наследия великого немецкого философа и пропаганде философских знаний. Здесь читался систематический курс философии Канта, который посещался студентами, преподавателями университета, активистами музея; проводилась переводческая практика студентов романо-германского отделения филологического факультета КГУ. Была начата работа по переводу еще остающихся неизвестны-

ми русскому читателю кантовских текстов; возглавил ее профессор И.Д. Копцев — ныне один из ведущих переводчиков Канта. Музей был местом встречи ученых, здесь работал философский дискуссионный клуб, а посетители получали квалифицированные ответы на свои вопросы. К сожалению, в 1996 году музей был ликвидирован, правда, его экспонаты вошли в фонд нынешнего музея РГУ им И. Канта².

По итогам I Кантовских чтений был опубликован сборник «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта», куда вошли статьи видных советских кантоведов (например, И.С. Нарского — «Диалектика «критического» Канта») и ленинградских философов, впоследствии составивших костяк университетского кантоведения (Л.А. Калининкова — «Об основном пафосе “критической” философии»; А.Н. Троепольского — «Кант и Кутюра о различии аналитических и синтетических суждений»; И.С. Кузнецовой — «Кант о математическом знании»).

По итогам конференции в 1976 году по представлению КГУ в издательстве Ленинградского университета вышла небольшая книга Д.М. Гринишина, М.М. Михайлова и В.П. Прокопьева «Иммануил Кант». Этот очерк, написанный в популярной форме и рассчитанный на широкий круг читателей, рассказывает о жизни и научной деятельности выдающегося немецкого мыслителя, в нем нашли отражение основные этапы биографии знаменитого ученого, его философские, эстетические и этические взгляды³.

Материалы I Кантовских чтений вошли во второй выпуск «Вопросов теоретического наследия И. Канта» (И.С. Андреева — «И. Кант — теоретик всеобщего мира»; В.А. Жучков — «Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе»; Д.М. Гринишин — «Социально-политические взгляды И. Канта» и др.); в журнале «Философские науки» была опубликована статья Д.М. Гринишина и Л.А. Калининкова «И. Кант о сущности человеческого общества и его истории», которую подготовили на основе доклада авторов на Кантовских чтениях⁴.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Продолжая изучать эту тему, Леонард Александрович Калининников в издательстве ЛГУ в 1978 году выпустил монографию «Проблемы философии истории в системе Канта», где он проанализировал малоизученные философско-исторические взгляды мыслителя, проследил их влияние на формирование характерных черт критической философии, на становление диалектического метода в немецкой классической философии, показал их место и роль в генезисе философии истории⁵. На основе этой монографии Л.А. Калининников пишет одноименную докторскую диссертацию и защищает ее в ЛГУ им. Жданова в 1981 году, став, таким образом, первым доктором философских наук, профессором, чья научная деятельность целиком связана с нашим университетом.

В 1977 году в КГУ прошли II Кантовские чтения, их материалы вошли в третий выпуск «Вопросов теоретического наследия И. Канта» (Л.А. Абрамян — «Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе»; И.С. Нарский — «Проблема противоречий в мышлении»; Е.П. Ситковский — «Учение Канта о явлении и сущности» и др.). Этот сборник замечателен тем, что в нем была опубликована лекция П.А. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта», хотя в то время об этом выдающемся религиозном философе еще не принято было говорить, а его книги не издавались и давно стали библиографической редкостью. Кроме того, там были впервые на русском языке изданы фрагменты из черновигов Канта в переводе В.А. Жучкова.

В четвертый и пятый выпуски «Вопросов теоретического наследия...» вошли труды видных советских кантоведов, посвященные самым различным проблемам философии И. Канта — от космологии до философии истории. Среди авторов — Д.Н. Гринишин, И.С. Нарский, А.В. Гулыга и многие другие ученые. Фактическим научным редактором сборника с первого выпуска является профессор Л.А. Калининников. В четвертом выпуске была опубликована диссертация Я. Снядецкого «Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки», переведенная с латыни

и представляющая интерес для истории отечественной философии начала XIX века. Кроме того, в четвертом сборнике В.А. Жучков опубликовал выдержки из рукописного наследия Канта в переводе И.И. Пачкаевой; И.Д. Копцев перевел и опубликовал рецензию Канта «Рига и Лейпциг у Хартноха. Идеи к философии истории человечества И.Г. Гердера» и «Воспоминание рецензента книги И.Г. Гердера “Идеи к истории человечества”». Таким образом, в этом издании впервые на русском языке увидели свет вторая и третья части рецензии И. Канта. С шестого выпуска (1981 год) издание было переименовано по предложению А.В. Гулыги в «Кантовский сборник», двадцать пятый выпуск которого читатель имеет возможность держать в руках. В 1979 году А.Н. Троепольский защищает в МГУ им. Ломоносова диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук «Логико-гносеологический статус аналитических и синтетических суждений», во многом посвященную философии Канта.

В 1981 году научная общественность отмечала двухсотлетие создания «Критики чистого разума». Калининградские кантоведы приняли участие в организации международного симпозиума в Риге, в Калининграде прошли III Кантовские чтения, также посвященные первой «Критике...». Материалы этой конференции по уже сложившейся традиции были опубликованы в Кантовском сборнике. Здесь были представлены статьи И.С. Нарского «О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка», С.А. Чернова «Трансцендентальный идеализм и математическая физика» и других ученых, а в переводе А.А. Столярова была напечатана латинская диссертация И. Любачинского, написанная на соискание степени доктора философии Харьковского университета в начале XIX века и посвященная антиномиям чистого разума. Здесь русскоязычные читатели впервые могли прочесть тексты Канта «Дружеское дополнение» в переводе А. Гайлюса и «Спор философского факультета с юридическим» в переводе И.Д. Копцева. Тогда же А.Н. Троепольский публикует в «Философских науках» доклад «Кант и проблема обоснования не-тривиального теоретического знания»⁶.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Следующий Кантовский сборник, вышедший в 1982 году, был посвящен логическим и научно-философским вопросам в наследии И. Канта; в нем были опубликованы статьи А.И. Умова «Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете современных логических концепций», И.С. Кузнецовой «Кант о научных революциях» и другие, издана очередная докторская диссертация из Харьковского университета, переведенная с латинского языка (И. Гриневиц — «Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной...»).

В восьмой кантовский сборник (1983 г.) вошли статьи, посвященные философии религии И. Канта, а также работы С.В. Корнилова «Кант и философские основания биологии», И.Д. Копцева «Некоторые вопросы организации текста в “Критике чистого разума”», впоследствии на эти темы будут написаны докторские диссертации. В этом сборнике И.Д. Копцевым был впервые переведен на русский язык и опубликован трактат Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?». В этом же году в «Философских науках» Л.А. Калининков напечатал статью «Проблема закономерности хода истории в философии Канта»⁷.

В 1984 году в издательстве ЛГУ вышла брошюра Д.М. Гренишина и С.В. Корнилова «И. Кант — ученый, философ, гуманист», где давалось целостное представление о личности великого мыслителя XVIII века.

Также в 1984 году был выпущен девятый Кантовский сборник со статьями И.С. Нарского («Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта»), Л.А. Калининкова («“Критическая” рефлексия как гносеологическое средство»), Б.Л. Губмана («Трансцендентальная антропология современного неотомизма»), И.Д. Копцева («О логико-семантических принципах построения текста в “Критике чистого разума”»), изданы две латинские диссертации Харьковского университета, посвященные философии Канта: Гесса де Кальве — «Вступительное рассуждение о подлинном свойстве философии и необходимости оной...»; А. Дудровича — «Всту-

пительное рассуждение об истинном понятии философии и совершенной необходимости оной...». Кроме того, Н.Н. Голикова и Е.А. Голиков перевели на русский язык и опубликовали фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» Канта.

Десятый и одиннадцатый Кантовские сборники, вышедшие, соответственно, в 1985 и 1986 годах, содержали статьи уже традиционных авторов: Л.А. Калининкова, И.С. Нарского, И.С. Андреевой, — посвященные анализу основных категорий кантовской философии: вещи в себе, трансцендентальной дедукции, интуиции и др.; в этих же выпусках исследовалось место Канта в истории философии. В данных сборниках появились первые публикации по Канту В.Н. Брюшинкина, в 1983 году переехавшего в Калининград из Москвы («Парадигмы Канта: логическая форма», «Кант и силлогистика...»). Здесь был опубликован автограф Канта из библиотеки Тартуского университета и небольшие трактаты кёнигсбергского философа: «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» (перевод И.Д. Копцева); «О вулканах на Луне» (перевод Ю.П. Барачного, М.О. Башкировой, Л.Г. Зеленской, И.Г. Князевой). В одиннадцатом выпуске в переводе И.Д. Копцева увидела свет статья Ш. Дитцша о К. Розенкранце, одном из преемников Канта на кафедре логики и метафизики Кёнигсбергского университета.

Новый импульс в развитии калининградского кантоведения был получен в 1987 году, когда в университете прошел теоретический семинар «Наследие Канта и современные логико-лингвистические исследования», положивший начало логическому кантоведению — новому направлению в развитии историко-философской науки о Канте. Актуальность логического кантоведения проявляется в том, что в 1970—1980-х годах возникли логические системы, для которых существенен учет характеристик субъекта, совершающего процедуры, описываемые в этих логиках (логики пропозициональных установок, действий, динамические и программные логики). В то же время сутью коперниканской революции, совершенной Кан-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

том в философии, была разработка учения об активности субъекта познания. Таким образом, философия Канта дает целый арсенал действенных методов анализа зависимости характеристик знания от структуры деятельности субъекта познания⁸. В том же году в двенадцатом Кантовском сборнике продолжились публикации исследований, посвященных вещи в себе, значительное место уделено влиянию Канта на русскую философию конца XVIII — XIX века; там же были напечатаны некоторые материалы упомянутого семинара по логическому кантоведению: Г.В. Сорина — «Кант, Гуссерль и проблема психологизма» и др. И.Д. Копцев опубликовал здесь очередной труд кёнигсбергского философа, переведенный им на русский язык: «О том, как фабриковать книги (Два письма Ф. Николаи)». В 1987 году А.Н. Троепольский в «Философских науках» публикует доклад «Формально-логический анализ математических антиномий Канта»⁹, который был основан на его статье в Кантовском сборнике «Проблема познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта».

Проведением IV Кантовских чтений, посвященных 200-летию «Критики практического разума», был ознаменован 1988 год. Впервые в них принял участие западный ученый — проф. Юрген Лебун, юрист из Гамбургского университета, учившийся в Альбертине. Материалы этих чтений публиковались в тринадцатом выпуске Кантовского сборника, куда вошли статьи И.С. Нарского «О строении проблемной антиномии во второй “Критике” Канта»; Л.А. Абрамяна «Несколько замечаний об «этическом формализме» И. Канта»; Л.А. Калининкова «Категорический императив и телеологический метод»; В.Н. Брюшинкина и Т.В. Залызиной «Нравственность и культура: размышление на тему “Критики чистого разума”»; Л.Н. Столовича «Проблема эстетики в “Критике чистого разума”» и других ученых.

В следующем году в Москве Институт философии АН СССР под редакцией В.М. Богуславского и Т.Б. Длугач выпустил сборник статей «Проблема методологии научного ис-

следования в философии Нового времени», в который вошла работа С.В. Корнилова «Поворот к методологии биологии в критической философии И. Канта», где автор выделяет из кантовской «Критики способности суждения» концептуальное обоснование методологии биологического исследования¹⁰. Тогда же И.Д. Копцев в межвузовском сборнике «Семантическая структура текста и ее компоненты» опубликовал небольшую статью «Принцип построения высказываний в философской прозе И. Канта»¹¹. В содержание очередного Кантовского сборника вошли материалы первого семинара по логическому кантоведению: статьи В.А. Смирнова «И. Кант и современная логика»; В.А. Бочарова «Анализ критики Кантом онтологического аргумента»; А.Ф. Грязнова «К вопросу о трансцендентальной аргументации». Там было опубликовано и переведенное исследование немецкого кантоведа, профессора Р. Мальтера «Индивидуум и общество в кантовской антропологии и философии истории».

В 1990 году докторские диссертации защищают В.Н. Брюшинкин («Логическое моделирование процессов мышления») и С.В. Корнилов («Кант и философские основания биологии»), тогда же выходит пятнадцатый Кантовский сборник, где основное внимание уделяется логическому кантоведению (статьи В.А. Смирнова, И.С. Нарского, В.Н. Брюшкина, Е.Д. Смирновой).

Материалы V Кантовских чтений вошли в шестнадцатый сборник и включали исследования видных советских (Т.И. Ойзерман — «Развитие понятия философии в кантовской “Критике способности суждения”») и немецких (Б. Тушлинг — «Проблема системы трансцендентального идеализма в “Критике способности суждения”») кантоведов. Также в сборнике в переводе Копцева была начата публикация кантовского трактата «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней. (Против Эберхарда)». Кроме того, в 1991 году общество «Знание» выпустило популярную брошюру «Эстетика И. Канта и современность»¹², куда вошли статьи И.С. Кузнецовой,

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Л.А. Калининкова и других кантоведов, написанные по материалам вышеупомянутых Кантовских чтений.

После известных событий 1991 года обстановка на кафедре философии КГУ не могла не измениться. С одной стороны, прекратилось идеологическое давление, теперь можно было заниматься философией И. Канта без обязательного условия — оценки его философии с точки зрения основателей марксизма. Были сняты цензурные препятствия к публикации некоторых научных работ, появилась возможность ездить на международные конференции и приглашать зарубежных коллег-исследователей на научные семинары. С другой стороны, на порядок уменьшилось финансирование университета, пошатнулся престиж науки. Однако калининградские кантоведы в новых условиях научились находить организационные и финансовые ресурсы для проведения научных конференций и издания научных трудов. В постсоветское время были налажены связи между КГУ и многими зарубежными университетами. В 1992 году Л.А. Калининков участвовал в конференции «Кант и мир в Европе», проходившей в Любеке¹³. В мае того же года группа калининградских ученых (В.Н. Брюшинкин, Л.А. Калининков, И.Д. Копцев, С.В. Корнилов) приняли участие в международной конференции в Марбурге, которая была посвящена кантовскому учению о праве. Помимо калининградцев российскую науку на ней представляли сотрудники Института философии РАН, известные историки философии Н.В. Мотрошилова, В.А. Жучков и другие. Кроме того, тогда же в КГУ прошел международный семинар, посвященный юбилею Д. Гильберта, на котором обсуждалась связь творчества Фреге и Гильберта с наследием Канта. В 1994 году В.Н. Брюшинкин опубликовал статью «Кантовская философия и современная логика» в журнале «Kant-Studien»¹⁴, а год спустя Л.А. Калининков и В.Н. Брюшинкин приняли участие в Восьмом международном кантовском конгрессе, который проходил в Мемфисе (США) в качестве специально приглашенных докладчиков¹⁵.

В 1993 году увидел свет семнадцатый выпуск Кантовского сборника. В него вошли материалы конференций по логическому кантоведению, статьи по этике Канта Т.И. Ойзермана и И.С. Нарского, появился постоянный раздел, посвященный проблеме «Кант и русская философская культура», продолжилась публикация трактата Канта «Против Эберхарда». Также в этом году докторскую диссертацию «Кант и проблемы лингвистики философского текста» защищает в Санкт-Петербургском государственном университете И.Д. Копцев.

В восемнадцатом сборнике, посвященном философскому наследию Канта, главное место было отведено проблемам философии религии, что связано с тематикой VI Кантовских чтений; в разделе «Кант и русская философская культура» анализируется влияние идей критического идеализма на П.Я. Чаадаева, А.С. Пушкина, Вл. Соловьева, Л.Н. Толстого, завершается публикация полемичного трактата И. Канта.

Вышедший в 1995 году девятнадцатый Кантовский сборник посвящен проблемам восприятия идей Канта в русской философии, в философии США и современной польской философии. Помимо теоретических проблем рассматриваются некоторые интересные факты из биографии Канта. Впервые в переводе на русский язык публикуется рецензия Канта на «Опыт о принципе естественного права» Г. Хуфеланда. Одновременно Калининградское книжное издательство при участии профессоров Л.А. Калининкова, В.Н. Брюшинкина, И.Д. Копцева, И.С. Кузнецовой начало издавать трехтомник избранных популярных сочинений И. Канта¹⁶. В первый том этого издания вошли сочинения, посвященные проблемам воспитания, просвещения и этики. Из-за финансовых трудностей, возникших у издательства, второй и третий тома, посвященные философии истории Канта (куда вошла не издававшаяся ранее статья «Предсказание близкого заключения мира в философии» в переводе И.Д. Копцева) и кантовскому учению о человеке, увидели свет только три года спустя.

В 1996 году во Франкфурте-на-Майне были опубликованы материалы шестого Международного Гамановского конгресса,

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

куда вошла статья В. Н. Брюшинкина, посвященная Канту, Гаману и русским славянофилам¹⁷.

В 1997 году в Калининградском книжном издательстве была напечатана монография С.В. Корнилова «Кант и философские основания биологии», написанная по материалам его докторской диссертации. В этой монографии осуществляется реконструкция кантовской концепции философских оснований биологии, анализируется ее воздействие на развитие исследований живой природы, определяется перспективное значение идей критической философии для теоретизации современной биологии. Основное внимание уделяется раскрытию эпистемологического статуса понятия целесообразности, выявлению возможностей и границ мышления по аналогии, изучению целевой детерминации в органическом мире и эвристической роли телеологии, разработке методологии дополнительности.

Осенью того же года в Светлогорске прошел очередной, четвертый, научный семинар «Логическое кантоведение». По итогам этого семинара был опубликован сборник «Логическое кантоведение-4», посвященный памяти выдающегося российского логика и философа В.А. Смирнова, одного из основателей логического кантоведения. Также в КГУ вышли тезисы докладов, представленных на этом семинаре, на русском, английском и немецком языках¹⁸. Одновременно в издательстве КГУ выходит двадцатый Кантовский сборник, содержащий материалы VII Кантовских чтений — статьи, в которых ученые России и США рассматривают вопрос о значении трактата И. Канта «К вечному миру». В разделе «Кант и русская философская культура» анализируются некоторые проблемы гносеологии и этики. Впервые в переводе на русский язык И.Г. Черненко публикуется трактат И. Канта «Определение понятия человеческой расы».

1998 год ознаменован 200-летием со дня выхода произведения И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения». В Светлогорске прошел международный семинар, названный «Антропология с современной точки зрения», были опубликованы тезисы прозвучавших там докладов.

В 1999 году проводились VIII Международные Кантовские чтения, а КГУ выпустил очередной, двадцать первый, Кантовский сборник, в котором содержатся статьи российских и зарубежных ученых по различным проблемам кантоведения: Т.И. Ойзерман — «Исторический оптимизм И. Канта», Л.А. Калинин — «Проблема истины: трансцендентализм И. Канта в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского и акцидентализмом Л. Шестова». В этом сборнике в переводе И.Д. Копцева публикуется фрагмент трактата И. Канта «Спор факультетов», посвященный анализу отношения теологии и религиозных сект. В этом же году в журнале «Kant-Studien» вышла статья В. Н. Брюшинкина «Кант, Фреге и проблема психологизма»¹⁹.

В 2000 году А.Н. Троепольский защитил в Санкт-Петербургском государственном университете докторскую диссертацию «Метафизика как знание и вера». Тогда же В.Н. Брюшинкин в Калининградском книжном издательстве издал миниатюрную книгу «И. Кант. Изречения», снабженную статьей «Жизнь и философия И. Канта», весьма популярную у калининградцев и гостей города. Кроме того, в издательстве КГУ вышла книга «Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений».

В 2001 году в Московском педагогическом государственном университете происходит защита диссертации Е.Ю. Винокурова на соискание ученой степени кандидата философских наук по теме «Современные дискуссии либерализма и коммуитаризма в свете кантовской философии права». Первый выпускник университета защитил диссертацию о Канте. Научным руководителем диссертации был Л.А. Калинин. Тогда же выходит двадцать второй Кантовский сборник, который содержит статьи российских (Т.И. Ойзерман, Л.А. Калинин и др.) и зарубежных (Вольфганг Керстинг, Вернер Штарк и др.) ученых по различным проблемам кантоведения. Впервые в переводе на русский язык публикуется предисловие к «Логике» Г.Б. Йеше в переводе В.Ю. Курпакова, во многом дающее ответы на спор об авторстве многих разделов книги.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

Через год Издательство КГУ выпустило сборник «Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев», где были опубликованы исследования, посвященные сравнительному изучению наследия этих выдающихся философов, в том числе статьи В.Н. Брюшинкина «Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева» и Л.А. Калининкова «Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции», а также избранные работы Канта и Соловьева по этике и философии права²⁰. Кроме того, тогда же были напечатаны «Лучшие публикации Кантовского сборника» 1975—2001»²¹, призванные сделать более доступными статьи из Кантовских сборников, которые не утратили своего значения и по сей день, но стали библиографической редкостью. Еще в 2002 году выходит двадцать третий Кантовский сборник. В этом сборнике в разделе «Новости. Информация» было напечатано сообщение Ю.В. Костяшова об истории спасения от разрушения усыпальницы Канта. Наконец, в этом году Издательство КГУ выпускает полный вариант русского перевода трактата И. Канта «Спор факультетов» (редактор, автор вступительной статьи и примечаний Л.А. Калининков), фрагменты из которого публиковались ранее в собраниях сочинений И. Канта и в Кантовских сборниках²².

В 2003 году в сборнике «Компаративистские исследования в истории философии» опубликована докторская диссертация И.М. Скворцова «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» 1838 года, которая должна была войти в восьмой выпуск Кантовского сборника за 1983 год, но ее не пропустили по цензурным соображениям, так как в то время считалось излишним знакомить публику с проблемами богословия²³. Одновременно кафедра философии и логики КГУ издает сборник «Критическое мышление и логика».

В 2004 году впервые со времен существования Альбертины в стенах университета Калининграда прошла защита диссертации на соискание ученой степени кандидата философ-

ских наук: В.А. Чалый, чьим научным руководителем был Л.А. Калинин, при большом стечении научной общественности защитил диссертацию по теме «Критический анализ интерпретации П. Стросоном философской системы Канта». В этом же году был опубликован двадцать четвертый Кантовский сборник.

Значительную роль в развитии исследований философии Канта в СССР и впоследствии в России сыграли научные мероприятия, организованные Калининградским государственным университетом. Кафедра философии КГУ, а с 1996 г. кафедра философии и логики философского отделения исторического факультета КГУ при неизменной поддержке руководства университета и в сотрудничестве (с 1990 г.) с Кантовским обществом провели десятки научных конференций и семинаров, посвященных различным аспектам кантовской философии.

В I Кантовских чтениях, состоявшихся в апреле 1974 года, участвовало около 300 преподавателей, научных работников, аспирантов из Москвы, Ленинграда, Калининграда, Свердловска, Новосибирска, Киева, Минска, Тбилиси, Кишинева, Ростова-на-Дону, Горького, Одессы, Харькова, Смоленска и других городов Советского Союза. Главное внимание докладчики уделяли тем тенденциям в творческом наследии Канта, которые стали основой развития немецкой классической философии. На пленарном заседании выступали член-корреспондент АН СССР, профессор Т.И. Ойзерман («Актуальные проблемы философии И. Канта»), профессор Г.В. Тевзадзе («Диалектика Канта»), профессор И.С. Нарский («Диалектика критического Канта»), профессор А.В. Гулыга («Проблема человека в философии И. Канта»), доктор философских наук И.С. Андреева («И. Кант — теоретик всеобщего мира»), профессор Д.М. Гришин («Философско-исторические воззрения И. Канта»). На конференции работали шесть секций: «Теория познания Канта и современное научное знание», «Кант и логика науки», «Этика и эстетика Канта», «Социально-политические взгляды Кан-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

та», «Историко-философские воззрения Канта», «Кант и естествознание»²⁴. Участники чтений предложили ходатайствовать перед правительством СССР о присвоении Калининградскому университету имени И. Канта.

Вторые Кантовские чтения состоялись в Калининграде 28—30 сентября 1977 года. Их тема — «Философия И. Канта и современность». Чтения открылись докладом Д.М. Гринишина «И. Кант — ученый, философ, человек», из которого в дальнейшем выросла упомянутая выше книга. Также на пленарном заседании выступили: Е.П. Ситковский («Учение И. Канта о явлении и сущности»), Л.А. Калининников («Телеологический метод Канта и диалектика»), Э.Ю. Соловьев («Кант и философия истории») и другие ученые. Дальнейшая работа чтений проходила в пяти секциях: «Гносеология, логика и методология науки в системе Канта», «Естественнонаучные и математические идеи Канта», «Социально-политические взгляды Канта», «Этические и эстетические взгляды Канта», «Кант в истории философии». Здесь выступали З.А. Сокулер, А.Н. Троепольский, Б.В. Емельянов, Л.А. Сулова, И.С. Кузнецова и другие²⁵.

Третьи Кантовские чтения прошли в апреле 1981 года и были посвящены 200-летию выхода в свет «Критики чистого разума». На них особое внимание было уделено гносеологии, методологии, философии науки.

В 1987 году был проведен первый семинар по логическому кантоведению, который попытался связать анализ работ Канта с изысканиями в области современной формальной логики. В нем принимали участие В.А. Смирнов («Философия Канта и современные направления в логике»), Е.Д. Смирнова («Кант и природа логического знания»), И.Н. Грифцова («Логические идеи Канта и основания нефрегевской логики»), Г.В. Сорина («Кант, Гуссерль и проблема психологизма»), В.А. Бочаров («Критика Кантом онтологического аргумента»), А.Ф. Грязнов («Кант и проблемы трансцендентальной аргументации»), а также калининградские философы и логики В.Н. Брюшинкин («Кантовы представления о структуре познавательной способ-

ности как источник идей для исследований по искусственному интеллекту»), А.Н. Троепольский («Интерпретация аксиомы свертывания в свете кантовского метода конструирования математических понятий»), Л.А. Калинин («О референции некоторых важнейших терминов в системе критической философии») и другие ученые. Наиболее интересные доклады впоследствии были опубликованы в четырнадцатом Кантовском сборнике. На этой научной конференции было решено проводить семинары по логическому кантоведению в промежутках между Кантовскими чтениями.

Четвертые Кантовские чтения, прошедшие в 1988 году, были посвящены 200-летию юбилею книги Канта «Критика практического разума». На чтения прибыли более 70 ученых из крупнейших научных центров нашей страны: Москвы, Ленинграда, Киева, Еревана, Вильнюса, Риги, Свердловска, Новосибирска. Чтения открыл проректор по научно-исследовательской работе КГУ, профессор Е.В. Краснов. С приветствием от Кантовского общества ФРГ (город Майнц) к участникам чтений обратился профессор Ю. Лебун (Гамбург, ФРГ), бывший студент юридического факультета Альбертины. На пленарном заседании выступили профессор Л.А. Абрамян («Несколько замечаний об этическом формализме Канта»), И.С. Нарский («Вещь в себе и ноумен в “Критике практического разума”»), профессор Л.А. Калинин («Категорический императив и телеологический метод»). На четырех секциях с докладами и сообщениями выступили 46 человек, в том числе Л.Н. Столович, В.Н. Брюшинкин, Б.В. Мееровский. Участники чтений приняли решение о создании Кантовского общества СССР, а также подтвердили предложение всех предыдущих собраний кантоведов: ходатайствовать о присвоении КГУ имени И. Канта²⁶. На секции «Философия Канта и современные логико-методологические исследования» продолжились исследования, связанные с логическим кантоведением. Четвертые Кантовские чтения стали крупным событием в культурной жизни Калининграда: в зале театра кукол при большом стечении публики состоялась встреча кантоведов с

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

работниками Фонда культуры, интеллигенцией, молодежью. Было много вопросов, было заинтересованное обсуждение кантовских идей, в котором принимали участие профессора И.С. Нарский, Л.А. Калининников, И.С. Кузнецова, Ю. Лебун, писатель Ю. Иванов. Общественности было сообщено, что правительство РСФСР приняло решение установить в Калининграде памятник И. Канту. Причем тут же возник спор, следует ли восстановить скульптуру Рауха, или память великого философа должны почтить калининградские художники, создав новый монумент²⁷.

Тринадцатого — пятнадцатого сентября 1989 года состоялся теоретический семинар «Логическое кантоведение-2: Логика практического разума». Калининградские кантоведы и логики, а также их коллеги из других городов и республик Советского Союза обсуждали результаты, полученные в рамках логического кантоведения за последние два года, возможности их практических приложений, а также определяли перспективы дальнейших исследований. Семь научных докладов и шестнадцать научных сообщений заслушали и обсудили участники семинара. В.А. Смирнов, В.С. Меськов (Москва), А.Т. Ишмуратов (Киев) и Л.А. Калининников (Калининград) предложили различные способы использования кантовских идей для разработки современных логических учений о нормах морали и права. Место кантовского наследия в современных и будущих исследованиях по логическому кантоведению обсуждалось в докладах В.М. Сергеева (Москва), В.Н. Брюшкина (Калининград). Особый интерес для калининградцев представлял доклад Е.Д. Смирновой (Москва), в котором шла речь об отражении кантовских идей в творчестве Д. Гильберта, всемирно известного математика, начинавшего свою научную карьеру в Кёнигсберге²⁸. Кроме того, в конференции участвовали А.Ф. Грязнов (Москва), М.В. Попович (Киев) и другие ученые. Результаты этого семинара были опубликованы в пятнадцатом выпуске Кантовского сборника.

В октябре 1990 года состоялись V Кантовские чтения, посвященные 200-летию выхода в свет «Критики способности

суждения». Впервые в Кантовских чтениях тогда участвовала группа ученых из стран Западной Европы: Р. Брандт, Б. Тушлинг, В. Штарк, Р. Клокенбуш, Р. Кнолль, Ю. Лебун (ФРГ), Й. Конен (Люксембург) и другие. Издательское объединение «Felix Mainer Verlag» прислало выставку научно-философской литературы о Канте, которая была передана в дар библиотеке КГУ. На пленарном заседании выступили Р. Брандт, Л.А. Калинин, И.С. Нарский, Й. Конен, Т.И. Ойзерман. В рамках чтений работали пять секций: «Место Канта в истории философии», «Эстетика в системе кантовской философии», «Телеология в философии и естествознании», «Философия Канта и когнитивные науки»; был проведен специальный семинар, посвященный творчеству выдающегося математика Д. Гильберта. В работе чтений приняли участие Л.Н. Столович, Г.А. Заиченко, С.В. Корнилов, А.Н. Троепольский, В.Н. Брюшинкин. Во время V Чтений 10 октября 1990 года было основано Кантовское общество. На учредительном собрании был принят Устав общества, избраны правление и ревизионная комиссия. Президентом общества стал профессор кафедры философии Калининградского университета Л.А. Калинин, вице-президентом — доцент В.Н. Брюшинкин²⁹.

Крупным событием в научной жизни КГУ стал теоретический семинар «Логическое кантоведение-3», проходивший в Светлогорске в сентябре 1991 года. В семинаре приняли участие ведущие ученые из многих городов и республик бывшего СССР (В.А. Смирнов, Е.Д. Смирнова, А.Т. Ишмуратов, И.Н. Бродский, Б.В. Бирюков), а также из ФРГ (Г. Функе, Т. Зеебом, Р. Клокенбуш), Венгрии (К. Бимбо), Бельгии (Х. Парре). На семинаре действовали секции по неклассическим логикам, логике и лингвистике кантовского текста, истории логики и философии. Статьи, написанные на основе текстов выступлений, были напечатаны в шестнадцатом и семнадцатом Кантовских сборниках.

В 1992 году Кантовское общество и КГУ провели конференцию «Наследие Фреге и Гильберта в логике, философии и математике XX века», в которой наряду с философами прини-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

мали участие физики и математики, в том числе профессора КГУ В.С. Малаховский, К.К. Лавринович. В рамках этого семинара действовала секция «Кантовская логика и ее влияние на логику Фреге». Здесь выступили В.Н. Брюшинкин («Основания антипсихологизма Фреге с позиций кантовской философии»), В.С. Меськов («Важность трансцендентальной логики для программной логики»), И.Д. Копцев («По поводу текстуального а priori»), И.С. Кузнецова («Кантовская философия науки и гильбертовская философия математики»).

Пятые Кантовские чтения состоялись 21—24 сентября 1993 года. Они были посвящены 200-летию труда И. Канта «Религия в пределах только разума». Работа чтений проходила на трех языках: русском, немецком и английском. На пленарном заседании выступили проф. Г. Гайзман из Мюнхена, ФРГ («Нравственность и религия в философии Канта. К систематическому положению и функции философии религии Канта»), Л.А. Калининков («Место философии религии в системе трансцендентального идеализма») и проф. А. Вуд из США («Роль религии в философии истории Канта»). В рамках конференции работали четыре секции: «Кантовская концепция религии и христианство», «Религия и нравственность в философии Канта», «Религия и антропология в философии Канта», «Логическое кантоведение», — на которых выступили И.С. Нарский, Б.Л. Губман, Е.Д. Смирнова, И.Н. Грифцова, Г.В. Сорина, В.А. Жучков, С.А. Чернов и другие ученые.

В 1994 году под эгидой Кантовского общества и в сотрудничестве с философами Гданьского университета (Польша) работал российско-польский семинар, посвященный кантовскому философскому наследию. Заседания его проходили в Светлогорске и Гданьске. В том же году в Светлогорске был проведен российско-немецкий семинар «Марбург — Калининград», в котором принимали участие философы Марбургского и Калининградского университетов.

Седьмые Кантовские чтения прошли в Светлогорске осенью 1995 года в честь 200-летия трактата Канта «К вечному миру». В них наряду с российскими учеными приняли участие

зарубежные исследователи: Л.Н. Столович — «Кант и крушение тоталитарного мышления», А. Вуд — «Вечный мир» после двух столетий», Ф.Дж. Росси — «Общность республик по законам добродетели: гарантия вечного мира?»).

В сентябре 1997 года в Светлогорске состоялся международный семинар «Логическое кантоведение-4». На пленарном заседании, посвященном памяти В.А. Смирнова, его вкладу в развитие логики и истории философии, выступили В.А. Бочаров, А.С. Карпенко и В.Н. Брюшинкин. В рамках конференции работали четыре секции: «Кант и современная логика», «Философия Канта и теория интеллекта», «Философия Канта и история логики» и «Логика в философии Канта». Кроме того, обсуждались темы «Философия Канта и проблема психологизма», «Риторика и ее отношение к психологии и логике». Здесь были заслушаны доклады В.А. Жучкова, Е.Д. Смирновой, Г.В. Сориной, И.Н. Грифцовой, М. Беттони (Швейцария), Г. Майнбергера (Швейцария) и других.

Через год, в ноябре 1998-го, в Светлогорске прошел международный семинар «Антропология с современной точки зрения», посвященный 200-летию труда Канта «Антропология с прагматической точки зрения». Пленарное заседание открыл доклад Л.А. Микешиной «Антропологические предпосылки кантовской аналитики сознания», также были заслушаны доклады Л.А. Калинникова «Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией?», К. Америкса (США) «Кантовская антропология и его лекции по психологии», В.Н. Брюшинкина «Антропологические измерения логики». На двух секциях семинара («Проблемы кантовской антропологии», «Логика и теория познания в антропологическом измерении») были заслушаны сообщения В. Штарка (Марбург), В.В. Васильева, Е.Д. Смирновой, А.Н. Троепольского, К.Ф. Самохвалова, В.Ф. Овчинникова и других ученых. На заключительном пленарном заседании выступили А. Вуд (США), Б.Л. Губман (Тверь).

Следующей осенью состоялись VIII Международные Кантовские чтения, посвященные 275-летию со дня рождения Имма-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

нуила Канта, в которых выступили с докладами: А. Джентиле (Италия) — «Понятие “предел” в кантовской трансцендентальной философии», Ф. Росси (США) — «Война: социальная форма радикального зла», Дж.И. Смит (США) — «Критика трансцендентального идеализма в советской философии сталинской эпохи и в американском прагматизме того же времени», а также В.А. Жучков — «К вопросу о предмете и смысле кантовского агностицизма», А.Г. Кислов — «Динамика логики и логика динамики», В.И. Маркин — «Силлогистика: логика объемов или логика содержаний: Лейбниц, Кант, Васильев», Л.А. Микешина — «Кант: проблема интерпретации», Е.Д. Смирнова — «И. Кант и вопросы априоризма в трактовке математического знания», Л.А. Калининков — «Антиномии теоретического разума в “Критике чистого разума”», А.Н. Треспольский — «Кант и Карнап: преодоление метафизики», В.К. Шохин — «“Категорический императив брахманов” в философской компаративистике» и другие ученые.

2004 год был ознаменован проведением на базе КГУ сразу двух конференций, посвященных наследию И. Канта. В феврале состоялся международный семинар «Современное значение философии И. Канта. В связи с 200-летием со дня смерти». На трех заседаниях семинара с докладами выступили: Н.В. Мотрошилова («Актуальное значение темы свободы у Канта»), Ф. Герхардт («Значение Канта для современности»), Л.А. Калининков («Философия Канта и русская культура в прошлом и настоящем»), В.В. Миронов («Философия Канта в преподавании философии»), В.Н. Брюшинкин («Значение философии Канта для развития логики и когнитивной науки»), В.А. Жучков («Философия Канта как открытое мировоззрение»), Х. Уильямс («Кант и мир во всем мире»), С.А. Чернов («Простые уроки Канта»), В.В. Васильев («Кант и современная философия сознания»). В обсуждении докладов приняли участие И.Н. Грифцова, В.И. Маркин, М.Н. Громов и другие ученые.

В апреле того же года состоялись IX Кантовские чтения, организованные в форме международной конференции «Кант

между Западом и Востоком», проводимой в связи с 200-летием со дня смерти и 280-летием со дня рождения И. Канта. В них приняли участие ученые из России, Белоруссии, Украины, Латвии, Литвы, Польши, Германии, Великобритании, Швеции, Голландии, Болгарии, Финляндии, США, Канады, Бразилии, Японии; было заслушано свыше 70 докладов и научных сообщений. На пленарном заседании прозвучали доклады Манфреда Баума (Германия) «Кант через 200 лет», Л.А. Калининкова «Кант в русской философии», Валерио Родена (Бразилия) «Кантовская критика практического солипсизма». В рамках конференции работали шесть секций: «Восприятие философии Канта в разных культурах», «Трансцендентализм и априоризм в теоретической философии Канта», «Формальная и трансцендентальная логика в философии Канта», «Универсализм и формализм в практической философии Канта», «Человек и культура у Канта», «Кант и география», где выступали В. Карл, Б. Л. Губман, А.Н. Троепольский, В.Н. Брюшинкин, Г.В. Сорина, И.Д. Копцев, К.Ф. Самохвалов, Б. Тушлинг, С.А. Чернов, В. Штарк, В. Бартушат и другие исследователи кантовского творческого наследия. На заключительном пленарном заседании слово было предоставлено профессору Санкт-Петербургского университета А.С. Колесникову («И. Кант в компаративистике») и президенту Кантовского общества США Патриции Китчер («Два аспекта апперцепции»).

Президент Кантовского общества России, доктор философских наук, профессор Л.А. Калининков был активным участником практически всех событий в Калининградском государственном университете, так или иначе связанных с именем Канта. Вот его рассказ об основных вехах истории изучения кантовского наследия в КГУ:

«Еще в конце 1972 года ЮНЕСКО объявило 1974 год годом Канта, в ответ Президиум АН СССР провел специальное совещание и принял постановление о праздновании кантовского

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

юбилея. Одним из его пунктов был запрос в КГУ о том, как университет собирается отмечать 250-летие Канта, так как было ясно, что все взоры мировой общественности обратятся на Калининград. В связи с этим ректор университета профессор А.А. Борисов пригласил к себе заведующего кафедрой философии и научного коммунизма КГУ Д.М. Гринишина и ознакомил его с постановлением Президиума Академии наук. Д.М. Гринишин сообщил о постановлении АН в отдел науки Калининградского обкома партии, но получил рекомендацию «положить бумагу под сукно». Поняв, что поддержки обкома не получить, Д.М. Гринишин резонно рассудил, что может опереться на ЦК партии, так как в отделе науки при ЦК КПСС работал его друг по службе на флоте во время Великой Отечественной войны. В Москве Гринишин получил поддержку: отдел науки ЦК обратился в Академию общественных наук при ЦК КПСС с просьбой помочь Калининграду. Работавшие там член-корреспондент АН СССР Т.И. Ойзерман, профессор И.С. Нарский горячо поддерживали идею проведения главной юбилейной конференции в Калининграде. Было решено послать в наш город специального представителя ЦК. Таким представителем стал Т.И. Ойзерман, который довел до сведения обкома точку зрения ЦК и обсудил этот вопрос с ректором. На совещании решили провести Всесоюзную научную конференцию, посвященную 250-летию юбилею И. Канта, — I Кантовские чтения. Данила Максимович Гринишин предложил создать при кафедре философии и научного коммунизма музей Канта. Было принято решение о финансировании проведения конференции и публикации избранных научных трудов, присланных на нее. Достаточно быстро Министерство высшего и среднего специального образования СССР выделило необходимую сумму, и мы приступили к организационным мероприятиям. Через два-три месяца приехал для помощи в практических делах второй специальный представитель ЦК КПСС — Игорь Сергеевич Нарский. Хорошо зная коллективы философских кафедр Советского Союза, он помог составить список участников конференции и принял решение, чтобы от КГУ выступал заведующий кафедрой профессор Гринишин.

Я должен был оказать ему помощь в подготовке доклада. Этот доклад был опубликован в «Философских науках» под двумя фамилиями³⁰.

В течение всего 1973 года шла подготовительная работа. Были разсланы приглашения таким крупным знатокам Канта, как профессора Г.В. Тевзадзе и Л.А. Абрамян, доцент П.Д. Шашкевич, профессор А.В. Гулыга, доктор философских наук И.С. Андреева. Собирались принять участие в чтениях В.Ф. Асмус. Мы занялись оформлением музея. Заказали Калининградскому отделению Союза художников бюст Канта, а также барельефы профессоров Альбертины и картину «Н.М. Карамзин в гостях у Канта». Вскоре весть о создании музея облетела весь город, и к Д.М. Гринишину обратилась с предложением помощи О.Ф. Крупина, работавшая тогда экскурсоводом. Данила Максимович сразу оценил ее деловые качества, Ольга Феодосьевна оставила свою работу в туристическом бюро и целиком посвятила себя музею, причем пока он не вошел в штат университета, работала О.Ф. Крупина на общественных началах. В музей Канта сразу стали поступать дары от калининградской интеллигенции. Сергей Александрович Снегов, один из крупнейших калининградских писателей, подарил первый перевод на русский язык трактата И. Канта «К вечному миру», я передал купленные у букинистов дореволюционные издания «Критики способности суждения» (перевод Н.М. Соколова) и «Критики чистого разума» (перевод Н. Лосского). К юбилею Канта калининградские скульпторы изготовили полуфигуру Канта (автор И. Гершбург) и шесть барельефов, среди которых были изображения К. Бэра, Г. Гельмгольца, Ф.В. Бесселя, И.Г. Фихте.

На 20 и 21 апреля 1974 года была назначена конференция студентов и аспирантов философских факультетов университетов, а профессора и доценты прибыли в Калининград к 22 апреля. Сотрудники Института философии Жучков и Науменко привезли в дар музею Канта бюст работы Хагемана. Калининградские художники Грачев и Сорочкина написали

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

картину «Карамзин в гостях у Канта», библиотека университета и калининградцы подарили около трех десятков книг. Потом книги стали поступать во множестве: приезжающие профессора привозили их с собой.

Для участия в конференции был приглашен с Валентин Фердинандович Асмус. Он дал свое согласие, но заболел и смог только прислать приветствие и свою монографию «Иммануил Кант» с автографом в дар музею.

Чествование Канта вызвало большой резонанс в Германии. Итогом стало установление связи (сначала письменной) с президентом Кантовского общества ФРГ профессором Г. Функе, графиней Марион Дёнхофф и многими другими.

В ходе конференции профессор А.В. Гулыга выдвинул предложение присвоить Калининградскому университету имя Канта. Оно было поддержано, и в дальнейшем на каждых Кантовских чтениях принималось решение ходатайствовать перед правительством по этому вопросу. По итогам I Кантовских чтений был опубликован сборник «Вопросы теоретического наследия И. Канта», причем университет получил право издавать этот сборник в качестве ежегодника. Эта книга сыграла организующую роль в развитии кантоведения в стране.

Благодаря установлению связей между КГУ и зарубежными исследователями философии Канта университет стал получать журнал «Kant-Studien», ежегодную кантовскую библиографию; Марион Дёнхофф подарила музею Канта третье прижизненное издание «Критики чистого разума» и «Критику практического разума». Начиная с 1974 года музей стал получать все книги о Канте, выходившие в Советском Союзе. Кроме того, были поступления и из-за границы. Небезынтересна, например, история появления в фонде музея юбилейного издания «Критики чистого разума» на испанском языке с Кубы. На II Кантовских чтениях (1977 год) присутствовал профессор Е.П. Ситковский, видный советский гегелевед. Он читал лекции по немецкой классической философии в Академии общественных наук при ЦК КПСС, которая готовила партийные кадры для всего мира. В ходе одной из лекций Ситковский

рассказал своим студентам о музее Канта. Среди слушателей была представительница ЦК компартии Кубы, которая впоследствии и подарила музею эту книгу.

В 1988 году в IV Кантовских чтениях принял участие немецкий правовед Юрген Лебун. Он учился в Альбертине на юридическом факультете, где изучал практическую философию Канта, в том числе спецкурс по «Метафизике нравов». Незадолго до этих чтений профессор Лебун прислал ректору КГУ профессору Медведеву письмо, где писал, что хотел бы посетить свою родину. Было послано ему официальное приглашение на Кантовские чтения с предложением сделать доклад. Лебун с радостью согласился. О своем визите в Калининград и Кантовских чтениях проф. Лебун написал и опубликовал книгу.

На следующие Кантовские чтения прибыла большая делегация исследователей философии Канта из ФРГ и Люксембурга. Среди них были Й. Конен, знаток культуры Кёнигсберга XVIII-XIX веков; Р. Мальтер, президент Кантовского общества ФРГ, сменивший на этом посту профессора Г. Функе. Рудольф Мальтер был крупным кантоведом, универсальным знатоком кантовских текстов. С его помощью были налажены научные связи с немецкими кантоведами, в библиотеку КГУ стали поступать книги, статьи, новейшие исследования немецких ученых. Помню, насколько он был счастлив, что ему удалось поучаствовать в возложении цветов к могиле Канта. Большой утратой для нас, как и вообще для кантоведения, была преждевременная смерть проф. Мальтера.

С 1974 года нас не оставляла идея установить памятник Канту. Здесь было два подхода: создать новый или воссоздать старый. Зная, насколько был хорош памятник Рауха, мы стремились осуществить второй вариант. Самое активное участие в деле воссоздания памятника принял Юрий Иванов, тогда член Городского совета народных депутатов и председатель Калининградского отделения Союза советских писателей. Он приложил огромные усилия для того, чтобы Калининград помнил о своем кёнигсбергском прошлом, чтобы были налажены отношения между Калининградом и Германией. Ю. Иванов одним из первых калинин-

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

градцев лично познакомился с графиней М. Дёнхофф, она узнала о планах воссоздания памятника И. Канту.

Сначала мы думали разыскать статую, подняли вопрос об исследовании запасников Министерства культуры, куда была послана в командировку О.Ф. Крупина. Однако памятник не был найден. Вскоре графиня Дёнхофф прислала в КГУ план-схему своего имения под Кёнигсбергом, в которой указывалось, где был спрятан памятник Канту. Ольга Феодосьевна привлекла к поискам Авенира Овсянова и курсантов саперного подразделения инженерного училища. Мы поехали на указанное место, пытаясь с помощью металлоискателя найти эту статую. Когда сельчане узнали о цели поисков, они сказали нам, что Канта мы ищем напрасно. Почти сразу по заселении колхозники нашли на развалинах «Фрица с треуголкой», как они назвали памятник. Они его распилили на куски и сдали во Вторцветмет.

Результаты наших поисков были сообщены Марион Дёнхофф, и тогда она выдвинула идею воссоздать памятник по оригинальной модели Рауха, которая сохранилась в Музее прусских древностей в Берлине. Воссоздать скульптуру по готовой модели было делом техники, графиня Дёнхофф договорилась о выполнении этой работы с берлинским скульптором Хааком, оставалось решить только денежные проблемы. Будучи главным редактором гамбургской газеты «Die Zeit», М. Дёнхофф объявила о сборе средств, вскоре она располагала примерно половиной необходимой суммы. Оставшуюся часть счел возможным уплатить президент «Дойчебанка» Кристианс, и работа по воссозданию памятника закипела. К счастью, сохранился оригинальный постамент, служивший после Канта вождью немецкого рабочего класса Э. Тельману. В Калининграде все подготовительные мероприятия прошли под руководством В.В. Денисова, который для непосредственного выполнения работ привлек И.А. Одинцова, военного инженера-строителя. Начиная с января 1992 года В.В. Денисов, тогда советник по культуре главы администрации Калининградской области Ю.С. Маточкина, собирал всех тех, кто был заинтересован в воссоздании памятника. В начале июня были готовы площадка и постамент перед корпусом КГУ на улице Универ-

ситетской. Тогда же из Германии была доставлена статуя. Двадцать третьего июня 1992 года памятник Канту вновь украсил наш город, став одной из достопримечательностей Калининграда. В 1993 году была открыта мемориальная доска со знаменитыми словами о «звездном небе», а в 2004 — барельеф Канта на месте дома, в котором философ родился.

Таким образом, в Российском государственном университете им. И. Канта существует неотделимая от его истории традиция, связанная с исследованием творчества великого философа.

¹ См.: *Ученые записки КГУ*. Вып. 1. Калининград, 1968. С. 51—78.

² Подробнее о музее Канта см.: *Корнилов С. В.* Музей Иммануила Канта // *Вестник АН СССР*. 1983. № 4. С. 143; *Калинников Л. А.* Быть ли Кантовскому центру в городе великого мыслителя? // *Дворник*. 1999. 22—29 апр.

³ *Гринишин Д. М., Михайлов М. М., Прокопьев В. П.* Иммануил Кант. Л., 1976.

⁴ *Гринишин Д. М., Калинников Л. А.* Проблема философии истории в системе Канта // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1974. № 6. С. 137—140.

⁵ *Калинников Л. А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978.

⁶ *Троепольский А. Н.* Кант и проблема обоснования нетривиально-го теоретического знания // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1981. № 3.

⁷ *Калинников Л. А.* Проблема закономерности хода истории в философии Канта // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1983. № 3. С. 112—119.

⁸ См.: *Брюшинкин В. Н.* Логическое кантоведение в Калининграде // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1989. № 12. С. 128.

⁹ *Троепольский А. Н.* Формально-логический анализ математических антиномий Канта // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1987. № 2.

¹⁰ См.: *Проблема методологии научного исследования в философии Нового времени*. М., 1989. С. 142—158.

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

¹¹ См.: *Семантическая структура текста и ее компоненты*. Калининград, 1989. С. 129—134.

¹² *Эстетика* И. Канта и современность: Сб. ст. по материалам V Кантовских чтений. М., 1991.

¹³ *Kalinnikov L. Kant in Königsberg — Kant in Kaliningrad // Kant und der Frieden in Europa*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1992. S. 73—82.

¹⁴ *Bryushinkin V. Kants Philosophie und Moderne Logik // Kant-Studien*. 1994. Bd. 85. S. 85—87.

¹⁵ *Bryushinkin V. The Interaction of Formal and Transcendental Logic // Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Memphis, 1995. Milwaukee: Marquette University Press, 1995. С. 553—566; *Kalinnikov L. The Categorical Imperative of Law and International Law // Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Memphis, 1995. Vol. 1. Part 1. Milwaukee, 1995. P. 293—301.

¹⁶ *Кант И.* Избранное: В 3 т. Калининград, 1995, 1998.

¹⁷ *Brjuschinkin W. Zur Logik der Kultur*. Kant, Hamann und Russische Slawophile ueber Aufklaerung // Gajek B. (Hrsg.) *Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft: Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn*. Frankfurt am Main: Lang, 1996. S. 369—371.

¹⁸ См.: *Логическое кантоведение-4*. Калининград, 1998; а также: *Логическое кантоведение: Тезисы докладов*. Калининград, 1997.

¹⁹ *Bryushinkin V. Kant, Frege, and the Problem of Psychologism // Kant-Studien*. 1999. Heft 1. S. 59—74.

²⁰ *Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев*. Калининград, 2002.

²¹ *Лучшие публикации «Кантовского сборника» 1975—2001*. Калининград, 2002.

²² *Кант И.* Спор факультетов / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна, И.Д. Копцева, М.И. Левиной; Отв. ред. Л.А. Калининков. Калининград, 2002.

²³ См.: *Компаративистские исследования в истории философии*. Калининград, 2003. С. 119—166.

²⁴ См.: *Гринишин Д.М., Михайлов М.М., Прокопьев В.П.* Иммануил Кант. Л., 1976. С. 5—15.

²⁵ *Калинников Л.А., Жучков В.А.* Вторые кантовские чтения в Калининграде // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. 1978. № 13. С. 165—169.

²⁶ Калининков Л.А., Пахалина Н.П., Троепольский А.Н. К 200-летию «Критики практического разума» И. Канта // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1989. № 12. С. 128—129.

²⁷ Подробнее о IV Кантовских чтениях см.: Кузнецова И.С. Из истории Кантовских чтений в Калининграде // Эстетика Иммануила Канта и современность. М., 1991. С. 4—7; Шатино В., Алексеев Л. Встречи философов // Калининградский комсомолец. 1988. 22 окт.; Алексеев Л. Университет принимает гостей // Калининградская правда. 1988. 21 окт.

²⁸ См.: Брюшинкин В.Н. Калининград, Кант и логика // Калининградская правда. 1989. 28 сент.

²⁹ См.: Шубин В.И. V Кантовские чтения // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1991. № 8. С. 172—177.

³⁰ Гринишин Д.М., Калининков Л.А. Проблема философии истории в системе Канта // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1974. № 6. С. 137—140.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Теоретические проблемы

- Ойзерман Т.И.* К вопросу о знаменитом тезисе Канта:
«...мне пришлось ограничить (aufheben) знание,
чтобы освободить место вере...»..... 3
- Барбашина Э.В.* Минимизация противоречий учения
о вещи самой по себе в рамках философии И. Канта..... 14

2. Логическое кантоведение

- Боброва А.С.* Кант и Пирс: теория суждений
и теория рассуждений..... 35
- Кислов А.Г.* Онтологически автономные
отрицательные суждения: И. Кант, Н.А. Васильев
и неклассическая логика..... 54
- Самохвалов К.Ф.* Замечания к теме: Кант
и предикаты существования..... 70

3. Кант и русская философская культура

- Дмитриева Н.А.* Марбургское неокантианство в России:
к истории одной философской традиции в XX веке..... 73
- Калинников Л.А.* Кант в поэтическом наследии
Д.С. Мережковского 86

4. Кант, Кёнигсберг, Калининград

- Конен Й.* Кёнигсбергские поэты эпохи Канта
между Востоком и Западом..... 115
- Луговой С.В.* Очерк истории калининградского
кантоведения 145

INHALTSVERZEICHNIS

1. Theoretische Probleme

- Oiserman Th.I.* Zum berühmten Satz Kants:
„...Ich mußte das Wissen aufheben,
um dem Glauben Platz zu machen...“ 3
- Barbaschina E.W.* Zur Minimisierung der Widersprüche
der Lehre vom Ding an sich im Rahmen
der Kantischen Philosophie..... 14

2. Logische Kantforschung

- Bobrowa A.S.* Kant und Pierce: die Urteilstheorie
und die Erklärungstheorie 35
- Kislow A.* Die ontologisch autonomen negativen Urteile:
I.Kant, N.Wasiljew und die nichtklassische Logik 54
- Samochwalow K.* Einige Bemerkungen zum Thema:
Kant und die Existenzprädikate 70

3. Kant und die russländische philosophische Kultur

- Dmitriewa N.* Der marburgische Kantianismus in Russland:
Zur Geschichte einer philosophischen Tradition
im XX. Jahrhundert..... 73
- Kalinnikow L.* Kant im dichterischen
Erbe von D. Mereshkowski..... 86

4. Kant, Königsberg, Kaliningrad

- Kohnen J.* Die Königsberger Dichter der Kantzeit
zwischen Ost und West 115
- Lugowoj S.* Die Kaliningrader Kantforschung.
Ein Abriss..... 145