РГУ им. И. Канта

ISSN 0207-6918

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2008
2 (28)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта
2008

Кантовский сборник: Научный журнал. 2008. 2 (28). — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. — 148 с.

Международный редакционный совет:

Л. А. Калинников, д-р филос. наук, проф.
(Российский государственный университет имени Иммануила Канта) – председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (университет Трира, Германия);
П. Конен, д-р философии, проф. (Люксембургский университет, Люксембург);
Н. В. Мотрошилова, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);
Т. И. Ойзерман, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН
(Институт философии РАН, Россия);
В. Роден, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия);

Редакционная коллегия:

В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) – главный редактор; *В. А. Бажанов,* д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В. Н. Белов,* д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); *В. В. Васильев,* д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова);
В.А. Жучков, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН);
В. А. Конев, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет);
И. Д. Копцев, д-р филол. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта); *И. С. Кузнецова,* д-р филос. наук, проф.
(Российский государственный университет имени Иммануила Канта);
А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет);
Т. Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет);
К. Ф. Самохвалов, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С.Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов,* д-р филос. наук, проф.
(Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича); *А. Г. Пушкарский* (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) – ответственный секретарь;
А. Н. Саликов (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) – координатор по международным контактам

Издается с 1975 г.
Выходит 2 раза в год.

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Адрес редколлегии:
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, РГУ им. И. Канта,
кафедра философии и логики. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,
e-mail: Kant@albertina.ru, URL: http//philoslog.albertina.ru

Учредитель:
Федеральное государственное образовательное учреждение
высшего профессионально образования
«Российский государственный университет имени Иммануила Канта»
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

© Коллектив авторов, 2008
© Издательство РГУ им. И. Канта, 2008

Internationaler Redaktionsbeirat

Prof. Dr. *L. A. Kalinnikow*
(Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands, Rußland) – Vorsitzender;
Prof. Dr. *B. Dörflinger* (Universität Trier, Deutschland);
Prof. Dr. *J. Kohnen* (Universität Luxemburg, Luxemburg);
Prof. Dr. *N. W. Motroschilowa* (Institut für Philosophieforschung
an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Rußland);
Prof. Dr. *T. I. Oiserman,* Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften (Institut
für Philosophieforschung an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Rußland);
Prof. Dr. *V. Rohden* (Lutherische Universität, Canoas, Brasilien);
Prof. Dr. *W. Stark* (Universität Marburg, Deutschland);
Prof. Dr. *L. N. Stolowitsch* (Universität Tartu, Estland);
Prof. Dr. *A. Wood* (Universität Stanford, USA)

Redaktionskollegium

Prof. Dr. *W. N. Bryuschinkin* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands)
– Hauptredakteur;
Prof. Dr. *W. A. Bashanow* (Staatliche Universität Uljanowsk);
Prof. Dr. *W. N. Below* (Staatliche Universität Saratow);
Prof. Dr. *W. W. Wassiljew* (Staatliche Lomonossow-Universität Moskau);
Prof. Dr. *W. A. Shutschkow* (Institut für Philosophieforschung
an der Russischen Akademie der Wissenschaften);
Prof. Dr. *W. A. Konew* (Staatliche Universität Samara);
Prof. Dr. *I. D. Koptsev* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands);
Prof. Dr. *I. S. Kusnezova* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands);
Doz. Dr. *A. I. Migunow* (Staatliche Universität Sankt-Petersburg);
Prof. Dr. *T. G. Rumjanzewa* (Staatliche Universität Minsk);
Prof. Dr. *K. F. Samochwalow* (Sobolew-Institut für Mathematikforschung
an der Sibirischen Abteilung der Russischen Akademie der Wissenschaften);
Prof. Dr. *S. A. Tschernow* (Staatliche Bontsch-Brujewitsch-Universität
fur Telekommukation Sankt-Petersburg);
A. G. Puschkarskij (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands) – Sekretär;
A. N. Salikow (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Rußlands) – Sekretär
für Internationale Beziehungen

Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff., и оформляются в тексте статьи следующим образом - [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию.

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

Брюшинкин В. Н. О логических ошибках в кантовской таблице суждений 7

Горохов В. Г. Роль кантовского схематизма понятий в современной технонауке 23

Практическая философия Канта

Калинников Л. А. «Метафизика нравов» 1797 года и ее проблематика в начале 2000-х годов 35

Руффинг М. «Самостоятельное мышление» и «правдивость» — размышления о цететическом методе Канта 49

Рецепции философии Канта

Румянцева Т. Г., Кажемакс А. А. Трансформация Кантом стиля философского письма и ее влияние на последующее развитие западноевропейской философии .. 59

Неокантианство

Крайнен К., Белов В. Н. Изучение неокантианства: указания к чтению 66

Социальная философия и философия культуры

Саликов А. Н. Политическая философия Ханны Арендт и современность: Интернет как пространство публичности 74

Гильманов В. Х. Кёнигсбергские влияния на веймарскую классику (Гаман и Кант в творческой судьбе Гёте и Шиллера) 83

Публикации

Якоби Ф. Г. Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора 99

Стросон П. Ф. Проблема реализма и a priori 119

Разыскания. Архивы. Документы

Куценко Н. А. Из истории российского кантоведения XIX века 125

Обзоры и рецензии

Зильбер А. С. Калинников Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды) 132

Хизанишвили Д. В. Об информационной системе RATIO кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта 135

Научная жизнь

Белов В. Н. Международная научная конференция «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к ‘социальной педагогике’» 141

Хоменко И. В., Колотилова Н. А., Щербина Е. Ю. Международная научно-практическая конференция «Проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла» 143

Объявления 146

INHALT

Theoretische Philosophie Kants

Bruschinkin W. N. Über die logischen Fehler in der Kantischen Urteilstafel 7

Gorochov W. G. Zur Rolle des Kantischen Schematismus der Begriffe in der modernen Technowissenschaft 23

Praktische Philosophie Kants

Kalinnikov L. A. Die Kantische „Metaphysik der Sitten" des Jahres 1797 und ihre Problematik für den Anfang des Zeitalters 2000 35

Ruffing M. „Selbstständiges Denken" und „Wahrhaftigkeit" — Überlegungen zur zetetischen Methode Kants 49

Rezeption der Kantischen Philosophie

Rumjantseva T. G., Kaschemaks A. A. Die Kantische Umwandlung des Stils des Philosophierens und ihr Einfluss auf die nachfolgende Entwicklung der abendländischen Philosophie 59

Neukantianismu

Krajnen K., Belov W. N. Das Studium des Neukantianismus: Anweisungen zur Lektüre 66

Sozialphilosophie und Philosophie der Kultur

Salikov A. N. Hannah Arends politische Philosophie und die Moderne: Internet als Öffentlichkeitsraum 74

Gilmanov W. H. Zu Königsbergischen Einflüssen auf die Weimarer Klassik (Hamann und Kant im schöpferischen Schicksal von Goethe und Schiller) 83

Publikationen

Jakobi F. G. Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften 99

Strawson P. F. The problem of realism and the a priori 119

Nachforschungen, Archive, Dokumente

Kutzenko N. A. Zur Geschichte der russischen Kantforschung des XIX. Jahrhunderts..... 125

Rundschauen und Rezensionen

Silber A. S. Kalinnikov L. A. Immanuel Kant in der russischen Dichtung (philosopisch—ästhetische Studien) 132

Khisanischwili D. Zum Informationssystem RATIO am Lehrstuhl für Philosophie und Logik der Staatlichen Kant-Universität Ruβlands 135

Wissenschaftliches Leben

Belov W. Wissenshaftliche Konferenz „Deutscher und russischer Neukantianismus": von der Logik der Erkenntnis zur „sozialen Pädagogik". 141

Khomenko I.,KolotilovaN., Szcerbina E. Internationale wissenschaftlich- praktische Konferenz „Probleme des Unterrichts der Logik und der Fächer des logischen Zyklus". 143

Anzeigen 146

В. Н. Брюшинкин

О ЛОГИЧЕСКИХ ОШИБКАХ В КАНТОВСКОЙ ТАБЛИЦЕ СУЖДЕНИЙ

Обосновывается логическая несостоятельность кантовской классификации суждений в «Критике чистого разума». Показано, каким образом кантовское деление сужений нарушает элементарные логические правила. Проанализирована предшествующая попытка Г. Райла выявить логические ошибки в таблице суждений. Показано, что правильные деления существовали в немецкой логике XVIII века, но не были восприняты Кантом. Выдвигаются возможные объяснения нарушения Кантом правил логики. Критически проанализированы аргументы К. Райха в защиту полноты кантовской таблицы суждений.

Im Beitrag wird die logische Unzulänglichkeit der Kantischen Klassifikation der Urteile in der „Kritik der reinen Vernunft» nachgewiesen. Es ist aufgezeigt worden, warum die Kantische Unterteilung der Urteile den elementaren logischen Regeln widerspricht. Dabei wird auf den früheren Versuch von G. Ryle zurückgegriffen, die logischen Fehler in der Kantischen Urteilstafel nachzuweisen. Der Autor zeigt, dass die richtigen Einteilungen der Urteile in der deutschen Logik des 18. Jahrhunderts vorlagen, die jedoch von Kant nicht zur Kenntnis genommen waren. Es wird außerdem auf die etwaigen Gründe hingewiesen, aus welchen Kant gegen die Regeln der Logik verstoßen könnte. Auch wird dabei auf die Argumente K. Reichs zur Verteidigung der Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel kritisch eingegangen.

Ключевые слова: *логика, суждение, таблица суждений, правила деления, дихотомия, трихотомия, трансцендентальная логика, категории.*

Строя трансцендентальную философию в форме критики чистого разума[1], Кант ищет оправдания ее, доказательства ее состоятельности. Центральное положение, которое занимает система категорий в конструкции трансцендентальной философии, заставило Канта сосредоточиться на поиске для нее твердых оснований. Противопоставляя ее «рапсодическому» набору категорий Аристотеля, Кант стремится найти

[1] «…Коль скоро должна быть создана система трансцендентальной философии, ради которой я имел теперь дело с критикой самого разума…» [4, с. 144].

принцип необходимости каждой категории и полноты системы. Такой принцип он обнаруживает в общей чистой логике. Логика, считал Кант, является завершенной априорной наукой чистого разума [3, с. 82—83], поэтому на нее можно опереться в обосновании априорности и полноты системы категорий. Метафизическая дедукция категорий начинается с классификации суждений в общей логике, выраженной в виде таблицы суждений [3, с. 168], и завершается таблицей категорий. Получается, что от состоятельности метафизической дедукции категорий зависит оправданность тезиса Канта об априорности трансцендентальной логики. В этом отношении таблица суждений претендует на роль исходного пункта построения трансцендентальной философии. Предметом данной статьи будет рассмотрение претензии Канта на то, что его таблица суждений является основанным на общей чистой логике полным делением логических функций мышления.

Несостоятельность кантовской классификации суждений[2]

Рассмотрим кантовский подход к классификации суждений в общей логике по тем рубрикам, которые выделяет сам Кант.

Количество

По количеству Кант выделяет общие, частные и единичные суждения. Сразу возникает вопрос: а куда делись пустые суждения, т. е. суждения, субъект которых представляет собой пустое понятие? Можно было бы сказать, что Кант исходит из традиционной для логики того времени предпосылки непустоты субъекта суждения. Но сам Кант в «Примечании к амфиболии рефлексивных понятий» выделяет пустые понятия, относя к ним, кстати, и понятие ноумена, суждения с которыми как с субъектами относятся к классу пустых суждений[3]. Однако от соображений о пустых суждениях в данном контексте вполне можно отвлечься без ущерба для дальнейших рассуждений. Далее, возникает вопрос о единичных и общих суждениях. В комментариях к таблице суждений Кант высказывает странную фразу о том, что у единичных суждений «нет никакого объема» [3, с. 168]. Видимо, под объемом понятия Кант понимает множество, состоящее более чем из одного элемента. Однако в дальнейшем он говорит, что «если сравнить единичное суждение с общезначимым (gemeingültige)[4] только как знание по количеству, то оно относится к нему как единица к бесконечности…» [3, с. 169]. Из этого следует, что у субъекта единичного суждения есть какой-то объем («единица»)[5] и, что еще важнее, общие (общезначимые) суждения имеют в качестве объема только

[2] Мысль о несоблюдении Кантом правил деления в его таблице суждений пришла мне несколько лет назад во время чтения лекции о логике Канта в курсе истории логики. Делясь этой мыслью с коллегами, я все время удивлялся, почему эта очевидная мысль не отражена в литературе. И только после завершения этой статьи я нашел аналогичную мысль в работе Г. Райла «Категории» (1936) [9, с. 323—338]. Я не буду в связи с этим менять систематического изложения темы, а просто несколько позже проанализирую аргументы Райла.

[3] Для того чтобы иметь возможность использовать такие понятия и суждения в рассуждениях, были построены логики без экзистенциальных допущений, или свободные логики.

[4] Судя по контексту, общезначимые суждений совпадают с общими (allgemeine).

[5] В лекциях по логике Кант говорит, что объемом (сферой) единичного суждения является точка.

бесконечные множества. Что же делать тогда с суждениями, субъект которых представлен понятиями, объемом которых являются множества, состоящие из более чем одного элемента, но не являются бесконечными? Получается, что в таблице представлены единичные суждения, не имеющие никакого объема (т. е. субъект которых не имеет объема), но они противопоставлены как *единицы* общезначимым суждениям, объем которых бесконечен. Впрочем, Кант довольно определенно и в соответствии с обычным в логике словоупотреблением говорит о том, что общие суждения характеризуются тем, что предикат «может приписываться понятию субъекта без исключения» [3, с. 168—169]. При этом объем понятия-субъекта совершенно несущественен. Если учесть все те термины, которые Кант использует или которые ему следовало бы использовать в таблице суждений по количеству, то получается следующая классификация:

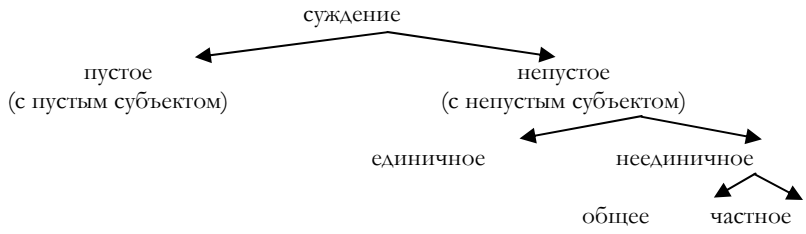


Рис. 1

Даже если отвлечься от суждений с пустым субъектом, то получается, что деление на общие, частные и единичные суждения является делением не по одному основанию[6], поскольку при делении на общие и частные основанием деления служит присущность/неприсущность предиката всему объему субъекта или только какой-либо его части[7]. А при выделении единичных суждений идет речь об объеме субъекта самого по себе независимо от акта приписывания ему предиката. Если полагать, что деление происходит по одному основанию, например по присущности/неприсущности, то возникает ошибка «члены деления не исключают друг друга», поскольку при этом единичные и общие суждения принадлежат к одному и тому же разряду.

Качество

По качеству Кант делит суждения на утвердительные, отрицательные и бесконечные. В виде трихотомии такое деление несостоятельно, поскольку нарушает правило исключения (члены деления должны исключать друг друга). Дело в том, что бесконечные суждения также являются утвердительными. Нельзя сказать, что Кант не осознает это обстоятельство. Если в «Критике чистого разума»[8] он ни слова не говорит о том, что бесконечные суждения

---

[6] Я не буду приводить здесь перечень правил деления и возможных ошибок. С ними можно познакомиться по любому учебнику элементарной логики, например по [1].

[7] Здесь вопрос о смысле слова «некоторые», которое можно интерпретировать как «только некоторые» или как «некоторые, а может быть, и все». Кант, похоже, употребляет «некоторые» в первом смысле. При такой трактовке, кстати, имеют место не все отношения логического квадрата.

[8] И в курсах лекций, предшествующих «Критике».

являются видом утвердительных, то в Logik Pölitz (1789) он заявляет следующее: «Утверждение и отрицание представляют собой качества суждения. Если же отрицание не воздействует на связку, то это — не отрицательное, а утвердительное суждение, поскольку связка служит для связывания. На этом основании это относится как к утвердительному, так и не в меньшей мере к бесконечному суждению» [AA, XI, S. 578][9].

Если же признать, что здесь есть два последовательных деления

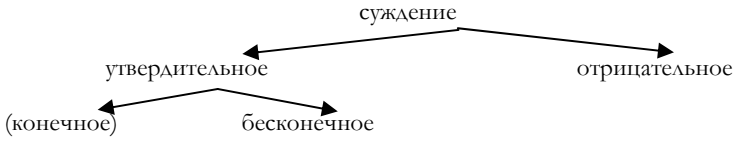


Рис. 2

где конечные утвердительные суждения есть суждения с положительным предикатом (говорящим о наличии свойства или отношения), а бесконечные — с отрицательным предикатом (говорящим об отсутствии свойства или отношения), то сразу напрашиваются следующие заключения:

- Отрицательные суждения противопоставляются не утвердительным суждениям вообще, а одному из видов утвердительных суждений. У Канта это замаскировано употреблением термина «утвердительное суждение» для (конечных) утвердительных суждений, а это, как не трудно заметить, нарушение закона тождества, подмена понятия.
- Члены деления разных уровней рассматриваются как принадлежащие к одному уровню. Это — нарушение правила непрерывности деления, ошибка — скачок в делении.

Даже если мы отвлечемся от непрерывности деления, а просто обратим внимание на отношения по объему, то нам придется выделить конечные утвердительные, отрицательные и бесконечные утвердительные суждения. Но тогда у нас возникает ошибка деления не по одному основанию: конечные и бесконечные утвердительные различаются по признаку качества предиката (положительный/отрицательный), а отрицательные выделяются по качеству связки (утвердительная «есть» или отрицательная «не есть»). К тому же, если быть логически последовательными, то нам придется ввести и отрицательные бесконечные суждения, например: «Душа не является несмертной». Наша классификация тогда приобретет следующий вид (рис. 3).

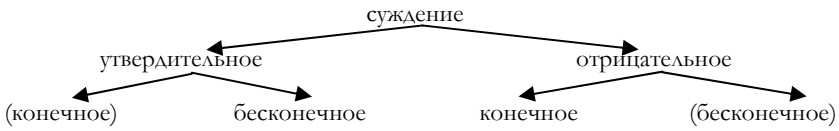


Рис. 3

Тогда деление становится окончательно логически правильным, приобретая форму сложного дихотомического деления [1, с. 102], но зато разруша-

[9] Вообще, в этом отношении интересно различие «докритических» и «послекритических» лекций по логике. В «докритических» лекциях Кант не упоминает о бесконечных суждениях как виде утвердительных, а иногда и вообще не выделяет их в отдельную группу. В «послекритических» он пытается осмыслить это отношение и подобрать аргументы в пользу выделения бесконечных суждений в отдельный вид.

ется трихотомия Канта, столь важная для его таблицы категорий. Такое деление подсказывает вопрос: не являются ли бесконечные утвердительные суждения равносильны конечным отрицательным суждениям, а бесконечные отрицательные — конечным утвердительным? Этот вопрос эквивалентен другому: действует ли закон двойного отрицания для отрицания связки (пропозиционального отрицания) и отрицания термина (терминального отрицания)? Если ответ на эти вопросы утвердительный, то выделение бесконечных суждений ничего не добавляет к делению на утвердительные и отрицательные. Но Кант, похоже, придерживается другого мнения. В Logik Pölitz утверждается: «В бесконечных суждениях я представляю, что субъект содержится в какой-то другой сфере, чем сфера предиката. Например, anima est non mortalis, здесь я представляю себе, что душа не относится к смертному, но я мыслю и большее, а именно, что она относится к несмертному, я представляю ее как содержащуюся в некоторой другой сфере, чем сфера данного понятия» [AA, XI, S. 578]. Это «мыслю большее» говорит о том, что терминальное отрицание добавляет нечто по сравнению с пропозициональным отрицанием. Однако, в каком случае возможно это добавление? Только в том, если мы принимаем во внимание не только объемные (экстенсиональные) отношения терминов, а нечто еще выходящее за их рамки. Это нечто уже будет относиться к содержанию (материи) суждения. И в этом нет ничего удивительного, поскольку сам Кант к форме суждения относит только качество связки, а термины (и их вид) — к материи суждений. Таким образом, выделение бесконечных суждений выходит за пределы логики, которая, по Канту, судит только по форме мыслей, а также приводит не к трихотомии, а к тетрахотомии, что нарушает замысел Канта.

Отношение

В этой рубрике положение аналогично предыдущим. Кант предлагает нам делить суждения на категорические, гипотетические и разделительные. Очевидно, что категорические суждения, с одной стороны, и гипотетические и разделительные, с другой — относятся к различными родам суждений: первые — к простым, а вторые и третьи — к сложным. Сразу же находим ошибку: деление не по одному основанию. Деление, не содержащее *этой* ошибки, выглядело бы следующим образом:

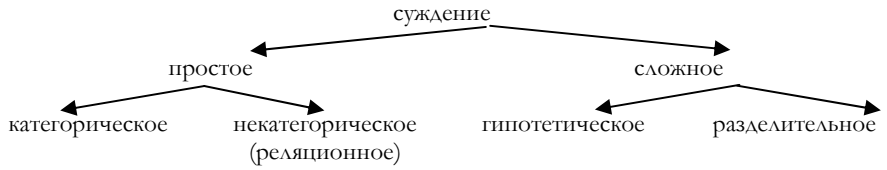


Рис. 4

Я не берусь анализировать понимание Кантом категорических суждений. Похоже, что кроме четырех стандартных видов категорических суждений — **A, E, I, O** — он относит к ним и единичные суждения. Однако непонятно, куда у него делись так называемые суждения с отношениями, или реляционные суждения. В логике того времени имеются примеры отличения их от категорических суждений. В любом случае ясно, что если мы говорим о полном обзоре всех функций мышления, то это — пробел, разрушающий трихотомическую структуру таблицы. Также очевидно, что деление сложных суждений на гипотетические и разделительные нарушает правило соразмерности, допущена ошибка «неполное деление». Дело в том, что гипотетические и

разделительные суждения не исчерпывают «сферы» (по выражению Канта) понятия сложных суждений. Непонятно, почему Кант игнорирует такой вид сложных суждений, как соединительные (конъюнктивные), явно известные логике того времени, или суждения с союзом «ни …, ни …», известные уже стоикам. Получается, что при делении суждений отношения Кант допускает, по крайней мере, две логические ошибки: деление не по одному основанию и неполное деление. О какой полноте обзора логических функций можно говорить в этом случае?

Модальность

На первый взгляд наименьшие проблемы вызывает деление суждений модальности. Хотя если подойти строго к этому делению, то надо было бы делить суждения по этому основанию следующим образом:

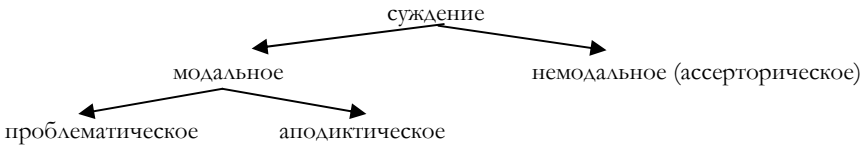


Рис. 5

Тогда в кантовском делении совершается ошибка не *по одному основанию*. Первое дихотомическое деление происходит по наличию/отсутствию признака «быть модальным», а второе — по виду модальности (возможность, необходимость), встречающейся в суждении. Непонятно, правда, куда делась такая традиционная рубрика модальных суждений, как случайные, хотя это небольшой недостаток, их легко можно ввести через отрицание необходимости. Также и традиционную рубрику «невозможные суждения» можно ввести через отрицание возможных суждений. Ошибка Канта в делении суждений по модальности самая легкая из всех им сделанных.

Атака Райла

В работе «Категории» (1936) [9] Гилберт Райл анализирует соотношение кантовской таблицы суждений с его таблицей категорий, отмечает, что Кант сделал шаг вперед по отношению к Аристотелю, и критически оценивает как сам набор категорий, так — что для нас важно — способ получения этих категорий[10]. В контексте обсуждения этого способа Райл в том числе утверждает, что классификация, приведенная в таблице суждений, не удовлетворяет некоторым правилам деления. Рассмотрим возражения Райла. Начинает он с очевидной проблемы Канта — выделения бесконечных суждений: «Подгруппа "бесконечных" суждений — это подлог [fraud][11]» [9, с. 330]. Здесь Райл не замечает того, что бесконечные суждения вполне можно правильно выделить, если ввести еще терминальное отрицание и разряд «конечных» суждений. Тогда получится наш рисунок 3. Райл: «Существует несколько типов

[10] «В принципе, подход Канта гораздо более продуктивен, чем подход Аристотеля. Но, к сожалению, реализовал он его далеко не лучшим образом» [9, с. 330].

[11] Русский перевод исправлен мною по оригиналу. Переводчик смягчил жесткость выражений Райла.

"общих" суждений, но та их разновидность, которую рассматривал Кант, проходит скорее по разряду гипотетических суждений; деление суждений на ассерторические, проблематические и аподиктические неверно, так как последние два — частные случаи гипотетических» [там же]. То что проблематические и аподиктические суждения — вид гипотетических суждений, представляется довольно странным. И у Канта, и вообще модальные суждения могут быть простыми суждениями с модальными операторами, а гипотетические, как отмечает сам Райл, являются сложными. Основанием мысли Райла о том, что общие суждения, которые рассматривает Кант, относятся к классу гипотетических, может быть стандартный перевод общеутвердительных суждений на язык логики предикатов:

$$\text{A: } \forall x(S(x) \supset P(x)),$$

при котором в основе простого категорического суждения действительно лежит гипотетическое суждение. Однако требовать от Канта понимания этого — явный анахронизм. Райл: «Деление суждений на категорические, гипотетические и дизъюнктивные — пересекающееся и явно неполное, поскольку (а) то, что имел в виду Кант, это различение простых и сложных высказываний, и (б) последнего разряда он опустил конъюнктивные высказывания типа "p и q"» [там же]. Здесь Райл как раз и говорит о нарушении правил деления в рубрике «Качество». Он совершенно прав относительно конъюнктивных суждений, но высказывает странный взгляд, упрекая деление Канта в ошибке «члены деления не исключают друг друга», поскольку категорические, с одной стороны, и гипотетические и разделительные суждения относятся к различным родам суждений. Далее, Кант явно не имел в виду различение простых и сложных суждений, в этом один из источников его ошибок в таблице суждений. Это ошибка Канта уже была проанализирована в нашей критике классификации суждений по качеству. С наличием ошибки «неполное деление» здесь следует согласиться. Единственное, что можно добавить, что и в логике XVIII века и тем более в современной логике выделяются кроме конъюнктивных и другие виды сложных суждений. Райл: «Только для простых высказываний справедливо, что они должны быть утвердительными или отрицательными, общими, частными или единичными, тогда как в двухэлементных — конъюнктивных, дизъюнктивных или гипотетических — входящие в них простые высказывания могут быть разными» [там же]. Здесь Райл не вполне прав. Он, по-видимому, опирается на пропозициональную логику, в то время как вполне можно рассматривать сложные высказывания как общие или частные в силу известных эквивалентностей логики предикатов типа:

$$\forall x(A(x) \,\&\, B(x)) \Leftrightarrow \forall x A(x) \,\&\, \forall x B(x)$$

или

$$\exists x(A(x) \vee B(x)) \Leftrightarrow \exists x A(x) \vee \exists x B(x).$$

Райл: «Различие между дизъюнктивными и гипотетическими формами суждения ошибочно» [там же]. Трудно сказать, что здесь Райл имеет в виду. Если то, что дизъюнкция определима через импликацию (и наоборот), то для этого надо еще и пропозициональное отрицание, которое у Канта в данном контексте не упоминается, да и самим Райлом не вводится. Райл: «Не проведено четкого различия между общими [general] и необщими [non-general] высказываниями» [там же]. По-видимому, Райл считает, что «необщие» суждения затем надо делить на частные и единичные. Однако здесь он сам совершает ошибку, так как нет единого основания этого деления, поскольку частные выделяются по признаку того, в каком объеме берется субъ-

ект в суждении, а единичные — просто по числу элементов объема субъекта. Райл: «Не определено место высказываний типа "Семь коров пасутся в поле", "Большинство мужчин носят пиджаки" или "Джон, возможно, мертв"» [там же]. Такого рода высказываний можно найти довольно много. Однако способы их классификации зависят от того, какой исходный инструментарий мы выбираем для этой классификации. Райл: «Наконец, среди простых сингулярных высказываний не различены высказывания о свойствах и высказывания об отношениях» [там же]. С этим замечанием Райла можно только согласиться. Оно учтено на рисунке 4.

Возможные объяснения несостоятельности таблицы суждений

Получается, что Кант, строя таблицу суждений, которая, по его собственным словам, заимствована из общей чистой логики и содержит в себе полную систему функций мышления, нарушает все возможные правила деления, а сама таблица явно не полна. Попытка объяснения этого странного обстоятельства приводит к трем гипотезам относительно самого Канта: 1) он не знал правил деления, 2) он сознательно не принимал их во внимание, 3) он не заметил, что нарушает правила деления в своей таблице. Рассмотрим их по отдельности.

Кант не знал правил деления

Эта гипотеза явно ошибочна. Мало того, что эти правила содержатся в любом курсе логики того времени, Кант и сам их читал студентам в своих лекциях. Например, в Wiener Logik Кант в разделе «О логическом делении» явно формулирует правило соразмерности, правило исключения [AA, XI, S. 927—928]. Там же, говоря о Unterteilung, он формулирует правила последовательного деления и требует их соблюдения даже от математиков. Цитирую: «Например, треугольники являются либо равносторонними, либо неравносторонними. Неравносторонние треугольники являются либо aequicrura[12], либо scalena[13]. Когда треугольники делят на aequilatera[14], aequicrura и scalena, то математики приняли последовательное деление за непосредственное деление и тем самым произвели ложное деление» [AA, XI, S. 928]. Нетрудно, заметить, что этот пример показывает необходимость соблюдения правила непрерывности деления и, соответственно, уличает «математиков» в ошибке «скачок в делении». Но это именно та ошибка, которую сам Кант совершает во всех разделах своей таблицы. Правила деления содержатся и в Логике Йеше. Цитирую: «§111. Общие правила логического деления. При всяком делении понятия нужно учитывать: 1) чтобы члены деления исключали друг друга и были противоположны[15], что они далее 2) относились к одному высшему понятию (conceptum communem), и чтобы они, наконец, 3) все вместе составляли сферу делимого понятия или были равны ей» [7, с. 442]. Кант здесь формулирует правила соразмерности и исключения. Эти же правила можно встретить в большинстве кантовских лекций по логике.

---

[12] Равнобедренными (лат.)
[13] Разносторонними (лат.)
[14] Равносторонние (лат.)
[15] Кант далее поясняет, что это контрадикторная противоположность.

Кант сознательно не принимал их во внимание

Эта гипотеза также неверна. Данное положение могло бы быть верным относительно, например, Гегеля. Кант в той же «Критике чистого разума», как и в других источниках, явно говорит о том, что общая логика является каноном всякого мышления, правила общей логики имеют место для любого знания — как эмпирического, так и априорного [3, с. 83 — B VIII], а значит, и для его таблицы суждений, которая, по мнению самого Канта, представляет собой пример априорного знания.

Кант не заметил, что нарушает в своей таблице правила деления

Исходя из предыдущих соображений, эта гипотеза представляется наиболее вероятной. Однако, прежде чем обратиться к ее обоснованию и следствиям для трансцендентальной философии, рассмотрим другой вопрос: может быть, в логической науке того времени не были известны правильные деления типа тех, что приведены на рисунках 1—5? Ответ на последний вопрос можно найти в фундаментальной статье Джорджио Тонелли «Предпосылки кантовской таблицы суждений в логике XVIII века» [12]. Тонелли проанализировал все самые важные учебники логики XVIII века, которые были распространены в Германии и за ее пределами и которые могли оказать влияние на Канта. Рассмотрим, имелись ли образцы правильного деления в учебниках того времени опять же по рубрикам кантовской таблицы суждений.

Количество

В той самой «Логике» Майера (G. F. Meier), которую Кант положил в основу своих лекций по логике, производится следующее деление: суждения делятся на единичные [einzeln] и общие [gemein], а общие на всеобщие [allgemein] и частные [besonders] [12, S. 141]. Это деление в точности соответствует делению, приведенному на рисунке 1. Таким образом, перед глазами Канта был образец правильного деления, но он им не воспользовался. Кант вполне осознавал проблемы, связанные с выделением единичных суждений, и основания их выделения. Именно поэтому он включил в первую «Критику» длинный (и довольно путаный) пассаж о необходимости выделения единичных суждений, хотя основания этого, согласно самому Канту, не логические (в каком объеме рассматривается субъект суждения), а скорее, эмпирические, относящиеся к числу элементов объема понятия субъекта независимо от самого акта суждения. В этом смысле выделение единичных суждений совершается по внешним для логики соображениям. Анализ учебников логики, проведенный Тоннели, показывает, что та версия деления суждений по количеству, которой придерживается Кант, была весьма распространена в учебниках логики того времени. Так что эту ошибку Кант разделяет со многими логиками того времени, но вместе с тем по крайней мере в одном и к тому же точно известном Канту учебнике содержится правильное деление, которое Кант проигнорировал.

Качество

Анализ Тонелли показывает, что и в выделении бесконечных суждений Кант не был оригинален. Многие авторы учебников выделяли бесконечные суждения наряду с утвердительными и отрицательными. Однако мы встречаем и образцы правильного деления, например в учебнике (1749 г.) вольфианца Бёма (Boehm). Суждения quails (по качеству) делятся на finita (конечные) и infinita (бесконечные), а первые — на affirmativa (утвердительные) и negativa (отрицательные) [12, S. 140]. Infinita далее не делятся, но тем не менее пример более правильного деления существовал в литературе того времени. Неясно,

правда, был ли он известен Канту, но, как показывает пример Майера и деления по количеству, это мало что изменяет.

Отношение

С рубрикой отношения дело обстоит сложнее, чем в первых двух случаях. Тонелли замечает по этому поводу: «Трудности начинаются в связи с суждениями отношения. Термин «отношение» до Канта не появляется в связи с соответствующими видами суждений» [12, S. 151] и далее «У двадцати девяти авторов встречаются эти виды, обычно наряду с другими видами суждений, в контексте более обширного деления на простые и сложные суждения…» [12, S. 151—152]. Например, Х. Вольф выделял простые и сложные суждения, а последние делил на копулятивные и дизъюнктивные. Корвинус делил суждения на простые и сложные, а последние — на гипотетические, разделительные, копулятивные, исключающие, ограничивающие, сравнивающие [12, S. 138]. Иначе говоря, правильное деление было весьма распространено в литературе того времени. Правда, весьма распространено было и деление суждений на категорические и гипотетические (десять авторов; из них четверо добавляют к этому также и «разделительные суждения, которые, однако, относились к сложным суждениям» [12, S. 152]. Только два автора Шютц (Schütz) и Рёссер (Rösser) в 1773 и 1775 г. соответственно проводят деление так же, как и Кант в своей таблице суждений. Вместе с тем в логике того времени было принято выделять копулятивные суждения. Сам Кант разъясняет, что это такие суждения, в которых один предикат высказывается о двух субъектах одновременно. Копулятивные суждения тем самым являются аналогом конъюнктивных (соединительных) суждений. На то, что копулятивные суждения упоминались при делениях аналогичных кантовскому, указывает Тонелли на примере Ламберта: «У Ламберта категорические, гипотетические и разделительные суждения упоминаются только вместе с копулятивными» [12, S. 153]. Выделение копулятивных суждений указывает на то, что уже в логике того времени деление сложных суждений на гипотетические и разделительные признавалось неполным. Даже реляционные суждения[16] выделялись в отдельную рубрику. Хорошо знакомый Канту Крузий (Crusius) выделяет «реляционные суждения (субъект и предикат есть члены отношения [relata], например, «действие предполагает причину»)» [12, S. 139]. Таким образом, нельзя считать, что в логике XVIII века не присутствовало деление простых суждений на категорические и реляционные и что оно было не известно Канту в силу его знакомства с трудами Крузия.

Модальность

Обычным способом деления суждений по модальности в XVIII веке было деление на необходимые, случайные, возможные и невозможные (24 автора, по Тонелли [12, S. 153]. И только у Ламберта встречается деление на возможные, действительные, необходимые и их противоположности [12, S. 153]. С более современной точки зрения, ассерторические суждения не являются модальными. Кстати, сам Кант, говоря об ассерторических суждениях, пишет, что это «суждения, в которых утверждение или отрицание рассматриваются как *действительное* (истинное)» [3, с. 171]. Добавление в скобках слова

[16] Реляционным называется суждение, предикатом которого является признак-отношение. В отличие от категорического реляционное суждение включает более чем один субъект и не включает связки. См. [1, с. 117—119].

«истинное» как раз и говорит, что «действительное» рассматривается не как модальность, т. е. дополнительная характеристика связи суждения, а как отношение всего суждения к реальности, о которой оно высказывается. Если же учесть правило исключения, то получается, что аподиктические суждения, по Канту, не могут быть истинными, поскольку в таком случае они совпали бы с ассерторическими по их главному признаку — истинности. Конечно, здесь возникает еще много вопросов. Например, а как быть с ложными суждениями, претендующими на описание действительности? Отнести их к разряду проблематических? Но, по Канту, проблематические суждения утверждают нечто, что можно принять «хотя бы на мгновение» [3, с. 172].

Изложенные соображения подводят нас к следующему заключению: *Кант в своей таблице суждений нарушил все известные*[17] *правила деления, несмотря на то, что в логической литературе того времени*[18] *существовали образцы правильных делений*. Это означает, что сам Кант *не осознавал неправильности своих делений, несмотря на очевидность этого*.

Это заключение порождает два интересных вопроса: 1) почему Кант не осознал нарушение правил деления? 2) какое значение понимание неправильности предложенного Кантом способа деления суждений оказывает на дальнейший ход размышлений в «Критике чистого разума» и на отношения между формальной и трансцендентальной логиками?

Ответ на первый вопрос, хотя и относится частично к области психологии, довольно прост: потому что он имел уже заранее заданные отношения между категориями, обосновать которые и была призвана таблица суждений, опирающаяся на авторитет логики. Кант нуждался в основании для своей таблицы категорий, образ которой у него уже был. Этот ответ на наш вопрос распространен в литературе. Уже первые критики Гербарт и Гегель упрекали Канта в том, что его таблица суждений носит эмпирический характер и представляет собой случайный набор суждений, сложившийся в практике логики того времени[19]. О постепенном формировании таблицы суждений в связи с формированием у Канта представления о таблице категорий говорит и то, что он, например, в рубрике суждений качества первоначально выделял только утвердительные и отрицательные суждения, а бесконечные, похоже, ввел в интересах троичного устройства рубрик категорий. Об этом говорит тот факт, что в подготовительных материалах к «Критике чистого разума» (1773—1775 гг.) мы встречаем следующий текст:

«I. По качеству

1. суждения a) утвердительные b) отрицательные

2. рубрики мышления a) реальность b) отрицание» [8, с. 62].

Все остальные разделы этого первоначального наброска таблицы содержат по три члена деления. Рубрика качества является показательной. Именно в ней рождается триадическая структура категорий — понятие (реальность), его отрицание (отрицание), синтез первоначального понятия и его отрицания (ограничение). То же верно и для рубрики количества: единство-множественность-целокупность. Не столь явна эта структура в рубриках отношения и модальности. Однако для общего заключения нам достаточно и первых двух рубрик: *Кант пожертвовал интересами логической строгости для того, чтобы устано-*

---

[17] В том числе ему самому.

[18] В том числе известной Канту.

[19] См., например, критику Гегеля [2, с. 157].

вить триадическую структуру категорий. Именно в интересах установления такой структуры ему понадобилось нарушать правило деления по одному основанию, пренебрегать полнотой и непрерывностью деления. В своих лекциях по логике Кант постоянно говорит о том, что только дихотомическое деление является чисто логическим и априорным, а всякая политомия основана на опыте и является эмпирической. Это мнение выражено в Logik Pölitz следующим образом: «Каждая политомия имеет тот недостаток, что она является эмпирической, тогда как дихотомия аподиктична, поскольку каждая вещь должна быть *а* или не-*а*» [AA, XI, S. 577]. Однако как только речь заходит о таблице суждений его позиция изменяется. Приведу Замечание из Logik Pölitz, которое следует сразу за таблицей суждений, заимствованной из первой «Критики»: «Хотя логики указывают, что при применении утвердительные имеют ту же силу, что и бесконечные, общие ту же силу, что и единичные суждения: это — логическое различие. Actus[20] рассудка все же тройственен…» [AA, XI, S. 577]. Постепенно Кант приходит к мнению, что трихотомия свойственна априорным синтетическим делениям. В «Критике способности суждения» уже определенно говорится: «Если деление должно быть произведено a priori, то оно будет или аналитическое по закону противоречия, и тогда оно всегда будет двухчленным … или синтетическим, и если в этом случае оно должно быть выведено из априорных понятий… то деление необходимо должно быть трихотомией…» [5, с. 198]. В отношении таблицы суждений эта смена позиции, как мне представляется, была фактической подгонкой способа логического деления под готовую структуру категорий[21], поскольку общая логика не знает проблемы априорных синтетических суждений «даже по названию». А основная претензия Канта на априорность его системы категорий в «Критике чистого разума» и состояла в том, что классификация суждений принадлежит общей логике. Здесь нельзя не заметить зародыш будущей враждебности Гегеля к формальной логике. Именно Гегель сделал триаду ведущим принципом построения своей системы категорий. На примере Канта видно, что для установления триадической структуры категорий логику пришлось подвергнуть насилию.

Ответ на второй вопрос намного сложнее.

Кант сам так оценивает свою метафизическую дедукцию категорий, основанную на таблице суждений: «В метафизической дедукции априорное происхождение категорий вообще было доказано их полным совпадением со всеобщими логическими функциями мышления…» [3, с. 210]. Априорное происхождение категорий существенным образом связано с полнотой и последовательностью таблицы суждений. Однако наш анализ нарушений правил деления в кантовской таблице показывает, что классификация, построенная с нарушением логических правил, не может считаться сколько-нибудь состоятельной. Поучается, что таблица суждений не опирается на логику, а следовательно, не дает нам полной и последовательной системы логических функций мышления. Кант, похоже, и сам догадывался о том, что получившийся способ упорядочивания не является логическим. Возьмем, например, рубрику модальности. Правильное логическое деление не позволяет помес-

---

[20] Способ действия (лат.).

[21] Я подробнее проанализирую эту позицию, когда буду обсуждать основания доказательства полноты кантовской таблицы, приведенные К. Райхом.

тить ассерторические суждения *между* возможными и действительными в силу того, что ассерторические суждения принадлежат к классу немодальных суждений. Кант, пытаясь преодолеть эту трудность, описывает не логические характеристики суждений, а их *познавательный* статус в виде постепенного присоединения этих суждений к рассудку и изменения на этой основе их познавательных характеристик [3, с. 172]. Неправильное логическое деление в таблице суждений показывает, что Канту не удалось таким образом обосновать априорное происхождение категорий, а метафизическая дедукция категорий лишается своей основы. Впрочем, это сразу же понял Гегель, который начал конструировать систему категорий на пустом месте, возможно, чтобы не испытывать сопротивления материала, с которым столкнулся Кант[22].

Защита Райха

Попытку доказать состоятельность подхода Канта к построению таблицы суждений предпринял в 30-х годах XX века Клаус Райх [11]. Правда, Райх даже не задумывается о применении правил деления к кантовской классификации суждений в общей логике, а все свое внимание сосредоточивает на оправдании полноты кантовской таблицы с точки зрения общей логики и осмысленности оснований деления, особенно в разряде суждений отношения. В ходе достижения этой цели он решает две задачи: 1) пытается доказать полноту кантовского деления на четыре рубрики: модальность, отношение, качество и количество (именно в таком порядке они должны рассматриваться по Райху) на основании реконструированного им кантовского определения суждения; 2) пытается доказать полноту кантовских делений внутри каждой из рубрик.

Первую задачу Райх решает при помощи реконструированного им кантовского определения суждения: «Суждение есть объективно значимое (модальность) соотношение (отношение) представлений, части которых (следствие: качество) представляют собой аналитические основания познания (следствие: количество)» [11, S. 88]. Не входя в детальную критику этой реконструкции определения суждения, замечу только, что это определение не принадлежит общей логике. Это — трансцендентальное определение суждения, принимающее во внимание характеристики познавательной способности. А следовательно, и разделение на рубрики не принадлежит общей логике, а представляет собой философское упорядочение видов суждений. Оно может быть сколь-угодно хорошим, но в интерпретации Райха не решает задачи оправдания кантовской таблицы с точки зрения общей чистой логики.

Однако значительно важнее для нашей темы предлагаемое Райхом решение второй задачи. Разберем подробнее, каким образом Райх аргументирует, что категорические, гипотетические и разделительные суждения представляют собой полное и последовательное деление суждений отношения с точки зрения общей логики. Райх для начала отмечает, что в логике XVIII века имелись и другие деления суждений отношения, а также то, что категорические суждения многие относили к простым суждениям, а гипотетические и разделительные — к сложным. Также отмечает, что обычно при таком де-

---

[22] Правда, в литературе, посвященной таблице категорий Канта, распространено мнение, что таблица категорий совершенно не зависима от таблицы суждений. Это мнение выражает, например, Хайдеггер: «…категории не только фактически не выводятся из таблицы суждений: они вообще не выводимы из нее» [10, с. 31].

лении различались копулятивные (соединительные) суждения, а также многие другие. Перед Райхом тем самым стоит задача доказать, что в данной рубрике по одному и тому же основанию можно выделить категорические, гипотетические и разделительные суждения и только их. «Прежде всего точка зрения, согласно которой, по Канту, только категорическое, гипотетическое и разделительное суждение принадлежит общей чистой логике, и одновременно критерий того, является ли это *вообще* различением *суждения*, состоит в том, что они должны быть различением отношения понятий или проблематическим суждением, в котором такие мысли вообще (независимо от их специфического содержания) «*впервые* становятся познанием *объекта*» (Метафизические начала естествознания, Предисловие, примечание)[23] — именно это имеем мы в виду, когда мы говорим «относятся к объективному единству апперцепции». Если принять во внимание эту точку зрения, то легко заметить, что мысли, которые даны не как истинные, а как произвольные, которые можно было бы принять, впервые приобретают в связи (…) присущности, следования и разделения такое отношение к возможной истинности» [11, S. 71].

Затем Райх пытается доказать, что конъюнктивные суждения не относятся к рубрике суждений отношения, поскольку «копулятивный … способ связи двух суждений … для того, чтобы связанная им материя была истинной, предполагает по своему существу, чтобы отдельные члены его были истинными» [11, S. 71], а это, по его мнению, говорит только о том, что истинность соединительного («копулятивного») суждения зависит от истинности или ложности его составляющих, а значит, не относится к логическим функциям мышления в смысле Канта. Однако этот аргумент несостоятелен, потому что в этом отношении нет никакого различия между соединительными («копулятивными»), гипотетическими (условными, импликативными) и разделительными (дизъюнктивными) суждениями. Аргумент Райха скорее подтверждает наш тезис, что имеет место различие между простыми (категорическими) и сложными (условными, разделительными, соединительными и т. п.) суждениями. К тому же аргумент Райха от «познания объекта» также несостоятелен, хотя бы потому, что Кант постоянно говорит об общей логике как теории форм мышления и строго отличает мышление от познания. Там, где мы обращаемся к специфическим характеристикам познания (в отличие от мышления), мы выходим за пределы общей логики. В отношении суждений отношения Райху также не удалось оправдать позицию Канта. Он даже усилил упор Канта на то, что ассерторические суждения определяются через их истинность, их отношение к действительности. Однако очевидно, что здесь (и у Канта, и у Райха) речь идет о фактической истинности суждений, которая не является модальной характеристикой и вообще выходит за пределы общей логики. Правда, в своих заметках о метафизике 70-х годов, Кант говорит об «ассерторических суждениях, выражающих логическую истинность …» [8, с. 62], но слово «логический» здесь скорее метафора. К тому же, строго говоря, логически истинные суждения относятся к суждениям необходимости. Можно и далее анализировать аргументы Райха, но думаю, уже понятно, что там, где Райху удается обосновать полноту кантовской таблицы суждений, он выходит за пределы общей логики, привлекая трансцендентальные соображения, обращаясь к объектам познания и т. п. Оставаясь в пределах общей логики, полноту кантовских делений обосновать не удается. Этот общий вы-

[23] Ссылка Райха, см. [6, с. 64].

вод подтверждается и тем основанием доказательства полноты деления, которое вводит Райх в конце своей книги. Он опирается на следующий принцип, введенный Кантом в его Reflexion 5834 из рукописного наследия по метафизике: «Поэтому имеются три логические функции в каждом из приведенных заголовков, а, следовательно, также и три категории: поскольку две из них показывают единство сознания в двух opposites, третья, однако, снова связывает обе стороны сознания. Больше способов единства сознания нельзя помыслить. Следовательно, пусть *a* есть акт сознания, который связывает многообразное, *b* другой акт, который связывает его противоположным образом, тогда есть *c*, который представляет собой связь *a* и *b*». Райх показывает, что таблица суждений построена по этому принципу, но, поскольку этот принцип явно не логический, обоснование полноты, предпринятое Райхом, показывает, что кантовская систематизация суждений основана на нелогических принципах, а следовательно, не принадлежит общей логике и не опирается на нее[24]. Впрочем, это же заключение следует и из эволюции позиции Канта по отношению к логическому характеру деления.

Заключение

Предпринятое в данной статье исследование логической состоятельности кантовской таблицы суждений, ее опоры на традицию логических исследований XVIII века и способов ее защиты приводит к следующим выводам:

- Кантовская таблица суждений логически не состоятельна, поскольку в каждой ее рубрике нарушаются правила деления, известные как в логике того времени, так и самому Канту.
- Анализ причин нарушений правил деления в каждой из рубрик показывает, что Канту в таблице суждений не удалось решить поставленную задачу отвлечься «от всякого содержания суждений вообще» и обратить внимание «только на одну лишь рассудочную форму» [3, с. 168]. Это означает, что таблица суждений не принадлежит общей чистой логике, а построена по каким-то другим нелогическим принципам.
- В основание делений таблицы суждений положены не логические, а трансцендентальные принципы, связанные с возможностью объекта познания. Это говорит о круговом характере кантовской метафизической дедукции категорий. Кант получил в таблице категорий только то, что сам вложил в таблицу суждений.
- Ссылка на авторитет логики при обосновании систематичности деления и его полноты как в случае сужений, так и в случае категорий оказывается несостоятельной.

Все это вместе говорит о том, что Кант действительно начал построение другой — трансцендентальной — логики, правила которой отклоняются от правил общей логики и, возможно, с ней несовместимы. Ссылка на общую логику представляется данью традиции, и, похоже, что перспективы развития этой другой логики лучше поняли его последователи в рамках немецкого идеализма. По крайней мере, главный его представитель — Гегель — поло-

---

[24] Я не буду здесь анализировать способ рассмотрения Райхом бесконечных и единичных суждений, которые он справедливо не включает в полный перечень логических функций мышления, но выводит из логических функций при помощи упомянутого триадического принципа. Это как раз и доказывает их нелогическую природу.

жил в основу своей системы принцип триады (трихотомии), сформулированный Кантом, на котором он построил свою таблицу суждений и который привел его к нарушению простых правил общей логики. Хотя можно предположить, что Кант не согласился бы с гегелевским ограничением области общей логики так же, как он не согласился с развитием его философии, предпринятым Фихте.

У меня есть все основания предположить, что если бы Кант сам беспристрастно задумался о своей таблице суждений, то он назвал бы ее «мнимоаприорным умничаньем».

Список литературы

1. *Брюшинкин В. Н.* Логика. 3-е изд. М.: Гардарики, 2001.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.

3. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 69—756.

4. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. Т. 4(1). М.: Мысль, 1965. С. 67—205.

5. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 161—513.

6. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Там же. Т. 6. С. 53—176.

7. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319—444.

8. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum). М.: Прогресс-Традиция, 2000.

9. *Райл Г.* Категории // Райл Г. Понятие сознания / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 323—338.

10. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем.; Пер. послеслов. О. В. Никифорова. М.: Логос, 1997.

11. *Reich K.* Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Dritte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

12. *Tonelli G.* Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhundert // Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag. Hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter. Berlin: Walter de Gryuter, 1966. S. 134—158.

Об авторе

Брюшинкин *Владимир Никифорович* — д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии и логики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, bryush@albertina. ru

В. Г. Горохов

РОЛЬ КАНТОВСКОГО СХЕМАТИЗМА ПОНЯТИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕХНОНАУКЕ

В основе кантовского представления о науке лежит идея о том, что познающий субъект получает с помощью органов чувств неструктурированный материал, который научно оформляется впервые в формах созерцания. С точки зрения нанотехнологии следует еще добавить и с помощью приборов, их усиливающих, дополняющих или даже замещающих. Нанонаука фактически изучает пограничную сферу между кантовскими «вещами в себе» и «вещами для нас». Компьютерные программы, синтезируя концептуальное и чувственно воспринимаемое, берут на себя функцию кантовского схематизма.

Theories, concepts, normative structures of actions and procedures in the nanotechnoscience would guide us in the form of interpretations and schematasations. The nanoobject exists first of all only as computer model. All, what we see in the display, is already determinate from the some theory and their mathematical representations that defined in the software of the simulation modeling.

Ключевые слова: *технонаука, наноонтология, компьютерная имитация, кантовский схематизм, конструктивный интерпретационизм, технологическая теория науки, абстрактные структурные и алгоритмические схемы*

Все, что мы воспринимаем, не является «действительной реальностью», а лишь явлением или кажимостью. Кант обсуждает именно эту проблематику, когда рассуждает о «вещах в себе» или самих по себе, которые располагаются «за» или «позади» наблюдаемых нами явлений. Именно поэтому следовало бы для того, что «реально само по себе», применять иное понятие действительности, чем то, которое мы используем для обозначения нашей повседневной реальности. Должны мы провозгласить вслед за Демокритом, что в действительности существуют атомы — далее неразложимые частицы — и ничто или вслед за современными нанотехнологами, что существуют квантовые точки, проволоки, ямы и т. д.?

Таким образом, именно научная картина мира выступает в этом случае репрезентантом действительной реальности, во что верили классические ученые-естествоиспытатели, в отличие от откры-

той нам, как обыкновенным людям, повседневной действительности. Однако сегодня уже никто из серьезных ученых не утверждает, что, например, современная физика может дать нам готовую на все случаи жизни и времена картину мира. «Явления субатомного мира настолько сложны, — пишет Ф. Капра, — несомненно, невозможно сконструировать полную правильную теорию, которая бы была всеми принята; однако можно положиться на ряд частично успешных моделей, которые представляют небольшой радиус действия. … Необходимо, двигаясь по шагам, формулировать сеть взаимосвязанных идей и моделей … И никакая из этих теорий и моделей не должна быть важнее других, и все они должны резонировать между собой …» [11, S. 102—103]. Или, как утверждает Х. Ленк, «кратко и точно можно, вероятно, сказать: мы представляем себе тот мир реальным, который мы подчиняем себе как реальный: «мир реален», но каждое схватывание его или его частей или сущностей в нем является всегда выраженным с точки зрения перспектив, т. е. является «интерпретативным», схематизированным, «теоретически пропитанным»…» [21; 22; 25].

1. Наноонтология как научная картина мира и регулятив технического действия

Таким образом, с одной стороны, мы должны развести социокультурно структурированную реальность, с которой имеет дело нормальный человек в данном обществе, и научную картину мира, создаваемую и навязываемую обществу учеными через систему научного образования. Познав ее в школе и скорректировав через средства массовой информации и научно-популярную литературу, мы верим в ее истинность, как древние верили мифам. Об этом очень хорошо написал Томас Кун в своей первой и почти неизвестной российскому читателю книге «Коперниканская революция»: «Готовность ученого основывать свое объяснение на определенной научной картине мира является указанием на его связь именно с этой картиной мира; знаком его веры, что его картина мира является единственно верной. Такая привязка или такая вера является, однако, рискованной, поскольку упрощенное описание и космологическая удовлетворенность ни в коей мере не может гарантировать того, что также всегда обозначается как «истина». *История науки пестрит бесконечным числом реликтов представлений, в которые сначала горячо верят, а потом заменяют совершенно новой теорией.* Нет возможности доказать, что какая-либо теория является окончательной. Однако, является ли это риском или нет, можно утверждать, что *эта привязка к определенной картине мира является общим и, возможно, неустранимым феноменом,* что придает картине мира новую и важную функцию. Картины мира являются универсальными, их следствия не ограничиваются уже известным. … Двухшаровый универсум информировал ученого об отношениях Солнца и звезд в таких частях мира, как южное полушарие и полярные регионы, которые он никогда не посещал. Дополнительно информировал о движении звезд, которые он еще не наблюдал систематически. … Это — *новые знания, которые первоначально были получены не из наблюдений, а непосредственно из картины мира* … это давало Колумбу основания верить, что кругосветное путешествие возможно. Никакие путешествия не были бы предприняты и никакие наблюдения не были бы сделаны, если бы картина мира не указала путь … Путешествие Колумба — это лишь один из примеров продуктивности научной картины мира. *Они, как и теории, ведут ученого в область неизвестного и говорят ему, на что он должен обратить внимание и что ожидается ему открыть*» [18,

S. 40—41]. И с этой точки зрения неважно, как, собственно говоря, выглядит действительная реальность. Важно лишь то, что ученый с ее помощью может правильно заранее спланировать и реализовать свою деятельность и получить желаемые результаты.

Предельно общие представления о наносистемах и наноструктурах, по сути дела, представляют собой нанокартину мира — наноонтологию, как некоторую «универсальную» для данного класса исследуемых и проектируемых объектов теоретическую схему. Эти теоретические схемы «имеют две неразрывно связанные между собой стороны: 1) они выступают как особая модель экспериментально-измерительной практики» и, добавим, проект основанного на этой модели технического действия и «2) одновременно служат системным изображением предмета исследования, выражением сущностной связи исследуемой реальности» [7, с. 163].

2. «Конструктивный интерпретационизм» современной философии науки

За последние десятилетия в философии науки сформировался своего рода конструктивный реализм, наиболее яркими представителями которого являются Р. Гири и И. Хакинг [13; 14; 15], что, по мнению Х. Ленка, является акцентированием на «технологической теории науки» под влиянием философии техники и новых веяний в самой науке и технике [4]. Основная идея данного направления — это переориентация современной науки с субстантивных на оперативные теории, по М. Бунге [10], описывающие не столько сам объект исследования, сколько способы манипуляции с ним. Основополагающие принципы такого взгляда на научную теорию Х. Ленк видит в рассуждениях Канта, инициировавших в известном смысле «реалистически методологический интерпретационизм» современной философии науки. В основе кантовского представления о науке лежит идея о том, что познающий субъект получает с помощью органов чувств неструктурированный материал, который научно оформляется впервые в формах созерцания: «Необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т. е. подводить их под понятия)» [2, с. 139]. С точки зрения нанотехнологии следует еще добавить не только с помощью органов чувств, но и с помощью приборов, их усиливающих, дополняющих или даже замещающих.

В особенности это проявляется в нанотехнологии при визуализации того, что мы не видим и даже видеть не можем, например, так называемой электронной литографии. Полученные методом «молекулярно-лучевой эпитаксии» «нанообъекты» позволяют создавать такие «макрообъекты» с заданными свойствами, как, например, транзистор на основе структуры «кремний на изоляторе». «Удивительность техники сканирующей туннельной микроскопии заключена посему в том, что некоторый инструмент, сконструированный на основе квантово-механической онтологии, в которой нет места никаким вещам, в конечном итоге служит источником изображений, которые приспособлены к онтологии повседневности и именно поэтому имеют ценность узнавания. Считается, увидеть вещи — атомы как вещи … То же, что происходит в процессе измерения на основе квантово-механических принципов, при получении изображения теряется» [29].

После того как данные измерений визуализированы, их теоретическая оценка и обработка изображения произведены, полученные результаты публикуются в специальных научных журналах. В этих публикациях условия,

способы и этапы изготовления изображения, как правило, достаточно подробно описываются. Поэтому графическое представление выступает здесь как теоретическая или онтологическая схема, требующая интерпретации, а не как картинка, фотографически отображающая реальность («изображение атома»). Такое представление обязательно сопровождается объяснением того, как оно может быть раскодировано, иначе оно просто необъяснимо и непонятно.

Например, процессом настройки кантилевера — механического устройства, на котором крепится микрозонд, — управляет специально созданный программистами софтвэр — *Nanoscope Software*, с помощью которого необработанные данные автоматически преобразуются в различные компьютерные модели и изображения. На основе гистограммы необработанных данных строится корреляционная кривая, которая является отфильтрированной версией этой гистограммы (фильтры отсекают часть данных). Отфильтрованные данные представляются в виде кривой гаусса («колоколообразной» кривой нормального распределения), т. е. опять же опосредуются соответствующим математическим аппаратом. Фильтр, с одной стороны, усредняет данные настолько, чтобы пики на кривой, соответствующие специфическим характеристикам, были распознаваемы, а с другой — чтобы на кривой не были бы видны шумы. Низкочастотный гауссов фильтр устраняет шумы, например, от прибора или внешних воздействий, и тогда на кривой и соответствующем ей изображении становятся видимыми характеристики различной глубины поверхности исследуемого образца. «Каждый пик отфильтрованной гистограммы на таком глубинном изображении измеряется с помощью статистического центроида (его статистического центра масс)» [26].

Проблема отделения полезного сигнала от шума хорошо известна в сущности еще в статистической радиолокации. В результате ряда фильтраций и преобразований, зашитых отчасти уже в соответствующей компьютерной программе, получается визуализированное изображение нанообъектов, которое выдается за репрезентант особой наноонтологии. Однако любому исследователю ясно, что этот результат многократных компьютерных преобразований представляет собой имитационную модель — своего рода компьютерный имитационный эксперимент.

Иное дело в широкой прессе, где почти калейдоскопическая картина сообщается без кода и также проходит дополнительную обработку, призванную получить нужный эффект: «Мы знаем, что атомы есть, теперь мы можем их видеть». Хотя «с первого взгляда распознать на ней атом просто невозможно, поскольку она скорее напоминает видения больного мигренью или окуренного ЛСД». Конечно, за этими картинками атомов лежит огромная научная и техническая работа коллектива исследователей. И то что эта работа представлена в виде картинки, придает ей особую силу социального убеждения. Хотя при этом одновременно теряется сложность теоретической схемы и глубина теоретического объяснения [29].

3. Модель наноструктуры как «продукт способности воображения»

Кант совершенно в духе нанотехнологии ставит на первое место синтез — «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, что прежде не связали сами», что является деятельностью рассудка [2, с. 201], в отличие, например, от Кондильяка, считавшего, что «только анализ определяет идеи, и мы очень далеки от точных идей, когда мы знакомы лишь с употреблением синтетических определений» и «понять какую-нибудь вещь можно по-на-

стоящему, лишь когда умеешь произвести анализ ее», поэтому синтез «приписывает идеям происхождение, совершенно отличное от того, которое они имеют в действительности» [3, с. 177—182]. В нанотехнологии, напротив, именно синтез наноструктуры позволяет понять и объяснить ее функционирование в природе и совсем в духе Канта: «…где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать» [2, с. 201]. Именно сконструированные априори модели нанотехнологического действия позволяют найти соответствующие им «операции природы», а не наоборот, как утверждал Кондильяк. Теоретическая модель или схема наноструктуры и нанопроцедуры ее создания и одновременно исследования «есть продукт способности воображения». «Они суть как бы *монограммы*, представляющие собой лишь отдельные, хотя и не определимые никакими правилами черты, которые составляют скорее как бы смутное изображение различных данных опыта, чем определенную картину…» [2, с. 261, 739]. Таким образом, для теоретических схем, как считает Х. Ленк, характерна конструктивная или «созерцательно конструируемая» интеграционная стратегия, обеспечивающая новый подход к природе. Именно такой подход характерен для современной технонауки.

По сути дела, нанонаука имеет дело с вещами в себе, находящимися «за» явлениями или на поверхности явлений, давая совершенно иное представление о действительности, чем повседневная реальность. Но для Канта, подчеркивает Х. Ленк, «вещь в себе» вводится не онтологически, а в теоретико-познавательном плане как «познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов». Кант пишет: «Когда я говорю … созерцание внешних объектов … представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. Ибо в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем этот предмет *как явление* от того же предмета как объекта самого по себе» [2, с. 79, 131].

В нанонауке сплошь и рядом описывается эмпирический объект (например, данные, представленные с помощью спектрального анализа, просвечивания образцов лазерным лучом или измерения разности потенциалов между сканируемой поверхностью образца и иглой сканирующего устройства и т. п.) на основе его априорного схематического пространственно-временного представления. Сами же эти исходные измерительные данные часто вообще не дают никакого представления о схематизме открывающегося исследователю лишь на основе косвенных данных объекта («вещи в себе»). Затем с помощью той же априорной схемы, частично скорректированной на базе ряда альтернативных экспериментально-измерительных процедур, строится проектная деятельность и, если она является успешной, т. е. позволяющей получить новые материалы или новые заранее заданные (а часто лишь предполагаемые и иногда даже неожиданные) их свойства, то данная теоретическая схема рассматривается как репрезентант существующей лишь в воображении «вещи в себе» и объект оперирования.

Таким образом, в нанотехнологии постоянно осуществляется движение в трех различных оперативных полях: *математическом* (геометрическая фигура из 12 пятиугольных и 20 шестиугольных симметрично расположенных граней, образующих форму, близкую к шару), *созерцательно-техническом* (модель геодезического свода молекулы фуллерена) и *квазиприродном* (данные экспериментов, измерений и наблюдений). Например, Рудольф Карнап в докторской

работе «Пространство. Вклад в учение о науке» [12] анализирует понятие «пространство» в трех различных смыслах, а именно формального, созерцательного и физического пространства. Формальное пространство представляет собой абстрактную систему, поэтому наши знания о нем — логического свойства. Созерцательное пространство аналогично кантовскому «чистому созерцанию», основанному, однако, не на трехмерной евклидовой структуре, а на топологических свойствах[1]. Знание о физическом пространстве является полностью эмпирическим. В нанотехнологии этот тип пространства охватывает не только физические, но и химические, биологические и т. д. свойства исследуемых объектов. Этим трем типам пространства соответствуют, фактически, три типа теоретических схем: математические, структурные (конструктивно-технические) и поточные, описывающие природные процессы, протекающие в наноструктурах, или (если их рассматривать с искусственной точки зрения) процессы их создания и функционирования. Причем математические схемы задают средства описания как структурных, так и поточных схем. Это связано с тем, что в нанотехнологии любые измерительные или проектные процедуры опосредованы компьютерным моделированием, в основе которого лежат алгоритмические описания и кибернетические представления.

4. Абстрактные структурные и абстрактные алгоритмические схемы современной технонауки

Как во всякой современной технической теории в нанотехнологии важную роль играют *абстрактные структурные схемы*, которые, как, например, в системотехнике развиваются в структурном анализе сложных систем и позволяют «изучать объект в наиболее чистом виде», анализировать конфигурацию системы, степень связности и надежности ее элементов безотносительно к их конструктивному исполнению. Тогда при структурных исследованиях, скажем, систем автоматического регулирования в них не остается иного содержания, кроме связей, их числа, дифференциального порядка, знака и конфигурации, уделяется особое внимание выявлению взаимных связей между элементами системы. Берталанфи говорил о математизации биологии с помощью особой неколичественной, или «образной математики», в которой ведущую роль будет играть не понятие величины, а понятие формы или порядка [27, p. 159]. «Каждая отдельная вещь, которую мы непосредственно видим и узнаем, обладает определенными качественными свойствами …: она имеет форму или конфигурацию или структуру» [28, S. 83].

Однако абстрактные структурные схемы в современной технической теории обязательно дополняются *абстрактными алгоритмическими схемами*[2], обобщенными в кибернетике и описывающими преобразования потока субстанции (вещества, энергии и информации) независимо от его реализации, которые дают идеализированное представление функционирования любых систем (в том числе и наносистем и самого нанотехнического исследования) и могут стать исходным пунктом компьютерного моделирования. «Увеличение вычислительных мощностей компьютеров и разработка новых теоретических

---

[1] В более поздних работах созерцательное пространство, которое явно введено под влиянием философии Канта, из работ Карнапа исчезает.

[2] По сути дела, и у Канта речь идет о двух типах схематических представлений: как фигур в пространстве и как схематического представления во времени, к которому Кант относит, например, каузальное объяснение [23, S. 17—18].

подходов сделало возможным определение геометрической и электронной структуры больших молекул … с высокой точностью». Например, в нанотехнологии для реконструкции изображений субстрата и наночастиц для увеличения количества информации явным образом описывается алгоритм обработки такого рода изображений, в результате чего строится «модель наночастицы, воссозданная на основе полученных данных» [6, с. 60].

В нанотехнологии активно используется и соответствующая алгоритмическим схемам кибернетическая терминология: например, «тонкая структура края поглощения» «*дает информацию* о состоянии связей рассматриваемого атома», «микроволны могут *нести полезную информацию* о материале», «в образце, состоящем из наночастиц, площадь поверхности много больше, а размеры частиц порядка глубины проникновения, что делает возможным *регистрировать сигнал от электронов* проводимости» (курсив мой. — *В. Г.*). Как видим, совсем так же, как в теории информации и кибернетике, даже электрон посылает сигнал исследователю, передавая полезную информацию о себе самом и своем поведении. Остается еще только отделить сигнал от шума, как это делается в спектроскопии на основе магнитного резонанса (исследование микроволновых и радиочастотных переходов), «представляющей информацию о наноструктурах» [6, с. 60, 83, 74, 77, 75]. В нанотехнологии даются не только алгоритмические описания исследовательской деятельности, но и строятся алгоритмы проектирования наноструктур, например «формирования квантовой проволоки или точки методом электронно-лучевой литографии» [6, с. 200—201].

Таким образом, в основе нанонауки и нанотехнологии лежат схематические представления, замещающие «предмет опыта» «предметом познания», т. е. интерпретационным конструктом, представляющим собой идею или понятие, причем содержащим то, что еще и не найдено в опыте, выражающее извечное стремление человека к построению единой картины мира [20, S. 269, 271]. Это стремление проявляется и на уровне общенаучной картины мира и на уровне отдельных научных понятий. По Канту, в основе научных понятий лежат не образы, а схемы: «Представление о всеобщем способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ, я называю схемой [для] этого понятия» [2, с. 259] (см. также [19, с. 35—36]). В этом смысле схема понятия, например фуллерена, возникает в нанотехнологии еще до всяких или, по крайней мере, полноценных опытных данных, которые лишь дополняют эту схему частными результатами измерений и наблюдений. Сама же эта схема как абстрактный объект («предмет познания») позволяет распознать во все новых экспериментальных ситуациях действительный эмпирический объект («предмет опыта»). В сущности, любое научное понятие — это свернутая теоретическая схема. Например, понятие «емкость» в обыденном языке означает «вместилище», или «сосуд», в котором может быть вода, воздух или все что угодно, как в вышеприведенной цитате из Аристотеля. Но это же понятие как конструкт теории электричества представляет собой уже иные теоретические схемы. С точки зрения электростатики схематически изображают распределение положительных и отрицательных зарядов на обкладках конденсатора, а в электротехнических схемах — протекающий через ёмкостное сопротивление переменный ток, в теории же сверхвысоких частот ее представляют в виде электрической цепи, состоящей из комбинации резистора, индуктивности и емкости. В квантовой цепи то же самое понятие выражает емкостную связь между электродом и квантовой точкой: подключение к внешней цепи осуществляется с помощью электродов «исток» и «сток», подавая

на третий электрод — «затвор», ёмкостно связанный с квантовой точкой, — напряжение, так, что можно управлять сопротивлением электрически активной области [6].

Таким образом, как и в любой технической теории, в нанотехнологии строятся теоретические схемы замещения, позволяющие производить различные вычисления и конструировать структурные схемы наносистем. Входящие в них конструктивные блоки, однако, могут иметь различную физическую основу. «Вокруг» каждого такого блока группируются особые теоретические знания. Другими словами, эти блоки сами представляют собой различные частные теоретические схемы, являющиеся, в свою очередь, обобщением «конструктивных» схем конкретных наносистем. Для более наглядного описания этой процедуры вводятся более абстрактные и более крупные блоки, а сама схема замещает более сложное описание этой модели во всех подробностях [1]. Б. Н. Петров еще в 1945 г. относительно структурных схем теории автоматического регулирования высказался следующим образом: «При анализе и синтезе различных автоматических систем … в особенности когда рассматриваются сложные системы, большое значение имеет ясное представление об их структуре, динамических свойствах отдельных элементов и их взаимодействии <…> Структурные схемы способствуют наглядному представлению о характере и структуре системы, облегчают анализ сложных систем и сравнение различных систем и вариантов их между собой, дают возможность произвести качественную оценку системы … » [5, с. 1146, 1142].

5. Компьютерная имитация как реализация кантовского схематизма

Как отмечает Х. Ленк, «Иммануил Кант сделал понятие схемы продуктивным для теории познания, поскольку он использовал его для описания процедурно характеризуемой и операционно «реализуемой» связи между чувственным восприятием, с одной стороны, и понятийным схватыванием — с другой» [23, S. 16—17]. Такая схема является необходимой для представления множества результатов измерения в обозримом виде и в нанотехнологии, где результаты измерений соотносятся с самыми различными научными теориями (и построенными на их основе экспериментами) и по определению являются трудно между собой стыкуемыми. Такая абстрактная теоретическая схема, например молекулы фуллерена, может, в сущности, и не иметь ничего общего с реальным эмпирическим объектом. Сканирующий атомный силовой микроскоп, к примеру, «поставляет не изображения или звуковые сигналы, а данные. И данные не от мира в себе, а данные, которые протоколируют *взаимодействие* острия зонда и поверхности образца» [29]. Здесь важны процессы интерпретации и подготовки полученного эмпирического материала, т. е. данных измерений. Главную роль в этих процессах играет специальный софтвер для графической обработки данных, предлагающий средства для работы с изображением: прояснить, затуманить его, сделать рельефным.

Компьютерные программы позволяют приспособить абстрактные данные к нашим привычным зрительным восприятиям. «Они синтезируют концептуальное и чувственно воспринимаемое, собственно говоря, берут на себя функцию, которую Кант приписал схематизмам» [29]. Первое, что должно быть сделано — придать данным измерениям форму ортогональной проекции (т. е. задать представление в прямоугольных координатах), «таким образом представить, каковыми атомные группы теоретически предполагаются

быть. Они также очищают изображение от шумов, т. е. артефактов измерительного процесса. Программа даже может представить все в цвете. Хотя на атомарном уровне нет никаких цветов, большинство наноизображений являются тем не менее цветными. С помощью преобразований Фурье можно убрать из изображения шумы и помехи, которые мешают отображаемой на картинке «иллюзии реальности». Именно программа придает данным вид поверхности или глубинной структуры [29].

В принципе эта работа ничем не отличается от разведки местности с помощью радиолокационного устройства, например со спутников. Полученные данные также проходят через многоступенчатый процесс фильтрации и устранения помех, проясняющих изображение, причем характер последнего зависит от поставленной цели. Если нужно картографировать рельеф местности, то дается один тип изображения, а если, например, исследовать донные отложения в водоемах и реках или залегание горных пород, — другое. Как и в случае с атомным силовым микроскопом, который тестирует поверхность образца с помощью тончайшего зонда, радар проводит сканирование поверхности, посылая и принимая сигналы от поверхности различных тел и обрабатывая их с помощью компьютеров. В сущности, острие наконечника зонда не соприкасается с поверхностью образца и измеряются силы их притяжения или отталкивания. К системе «образец — игла» в сканирующем туннельном микроскопе приложена разность потенциалов и *электроны*, как бы перескакивая с образца на иглу, создают *туннельный ток*, величина которого экспоненциально зависит от расстояния между исследуемым образцом и острием зонда. Сканирующий электронный микроскоп вообще осуществляет сканирование сфокусированным пучком электронов, что его еще более сближает с радиолокацией, которая сегодня использует для локации объектов не только волны радиодиапазона. Радиоволны при этом рассматриваются лишь как один из типов волн произвольной природы наряду с инфракрасными и световыми колебаниями, а также рентгеновским и гамма-излучением или механическими ультразвуковыми колебаниями упругой среды. Собственно, и полученное с помощью радара необработанное изображение мало что может сообщить об исследуемой поверхности, если не произведена его реконструкция с помощью специального программного алгоритма (см., например [8]).

В этом пункте следует отметить, что такого рода изображения покоятся на геометрических построениях. Еще Давид Гильберт показал, что пространственная геометрия является фактически физической теорией («древнейшей ветвью физики») и что могут быть построены и разные варианты непространственной геометрии, например, в учении об электричестве или учении о наследовании геометрических признаков, где вместо пространственных фигур используются другие признаки, например различные цвета (так сказать, цветогеометрия) [17, S. 85—86, 89]. Эту ситуацию хорошо описал Карл Гемпель: «Физическая геометрия, т. е. теория, в которой идет речь о пространственных аспектах физических феноменов, состоит из системы чистой геометрии в силу того, что существует специфическая интерпретация этой корневой системы в физических терминах». В качестве физической пары по отношению к евклидовой геометрии выступает физическая система, в которой величина объектов является незначительной по сравнению с их удаленностью друг от друга. Тогда *точки могут быть интерпретированы* и как булавочные головки или узелки на нитке и как планеты, звезды и даже целые галактики, где прямыми их соединяющими являются лучи света. Такого рода ин-

терпретации преобразуют постулаты и теоремы чистой геометрии в предложения физики [16, S. 37, 38, 39].

Можно представить себе такую гипотетическую ситуацию, когда ученик сталевара, изучая технологический процесс приготовления стали, сидит в изолированной комнате, наблюдая за дисплеем компьютера, на который заведены всевозможные данные измерений, скажем, в бессемеровском конвертере или мартеновской печи в режиме реального времени, но отображены они в виде абстрактной картинки. Ученик слышит передаваемые ему по радио команды мастера и регистрирует изменения, происходящие на экране. Он может в принципе никогда и не увидеть реальный технологический процесс, но научиться варить сталь. В сущности, и мастер видит лишь показания многочисленных приборов, по показаниям которых он принимает решения, когда и что добавить в печь, и т. п. Точно также и Галилей интерпретировал изображение Луны в его телескопе, как наличие гор и впадин на ней, хотя ни он, ни его тогдашние коллеги не могли видеть действительного приближенного изображения. Коллеги Галилея иначе интерпретировали то же самое изображение как сочетание темных и светлых пятен на гладкой поверхности. И только космонавты, облетевшие Луну или приземлившиеся на ней, смогли нам достоверно подтвердить, что Галилей был прав. В случае же с нанотехнологией вряд ли предвидится такая возможность «посмотреть» на «вещи в себе», составляющие наноструктуры, но и без этого вполне достаточно того, что посредством сконструированных с помощью способности воображения априорных теоретических схем и моделей имеются возможности строить успешные технические действия.

В результате получается, по образному представлению Х. Ленка, как с картинкой в калейдоскопе: когда его встряхивают, картинка меняется. Точно также и наблюдение за радугой зависит от перспективы, с которой ведется наблюдения. В этих случаях мы имеем дело не с «воспринимаемыми объектами», а с некоторыми объективными феноменами, которые можно даже зарегистрировать и интерсубъективно зафиксировать, но они и их регистрация зависят от способа их возникновения и представления. Нанофеномены представляют собой именно такие явления, которые являются измеримыми, но не всегда локализуемыми и отделимыми как «объекты» макромира. Например, электрон часто представляется не в виде локализованного в пространстве сферического тела, а как оболочка, растекающаяся по различным орбитам внутри атома. Да и корпускулярное представление в квантовой механике основывается на определенном математическом формализме, а именно матричных представлениях. «Мир же в целом, — заключает Ленк, — единственный, ограниченный, неделимый объект» [24, S. 269—271] в духе учения Парменида (о едином, вечном и неизменном бытии, ни куда не стремящемся и нерасчлененном целом) и американского физика Давида Бома. Мир, по Бому, — это неразложимое целое, некая тотальность, в которой части могут быть выделены нашим мышлением лишь условно и упрощенно. Общей же мыслительной схемой физики, критикуемой им, до сих пор была именно фрагментация. «Два импульса соподчиненной полевой структуры спаиваются в едином неразбиваемом целом и протекают совместно. Такое представление в лучшем случае оставляет идею отдельных и независимо существующих частиц абстракцией, только в ограниченной области дающей удовлетворительное приближение. В конченом счете весь универсум (со всеми его «частицами», включая те, что люди получили в своих лабораториях с помощью своих ин-

струментов) должен быть понят как единственное нерасчлененное целое, в котором анализ по отдельным и независимым частям не получит никакого основополагающего значения.... Весь универсум должен рассматриваться как неразбиваемое целое. В этом целом каждый элемент, который мы можем мысленно абстрагировать, демонстрирует свои основные свойства (волны или частицы и т. д.), которые зависят определенным образом от его общего поля так, что они в большей мере напоминают соединенные вместе органы живого существа, чем интегрированные вместе части машины» [9, S. 226—231]. Д. Бом считает, что именно целостность мира — реальность, а фрагментарность задана лишь фрагментарными действиями человека на эту реальность. Природа реальности должна быть «понята как взаимосвязанное целое, которое никогда не является статическим или завершенным и представляет собой бесконечный процесс движения и развертывания». Давид Бом использует в данном случае образ «нерасчлененного целого в текучем движении», «универсального текущего потока», который невозможно схватить явным образом, но лишь представить имплицитно, и субстанция которого в каком-либо одном месте никогда не является одной и той же. «Современная физика утверждает, что действительно из атомов образуются потоки (подобно тому, как течет вода)...» Сами дух и материя становятся лишь различными аспектами единого целостного и неразложимого на части движения, хотя в этом никогда нерасчленяемом и находящимся в текущем движении целом и могут быть абстрагированы различные фигуры, имеющие некоторую стабильность и автономию [9, S. 31—32, 77—78].

Нанонаука, акцентируя внимание на поверхности исследуемых объектов, которую мы в первую очередь и воспринимаем нашими органами чувств, фактически изучает пограничную сферу между кантовскими «вещами в себе» и «вещами для нас». Нанотехнология в свою очередь направлена на целенаправленное изменение поверхностного слоя предметов с помощью внедрения в тонкие структуры вещества на границе макро- и микрообъектов. Именно этот аспект исследования и взгляд на мир ускользал ранее от внимания ученых.

Список литературы

1. *Алфимов М. В.* Фотоника супрамолекулярных наноразмерных структур. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www. photonics. ru/pics/5136ref/alf_article. pdf.

2. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006.

3. *Кондильяк Э. Б. де.* Трактат о системах в которых вскрываются их недостатки и достоинства. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938.

4. *Ленк Х.* Оперативные и теоретико-деятельностные аспекты технологической теории науки // Человек. Наука. Цивилизация. М.: Канон+, 2004.

5. *Петров Б. Н.* О построении и преобразовании структурных схем // Известия АН СССР. ОТН, 1945.

6. *Пул-мл. Ч., Оуэнс Ф.* Нанотехнологии. М.: Техносфера, 2006.

7. *Степин В. С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция 2000.

8. *Azevedo S., Mcewan T. E.* Micro Power Impulse Radar // Science & Technology Review January/February 1996. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://wwwlasers. llnl. gov/ lasers/idp/mir/mir. html.

9. *Bohm D.* Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus. München: Dianus-Trkont Buchverlag GmbH, 1985.

10. *Bunge M.* Scientific Research. Vol. I, II. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 1967.

11. *Capra F. Wendezeit.* Bausteine für ein neues Weltbild. Berlin, München, Wien & Scherz, 1982.

12. *Carnap K.* Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1922.

13. *Giere R. N.* Constructive Realism. In: Churchland D. M., Hooker C. A. (Hg.). Images of Science. Chicago: Chicago University Press, 1985.

14. *Giere R. N.* Science Without Laws. Chicago: Chicago University Press, 1999.

15. *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 1983 (dt.: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften. Stuttgart: Reclam, 1996).

16. *Hempel C.* Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag, 1974.

17. *Hilbert D.* Wissen und Mathematisches Denken. Vorlesung 1922/23. Überarbeiteter Nachdruck. Göttingen: Mathematisches Institut, 1988.

18. *Kuhn T.* Kopernikanische Revolution. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1981.

19. *Lenk H.* Denken und Handlungsbindung. Mentaler Gehalt und Handlungsregeln. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1986.

20. *Lenk H.* Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt. Zur Rekonstruktion des Kantischen Vernunftbegriffs // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1986.

21. *Lenk H.* Zu einem methodologischen Interpretationskonstruktionismus // Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. 1991. № 22.

22. *Lenk H.* Interpretation und Realität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

23. *Lenk H.* Schemaspiele: über Schemainterpretation und Interpretationskonstrukte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1995.

24. *Lenk H.* Einführung in die Erkenntnistheorie. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998

25. *Lenk H.* Erfassung der Wirklichkeit. Eine interpretationsrealistische Erkenntnistheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

26. Nanoscope Software 6.13 User Guide. Veeco Instruments Inc., 2004 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www. veeco. com/pdfs. php/268/?showPDF=true.

27. Problems of Life, an Evaluation of Modern Biological Thought. L.: Watts & Co.: 1952.

28. *Scheldrake R.* Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur. München: Pipper, 1996.

29. *Soentgen J.* Atome Sehen, Atome Hören // Nanotechnologien im Kontext. Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektive. Berlin: Akademische Verlagsgesellschaft Aka GmbH, 2006.

Об авторе

Горохов *Виталий Георгиевич* — д-р филос. наук, проф., ведущий научный сотрудник Института философии РАН, vitaly. gorokhov@mail. ru.

Л. А. Калинников

«МЕТАФИЗИКА НРАВОВ» 1797 ГОДА И ЕЕ ПРОБЛЕМАТИКА В НАЧАЛЕ 2000-х ГОДОВ[1]

Доказывается, что попытки введения понятия «общественной» морали, не выводящейся из морального сознания индивидов, является следствием пренебрежения Кантовым понятием «нравов» общества как сложной системы норм, регулирующих поведение людей в обществе, и обществ по отношению друг к другу, где мораль выполняет роль центрального регулятива — цели всей системы.

In dem Beitrag ist nachgeviesen, dass die Versuche, den Begriff der "gemeinschaftlichen Moral" einzuführen, der aus dem moralischen Bewußtsein der Individuen nicht hervorgeht, eine Folge der Unterschätzung des Kantischen Begriffes der Sittlichkeit der Gesellschaft als eines komplizierten Systems der Normen ist, welche das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft und der Gesellschaften zu einander regulieren. Dabei spielt die Moral die Rolle des Hauptregulativs — des Zwecks des ganzen Systems.

Ключевые слова: *общественная мораль, мораль автономная и абсолютная, нравы как сложная система регулятивных норм, различие между нормами морали и права, роль морали в развитии права.*

Усвоены ли идеи Кантовой «Метафизики нравов» спустя более чем два столетия после ее образования? Усвоены ли, я имею в виду, не обществом, а учеными-правоведами и специалистами по этике? Именно теми и другими, так как держатся они достаточно изолированно друг от друга, — нет тех, кто мог бы носить название *нравоведов,* или практических философов. Вопрос риторический, и очевидный ответ отрицательный. А поскольку не усвоены специалистами, тем более не усвоены обществом.

Причин для такого положения дел достаточно много и причины эти свойства весьма тонкого. Одна из очевидных заключается в отношении к философии Канта как далекой истории, положительные результаты которой на этом основании давно уже якобы исчерпаны; вырванные из контекста целого отдельные положения, подобные, например,

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 08-03-00430а.

пресловутой непознаваемости мира вещей в себе, давно ставшие трюизмами, препятствуют свежести взгляда, всегда озадаченного текущими проблемами и a priori отказывающегося искать их решение в «отработанном шлаке». Для этики такого рода трюизмы — это, во-первых, предрассудок о *ригоризме* этического учения Канта и, во-вторых, абсолютизация *личности как источника и носителя моральной автономии,* замыкание в личностные границы функционирования морали, следствием чего как раз ригоризм якобы и является. Играет свою роль, очевидно, и традиция отечественной философской мысли органического неприятия философско-религиозных идей Канта как творца понятия *человекобожия,* служащего основанием для секуляризации морали, выведения ее из-под авторитета религии и церкви. Теологически ориентированная философия, задавая своего рода тенденцию негативного отношения к Канту, не может простить ему убедительной демонстрации полной бесплодности любых попыток разумно доказательства бытия Бога. Однако остается неколебимым суждение В. С. Соловьева о том, что наступил «после-критический (или после-кантовский)» [11, с. 441] период истории человеческой мысли, в котором Канту в области этики принадлежит завершительная роль [11, с. 478], и внимание к его точке зрения всегда чрезвычайно важно, безотносительно к тому, разделяешь ты ее или нет.

В журнале «Вопросы философии» на протяжении трех последних лет обсуждается понятие «общественная мораль» (в сопоставлении ее с моралью индивидуальной, моральностью личностей). Важность проблемы морального состояния нашего общества невозможно переоценить: почти всеобщий аморализм разъедает его как ржавчина; коррозия моральных устоев и абсолютное бессилие права, изъеденное молью коррупции и превращенное в подобие решета, ячейки которого беспрепятственно создаются чиновниками для любого размера преступления, делают проблематичным само существование такого общества и такого государства.

Я бы хотел, чтобы среди участников дискуссии появился Иммануил Кант и высказал свою точку зрения на обсуждаемый вопрос. Чтобы он мог сказать, выслушав коллег-профессоров, занятых как изучением, так и преподаванием этики?

1. «Общественная мораль» как метонимия морали

Прежде всего, он, видимо, сказал бы, что надо понять, что такое *мораль*, необходимо концептуализировать этот довольно неопределенно употребляемый термин, прежде чем осуществлять с ним какие-либо мыслительные операции. Конечно, сделать это можно исходя из целого, из системы, представленной родовым по отношению к морали понятием, где мораль обладает видовыми отличиями. Но об этой стороне дела более подробно я скажу позднее. Выделить мораль в ее качественной специфике, чтобы иметь возможность сопоставлять, сравнивать ее с другими регулирующими отношения между людьми и определяющими их поведение друг по отношению к другу видами норм, было важнейшей и успешно решенной задачей Канта. Только благодаря ему становится понятно, в чем же differentia specifica морали, ее отличительные свойства и ее собственные функции в общей системе регулятивных форм. С точки зрения Канта, есть два взаимно полагающих друг друга процесса, возникающих в связи с появлением человечества[2]: процесс

[2] Процесс возникновения человечества и ход его развития как ставшего — это различные по своей природе процессы: первый подчинен законам естественной телео-

совершенствования форм «общения как величайшей цели человеческого предназначения» [7, с. 73] и процесс становления личности, исторически затянувшийся вплоть до XVIII столетия. Кстати, некоторые из историков, описывающих этот последний процесс, полагали, что его можно считать завершенным только с появлением канттианства, поскольку для личности характеристическим свойством с этой точки зрения является самосознание, достигающее полного своего развития только с готовностью осуществлять поведение, в котором мотивация всегда согласована с моральным мотивом так, что он играет при взвешивании мотивов решающую роль, мораль же понимается в своей идеальной предельной форме — по-кантиански: она автономна, формальна (несет в себе *содержание формы* моральности, а не какое-то материально-эмпирическое содержание), общечеловечна (вернее, даже — общеразумна, требует принимать во внимание *разумных* существ вообще, какова ни была бы их природа), то есть максимы такой морали строятся на базе категорических императивов. Такую роль Канту приписывает, например, Мишель Мосс [9, с. 291], для которого в историческом становлении личности дальше канто-фихтеанского ее понимания уже некуда двигаться; еще более определенно и обстоятельно развивает точку зрения о формировании в ходе исторического процесса личности как «странной всеобщности, которая в каждом отдельном, личном случае неповторима; то есть всеобщее осознается как нечто в индивиде, что хотя и «больше его», но не дано извне или свыше, а есть именно он сам» [2, с. 814]. То, что *больше эмпирического* в индивиде самом по себе, — это трансцендентальные и трансцендентные начала, образующие самое существо человека как личности. Рассуждая о формировании понятия «я», он пишет, что «новоевропейское «Я» *принципиально несводимо* ни к каким группам и общностям. Такое «Я» *напрямую* воплощает *всеобщность в форме особенного*» [2, с. 8]. Подобная всеобщность представляет собой свободу морального действия как определяющую черту личности, для чего надо быть абсолютно свободным по отношению к миру внешнему и своему психосоматическому миру.

Кант, сформулировав кажущуюся безвыходной антиномическую ситуацию, тезис которой: *мораль детерминирована природой* (натурализм), а антитезис — *мораль детерминирована метафизической сущностью* (догматическая метафизика), находит возможность сохранить в действенной целости принцип детерминизма, утверждая, что мораль есть causa sui, она сама себя детерминирует, будучи абсолютно автономной, и ни природа, ни догматически понимаемый Бог не принимают в этом никакого участия.

Итак, согласно Канту, мораль — направляющая в совершенствовании форм общения внутри общества, с одной стороны, и принадлежность личности и только личности — с другой. Личность, и только она, является подлинным носителем морали, сама личность в ее подлинном завершенном виде возможна как моральная: личность и мораль нельзя отделить, как нельзя отделить две стороны одной медали.

Поэтому, с точки зрения Канта, словосочетание «общественная мораль» — это то же самое, что *мораль общества*, и построено оно как метонимия, как перенос свойства личности на общество, на другой носитель этого свойства, состоящий из личностей, с части — на целое, что, по сути, оказывается си-

---

логии («…история первого развития свободы из ее первоначальных задатков в природе человека является чем-то совсем иным, нежели история свободы в ее дальнейшем ходе» [3, с. 72]), а второй — телеологии сознательной, то есть телеологии как таковой, подлинной телеологии.

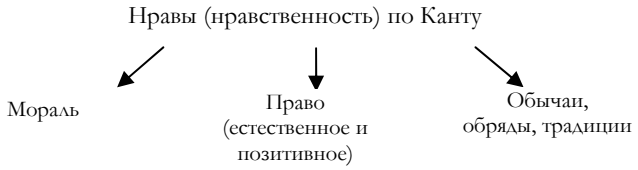
некдохой и что можно назвать *синекдохической метонимией*. Мораль, мыслимая в качестве общественной, остается личностной, проявляется только как поведение личностей. Понятие «общественная мораль» имеет смысл лишь как интегральное состояние моральности людей, входящих в общество, и имеет такое же практическое значение, какое имеет интегральная температура больных по больнице. Все три участника обсуждения проблемы в «Вопросах философии»: Р. Г. Апресян, открывший его, Б. Г. Капустин и А. В. Прокофьев, продолжившие, — противостоят здесь Канту и исходят из убеждения, что есть некая «общественная мораль», которая какая-то не такая, как мораль личности, состоящая из своих собственных моральных норм, где релятивизируются и существенно ограничиваются *всеобщие* и *непреложные* законы и принципы Кантовой морали. Начиная изложение своей точки зрения на проблему, поставленную Р. Г. Апресяном, Б. Г. Капустин пишет, например: «Как мне представляется, статья Р. Г. Апресяна знаменательна и интересна прежде всего в качестве творческой попытки осмысления масштабного разворота современных этических исследований (в первую очередь на Западе) от традиционных сюжетов моральной философии к тому, что автор именует «общественной моралью». И отмечая, что и традиционные проблемы попрежнему разрабатываются, продолжает: «Но не они, похоже, определяют сейчас магистральное направление развития теоретической этики. Тон задают те работы, в которых традиционные сюжеты переосмысливаются в свете этого разворота» [8, с. 3]. Ему вторит А. В. Прокофьев, ссылаясь на ту же современную политическую философию, интерес которой к публичной морали предстает как интеллектуальная новация недавнего времени, приводит в качестве примера точку зрения Т. Нагеля и говорит, что тот «еще в конце 1970-х гг. высказывал мысль, что нет никаких априорных оснований для того, чтобы воспринимать публичную мораль как результат логического вывода из морали приватной и что подобная «гипотеза выводимости» (derivability hypothesis) оставляет целый ряд особенностей публичной морали необъясненным» [10, с. 52]. Кант не случайно говорил о том, что выявить подлинно моральное поведение, такое, где мораль служит определяющим мотивом его, трудно, а там, где действие приобретает массовый характер, вообще невозможно. Действие людей из чувства солидарности — не есть моральное действие, поскольку мораль требует участия разума персонального, а не чувства. Моральные чувства вторичны и производны от практического разума, они рождены моралью, а не мораль рождается чувствами. Кант подробно изъясняет это, анализируя понимание морали шотландской школой морального чувства. Когда Б. Г. Капустин пишет, что «фигура общественности … должна прийти на смену фигуре атомизированного индивида», он ссылается на М. Фуко, решившего, что иранская революция явила миру «абсолютную коллективную волю…» [8, с. 9], руссоистскую la volonté générale. Конечно, воля совершающего революцию народа — коллективная воля, но в какой мере она автономна? Хорошо представляя себе, что такое революции, чередою проследовавшие на глазах наших родителей и нас самих, В. Г. Капустину поневоле приходится выстроить рассуждение об относительности автономии и гетерономии, о границе, изменчивой, подвижной между ними. Однако относительно автономное поведение, гетерономное, является, по характеристике Канта, легальным, а не моральным, то есть весьма сложно мотивированным. Революционные же действия, как правило, выходят за пределы легального и следуют просто естественной необходимости. Говорить на этом основании об общественной *морали*, по-моему, не приходится.

И все же метонимическая суть общественной морали так или иначе проявляет себя у всех участников дискуссии, они понимают, что конечные этические оценки и принципы принадлежат личностям и ими осуществляются во всех «прикладных» образцах этики, что «утверждение о существовании универсальных ценностей или принципов совмещается с пониманием того, что в рамках каждой конкретной культуры они приводятся к уникальному, ситуативному равновесию» [10, с. 60].

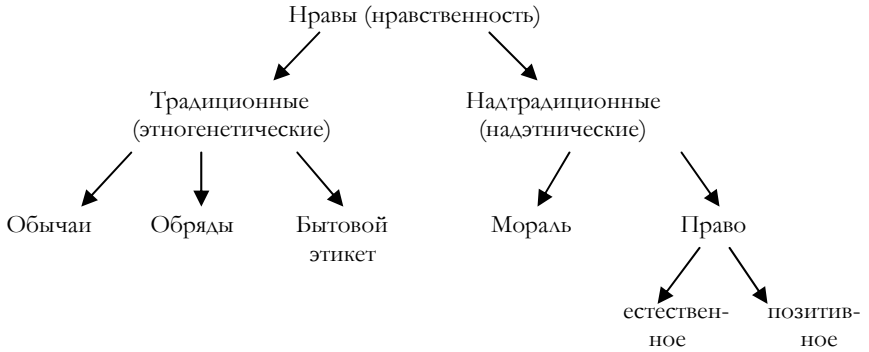
2. Мораль и нравы

То, что синтетическим универсальным механизмом регуляции межчеловеческих (межсубъектных) отношений являются ***нравы общества, нравственность***, что именно нравы «в рамках каждой конкретной культуры … приводятся к уникальному, ситуативному равновесию», это было и остается главным тезисом «метафизики нравов» Канта. Уникальны нравы различных этнических культур и социально-политических сообществ, какими являются многонациональные государства и примером чего может служить Россия; мораль же одна и та же во всех видах и типах нравов — универсальная и общечеловеческая система норм, до которой поднимаются те или иные личности в пределах любой из нравственных культур, однако конкретное место ее в системе нравов далеко не одинаково, действенность морали всегда уникальна в уникальных условиях нравов того или иного общества или даже сообщества людей. Имея возможность регулировать поведение людей сама по себе и постоянно осуществляя действенную мотивацию поведения моральных индивидуумов, мораль и имеет главным и основным своим назначением направлять и регулировать все иные составные элементы нравов как системы с высоты своих абсолютных ценностей, руководящих абсолютными принципами — *категорическими универсальными императивами.* Исторически изменчивы нравы обществ, мораль же абсолютна и вечна, как идея «блага» у Платона.

Нравы состоят из различных видов норм-регулятивов и одушевляющих их ценностей, это всегда своеобразная, всегда особенная система взаимодействия этих видов норм как элементов системы нравственности. Уже из всего сказанного ясно, что кантианство разделяет понятия *мораль* и *нравственность*, что мораль представляет собою лишь часть нравов как целого и что синонимами они могут быть лишь в исключительных контекстах, если для последних иные элементы нравственности, помимо морали, не существенны. Каковы же нравы по своему составу, какие виды норм их составляют? Воспользуемся для ответа на этот вопрос схемой, соответствующей представлениям Канта, и несколько усложним ее:



С учетом развития этой системы и ее усложнения в ходе истории, идея чего Канту не была чужда: идеи эволюции он использовал, решая задачи космологии, биологии и социальные задачи, о чем подробно здесь говорить не место, — с учетом этого обстоятельства схема примет следующий вид:



Кстати, вполне возможно, что Кант представлял нравы соответствующими именно этой последней схеме еще в докритический период. Во всяком случае, он прекрасно знал Цицерона [4, с. 242—245], а тот в своем трактате «О законах» о происхождении законов писал: «Полагают, что отсюда (т. е. из мудрого поведения. — *Л. К.*) и греческое название «номос»; так как закон «уделяет» каждому то, что каждому положено, а наше название «lex», по моему мнению, происходит от слова «legere» (выбирать). Ибо, если греки вкладывают в понятие закона понятие справедливости, то мы вкладываем понятие выбора; но закону все же свойственно и то и другое» [13, с. 94—95]. Из этого рассуждения видно, что греки производят понятие закона от *обряда деления,* полученного совместными усилиями рода продукта, одного из древнейших, можно сказать — исконных, обрядов, тогда как латыняне в основание законов кладут обряд выборов полисных магистратов, значительно более поздний обычай. Это значит, что греки начали рефлексировать над проблемами общественных отношений много раньше римлян, почему и были они для римлян образцом подражаний и заимствований. В основе этих рассуждений уже лежит убеждение о постепенном дополнении *обычной* регуляции отношений внутри племени и между племенами *правовой* регуляцией, все более усложняющейся [13, с. 8] и связанной с формированием государства. К Цицерону восходит и кантовское представление о человеке как о *гражданине мира.*

3. Мораль и право

В цивилизованном обществе мораль и право становятся определяющими элементами системы нравов, традиционные же нормы играют роль условий, роль фона, на котором действуют главные виды норм. Традиционные формы нравов — обычаи и традиции — на первых порах их правовой кодификации и морального подкрепления служат содержательным материалом для норм права, источником «материи» регулирования, которые осмысленно формулируются. Но по мере того, как общество перестает быть традиционным, значение обычных норм падает, они переходят как бы на периферию общественной жизни. Для поступательного развития нравов они что-либо сделать бессильны. Эволюция нравов любого этнического, а затем и надэтнического общества исторически уникальна. Лишь постепенно в ходе истории нравственные различия все более стираются, особенно ускоряется этот процесс с эпохи Просвещения в направлении современной глобализации и постепенной выработки общечеловеческой нравственности. Причем направляется этот процесс моралью, благодаря тому, что нормы ее общечеловечны и все-

охватны, проникают во все поры общественной жизни, благодаря тому, что они автономны, что никакие внешние по отношению к морали, к моральному выбору факторы на нее не влияют, а это означает, что свободна мораль от воздействия своеобразных обычаев и обрядов, уменьшая их роль по мере более тесного общения людей[3]. В моральном действии человек предельно свободен, ибо свобода есть возможность беспрепятственно следовать велениям собственной разумной воли: выбор морального мотива зависит *только от разумной воли человека.* Во всех остальных формах деятельности людей свобода их относительна, так как в общем виде свобода есть *мера* беспрепятственного достижения своих целей, то есть свобода строится на отношении наших целей к условиям их осуществимости. Мера эта предельна, если равна единице, то есть если цель и средства ее достижения тождественны, а это свойственно только морали. Как часто повторяет Кант: «закон сам есть мотив» [5, с. 397, 404, 405 и др.].

Согласно Канту, мораль и право неотделимы друг от друга, составляя основу нравов. Ни мораль не может существовать без права, ни право не может существовать без морали. Стоит оторвать одно от другого, вернее, попытаться оторвать, как под вопросом оказывается само существование общества. Мораль без поддержки ее правом оказывается совершенно бессильной доброй волей, абсолютно бездейственной. Это не значит, что не совершаются моральные поступки, что люди сразу же деморализуются. Однако общество в таких условиях устремляется все более и более скоро к анархии. Опыт такого рода, когда право рассматривалось как пережиток эксплуататорских формаций, и обязано было отмирать по мере продвижения от социализма к коммунизму, а мораль как форма общественного самоуправления должна была стать единственным регулятором общественных отношений, Россия пережила в XX веке. Тот ужасающий аморализм, к которому мы пришли, когда даже принцип «не убий!» стал пустым звуком, — во многом результат проводившейся большевистской политики, полного бесправия граждан, полного правового произвола. Без правовой регуляции собственности каждый гражданин искал свой ключ к богатейшей общественной кладовой — общественной собственности — и не считал это аморальным, видя сколь противоразумно государство ее опустошает, руководствуясь фантазиями правящей партии. Однако и право без морали перестает быть правом. С одной стороны, оно вырождается в деспотизм и тоталитаризм, а с другой — правовые нормы, расходящиеся с моралью общества (не *общественной моралью* как некой отличной от индивидуальной морали системы норм), люди стремятся не исполнять, обходить и нарушать всеми доступными способами, которые тут же и начинают отыскивать и изобретать, — такое право опять-таки вырождается в бесправие, неправопослушность людей как бы заранее программируется, чтобы иметь возможность проявить силу. Такое общество без репрессий обойтись не в состоянии. Уровень репрессивности государства — хороший показатель степени аморальности его правовых установлений.

В системе нравов мораль — центральный элемент системы, нравы — это центрированная система. Ее можно в известной степени уподобить нашей Солнечной системе, где Солнце играет роль центрального элемента, детер-

---

[3] Цицерон, обсуждая проблему единства человеческого рода, писал: «Но лучше всего человеческое общество и союз между людьми будут сохранены в том случае, если мы будем относиться к каждому с тем большим расположением, чем теснее он с нами связан» [12].

минирующего все поведение планет, то есть это элемент, ответственный за всю структуру звездно-планетной системы. Отличие заключается в том, что Солнце — самая явная, самая являющаяся и потому очевидная часть системы, тогда как мораль, одушевляя и направляя всю систему нравов, латентна, труднее всего осознаваема, это самая духовная часть нравов, проявляющаяся, как правило, не непосредственно, а через иные элементы системы, прежде всего, посредством права. Мораль является целью всей системы нравов, целью, следовательно, и для права. А это последнее играет роль средства осуществления морального поведения. Мораль стремится к тому, чтобы максимально возможно уподобить право себе, сделать его моралеподобным.

Прежде всего это касается такого различия между нормами морали и права, как автономия — гетерономия: моральные нормы автономны в кантианской этике и никакими другими быть не могут, тогда как нормы права гетерономны, но они-то другими быть могут, субъекты права могут осуществлять правопослушное поведение и автономно. Моральные нормы сами для себя являются мотивом, они автомотивированные нормы, мотивы же правового поведения могут быть самыми различными, к правовой норме как таковой не имеющими отношения вовсе. Кант не случайно назвал эти нормы легальными, соответствующими закону (lex — legis — лат.) лишь по форме, но не по цели, не по мотиву. Мотив соблюдения закона может быть даже противозаконным. Взаимодействуя с правосознанием, мораль стремится право уподобить себе, стремится увеличить степень автомотивированности правового поведения, внедряя в сознание людей уважение к праву. Мораль направлена на то, чтобы люди следовали соблюдению правовых норм, потому что это правильно, из уважения норм права, а не по каким-нибудь посторонним мотивам, не из страха наказания, например. Право уподобляется в таком случае морали, гетерономность права обеспечивает такую возможность, так как относительная возможность мотивирования права создает условия к тому, чтобы мотивом стала и сама по себе правовая норма. Как видим, если морали гетерономность принципиально не свойственна, иначе она тут же перестает быть моралью, в лучшем случае становясь лишь моралеподобной, легальной формой поведения, то праву автономность желательна, даже необходима. Мораль — это идеал всей системы взаимодействия людей. Другие элементы системы нравов стремятся к этому идеалу, хотят походить на него.

Если первое свойство *автономии — гетерономии* — это мотивация форм поведения, то второе такое свойством — санкционированность норм. Автономия морали означает ее автосанкционированность, моральные нормы сами для себя выступают санкцией: они собственная себе награда или столь же собственное себе наказание. Есть для этого особый моральный механизм — совесть[4], которая и награждает ее носителя, и наказывает. Право же обладает гетеросанкционированием, здесь индивида награждает и наказывает внешняя по отношению к нему сила. На страже права стоит мощнейший и сложный общественно-государственный институт, то, что сейчас называют «силовым блоком», описывать который нет ни малейшей необходимости. Мораль и здесь играет свою роль цели всей нравственной системы и идеала для права,

[4] Механизм морального санкционирования, видимо, достаточно сложен. Совесть — моральная, а потому автономная форма самосанкционирования личности. Но ведь она со-весть, то есть весть самому себе, но не без того, что это весть *совместная с другими*, со своей стороны оценивающими меня, и совместимая с информацией извне, с общественной информацией. Вопрос этот нуждается в специальном рассмотрении.

которое стремится походить на мораль, добиваясь с ее помощью максимально возможного автосанкционирования, что обеспечило бы и упрощение, и сокращение этого института и общественных расходов на него.

Выше я уже упоминал о том, что признание *общественной морали* требует релятивизма от морали. Вот как это требование предстает перед Б. Г. Капустиным: «Если мы отвергаем архетип[5] атомизированного индивида, то что это значит для понятия автономии, ключевого для неутилитаристской морали? Апресян совершенно верно отвечает в том духе, что ее уже нельзя больше понимать как "независимость от внешних социальных факторов"» [1, с. 12]. Значит, рушится абсолютная оппозиция автономии и гетерономии, основополагающая для (всех разновидностей) кантианской морали? А вместе с ней и понятие свободы как «независимости от», на котором базировался весь классический (догегелевский) либерализм? Следовательно, автономия и гетерономия полагают и «перетекают» друг в друга, и свобода предстает уже не отстраненностью от гетерономии, а особым моментом и формой ее "перетекания" в автономию?» [10, с. 6]. Это не вопросы, которые он сам себе задает, а утвердительное рассуждение в вопросительной форме. Странным тут выглядит замечание относительно догегелевского либерализма и его «свободе от», так как *подлинной опорой либерализма с момента появления кантианства стало именно кантианство* с его «свободой для», которая для велений категорического императива морали — абсолютная свобода, а для воления, подчиненного категорическому императиву права, свобода одного индивида требует согласованности со свободой всякого другого, не переставая от этого быть положительной свободой, так как, как уже говорилось, свобода, с точки зрения Канта, есть *мера* беспрепятственного достижения своей цели, для которой препятствия неизбежны. Это всегда отношение, всегда величина дробная, за исключением морального поступка, где цель и условия ее достижения в полной моей власти. Этатистские идеи Гегеля вообще трудно совместимы с либерализмом, знаменем *которого был и остается* Кант. Диалектическая логика Гегеля никак не может быть основной методологической опорой именно в этике, где надо иметь эталон добра и уметь видеть полную его противоположность злу. В философии Гегеля добро релятивизируется и утрачивает это полное противостояние, полную противоположность злу. Добро в одном отношении, в одной ситуации оказывается злом в другом отношении для других людей; что *хорошо* для одного, для другого *плохо*. Гегель идет в этом отношении вслед за Лейбницем. Однако в этом случае категория добра утрачивает свой точный и строгий этический смысл, содержание ее расширяется, становится неопределенным и отождествляется с общеаксиологической категорией *блага*, с *хорошим* вообще. Это благое имеет свойство оказываться неблагим, и наоборот, плохое — хорошим. Что же касается добра как следования универсальным

[5] Если поставить все точки над i в отказе от «атомизированного индивида», в представлении его «архетипом» (измышленным, конечно, *моральной идеологией* Нового времени 300 лет назад, как считает Б. Г. Капустин), в отказе от автономной, а потому и атомизированной, личности, то представление о том, что история общества становится все более личностной, что личности, а вовсе не вожди и массы, являются подлинными творцами истории, что это *оличнивание* (да простит мне русский язык) есть прямая причина ускорения хода истории, окажутся еще одной *идеологией* — философско-исторической. Кант отстаивал идею «необщительной общительности» (ungesellige geselligkeit) как непременного свойства личности и полагал, что необщительность (атомизированность) как свойство рефлексии и саморефлексии обеспечивает личности ее уникальность и общественную значимость.

моральным законам, то эта категория подобных метаморфоз не претерпевает: добро, моральное — во всех случаях и всегда остается таковым. Вот почему Кант считал, что это самая высшая, последняя ценность — ценность всех ценностей, связанная с абсолютной ценностью человека для человека. Утратить этот собственно этический смысл добра невозможно, не утонув во вседозволенности, в упражнениях оправдания любых преступлений.

Вот один из примеров *развития этической теории* как следствия размывания границ морали в ее Кантовом понимании: «… “высшие” принципы, о которых вещают (тем или иным образом) метафизика морали и “этика личности” (в качестве моральных принципов выбора и оценки субъектом любых решений и действий), являются *неуниверсальными*, т. е. они не могут распространяться на обширные и важнейшие для человека сферы его жизни. (Даже «основополагающий» принцип «не убий!» может быть, к примеру, в политике чем-то желательным, но никак не может быть императивным, не разрушая ее как таковую.) [8, с. 4]. Кавычки внутри выписанного мною фрагмента свидетельствуют об иронии по отношению к чему-либо высшему и основополагающему, но если вдуматься в его содержание, то станет ясно, что точку зрения автора (Б. Г. Капустина) это его рассуждение скорее опровергает, чем поддерживает: аргумент, приводящийся в качестве подтверждающего — pro, на деле по отношению к тезису оказывается в положении contra! Ведь одно то, что принцип «не убий!», как только он становится желательным, а не *императивным запретом в политике*, немедленно *разрушает ее как таковую*, говорит только об универсальности, непреложности и абсолютности этого одного из основополагающих моральных принципов. Кант называл такую политику *политическим морализмом*, противопоставляя ей *моральную политику*. Подлинная политика может быть только моральной, она обязана руководствоваться моральными законами. В конечном итоге только она торжествует, разрушая те порядки, что утверждены в мире с помощью принципов *политического морализма*.

Тот факт, что библейская заповедь «не убий!» нарушается то и дело политиками, развязывающими войны, и в жизни убийство стало совершенно рядовым событием, нисколько не ослабляет голос этой заповеди.

Но вечно миром заклеймен убийца [3, с. 209] —

ключевая строчка из стихотворения Е. М. Винокурова о кровавом XX веке, хотя творцам этой кровавой вакханалии казалось, что они «по ту сторону от добра и зла». У многих и современных политиков присутствует та же иллюзия, они тоже не боятся *вечной казни*, которой сами себя обрекают, поскольку в вечную жизнь не верят или просто пренебрегают ею. Но куда же денешь из истории, например, Ирака имя президента США Дж. Буша? Клеймо убийцы вечно. Цель не оправдывает средства. Конечно, убийство в ходе войны как смертная казнь, как средство противостояния террористу представляет собой поступок, мотивирующийся нормами нравов в целом, всей системой норм нравственности, которые вовсе не представляют собою гармонии. Действенность морали абсолютна только как тенденция, только в итоге как идеальной цели развития системы нравов. Однако при сложной мотивации поведения субъект пренебрегает некоторыми из мотивов, в том числе и моральным мотивом, будучи вооружен нормами обычая и права. Они оправдывают его, отодвигая мораль на задний план, что не исключает последующих нравственных терзаний.

Кстати, надо иметь в виду, что как отдельно взятый индивид, так и группа индивидов вообще могут не дорасти до актуально действенной морали. Их нравы могут вообще мораль не содержать, быть аморальными, не содержать и

право, а руководствоваться исключительно обычаями разбойничьей шайки. Ни о каком равенстве, ни о какой справедливости, кроме прагматической целесообразности поведения, в таких случаях говорить не приходится.

Теоретические этические проблемы, возникающие в связи с нормой «не убий!» (в марксистской этике ее парадоксальным образом относили к «элементарным нормам нравственности»), чрезвычайно сложны. Многое здесь не прояснено до сих пор. Мысль Канта двигалась и в таком отношении, чтобы смотреть на человека, совершившего умышленное убийство, как на фактически и осознанно вычеркивающего себя из числа людей. Поэтому и отношение к нему со стороны других людей как к человеку уже невозможно. Такой убийца хуже зверя, и отношение к нему должно быть соответствующим.

Моральные нормы — это пространственно абсолютные нормы, *всюдные*, они не остановимы никакими границами, для них границ просто нет; и этим они существенно отличаются от норм права — правовые нормы не отъемлемы от границ. Но и тут взаимодействие права с моралью приводит к тому, что право начинает эволюционировать навстречу морали. Обнаруживает себя тенденция правовой генерализации, ряд государств стремится к взаимному сближению правовых систем, устранению действия границ между ними. Примером подобной эволюции права является возникновение Европейского союза. Тенденция эта явно усиливается и ускоряется. Возникают условия для аналогичных союзов и в других частях планеты. А затем вполне уже возможны союзы между союзами. В конце же концов это есть условие для «великого союза народов (foedus Amphictyonum)» [6, с. 16]. Пример, как видим, Кант нашел только в истории древнегреческих государств — полисов, но история, считал он, будет возобновлять свои попытки вновь и вновь, делая их все более удачными. Надо надеяться, что на сей раз Европейский союз — попытка удачная, хотя и здесь без внутренних трений не обходится. Процессы эти объясняются, согласно Канту, *возрастанием действенности морали* в сфере права, так как нарушение ее норм в каком-либо одном месте немедленно сказывается во всех других. «В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими» [6, с. 19], — мысль практически действенная, как видим, уже в условиях XVIII столетия, что же говорить о XXI.

Наконец, чрезвычайно важно, что мораль субъектно-абсолютна касается любых субъектов вообще — как лиц физических, так и лиц юридических. Государство, союзы государств, в конце концов, человечество в целом столь же морально правомочны и морально ответственны, как и любой эмпирический человек, если он личность. Перед моралью все субъекты равны, независимо от их природы. Для нее не имеет значения, «принц» ты или «нищий», безразлична величина любого коллективного субъекта. Она оценивает их действия одной и той же мерой с одинаковой строгостью. И даже чем более правомочен юридически субъект, тем более строго подходит к нему мораль по принципу: кому много дано, с того много и спросится. Право, в отличие от морали, субъектно-относительно: оно касается одних субъектов и абсолютно не касается других. Однако абсолютность этой особенности права под действием морали размывается, право становится в некоторых своих формах все более похожим на мораль. Таковы, например, права человека, претендующие на то, чтобы касаться всех без исключения субъектов, стремящиеся к унификации, к одинаковому толкованию в пределах любых сколь угодно далеких и различающихся по условиям исторического формирования культур.

Аналогичным можно считать действие морали, когда она требует расширения сферы и ужесточения наказания соучастников преступления, как вольных, так и невольных, привлекая к ответственности по возможности их всех; практика частных определений в судебных решениях становится все более настоятельно необходимой, а главное — действенной.

Субъектная абсолютность норм морали означает, что она захватывает в свою сферу любую профессиональную группу, сколь бы специфичной не была деятельность этой группы профессионалов. Этические принципы различных профессиональных этик восходят к универсальным и абсолютным принципам и не могут ни релятивизировать, ни отменить категорических императивов морали. Вл. Соловьев по их поводу сказал, что Кант «дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую или формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика…» [11, с. 478]. И как чистой математике подчиняются любые прикладные математические теории, так же чистой теоретической этике подчиняются групповые профессиональные этики. Профессиональная мораль не может ни отменить, ни заменить морали вообще, общечеловеческой морали в той ее форме, какую задал ее основам Иммануил Кант. И в принципе, все участники дискуссии так или иначе с этим согласны. А. В. Прокофьев, например, совершенно справедливо утверждая, что развитие «прикладных» этик, обусловленное «общественным запросом на компетентные практические рекомендации для ряда затруднительных ситуаций, на проясненную нормативную аргументацию…» в сложных профессиональных областях, таких, как биомедицинская этика, этика сферы бизнеса, этика управления социальными процессами на основе теории справедливости и т. п., отмечая, что «прикладной подход не означает при этом простого механического «приложения» — он есть творческая конкретизация принципов и коллективное конструирование норм» [10, с. 61], — при учете этих обстоятельств тем не менее определенно говорит, что для всего этого нужна общетеоретическая база, служащая фундаментом конкретизации и источником мыслительного материала [10, с. 61].

4. Действенность морали

Вопрос о том, как реально действует мораль, тесно связан с вопросом о природе «общественной морали». Метонимическое это мыслительное образование, основой для которой служит личностное и одновременно формальное — кантовское — понимание морали (варианты Н. А. Бердяева, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса персоналистски ситуационны [1, с. 14], не могут претендовать на универсальность и абсолютность норм) или же это *нечто* специфическое, к личности отношения не имеющее?

Поскольку противостоящие Канту участники дискуссии выбрали вторую часть дилеммы, трудно им сыскать это *нечто* среди многообразия общественных проявлений жизни людей. Метонимия все равно себя обнаруживает, вытесняет и подменяет качественно специфичную «общественную мораль» реальной количественной ее природой. Р. Г. Апресян демонстрирует это открыто эксплицированным образом: «Условие общественной морали совершенно иное, общественная мораль мыслит «статистически», «количествами». Именно в контексте общественной морали оказывается актуальным критерий большинства, который предусматривается и утилитаристским принципом «наибольшего счастья наибольшего числа людей» [1, с. 15].

«Общественная мораль», противостоящая морали индивидуальной, в качестве ли сочетающейся или комплементарной, заставляет трактовать мораль в понимании Канта ригористически (шутка Фр. Шиллера воспринимается всерьез) «потусторонней автономией (а потому — фантастической и *пустой*)» [8, с. 8]. По этому поводу, во-первых, следует сказать, что в реальной общественной жизни моральные поступки (в Кантовом смысле, где мораль является не просто основным, а единственным мотивом) совершаются не столь уж редко. Во-вторых же, и это главное, мораль, согласно Канту, проявляет себя в обычной деятельности людей как определяющий фактор этой деятельности, разумеется, в той мере, в какой действующие люди моральны. Она живет внутри нравственности, а значит, внутри права и всего многообразия общественных регулятивов, но не только регулятивов, проникая во все поры общественного организма, обладая способностью мембранной проницаемости, если отдельные общественно значимые действия рассматривать как его клетки. Можно воспользоваться здесь заключительным заявлением Р. Г. Апресяна, что «в эмпирических … своих проявлениях моральность общества (это и есть метонимическое обращение понятия. — *Л. К.*) разнообразно обнаруживается в степени упорядоченности непосредственно окружающей людей социальной среды — пространства публичности; степени правосообразности общественных отношений; наличии законодательно, политически и административно обеспеченного режима благоприятствования инициативной, позитивно значимой деятельности; справедливости распределения и перераспределения доходов и ресурсов; степени национальной ориентированности политических и общественных институтов; мере легитимности власти; положении семьи в обществе; состоянии образования, искусств, науки и духовности (в ее этических и религиозно-церковных формах)» [1, с. 15]. Мораль именно так и действует, поскольку во всех этих общественных феноменах проявляется активность личностей, участвующих в общественных делах. Чем больше моральных личностей, тем успешнее функционирует общество, тем моральность общества выше, и наоборот. Совершенно также, как чем больше богатых людей, тем богаче общество. Кант считает, что легальное проявление морали является главной формой проявления ее. Прямое моральное действие представляет собою скорее исключение, как обычное оно характеризует учителей морали, но ситуации такого рода не столь часты. За Канта, обвиняемого в бездейственности и практической неприложимости его теории, заступился А. В. Прокофьев [10, с. 58], сославшись на Аллена Вуда и его статью «Финалистская форма Кантовой практической философии» [15]. Но значительно обстоятельнее свои идеи Аллен Вуд изложил в большой монографии «Kant's Ethical Thought» [14], и я хотел бы отметить с удовлетворением, что понимание этической теории Канта, неотъемлемой от его философии права, философии религии и философии истории, у нас во многом совпадает.

5. Выводы

Первый вывод из всего вышесказанного заключается, по-моему, в том, что не мораль надо релятивизировать и опускать с ее абстрактно-метафизических высот, на какие сумел поднять ее великий кенигсбержец; необходимы иные составляющие элементы нравов, и прежде всего право поднимать все выше и выше, помогая в этом морали, превращая право во все более универсальный механизм, снимающий свою региональную ограниченность, играющий все более важную роль в качестве индивидуально-личностной ценности и тем самым делающий право мотивом самим по себе, безотносительно к тому предмету, который оно регулирует, когда правопослушность

оказывается сама по себе наградой, поднимающей дух. Необходимо, чтобы право брало пример с морали и возвышалось само в себе, а не мораль утрачивала свои совершенно особенные свойства и полномочия, беря пример с права, ориентируясь на его субъектную относительность, ограниченную действенность в пространстве-времени, гетерономность и гетеросанкционированность. Мораль в кантианстве единственная норма культуры, которая в то же самое время есть высшая ценность человека, она абсолютный критерий человечности. И единственный путь совершенствования общества — это путь укрепления и всемерного развития морали. Не религии, что само по себе до поры не вредно, но именно прямо и непосредственно — морали!

Второй вывод заключается в том, что если не использовать бритвы Оккама и плодить все новые и новые частные теории, не видя, что вполне успешно интересующие нас феномены объясняются как следствия уже существующей общей теории, то можно только запутаться самим в и без того сложном предмете и, что хуже, запутать других, возлагающих на этиков свои надежды. Полезно вспомнить великолепный трактат Канта: «Может быть это и хорошо в теории, но не годится для практики», где философ сформулировал один из множества великих своих афоризмов: нет ничего практичнее хорошей теории! Владея добром, не следует его искать где-то далеко.

Список литературы

1. *Апресян Р. Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации)// Вопросы философии. 2006. № 5. С. 3—17.

2. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Изд-во РГГУ, 2000.

3. *Винокуров Е. М.* Собр. соч.: В 3 т. М.: Художественная литература, 1983—1984. Т. 2.

4. *Калинников Л. А.* Сколь глубоки идеи о родстве неба и морали?// Л. А. Калинников. Иммануил Кант в русской поэзии. М.: Канон +, 2008.

5. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // И. Кант. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4(1).

6. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Там же. М.: Мысль, 1966.

7. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // И. Кант. Соч.: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. С. 73.

8. *Капустин Б. Г.* Заметки об «общественной морали» // Вопросы философии. 2006. № 12.

9. *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996.

10. *Прокофьев А. В.* Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 51—61.

11. *Соловьев В. С.* Кант //В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2.

12. *Цицерон М. Т.* Об обязанностях. М.: АСТ, 2003. С. 132.

13. *Цицерон М. Т.* О законах // М. Туллий. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Наука, 1966.

14. *Wood A.* Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

15. *Wood A.* The Final Form of Kant's Practical Philosophy // Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays / Ed. by M. Timmons. Oxford, N.-Y.: Oxford University Press, 2002. P. 1—22.

Об авторе

Калинников *Леонард Александрович* — д-р филос. наук, проф. каф. философии и логики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@albertina. ru.

М. Руффинг

«САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ» И «ПРАВДИВОСТЬ» — РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЦЕТЕТИЧЕСКОМ МЕТОДЕ КАНТА[1]

Автор статьи рассматривает вечно актуальные проблемы преподавания философии с позиции Канта. Философия — это, с одной стороны, незавершенная дисциплина, учение о недостижимой мудрости, а с другой стороны, законодательница разума. При этом указывается на то, что учить надо самостоятельному мышлению, т. е. философствованию, и метод философствования должен быть цететическим, т. е. исследовательским. Знание может быть признано объективно рациональным, только если оно соответствует критерию сообщаемости. Автор делает акцент на правдивости, которой требует данный подход.

Die Autorin des Beitrags behandelt die ewig aktuellen Probleme des Philosophieunterrichts vom Kantischen Standpunkt aus. Einerseits ist die Philosophie eine in sich nicht abgeschlossene Disziplin, d. h. eine Lehre von der nie zu erreichenden Weisheit. Andererseits ist sie Gesetzgeberin für die Vernunft. Dabei wird es darauf hingewiesen, dass hier das Selbstdenken, d. h. Philosophieren zu lehren ist, und die Methode des Philosophierens zetetisch, d. h. forschend sein soll. Eine Kenntnis kann nur dann als objektiv rational anerkannt werden, wenn sie dem Mitteilungskriterium entspricht. Die Autorin legt den Akzent auf die Wahrhaftigkeit, die diesem Vorgang zugrunde liegt.

Ключевые слова: *цететический метод, самостоятельное мышление, философствование, философское знание, «правила образа действия», «мировая мудрость», философия по школьному понятию, философия по мировому понятию, сообщаемость убеждений, правдивость*

> Практический философ — наставник мудрости учением и делом — есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума [4, с. 437—438].

В поле напряжения науки и гуманистически ориентированного образования, в русле философии Канта находится, в известной степени, сама философия, которая в его Введении в «Логику» определена как «рациональное знание из одних только понятий» [4, с. 437], или в «Критике чистого разума» — как «законодательство человеческого разума» [3, с. 1053]. Философия для Канта и, по

[1] Перевод с немецкого С. В. Васильевой, С. В. Шачина и А. Ю. Шачиной.

Канту, без сомнения, является наукой: ее научность, т. е. необходимая и всеобщая законность, основывается, как в чистой математике и чистом естествознании, на априорности. Содержательно и по своему «мировому понятию», как формулирует Кант, она есть наука «о последних целях человеческого разума» [4, с. 437], и это придает ей сравнительно с другими дисциплинами «абсолютную ценность», присущее ей достоинство [там же] — или, это «*наука о высшей максиме применения нашего разума* … при этом под максимой понимают внутренний принцип выбора между различными целями» [4, с. 438]. Если же другой полюс этого поля напряжения — «гуманистическое образование» — обозначает процесс и результат педагогической практики — формирование человека до полного осуществления его человечности, гуманности, тогда становится понятным, что философствование как выражение спонтанной и одновременно родовой человеческой способности познания — разума — в антропологически-педагогическом контексте обладает выдающимся значением. Кант не был «теоретиком образования», тем не менее он выразил свои размышления о педагогике и дидактике, которые сегодня — возможно, даже более чем когда-либо — представляют особый интерес для изучения[2]. О самом Канте — и не только по отзывам его слушателей — известно, что он применял эти размышления также и на практике: важное подтверждение этому — его *сообщение об организации лекций в зимнем семестре 1765/66 учеб. г.* (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbenjahre 1765/66* [AA, II, S. 303—313]), в котором можно найти разработки так называемого цететического метода, и сообщение о проведении подготовленных в соответствии с этим «новым методом обучения» лекций по метафизике, логике, этике и физической географии. Из данного текста видно, как серьезно Кант относился к своей деятельности в должности доцента: он не только ставил перед собой задачу информировать молодых людей о состоянии научных исследований в различных областях познания, но считал своим долгом содействовать развитию у своих учеников просвещенного, т. е. ясного понимания самих себя и мира в целом.

Предлагаемые размышления Канта о «дидактике философии» должны в какой-то мере способствовать прояснению позиции изучающих, а также преподающих философию по вопросу об осуществлении разума — укорененного в родовой спонтанности процесса, ведущего к развитию сущностного человеческого качества — гуманности. В русле поставленной цели, в первой части статьи будут разъяснены значение и необходимость самостоятельного мышления, которое является условием и вместе с тем выражением философской науки. Отсюда вытекает дидактическая концепция, которую Кант называет цететическим методом; она представлена во второй части статьи. В заключительной части сделана попытка опираясь на Канта показать, что при передаче философских знаний, равно как и при побуждении к философствованию, от преподавателя требуется моральная цельность, и рассмотреть, насколько обосновано это требование — это может быть продемонстрировано с опорой на понятие правдивости, допускающее нетеологическое истолкование.

1. Философствование как самостоятельное мышление

«Введение в логику» содержит известную кантовскую попытку определения философии с позиции ее деления на философию по школьному и мировому понятиям (на этом вопросе автор статьи подробнее останавливается в

[2] Здесь в особенности надо сослаться на статью [2].

третьей части). В заключение там лаконично сказано: «Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться только благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума» [4, с. 438]. Из интересных для занимающихся философией размышлений Канта следует, что в рамках определения как предмета, так и философии в целом, т. е. согласно ее как школьному, так и мировому понятиям, речь идет о философствовании, в чем можно упражняться и чему можно учиться. «Философии», в смысле уже осуществленного философствования и его результатов, нельзя научиться «уже по причине того», говорит Кант, «что таковой *ещё не существует*» [4, с. 439]. Но даже в том случае, если бы была обязательная философия, она не сделала бы тех, кто ее изучает, философами: «Истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно» [4, с. 439]. Поэтому имеющиеся философские системы должны рассматриваться их изучающими как «*история применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта» [там же].

Для занятий философией, имеющих целью развитие самостоятельного мышления, существенно то, что «подлинное» философствование *порождает* знания разума, т. е. знания *ex principiis*, а не воспроизводит исторические знания *ex datis* (эти знания Кант противопоставляет друг другу). Можно, однако, допустить, что продукты чужого разума репродуцируются собственным, то есть в собственном мышлении, — но тогда из первоначально объективно и субъективно рациональных знаний через только лишь подражающее употребление разума они становятся субъективно историческими знаниями, а последние Кант более не характеризует как философские. Итак, о самостоятельном мышлении речь идет только тогда, когда объективно рациональное, обоснованное посредством мышления, а не эмпирическим путем, понимание произведено также субъективно рационально, т. е. на основе самостоятельного свободного употребления разума; только тогда можно говорить о философском знании. При этом содержание не имеет решающее значение, здесь речь вполне может идти также о знании, которым уже обладают или могут обладать другие, что не умаляет ценности субъективно рационального знания. Ведь философское знание не приобретается как достояние, которое я после приобретения могу назвать своим собственным[3]; оно возникает и существует в осуществлении рефлексии как таковой, или говоря словами Канта: в процессе самостоятельного использования разума, в самостоятельном мышлении или философствовании.

Из этого следует, что метод получения такого рода знания заслуживает особого внимания. Знания приобретаются на основе принципа, который должен гарантировать, что он, во-первых, в качестве [условия] метода может быть применен ко всем содержаниям («философия касается всего»[4] [4, с. 436—437]), во-вторых, соответствует характеру философствования как субъективно и объективно рационального познания и, в-третьих, может сообщаться, т. е. ему можно обучить и научиться. В связи с этим Кант заканчивает

---

[3] Можно было бы спросить, не так ли обстоит дело и с любым, то есть не только философским, знанием? Но тут следует возражение, что в естественнонаучных исследованиях имеется общепринятая практика обладания их результатами, патентации, продажи последних и т. п.

[4] На наш взгляд, более точный перевод данного места — «философия распространяется на всё». — *Прим. пер.*

рассматривавшийся здесь третий раздел Введения в свою работу «Логика» (посвящённый «понятию философии») следующим замечанием: «Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на *методы* нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов» [4, с. 439].

2. Цететический метод по Канту

Понятие «цететический» Кантом употребляется очень редко; в двух его размышлениях о метафизике[5] оно противопоставляется «догматическому» — в том значении, которое это понятие имеет также и в «Сообщении», только там оно соотнесено с методом и объясняется, по Канту, как способ деятельности по принципам.

Сообщение о лекциях 1765/66 учебного года содержит четко выраженное понятие цететического метода, а именно это сообщение (выходящее за рамки непосредственной программы занятий, в некоторой степени, междисциплинарное) об изменившемся «понятии о способе преподавания» [AA, II, S. 313]. Эти слова требуют более подробного разъяснения.

Согласно Канту, каждое занятие должно соответствовать «естественному прогрессу человеческого познания», который происходит следующим образом: сначала формируется рассудок: исходя из опыта, он постепенно «достигает наглядных суждений, а через них понятий» [AA, II, S. 305]; на основе работы рассудка разум располагает понятия в причинные взаимосвязи; и только после этого возможна наука, в процессе того, как благодаря знаниям из независимых от опыта принципов возникает «упорядоченное целое». Для педагогического процесса, равно как и для учителя, это означает, что сначала необходимо «образовывать» *рассудительного* [*der verständige*], потом *разумного* [*der vernünftige*] и, наконец, *ученого* [*der gelehrte*] человека (здесь дано словоупотребление Канта, ср. [AA, II, S. 305]). Итак, учитель должен учитывать этот естественный процесс развития человеческой способности познания; отсюда следует адекватный метод преподавания, обозначенный Кантом понятием «правила образа действия» и описанный следующим образом: «Правила образа действия таковы: прежде всего надо обнаружить рассудок и ускорять его рост, упражняя в опытных суждениях и сосредоточивая внимание на том, чему могут научить его сознание [Sinne] эти сопоставленные ощущения. От этих суждений или понятий к более высоким, удаленным нельзя предпринимать отважный прыжок, но их необходимо достигнуть пока по естественной и проторенной тропе более низких понятий, которые постепенно поведут его дальше; и всё это в соответствии с той способностью рассудка, которую должны были не-

---

[5] Reflexion 3957, M XXXXVIII, [AA, XVII, S. 365]; Reflexion 4455, [AA, XVII, S. 558].
Прим. переводчиков (основанные на разъяснениях самого автора): под «размышлениями» (Reflexionen) о метафизике здесь понимаются фрагменты из рукописного наследия Канта, посвящённые различным темам, которые при работе Прусской академией наук над академическим изданием Канта были помещены с 14-го по 19-й тома издания и пронумерованы, а также издателем в некоторых местах им были присвоены буквенные обозначения. Ссылка как раз и указывает на то, что речь здесь идёт о размышлениях (рефлексиях) о метафизике, обе — из 17-го тома, только первая относится к № 3957, и она испытала дальнейшее членение — ей ещё вдобавок была присвоен порядковый номер, описанный данными M XXXXVIII, и находится она на с. 365 данного тома; а второе размышление имеет порядковый номер 4455 без дальнейшего членения, и находится она на с. 558.

обходимым образом произвести в нем предшествующие упражнения, а не с той, которую ощущает в себе или думает, что ощущает, учитель, и которую он также ошибочным образом предполагает у своего слушателя. Короче, он должен учиться не *мыслям*, а *мыслить*; его нельзя *вести*, но им необходимо *руководить*, если хотят, чтобы он в будущем приобрёл умение *пойти* самостоятельно» [AA, II, S. 306].

Формирование низших сил ума — чувственного ума [Sinne], воображения, памяти — начинается и совершается главным образом в детстве благодаря родителям и начальным образовательным учреждениям. Высшие силы ума — рассудок, способность суждения, разум — развиваются в течение всей жизни, и этому должны способствовать приведенные выше правила, при этом совершенно независимо от какого-либо учебного материала. Ведь способность понимать может возрастать и совершенствоваться только через упражнение, но лишь самостоятельное осуществление понимания ведет к цели: ученик «должен учиться не мыслям, а мыслить».

Вышеизложенное имеет силу для всех областей науки и ведет к научному познанию вообще; но в совершенно особой мере оно требуется в философии, так как в противоположность другим наукам, которые обладают, полностью или преимущественно, исторической природой (Кантом, например, названы природоведение, языкознание и позитивное право), философии в материальном отношении недостает «общепринятого масштаба» [AA, II, S. 308]. Это связано с тем, что философия не является завершенной дисциплиной и, как предполагается, также никогда ею не станет (могли бы добавить мы, спустя 200 лет после смерти Канта; сам он ни в коем случае не делал прогнозов, но исходил из фактической ситуации своего времени). Ведь философия не располагает *учебным материалом* в собственном смысле слова: ни собственный опыт, ни чужие свидетельства, ни что-либо данное в действительности, что, как говорит Кант, «следует воспринимать как имеющееся про запас и что будто бы необходимо только усвоить» [AA, II, S. 307], не ведет к «завершенной» философии. Для ученика это означает, что он не может «учить философию» как другие дисциплины — он должен учиться философствовать: «метод, побуждающий к *самостоятельным* размышлениям и выводам — это и есть то, в рамках чего ученик стремится овладеть навыками на самом деле» [AA, II, S. 307]. Результат обучения состоит, следовательно, не в содержательных определениях, которые усваиваются памятью и снова могут быть востребованы в будущем, но в осуществлении мышления как такового. Этому осуществлению мышления нельзя непосредственно обучить, но оно происходит спонтанно в процессе самостоятельной деятельности благодаря упражнениям в соответствии с методически правильным образом действий. Для учителя это означает найти и применять — во времена Канта новый — собственный и подобающий философии метод, который направит ученика на путь философствования, т. е. самостоятельного мышления; ведь «книги мудрости», обязательной настольной книги, на которую можно было бы сослаться, не существует. Об этом методе, который направлен на самостоятельное мышление, сказано: «Особенный метод преподавания мировой мудрости является ц е т е т и ч е с к и м … т. е. и с с л е д о в а т е л ь с к и м…» [AA, II, S. 307][6].

Этим уже дан косвенный ответ на вопрос о том, что же следует искать и исследовать в философии: саму мудрость, к которой можно приближаться,

[6] Цететический — от греческого слова «zetein» — искать, исследовать.

цететически философствуя. Как идеал, она остается объективно недостижимой; субъективно — соответствует беспрестанному поиску в постоянном, никогда не завершающемся совершенствовании способностей разума. В «Антропологии» имеется определение мудрости как «идеи законосообразного полного практического применения разума»[7] [2, с. 250]. Далее там сказано, что обладать так понятой мудростью значило бы требовать от человека слишком много. Или, в Opus postumum: мудрость «не есть атрибут человека» [AA, XXI, S. 130]. Однако, само собой разумеется, что к ней необходимо стремиться как к идеалу постоянного и совершенного употребления разума. В ходе этого процесса приближения становится понятным, что разум изучает сам себя и свое собственное законодательство, и благодаря этому он становится способным к критике самого себя в теоретическом и практическом отношениях. Он осознает свои «конечные цели».

Правильно понятый и соответствующий способности ума вид обучения, как его представляет Кант, предполагает, таким образом, понимание того, что философствование заключается в поиске «мировой мудрости», когда путем систематического и методического действия «разыскивается» знание о конечных целях человеческого разума. Это — и содержание науки «философия» и, с другой стороны, цель любой науки вообще: «Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как *орган мудрости*» [4, с. 439]. Для философа в положении преподавателя это означает, что он сам должен предварительно исследовать: «1) источники человеческого знания, 2) объем возможного и полезного употребления всего знания и, наконец, 3) границы разума» [4, с. 438][8].

Это очень высокое требование. В философии особым образом переплетаются функции академической деятельности, называемые сегодня «обучение» и «исследование». Философское образование имеет только одну цель: на основе максимально развитой деятельности разума активизировать спонтанность высшей познавательной способности человека как разумного существа. Этой цели служит историческая философия, другими словами: «материал» философии не есть самоцель, но прокладывает так называемую «проторенную тропу» (ср.: [AA, II, S. 305]) на пути от восприятия, понимания и суждения к самостоятельному мышлению, т. е. философствованию. Соответственно, это — не *содержания* как таковые, которые могут сообщаться в философском учении, а поиск таких содержаний, которые обладают наибольшей необходимостью и всеобщностью, а они есть обоснованные критерии науки. Короче говоря, *обучение* философии сообщает сознание «незавершенной» дисциплины, которая лишь в исследовании наилучшим образом соответствует самой себе. Таким образом, исследование — это не только предпосылка для адекватного преподавания, но одновременно его метод. Цететическое философствование означает постановку проблемных вопросов, систематически-критический пересмотр уже найденных ответов; впрочем, конечная цель исследования подобного рода выходит за рамки каждого из найденных ответов и имеет целью развитое понимание себя и мира разумным существом — человеком.

Таким образом, то, что представляли докритические лекции 1765/66 учеб. г. как новый вид обучения, может также служить программой критицизма, окончательное преодоление которого еще предстоит. Если

---

[7] Более точно было бы перевести: «Идеи законосообразного совершенного (vollständige) практического применения разума». — *Прим. пер.*

[8] Ср. высказывания Канта в связи с четырьмя знаменитыми вопросами, которые характеризуют «поле философии» по мировому понятию, на этой же с. 438 «Логики».

Opus postumum свидетельствует, что Кант стремился всем своим философским творчеством к систематической цельности как к конечному результату — что он считал возможной охватывающую как физику, так и метафизику систему как выражение высшего проявления человека, мира и Бога, — то Opus postumum подтверждает также и провал этого проекта. Но последнее ни в коем случае не умаляет значения и актуальной релевантности кантовской программы для научного философствования, посредством осуществления которого — и только посредством это — философствующий может получить ясное (т. е. «просвещенное») понимание своего человеческого бытия. Профессионально исследующий (цететически философствующий) приходит в конечном итоге к выводу, согласно которому он может и должен способствовать «развитию мирового блага», обучая, в том числе и на историческом материале, упражнению в самостоятельном мышлении.

Из этого следуют заключительные для данного раздела размышления: самопонимание разумного существа немыслимо без человеческого бытия других, к которым я всегда уже должен иметь какое-либо отношение, оно подразумевает причастность к родовой сущности и основано, таким образом, на практической способности разума. В практическом отношении самостоятельному мышлению соответствует специфический образ мыслей или позиция**,** которая подтверждает и гарантирует его подлинность, — это правдивость. Данная взаимосвязь обоснована в следующем третьем разделе.

3. Самостоятельное мышление и правдивость

Сначала необходимо еще раз рассмотреть ту особенность научной философии в кантовском понимании, которая делает философа «законодателем разума» ([4, с. 437]; ср. с: [3, с. 1053]). В контексте Введения в работу «Логика» Кант определяет конечную цель философствования: как упоминалось в начале статьи, он различает при этом философию по школьному и мировому понятиям. В первом смысле философия нацелена на спекулятивное знание, которое должно способствовать, насколько возможно, житейскому уму и умению. Возникший таким образом «запас знаний разума» упорядочивается систематически и согласно идее целого. Для этого разуму, применяемому на практике, даются правила, которые служат достижению каждой — в некотором смысле — любой поставленной цели. Результатом такой, понятой по школьному понятию, философии является учение об умении. Об этом не может быть и речи в философии по *мировому понятию*, ибо она действует в процессе поиска «мудрости» цететически, — тем, что она задается вопросом, способствует ли, и насколько, приобретенное знание, равно как и знание, которое должно быть приобретено, конечной цели разума; то, что является постоянным в философии, фигурирует как «учение о мудрости», поскольку речь идет о принципах, доступных обучению, она есть «законодательница разума» [4, с. 437]. Итак, здесь речь идет не об ориентированных на цели гипотетических правилах для искусного употребления разума, а о его внутреннем законе как таковом, который значим категорически. Философ, в то время как он «находит» сознание закона и «открывает» его другим, становится тем самым, по Канту, «законодателем» разума [там же].

На этом фоне можно конкретизировать задачу философа посредством высказываний Канта об истинности в тексте «О мнении, знании и вере»[9] —

[9] При этом я ссылаюсь на соответствующие места из «Учения о методе» из «Критики чистого разума», третий раздел главы второй о каноне чистого разума: [3, с. 1029—1043].

третьем разделе главы второй трансцендентального учения о методе «Критики чистого разума» — следующим образом: философ должен заботиться о том, чтобы субъективные причины суждения были отличимы от объективных оснований, посредством того, что он обнаруживает «ошибочное принятие неверного за правильное»: «так мы разоблачаем видимость и больше уже не обманываемся ею» [3, с. 1031], разъясняет Кант. Другими словами, мнения должны отбираться, убеждения проверяться по критериям сообщаемости и понятности для других, — только на этом основании возникает то, что мы можем назвать объективным знанием.

В соответствии с этим в философствовании, т. е. в поиске независимого от опыта разумного познания, происходит соотнесение проблематических суждений с *истиной*: подлинность положения проверяется по достаточности его законности. Если мыслящий *убежден* в правоте своей точки зрения, Кант говорит о субъективной достаточности. Только если достаточная подлинность мысли доказуема, т. е. точка зрения существует с достоверностью, можно говорить о «знании».

Проверка того, считается ли некое положение истинным с уверенностью, происходит по критерию того, что оно должно быть сообщаемо, или, как это выражено у Канта: в сообщаемости заключается возможность «считать, что его истинность может быть значимо для всякого человеческого разума» [3, с.1029]. Собственное убеждение имеет, таким образом, *только в том случае* нечто большее, чем «частную значимость», если удается сообщить чужому разуму законные для самого себя основания, если они могут стать доступными чужому разуму. Ведь тогда, по Канту, может быть, по меньшей мере, оправданным предположение, что соответствие с суждением базируется, «несмотря на различие субъектов между собой … на общем основании, а именно на объекте» [там же], посредством чего может быть выявлена истинность суждения. А это означает не что иное, как то, что как субъективная, так и объективная истинность являются обоснованными и приобретают в отношении суждения достоверность [ср.: 3, с. 1031—1032]. Голым мнениям, которые не проверены или не сообщаемы и определяются как субъективно и объективно недостаточная истинность, не место в философии: «В суждениях чистого разума *мнения* вообще недопустимы» [3, с. 1033].

Последний аспект, который существенен для нашей тематики о приемлемом методе философского преподавания, касается, таким образом, сообщаемости убеждений. Как раз это в конечном счете определяет содержательно процесс обучения философствованию: полемика собственного разума с убеждениями чужого разума и поиск объективного основания потенциального совпадения. Этот процесс затрагивает как обучающихся, так и обучающих, кому преимущественно отводится коммуникативная функция, кто, говоря словами Канта, закладывает «пробный камень истинности», сообщаемость суждений и мыслей.

Для педагогов именно эта задача связана с их собственным разумным самопониманием, а именно — в практическом отношении. Здесь можно говорить о моральном измерении обучения, так как представление на утверждение суждений, которые являются выражением убеждения, их предварительная обработка и растолкование для чужого, еще нетренированного, разума могут быть совершены «достойным философии» образом только в том случае, если обучающий удовлетворяет требованиям долга правдивости. В параграфе 9 «Учения о добродетели» [5, с. 822—825], «О лжи», в связи с «передачей мыслей» Кант говорит о правдивости как долге перед самим собой: «Человек как

моральное существо (home noumenon) может пользоваться собой как физическим существом (homo phaenomenon), но не просто средством (как говорящей машиной), которое не было бы связано внутренней целью (сообщением мыслей); он связан условием соответствия объяснению (declaratio) морального существа и обязан быть *правдивым* перед самим собой» [5, с. 824]. Это относится к каждому человеку как разумному существу, так как он всегда есть также и моральное существо, — насколько же больше внимания на долг правдивости надлежит обращать тем, кто профессионально занимается «сообщением мыслей»?

В максимах, которые Кант в «Антропологии…» называет предписанием, приближающим к мудрости, самостоятельное мышление и правдивость совпадают. Это значит: «1) мыслить самостоятельно, 2) мыслить себя (в общении с людьми) на месте другого, 3) всегда мыслить в согласии с самим собой[10]» [2, с. 250]. Эти максимы находятся в прямой связи с тем, что каждый обязан перед самим собой рассматривать себя самого и каждое другое лицо как части «разумной природы», которая существует только как цель сама по себе. Таким образом, мыслить себя в общении с людьми на месте другого или мыслить согласно с самим собой всегда есть главные максимы «учителя мудрости», — каждого, кто учит других философствовать, — который проверяет субъективную истинность на ее объективную пригодность, а также потенциальную содержательность своих знаний. В процессе этого он осознает в себе долг честности, которую Кант определяет как «*правдивость* в объяснениях» [5, с. 823], так как она соответствует закону разума поступать так, чтобы «*ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*» [6, с. 169]. Философ как «законодатель разума» знает о своем долге правдивости в сообщении мыслей, без которого невозможны ни субъективная уверенность, ни объективное знание о познаваемом предмете. Правдивость в философствовании означает — признавать несовершенство, незавершенность дисциплины. Согласно Канту, без правдивости учитель злоупотребляет «доверием простого существа» [AA, II, S. 307]; в схожем контексте значится, что молодежь обманывают «необоснованным утверждением об уже завершенной мировой мудрости … из чего возникает иллюзия науки, которая только в определенном месте и среди определенных людей считается подлинной монетой, но повсюду обычно пользуется дурной славой» [там же]. Короче, кто без правдивости учит философии, лжет; он не вносит вклад ни в науку, ни в образование. Благоразумие разума, который подвергает себя критике в теоретическом и практическом отношении, порождает цететический метод как метод адекватного философствования, в котором исследование и преподавание как ни в какой другой дисциплине взаимно обусловливают друг друга.

При условии, что мы всерьез принимаем Канта, мы понимаем: тем, кто считает себя философами и находится в «поле напряжения между наукой и образованием, когда они хотят «содействовать мировому благу», отводится не совсем легкая, но и не совсем незначительная задача, — ведь если «наука» должна ставить себе вопрос, в какой мере она служит человечеству, то должен быть сначала кто-то, кто не перестает задавать себе этот вопрос и не выдает конечную цель мировой мудрости за мнимый нейтралитет исследования, который не будет практической данностью, пока есть люди, которые исследуют.

---

[10] Другой вариант перевода последней фразы: «каждый раз мыслить так, чтобы одна мысль не противоречила другой». — *Прим. пер.*

Список литературы

1. *Malter, Rudolf*: Philosophieunterricht nach zetetischer Methode. Gedanken zur Didaktik der Philosophie im Ausgang von Kant. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie (Stuttgart) 3, 1981. S. 63—87.

2. *Кант Иммануил*. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 2002.

3. *Кант Иммануил*. Критика чистого разума // Кант Иммануил. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. 1.

4. *Кант Иммануил*. Логика // Кант Иммануил. Трактаты. СПб.: Наука, 1996.

5. *Кант Иммануил*. Метафизика нравов // Кант Иммануил. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999.

6. *Кант Иммануил*. Основоположение к метафизике нравов // Кант Иммануил. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. 3.

Об авторе

Руффинг *Маргит* — ведущий научный сотрудник Международного Кантовского исследовательского общества при философском семинаре университета Майнца им. Иоганна Гуттенберга, редактор журнала “Kant-Stidien”, kant@uni-mainz. de.

Т. Г. Румянцева
А. А. Кажемакс

ТРАНСФОРМАЦИЯ КАНТОМ СТИЛЯ ФИЛОСОФСКОГО ПИСЬМА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ПОСЛЕДУЮЩЕЕ РАЗВИТИЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена исследованию специфических особенностей стиля философского письма Канта в различные периоды его творчества, и особенно его кардинальному изменению в критический период. Дается обоснование идеи о зависимости стилистических предпочтений Канта от специфики предметной области его исследований. Также анализируется влияние, которое оказала кантовская трансформация стиля и языка философии на развитие последующей западноевропейской философии.

The article is devoted to the problem of Kant's philosophical style transformation. The research shows that this transformation has become the result in many respects of the whole Kant's philosophy problem field changing. It is also analyzed the influence of Kant's innovative style on the future west European philosophy development.

Ключевые слова: *стиль философского письма, философский язык, академическое письмо, публицистическая форма изложения, критический и докритический периоды творчества Канта, "Критика чистого разума", полнота и достоверность метафизики, природа и границы интеллектуального познания.*

Всякому внимательному исследователю кантовской философии бросается в глаза факт кардинальной перемены стиля основных работ философа в критический период его творчества по сравнению с предшествовавшими «Критике чистого разума» произведениями. Кажущаяся неожиданной серьезная трансформация его стилистических предпочтений на стыке 70—80-х гг. XVIII в. была отмечена многими обращавшимися к истории развития его мысли философами: Виндельбандом, Кассирером, Хесле и др. И хотя все они указывали на «тяжеловесную школьную серьезность» [5, с. 129], «сухую деловитость, обстоятельность и пространность» [6, с. 20] стиля Канта, пришедшего на смену грациозной веселости его предшествовавших работ, никто из них не сделал процесс этой стилистической трансформации предметом самостоятельного философского исследования. Данное упущение представ-

ляется нам достаточно серьезным, так как оно явно не способствует адекватному пониманию значимости тех изменений, которые Кант внес в область совершенствования стиля европейского философского письма и мышления в целом. Учитывая это его влияние на развитие всей последующей философской традиции, мы решили посвятить особое внимание данной проблематике и показать, как осуществлялся сам процесс этой трансформации в его работах. Все это потребовало постановки и решения следующих задач: 1) исследования специфических особенностей стиля философского письма Канта в различные периоды его творчества — до и после написания им «Критики чистого разума»; 2) обоснования идеи о зависимости стилистических предпочтений Канта от специфики предметной области его исследований; 3) выявления того, как осуществленная им реформа в области стиля и языка философии повлияла на развитие последующей интеллектуальной традиции.

В центре данного исследования располагается главная работа Канта — «Критика чистого разума» с присущим ей качественно новым, по сравнению с предыдущим периодом творчества мыслителя, стилем изложения. При этом сама первая «Критика», не являясь, на наш взгляд, единственным трудом, на основе которого можно судить о глубине всех стилистических трансформаций в творчестве Канта, выполняет, однако, роль своего рода связующего звена и координирующего центра нашего исследования.

Изменение кантовского стиля письма не было, разумеется, одномоментным актом и представляло собой достаточно длительный процесс, растянувшийся, по крайней мере, на десятилетие. Поэтому новаторская стилистика первой «Критики» возникла явно не на пустом месте и ее реализации предшествовала большая предварительная работа мыслителя.

Стилистика всех работ Канта, написанных начиная с конца 1740-х до середины 1770-х гг., представляла собой удачное сочетание профессионально-академического письма, с присущими ему школьной строгостью и дисциплинированностью, и образцов популярной философии, не игнорировавшей в том числе и публицистическую форму изложения. Несмотря на очевидную разнонаправленность стилистических приемов автора, их характерную амбивалентность и кажущуюся несовместимость, подобное письмо стало во многом результатом ряда просвещенческих тенденций XVIII века. Философия этой эпохи по-новому подошла к осмыслению формально-организационных принципов собственного познания. С одной стороны, она решительно отвергла диктат системы в качестве универсальной методологической модели построения философского знания. А с другой, — как хорошо показал Кассирер, она не отказалась от своеобразного «духа систематичности», представленного в виде своеобразной процессуально выраженной формы мышления, свободной от жестких, раз и навсегда заданных параметров собственного построения и развития [6, с. 9]. Убеждение в том, что философия должна формулировать свои истины посредством обязательной экспликации первоначально установленных и непоколебимо достоверных принципов организации бытия и выстраивать свое знание с помощью всеобщих абстрактно-логических суждений, было признано несостоятельным. Богатство содержания философского мышления не могло быть исчерпано через построение универсального научного знания. Вместо этого предлагалось видеть в философии ее чисто функциональный аспект, своеобразную методологическую установку всего процесса познания, делая акцент на специфическом для нее способе исследования и постановки вопросов [6, с. 10], — одним словом,

предлагалось обращать внимание не на содержательную сторону дела, а на форму, т. е. на способ употребления самой мысли.

Такая смена приоритетов привела к нарушению содержательной *схемы* построения всего философского знания. Потеряло свою актуальность требование предельной полноты отображения описываемой реальности, результатом тщательного соблюдения которого становились тяжеловесные метафизические системы, претендовавшие на объяснение любого возможного феномена познания в пределах предметного поля философии. При этом само предметное поле более не структурировалось исходя из принципа дедуцируемости любого суждения из очевидно истинного первоисточника, благодаря чему возникла возможность начинать философское рассмотрение интересующего объекта из любой точки мыслительного пространства. Отсутствие необходимости обращаться к достоверному основанию, полученному путем интеллектуального созерцания, вело к определенного рода «раскованности» философского мышления, приобретению им все большей свободы при конструировании способов репрезентации собственного знания. Прямым следствием произошедшей децентрализации предметного поля философии стало возрастание количества трактатов, посвященных рассмотрению периферийных, «частных» по своему характеру проблем, чья обоснованность не зависела напрямую от удостоверения априорных положений человеческой способности познания (например, «Исследования о достоинстве и добродетели» Шефтсбери, «Персидские письма» Монтескье и т. п.).

Другим и, пожалуй, самым значительным следствием изменения традиционного способа мышления следует признать легитимацию нового стиля философского письма, по праву названного просвещенческим. Это наименование может считаться справедливым, если учесть знаковую особенность философии того времени. Пытаясь оправдать ее публичную направленность, ориентацию на разрушение массовых стереотипов и некритических представлений о реальности, последователи этой философии уделяли все большее внимание использованию новых способов конструирования и написания текстов. Цель новаторских изменений в области стиля философских произведений состояла в стремлении усилить влияние содержащихся в них идей на широкую аудиторию. Для этого подыскивались формы, максимально доступные для усвоения и хорошо знакомые читателю по изящному стилю литературных произведений. Наибольшего развития эта тенденция достигла во Франции, начиная, пожалуй, с «Опытов» Монтеня с их необузданным и в то же время «милым философским своеволием». Наиболее значимые идеи Вольтера также были представлены по преимуществу в его философских повестях, личной переписке и других «заметках по поводу». Другие видные представители просвещенческой традиции — Дидро, Руссо — также недалеко ушли от использования именно такого философского жанра.

Что касается Германии времен Канта, то просвещенческий стиль едва ли был здесь доминирующим. Однако своих приверженцев он, без сомнения, имел не мало, что выразилось, в частности, в появлении направления так называемой «популярной философии». В противовес чрезвычайно абстрактному логическому схематизму Вольфа, направившему «немецкое Просвещение в область сухой рассудочности» [1, с. 543], догматической формы и методического педантизма, популярная философия, наиболее значимыми представителями которой выступили Мендельсон и Николаи, апеллировала к природной человеческой рассудительности и здравому смыслу субъекта познания. Для этого она пыталась изложить серьезные философские идеи в

форме, доступной к усвоению широкой публикой, выигрывая, как справедливо заметил Виндельбанд, в популярности, но теряя при этом в глубине и оригинальности [1, с. 596].

Кант оказался, пожалуй, единственным немецким мыслителем того периода, который сумел избежать крайностей двух характерных для тогдашней Германии традиций философствования. Творческое наследие Канта докритического периода представляло собой гармоничное соединение кристально ясного содержания философских текстов с изящным просвещенческим стилем их изложения, совмещение вольфианской скрупулезности и в то же время предельной понятности способа описания. Можно утверждать, что стилистическое отличие докритических произведений Канта от его более поздних, следовавших уже в русле «Критики чистого разума» работ, представляет собой один из существенных критериев для выделения двух различных периодов его творчества. Значительное различие в форме изложения мыслей большинства произведений докритического периода и в стилистике, характерной для периода трех «Критик», сразу бросается в глаза. Изящная легкость (ни в коей мере не искажавшая глубину содержания) образа мыслей и — вслед за ней — манеры письма Канта как-то незаметно и неожиданно трансформировались в образчик унылой школьной серьезности, уповающей на излишнюю логическую строгость и чрезмерную обстоятельность в изложении материала.

Произведения Канта конца 1740—1770-х гг. (включая сюда и текст лекции «О различных человеческих расах» 1775 г.) отмечены кристальной ясностью и чистотой воспроизводимых мыслей, их лаконичностью и простотой для восприятия даже со стороны неподготовленного ума. Мысль Канта движется еще в русле тенденций эпохи просвещения, чья идеология, пытаясь избавиться от «радикального мифологического страха» [8, с. 73], преодолевала его посредством процедуры объективации, отстранения феноменов внешней реальности от человеческого сознания. Существование всех процессов социального и природного характера предполагалось независимым от познавательных способностей субъекта, а восприятие изучаемого объекта не было обременено вопросом о самой принципиальной возможности такого восприятия. Всемерно познанная в своих причинно-следственных связях, «расколдованная» предметная реальность представала перед взором исследователя рядом очевидных всякому человеческому рассудку истин, оформленных в виде безупречно доказанных утверждений. Как следствие, представления большинства философов XVIII в. отличались чрезвычайной ясностью внутренней логики изложения и доступностью в смысле общей понятности. Большинство высказываемых в то время идей облекалось не в форму тяжеловесных трактатов, а элегантных эссе, написанных по поводу и изданных (прочитанных) для публичного обсуждения в салонах.

Трудам Канта докритического периода также не была чужда подобная «французская форма выражения мысли» [7, с. 11], даже когда они посвящались вопросам физики, естественной истории или логики. Многие из них были написаны для журнальных и газетных публикаций или служили приглашением на курс университетских лекций, что подразумевало под собой достаточно широкий круг читателей и слушателей кантовских работ. Причины появления на свет того или иного произведения также были весьма разнообразны и порой не являлись воплощением строгого академического интереса. Работы часто писались по поводу произошедших событий или курьезных случаев (землетрясения в Лиссабоне или появление в окрестностях

Кенигсберга помешанного пастуха). При таких обстоятельствах Кант предпочитал видеть в своих произведениях аналог «полезной беседы», а не тяжелого умственного труда, находя в них скорее раскрепощенную «игру мысли», доступную здравому человеческому смыслу, чем глубокое изыскание. В соответствии с этими намерениями формировался и стиль письма немецкого мыслителя — ажурный в исполнении, легкий в восприятии.

Работа над "Критикой чистого разума" очевидным образом изменила стилистические предпочтения Канта. Основным побудительным мотивом произошедшей трансформации следует признать окончательную проблематизацию Кантом самого понятия метафизики. Еще в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» он определял статус метафизики как дисциплины, содержащей принципы применения чистого рассудка. Но поскольку, утверждал Кант, человеку не дано «созерцание рассудочного», а только познание его символов, то само уразумение доступно нам только через «общие понятия в абстрактной форме, а не через посредство единичных в конкретной форме». Стало быть, метафизике, которая одна только способна оперировать чистыми понятиями вещей и отношений, должен предшествовать детально разработанный метод познания. При этом сама разработка такого метода должна идти путем четкой фиксации принципов и основоположения рассудочной деятельности мыслящего индивида.

Пытаясь критически осмыслить ценность метафизики как науки и утвердить ее в качестве базиса для всякого возможного дискурсивного пространства, Кант не мог пожертвовать концептуальной полнотой изложения ради свободного и возвышенного полета духа, в чем он и сам признавался: «Метод моего изложения неудачен; он схоластичен, рассудочно сух, даже ограничен и весьма отличен от тона гения» [5, с. 129]. Согласно замечанию, высказанному Кантом в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума», он стремился добиться для своего изложения скорее «дискурсивной (логической) ясности посредством понятий» [3, с. 15], нежели ясности эстетической (интуитивной), обнаруживающей себя в примерах и пояснениях. Последний «тип» ясности, по мнению Канта, мог способствовать только росту популярности его работы, но не добавлял ничего нового в концептуальном смысле, а потому им вполне можно было пренебречь.

Другим значимым аспектом стилистической трансформации стали представления Канта о самом построении дисциплины метафизики. Идя вслед за Рюдигером, Крузием и Ламбертом, Кант пытается найти самые простые, первоначальные основоположения в чувственном опыте (точнее — в его априорных формах), чтобы затем отсюда вывести заключительные определения. Таким образом, метафизика отказывается от геометрического метода своего построения, опиравшегося на аксиоматические положения высшего порядка, из которых впоследствии выводились частные определения, но сохраняет систематический характер самого построения. Она бесповоротно превращается в систему чистого разума, внутри которой должны быть достоверно обоснованы *все* положения метафизики как науки.

Пытаясь дать *полный* набросок системы метафизики, Кант не мог позволить себе одновременно ничего лишнего. Все содержание представленной им трансцендентальной философии, все понятия чистого разума должны были быть сведены под определенное число категорий, рассмотрение которых, в свою очередь, осуществлялось путем внимательного членения всей метафизики на существенно различные между собой отделы. Будущая мета-

физика как наука должна была представлять собой логически выверенную, безупречную систему принципов чистого разума, до конца проработанную и заполненную, так, чтобы отныне не оставалось никаких сомнений, связанных с адекватностью использования рассудочных категорий применительно к содержательному наполнению положительного знания.

В работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783), одной из причин появления которой выступила потребность растолковать некоторые «темные» места в «Критике чистого разума», Кант выразил мысль о необходимой полноте системы метафизики следующим образом: «…чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой столь связная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие; действительно, так как нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение, то значимость и применение каждой части зависят от того отношения, в котором она находится к прочим частям в самом разуме; и как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого. Поэтому о такой критике можно сказать, что она никогда не достоверна, если не *цельна (не вся)* и до малейших элементов чистого разума *не завершена*, и что относительно сферы этой способности нужно определять и решать или *все*, или *ничего*» [4, с. 14—15].

Таким образом, одно и то же требование полноты и достоверности Кант обращает не только к метафизике, но также и к ее критике. Само трансцендентальное рассмотрение природы и границ интеллектуального познания должно представлять собой четко выверенную систему принципов и категорий, внутри которой нет места беспечной игре мысли, но где все ходы строго определены и обоснованы. Как следствие, изменился и стиль философского письма Канта. Теперь он должен был удовлетворять строгим потребностям критического рассмотрения метафизики и потому не мог оставаться столь же изящным и грациозным, каким он был до того.

Прочерченная Кантом во всей полноте схема построения метафизики стала образцом для осуществления всякой будущей трансцендентальной философии и задала в том числе ее новые стилистические стандарты. Любое обращение исследователя к трансцендентально-критической проблематике отныне предполагало обязательное соблюдение некоторых правил и процедур построения его собственного философского текста, который сам должен был стать примером строгости и достоверности для всякого обосновываемого им знания. При этом последнее очень часто оформлялось в виде системы категорий и выводимых на их основе положений. В определенной мере это было возвращением к стилю письма новоевропейской рационалистической философии и даже к догматичной философской системе Вольфа, однако здесь влияние этого стиля распространялось уже не на все предметное поле философии, а было прерогативой ее особой области исследования, обращенной к анализу оснований самого человеческого познания.

Философские идеи непосредственных последователей Канта — Фихте и Шеллинга — изначально выстраивались таким образом, чтобы стать частями единого систематического целого. Концептуально оформленное философское знание приняло у Фихте образ наукоучения, занятого поиском безусловного основания (центрального компонента системы), из которого проистекает всякий априорный синтез. Эта же кантовская задача априорного синтеза как единства формы и содержания решалась у Шеллинга путем построения

единой логико-онтологической конструкции, опять-таки выводимой из первого основоположения, в качестве которого выступала «интеллигенция» — действительная сила самой природы. Строгим приверженцем системы стал и Гегель, уже в «Феноменологии духа» отметивший: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» [2, с. 3]. Только такая система, по мысли Гегеля, могла превратить философию в «действительное знание», а начинать ее построение следовало вновь с изложения категорий теперь уже диалектической логики.

Влияние особой формы построения и изложения философских текстов на трансцендентально-критическую традицию не ограничилось рамками исключительно классического этапа существования последней. В последующих моделях трансцендентальной философии, представленных Шлейермахером, марбуржцами, Гуссерлем, Хайдеггером, Апелем, Хабермасом и др., предпочтение опять же будет отдано все той же стилистической презумпции, составляющими которой стали: интеллектуальная обстоятельность философской мысли, исчерпывающая полнота ее изложения, логическая непротиворечивость и достоверность используемых положений, схематическая завершенность и понятийная выверенность содержательных аспектов письма. В определенной мере влияние трансформированного “критического” стиля можно проследить и в текстах представителей школы аналитической философии, и даже у французских структуралистов, что является однако предметом специального исследования.

Список литературы

1. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. М.: ТЕРРА, КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 2. С. 512.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 443.

3. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 3. С. 741.

4. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. Т. 4. С. 6—153.

5. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 447.

6. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М.: РОССПЭН, 2004. С.400.

7. *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. М.: Аграф,1997. С.311.

8. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 312.

Об авторах

Румянцева Татьяна Герардовна — профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, TR30@mail. ru.

Кажемакс Андрей Андреевич — выпускник аспирантуры кафедры философии культуры Белорусского государственного университета, kazemaks@tut. by

К. Крайнен, В. Н. Белов

ИЗУЧЕНИЕ НЕОКАНТИАНСТВА: УКАЗАНИЯ К ЧТЕНИЮ[1]

В предложенных материалах содержится краткое руководство для тех, кто желает начать серьезное изучение такого философского направления, как неокантианство. В них дается общий анализ состояния публикаций ведущих неокантианцев и исследований по неокантианству в Европе и России, вскрываются причины отсутствия интереса у специалистов и высказывается уверенность в скорейшем изменении подобной печальной ситуации в неокантианских исследованиях.

Die vorliegenden Materiellen enthalten eine kurze Anleitung für diejenigen, die mit einem ernsten Studiums einer solchen philosophischen Richtung wie Neukantianismus anfangen wollen. In diesen Materialien wird eine allgemeine Analyse des Forschungsstandes der federführenden Neukantianer und neukantianischer Untersuchungen in Europa und Rußland angeboten. Dabei wird auf die Ursachen des Interessenmangels bei Spezialisten eingegangen und die Zuversicht, dass es bald mit solch einer traurigen Situation im Bereich der neukantianischen Forschungen zu Ende geht, zum Ausdruck gebracht.

Ключевые слова: *немецкое и русское неокантианство, основные публикации и исследования.*

В последние годы стали появляться удачные подарки в качестве новых книг, достойных внимания, в первую очередь это касается философского течения неокантианства. Интерес к почти позабытому философскому направлению, существующему между «1831—1933» (Х. Шнедельбах), стал приобретать постоянный характер в 80-е годы XX века с появлением работ Х.-Л. Оллига. Заключительным моментом стало появление ряда изданий «Исследования и материалы по неокантианству» под редакцией Х. Хольцхая и Е.-В. Орта, ознаменовавших собой важнейший форум публичного обсуждения проблем неокантианства. Кроме того, интерес к неокантианству также усиливается и за пределами немецкого языкового пространства, как это происходит, например, в Италии, Нидерландах, Франции или в последнее время в Рос-

[1] Пер. с немецкого Л. И. Тетюева.

сии. Постоянно между тем проходят и конгрессы, посвященные как неокантианству, так и самим неокантианцам. Издание собраний сочинений Г. Когена в Цюрихе и Э. Кассирера в Гамбурге можно расценивать не в последнюю очередь как своего рода показатель нового осмысления неокантианства. И хотя в этом новом переосмыслении, несомненно, больше внимания будет отводиться марбургской школе неокантианства, чем юго-западной, баденской, школе, это все же является заметным вкладом в развитие научного потенциала. Прежние клише, типа «бескровные системы профессоров» (Г. Лукач, Х.-Г. Гадамер), следует уже давно отнести к области бесплодных плоских шуток. Однако подобное постоянно встречается среди интерпретаторов неокантианства, а это значит, что систематическая дискуссия с неокантианством становится важной и значимой, особенно в отношении проблем современной философии. К сожалению, приходится все же констатировать, что систематически выверенная, критическая оценка неокантианства стала даваться совсем недавно, следует назвать, в частности, имена Х. Вагнера, В. Флаха и В. Маркса.

Если при теперешних обстоятельствах заняться изучением «неокантианства», то следует поставить вопрос: что его выделяет, кто к нему принадлежит, а кто нет. И хотя исследование в этом пункте выявляет различные мнения (ср. К. Крайнен, 1998), многое говорит о том, что под неокантианством следует понимать в первую очередь формирующиеся с конца 70-х годов XIX века школы Марбурга и Юго-Запада Германии. Так как то «собственное» неокантианство содержит в себе, несколько иначе, чем вначале движения, свою перспективную поучительную часть. Важнейшими представителями марбургской школы являются оба ее основателя Г. Коген (1842—1918) и П. Наторп (1854—1924), как и их самый влиятельный «ученик» Э. Кассирер (1874—1945); важнейшими представителями юго-западной германской, или баденской, школы выступают глава программной части школы В. Виндельбанд (1848—1915), глава системной части школы Г. Риккерт (1863—1936), а также их «ученики» Е. Ласк (1875—1915) и Б. Баух (1887—1942).

Для изучения неокантианства это узкое употребление термина «неокантианство» означает прежде всего постепенное затемнение собственной ранней истории (к счастью, совсем недавно выразил интерес к этому Х. Шветцер, опубликовавший в книжном издательстве «Ольм» серию сочинений, озаглавленных «Тексты к раннему неокантианству»). До сих пор остается в тени такой философ, как Р. Хёнигсвальд, который, во всяком случае, не может быть прямо причислен — даже в самом широком смысле слова — ни к одной из двух ведущих школ неокантианства. В тени продолжают находиться и сами ученики: обычно в качестве начал изучения неокантианства рекомендуется концентрировать внимание лишь на главах ведущих школ. Э. Кассирер, пожалуй, самый известный из неокантианцев, из-за восприятия исторических причин также понимается подобным образом (ср. обстоятельное исследование главнейших комплексных проблем философии Кассирера: Ferrari, M. Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Hamburg, 2003.) Одним словом, с целью вхождения в проблематику изучения неокантианства рекомендуются лишь сочинения Когена, Наторпа, Виндельбанда и Риккерта. И еще одно ограничение налицо: хотя новейшие исследования опровергают (действующие) предрассудки, что неокантианство свело философию к теории познания и направляется тем самым к всеобъемлющей философии культуры, то, стало быть, предполагается, что тематически оно включает в себя совершенно атеоретические сферы, такие как мораль, право, искусство или религия. После того как складывается подобное программное обозрение нео-

кантианства, по систематическим и педагогическим причинам следовало бы рекомендовать концентрировать дальнейшее внимание на теоретической философии: не потому, что в области нетеоретического неокантианство ничего не предлагает для дискуссии (наоборот!), но только лишь потому, что теоретическая философия неокантианства действует как philosophia prima.

Весьма плачевное положение с публикациями, правда, воздвигает первый барьер на пути изучения неокантианства, который приходится сразу же преодолевать: большинство текстов невозможно приобрести в книжных магазинах. Кроме Когена, за исключением единичных разрозненных изданий и сочинений (касается Натопа и Риккерта), не существует какого-либо конкретного полного собрания сочинений, в том числе нет и новых изданий. Разумеется, в этом случае изучающие вынуждены преимущественно обходиться библиотеками, антикварными лавками и новыми антологиями. Второй барьер, который вынуждены преодолевать при изучении неокантианства, собственно говоря, есть сам факт того, что неокантианская философия по причине ее многолетнего пренебрежения кажется нам сегодня «чужой» и по языку и по существу. Однако этот барьер легко преодолевается, если неокантианство соотнести с другими философами и философскими течениями: естественно, необходимо, прежде всего, установить отношение к Канту, поскольку кантовский вклад в философию расценивается неокантианцами относительно не только результатов исследования им проблемы ценности, но и самого метода, с помощью которого должна быть преодолена проблема ценности. Неокантианцы воспринимают достижения Канта, оценивают их и стремятся (если необходимо) улучшить: они приводят вновь в действие не только наследие Канта, но и актуализируют Канта в другой проблемной и исторической констелляции. (В то время, как философия Канта зародилась, прежде всего на фоне школьной философии рационализма и британского эмпиризма, неокантианцы философствовали в ситуации, которая знаменует собой падение послекантовского идеализма и взлет немецкого эмпиризма. То, что их полемика с Кантом и его переработка должны были привести в итоге к другому систематическому проекту, было известно загодя, можно сказать, было запрограммировано.) Не менее полезным, однако, является и прояснение отношения неокантианства к тогдашней современной философии, например к феноменологии, философии жизни, к натурализму или входящим в моду онтологическим стремлениям; подобного рода выяснения облегчают понимание всевозможных отношений неокантианства к сегодняшней современной философии — и выработке поразительных результатов. (Оптимальный для использования список дополнительной литературы, разумеется, может оказать соответствующую помощь.)

Литература к теме

Основная

Герман Коген

Произведения Когена снова стали доступными в форме репринтного издания книжного издательства «Ольм», благодаря поддержке архива Германа Когена при университете Цюриха под руководством Х. Хольцхая, а также Центра им. М. Мендельсона при Потсдамском университете.

Показательным программным текстом Когена является его «Введение с критическим добавление к Ф. А. Ланге «История материализма». (Третье издание представлено в собрании сочинений: Т. 5. Ч. 2.)

«Логика чистого познания» (2-е изд., 1914 г., дается в шестом томе собраний сочинений) считается главным систематическим трудом Когена и первой основополагающей частью его системы философии. «Теория опыта Канта» (3-е изд., 1918 г. воспроизводится в Т. 1. Ч. 1.1) по праву считается не только образцовым произведением марбургского толкования Канта, но и является основной книгой марбургской школы.

Пауль Наторп

«Кант и марбургская школа» (Kant-Studien, 17 (1912), 193—221) — специальный краткий программный текст Наторпа. Однако более концептуальной, всеобъемлющей и глубоко основательной является книга Наторпа «Философия: проблема философии и ее проблемы. Введение в критический идеализм» (3-е доп. изд., Гёттинген, 1921). Характерным примером неокантианской логики ценности представляется работа Наторпа «Логические основания точных наук» (Leipzig — Berlin, 1910). В сравнении с Когеном, работы Наторпа, несомненно, общедоступны.

Вильгельм Виндельбанд

Для юго-западно-немецкого, баденского, неокантианства Виндельбанд важен как систематизатор программы философии, проект которой он предложил. Содержание этой программы воплощено в многочисленных (хорошо читаемых) сочинениях, которые собраны в книге Виндельбанда «Прелюдии. Статьи и речи по философии и ее истории» (в 2 т., 5-е доп. изд., Тюбинген, 1914). Статьи «Что есть философия?» (1882), «Критический или генетический методы» (1883) а также «Иммануил Кант» (1881) можно рекомендовать особенно для первого знакомства. В плане содержательного и расширенного введения можно посоветовать работу: Принципы логики // A. Ruge [Hrsg.], Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1: Logik, Tübingen 1912, 1—60.

Генрих Риккерт

Значимой для понимания собственной философии Риккерта, дискуссии внутри баденской школы и ее отграничения от конкурирующих философем является статья «Два пути теории познания. Трансцендентальная психология и трансцендентальная логика» (Kant-Studien, 14 (1909), 169—228). В 2002 году статья вышла отдельным изданием (Königshausen & Neumann, Würzburg). Главным трудом и путеводителем, имеющим для всей философии Риккерта теоретико-познавательное значение, значится работа «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию» (6-е изд., Тюбинген, 1928).

Для освоения теоретической философии неокантианства имеется сборник оригинальных текстов: «Теория познания и логика в неокантианстве», изданный под редакцией В. Флаха и Х. Хольцхая ("Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus", hrsg. und eingeleitet von W. Flach und H. Holzhey, Hildesheim 1980).

Дополнительная

Монографий, которые следовало бы понимать в качестве введения в неокантианство и которые для начинающих могли бы послужить хорошим материалом для освещения современного состояния научных исследований, не существует (для самостоятельного изучения поучительной является также

книга Х.-Л. Оллига «Неокантианство» (Ollig, H.-L. Der Neukanianismus, Stuttgart 1979)). К счастью, недавно появилось обстоятельное и даже несколько осмотрительное изложение неокантианства Х. Хольцхаем, содержащее новейшие источники исследовательской литературы: Der Neukanianismus // H. Holzhey/W. Röd [Hrsg.], Geschichte der Philosophie München 2004, 13—133. В других случаях рекомендуется обращаться к введениям к оригинальным текстам, опубликованным в вышеназванном сборнике под редакцией В. Флаха и Х. Хольцхая, а также к книге К. Крайнена «Философия в тени нигилизма. Осознание неокантианского вклада» (Ch. Krijnen /E.-W. Orth [Hrsg.], Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie, Würzburg 1998, 11—34).

Для изучения философии Когена и Наторпа приветем следующие работы:

Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. 1. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der 'Marburger Schule' als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1986;

Edel G. Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/München 1988;

Stolzenberg J. "Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen, 1995.

Для изучения философии Риккерта можно посоветовать книгу К. Крайнена: *Krijnen Ch.* Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001. Книга содержит программный текст (а также некоторые короткие пассажи) из Виндельбанда. По философии Виндельбанда имеются некоторые статьи Е.-В. Орта, М. Хайнца и Г. Габриэля: D. Pätzold/Ch. Krijnen [Hrsg.] Der Neukanianismus und das Erbe des deutschen Idealismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, а также: M. Heinz/Ch. Krijnen [Hrsg.], Kant im Neukanianismus: Fortschritt oder Rückschritt? Würzburg 2007.

Поучительными для прояснения исторического и историко-философского контекста неокантианства могут быть следующие работы:

Köhnke K.-C. Entstehung und Aufstieg des Neukanianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus ind Positivismus. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986;

Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831—1933. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.

Полезной может быть систематическая статья М. Брелаге, которая дает историческое толкование: *Brelage M.* Transzendentalphilosophie und konkrete Sybjektivität // Studien zur Transzendentalphilosophie, hrsg. v. A. Brelage, Berlin 1965, 72—229; 245—253.

Впечатление тематического многообразия неокантианства и научного исследования создает сборник «Neukanianismus. Perspektiven und Probleme", E.-W. Orth/ H. Holzhey [Hrsg.], Würzburg 1994. Достойный упоминания сборник «Исследования и материалы по неокантианству» содержит важнейшие работы по неокантианству и о неокантианцах, а также в некотором роде выражает отношение к философии Платона, Канта и Гегеля. Итак, во имя спасения той философии, которая в том или ином пункте проясняет понимание неокантианства и которая в творческой переработке неокантианства придет к своему

собственному проекту. Работа Х. Вагнера «Философия и рефлексия» может служить мерилом сравнения: *Wagner H.* Philosophie und Reflexion, 3, unver. Aufl. München/Basel 1980.

Если в немецкоговорящем философском сообществе исследования по неокантианству, как указывает Крайнен, начали интенсивно развиваться с 80-х годов прошлого столетия, то в российском философском пространстве они делают, можно сказать, только первые робкие шаги. Долгое время неокантианство представлялось как одно из многих направлений немецкой философии конца XIX — начала XX века, предложившее сциентистскому и позитивистскому времени возвращение к идеалистической парадигме Канта. В лучшем случае ему посвящалось лишь несколько абзацев в историко-философских произведениях (В. Ф. Асмус, К. С. Бакрадзе, А. С. Богомолов). Сегодня положение дел постепенно стало меняться в лучшую сторону. Можно выделить несколько основных направлений, по которым ведутся исследования по неокантианской проблематике в отечественной философии. Прежде всего это исследования, связанные с анализом кардинальных и глубоких трансформаций неокантианцами кантовского критицизма, теми или иными оценками, произведенных ими изменений кантовской трансцендентальной философии (Т. Б. Длугач, В. А. Жучков, Л. А. Калинников, Н. В. Мотрошилова). После долгого перерыва возобновлены переводы и переиздания более ранних, в основном дореволюционных, переводов классиков неокантианской теории: Э. Кассирера, П. Наторпа, Г. Когена, Г. Риккерта, В. Виндельбанда (Т. А. Акиндинова, В. Н. Белов, В. А. Куренной, Ю. А. Муравьев).

Определенным толчком к возрождению интереса к неокантианству и более интенсивному его исследованию послужило проведение международной секции по неокантианству в рамках конференции «Социальная память и власть» (Саратов, 2002). Сборник статей, выпущенный по материалам работы данной секции, отразил уровень и характер неокантианских исследований у нас и за рубежом.

Современные отечественные исследования неокантианства условно можно разделить на два направления: исследования немецкого и русского неокантианства. Данную специфику зафиксировала и крупная международная конференция «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к “социальной педагогике”» (М., 2008). К одной из самых замечательных специфических характеристик русского неокантианства, связанной с особенностями философского развития в России в начале XX века, принадлежит недифференцированность его представителей по основным школам: марбургской и баденской.

К работам, касающимся общей характеристики немецкого неокантианства можно отнести: *Белов В. Н.* Неокантианство. Ч. 1: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000; И. Кант, неокантианство и Г. Коген / Под ред. В. Н. Белова. Саратов, 2004.

В качестве исследований, посвященных отдельным представителям немецкого неокантианства, могут быть рекомендованы: *Белов В. Н.* Неокантианство. Ч. 2: Пауль Наторп. Саратов, 2002. Особенно разносторонне (по сравнению, конечно, с количеством и качеством исследований по другим немецким неокантианцам) в отечественной истории философии представлена концепция философии символических форм Э. Кассирера: *Белов В. Н.* [Рец.:] Эрнст Кассирер. Философия символических форм / Пер. с нем. Т. 1—3. М.,

СПб.: Университетская книга, 2002 // Вопросы философии. 2003. № 12; *Кравченко А. А.* Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гете. М., 1999; *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. Ереван, 1989; *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001.

Отдельные проблемы неокантианской философии проанализированы в статьях и диссертациях: *Длугач Т. Б.* Понятие «вещи в себе» и его переосмысление в философии марбургской школы неокантианства // «Критика чистого разума» Канта и соременность. Рига, 1984; *Она же.* Проблема бытия в немецкой философии и современность. М., 2002; *Она же.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник'2006. М., 2006; *Белов В. Н.* Система критического идеализма Германа Когена // Вопросы философии. 2006. № 4; *Он же.* Герман Коген и русская философия // Историко-философский ежегодник'2003. М., 2004; *Он же.* Развитие трансцендентальных идей Канта в социальной педагогике Пауля Наторпа // Философия и проблемы современности. Саратов, 2003; *Он же.* Философия культуры Германа Когена // Кантовский сборник: Научный журнал. 2008. 1 (27). Калининград, 2008; *Китаева Л. А.* Философия религии Германа Когена: Автореф. дис. … канд. филос. наук. Саратов, 2005; *Куренной В. А.* Философия и педагогика Пауля Наторпа // Наторп П. Избранные работы. М., 2006; *Савостьянова Э. Р.* Проблема человека в философии неокантианства. Автореф. дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург, 1994; *Семенов В. Е.* Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир, 2008; *Сокулер З. А.* Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // Философия сознания: история и современность. М., 2003; *Тевсадзе Г. В.* Кантианство и неокантианство // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3.

К фундаментальному исследованию по русскому неокантианству следует отнести: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России: Историко-философские очерки. М., 2007. См. также рецензию на нее: *Белов В. Н.* Н. А. Дмитриева Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки // Вопросы философии. № 4. 2008. *Она же.* Борис Александрович Фохт: к истории русского неокантианства. М., 1999; *Белов В. Н.* «Новый либерализм» русских неокантианцев // Европейское просвещение и развитие цивилизации в России. Саратов, 2001; *Он же.* Русское неокантианство // Известия Саратовского университета. 2003. Т. 3. Вып. 2; *Он же.* Философская система В. Э. Сеземана // Философское наследие С. Л. Франка и современность. Саратов, 2008; *Он же.* Русское неокантианство — забытое пространство философии серебряного века // Жизненный мир философа «серебряного века». Саратов, 2003; *Вашестов А. Г.* Жизнь и труды Б. А. Фохта // Историко-философский ежегодник. М., 1991; *Длугач Т. Б.* Пастернак в Марбурге // Историко-философский ежегодник'91. М., 1992; *Ермичев А. А.* Приезд Германа Когена в Россию // Ермичев А. А. О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998; *Коницкий А.* Василий Сеземан // Вильнюс. 1995. № 4; *Куренной В. А.* Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник: Сб. материалов / Под ред. Н. С. Плотникова. М., 2006; *Ненашева С. А.* Трансцендентальный плюрализм Б. В. Яковенко в контексте русского неокантиан-

ства начала XX века: Автореф. дис. … канд. филос. наук. СПб., 1998; *Пуль Б.* «Назад к Кагану». Марбургская школа в Невеле и философия М. М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 1; *Сапов В. В.* Рыцарь философии. Штрихи к портрету Б. В. Яковенко // Вестник Российской академии наук. 1994. Т. 64. № 8; *Он же.* Сергей Гессен — русский философ // Вестник Российской академии наук. 1993. Т. 63. № 6.

Об авторах

Крайнен *Кристиан* (Christian Krijnen) — Université de Siegen (Амстердам), krijnen@philosophie. uni-siegen. de.

Белов *Владимир Николаевич* — д-р филос. наук, профессор, декан факультета философии и психологии Саратовского госуниверситета, belovvn@rambler. ru.

А. Н. Саликов

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ХАННЫ АРЕНДТ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ИНТЕРНЕТ КАК ПРОСТРАНСТВО ПУБЛИЧНОСТИ

Опираясь на политическую философию Ханны Арендт, автор анализирует способность Интернета выполнять функции пространства публичности, а также значимость и перспективы Мировой паутины как коммуникационной среды для политического бытия человека.

Durch das Prisma der politischen Philosophie von Hannah Arendt werden die Potenzen des Internet, die Funktionen des Öffentlichen Raums zu übernehmen, analysiert. Der Autor versucht auch die Bedeutung und Perspektiven des Internet als die kommunikative Sphäre für das politische Sein des Menschen zu erschließen.

Ключевые слова: *Интернет, пространство публичности, политика, демократия, коммуникация, гражданское общество.*

Ханна Арендт, известный американский политический философ, была страстным борцом за возрождение политической жизни, понимаемой ею в духе античной демократии времен расцвета полиса. В современном мире, полагала она, политика как сфера межчеловеческой коммуникации умирает. По мнению Ханны Арендт, в XX столетии тоталитарные режимы и развитие средств массового поражения дискредитировали область политического в глазах общественности. У большинства людей, за исключением профессиональных политиков, сложилось стойкое предубеждение против активного участия в политической жизни. Политика в современном мире воспринимается многими как сфера власти, в которой господствуют отношения подчинения одного человека другому. В поисках выхода из тупика, в котором оказалась в XX веке политика, Арендт обращается к возникшей в античности идее, согласно которой свобода человека может быть реализована только в политике. Быть политическим, жить в полисе, означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убедить, а не принуждением и насилием. Принуждать других силой, прика-

зывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков дополитическим способом межчеловеческого общения, характерным для внутрисемейных отношений, а также для варваров.

Но в отличие, к примеру, от Аристотеля, считавшего человека «политическим животным» (zoon politikon), в котором политическое изначально заложено, Ханна Арендт полагает, что политика возникает в пространстве человеческого общежития не только лишь потому, что люди способны к поступку и слову, а потому, что помимо поддержания жизни, у человека есть потребность заявить о своем существовании миру, осуществить которую можно только при наличии других участников этого мира: «Говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга, вместо того чтобы просто быть разными; они модусы, в каких раскрывает себя человечность» [1, с. 20]. Участвуя в политической жизни общества, человек реализует индивидуальность и уникальность своей личности. Эта уникальность проявляется в действии и говорении, в тех поступках, которые люди осуществляют в пространстве публичности. При этом политика — единственная сфера человеческой деятельности, в которой человек может быть по-настоящему свободен. Свобода осуществима только в пространстве публичности, т. е. в том месте, которое является общим для «я» и «мы».

Согласно Ханне Арендт, современный человек, озабоченный лишь своими утилитарными жизненными потребностями, добровольно отказывается от действия в политическом пространстве публичности, пренебрегая тем самым возможностью явить себя миру, показать другим свое «Я». Таким образом, человек перестает участвовать в делах мира, в котором он живет. Происходит отчуждение человека от мира. Арендт полагает, что сосредоточенность современного человека на своей приватной жизни, его уход в свой внутренний мир, уклонение от публичного диалога — одна из основных причин большинства социальных проблем современности. Решить их можно, лишь возродив к жизни настоящую политику, ту политику, в которой, соревнуясь между собой и пытаясь убедить друг друга, люди проявляют заботу об общем для них мире. Для того чтобы реанимировать политическую жизнь как совместную деятельность людей, направленную на сохранение и улучшение общего для всех нас мира, нужно, чтобы человек был вовлечен в политическую деятельность, проявлял себя как активное, деятельное начало.

Но для того чтобы вести активную политическую жизнь, необходимо свободное время. Ритм современной жизни настолько высок, человек настолько укоренен в работу-потребление-приватную жизнь, что у него просто не остается ни времени, ни сил, для того чтобы проявлять себя сколь-нибудь по-настоящему активно в политике. Поэтому политическая жизнь многих сводилась бы к “разговорам на кухне” и походу на избирательные участки раз в несколько лет. Современная демократия, в отличие от прямой демократии античного полиса, является представительной, т. е. влияние на принятие политических решений оказывается путем делегирования своих полномочий тем, кто сделал политику своим профессиональным занятием. Пожалуй, на страницах данной статьи не вполне уместно рассуждение о достоинствах и недостатках прямой и представительной демократий, отметим лишь то, что прямая демократия посредством контактной коммуникации «лицом к лицу» в большинстве современных государств попросту невозможна. Так, к примеру, если численность полноправных граждан среднего античного полиса была 5—10 тыс. человек, которые вполне могли одновременно разместиться на рыночной площади, то сложно представить себе, какого размера должна бы-

ла бы быть площадь, чтобы вместить более чем полуторамиллиардное население Китая. Поэтому следует признать, что какой бы прекрасной и справедливой не казалась Ханне Арендт прямая демократия греческих городов-государств, реализовать ее посредством контактной коммуникации «лицом к лицу» не представляется возможным.

Однако с возникновением сети Интернет, если быть точнее, с появлением общедоступного и свободного доступа к нему[1], возникла новая, бесконтактная коммуникационная среда между людьми, которая, помимо прочих свойств, обладает большим политическим потенциалом. Большой политический потенциал Интернета заключается прежде всего в том, что он представляет собой пространство, способное вместить в себя сколько угодно людей и дать им возможность вступать друг с другом в коммуникацию не в физическом, а в виртуальном пространстве, делая тем самым возможным участие в политической жизни в любом месте и в любое время. Естественно, Арендт в своих книгах описывала современное ей состояние политического бытия[2], однако было бы интересно оценить политические перспективы Мировой паутины в свете ее политической теории.

При жизни Ханны Арендт Интернета в его современном виде не существовало. В 1975 году, году смерти Ханны Арендт, он все еще оставался проектом, использовавшимся исключительно американскими военными и учеными: как и компьютер, Интернет создавался первоначально для военных целей. Но с 1991 года Всемирная паутина стала общедоступна в Интернете и с тех пор число ее пользователей растет с огромной скоростью.

В настоящее время Интернет превратился в единое информационное пространство, которое уже давно вышло за государственные, конфессиональные и этнические границы. Воздействие Интернета на развитие человеческой цивилизации велико и продолжает усиливаться, однако в полной мере оценить характер этого воздействия сложно. Многие специалисты в области общественных наук склонны рассматривать Интернет как своеобразный шанс для обновления демократии и привлечения граждан к активному участию в политической жизни. Но так ли уж правы те, кто объявляет Интернет новым пространством публичности, само появление которого способно реанимировать область политического, чего так страстно добивалась Ханна Арендт?

В этой статье я бы хотел проанализировать способность Мировой паутины Интернет выполнять функции пространства публичности, которое, как полагала Ханна Арендт, необходимо для существования здорового гражданского общества. Для России, как страны посттоталитарной, формирование полноценного гражданского общества — одна из самых важнейших задач. Поэтому представляется немаловажным определить, какую роль играет Интернет в политической сфере и каково его возможное влияние на область политического бытия в будущем.

Понимание пространства публичности у Арендт

Что же такое пространство публичности, о котором говорит Ханна Арендт?

Понятие публичного пространства, без которого невозможна политическая деятельность, характеризуется у Арендт двумя основными моментами.

---

[1] В действительности, работа над созданием локальной сети, связывающей компьютеры, началась еще в 1957 году в США по заказу американских военных. Но лишь в начале 90-х годов прошлого века Интернет стал общедоступен.

[2] То есть 50—60-е годы прошлого века.

Во-первых, пространство публичности — это интерсубъективное пространство. В «Vita activa, или о деятельной жизни» Ханна Арендт выделяет три вида человеческой деятельности: работа, изготовление и действие. Действие в свою очередь состоит из говорения и поступка. Говорение и поступок не могут происходить в вакууме, для их развертывания необходимо место, которое было бы общим для всех. Пространство публичности, о котором говорит Ханна Арендт, и есть это место, общее для «я» и «мы». Оно всегда возникает там, где люди, действуя и говоря, как-то обходятся друг с другом: «...действие и говорение учреждают некое пространство *"между"*, не привязанное ни к какой родной почве и способное распространиться повсюду в обитаемом мире. Пространственное *между* есть пространство явленности в широчайшем смысле, пространство, возникающее благодаря тому, что люди тут являются друг перед другом и не просто имеют место, как другие одушевленные или неодушевленные вещи, но именно выступают с открытым лицом» [1, с. 263]. *Явленности*, о которой здесь говорит Ханна Арендт, это обнаружение себя, своей позиции по вопросам обустройства общего для всех мира и тем самым презентация себя и своей сущности «для других». Лишь *проявляя* себя другим, *являя* себя миру, человек становится видим и слышим другими людьми.

Во-вторых, пространство публичности является тем местом, в котором люди открыто высказывают свое мнение и хотят быть услышаны другими. Пространство публичности не возникает автоматически везде, где есть несколько человек, и лишь по той причине, что люди являются существами, способными к поступку и говорению. Наоборот, даже там, где оно существует, большинство предпочитает оставаться вне его. Публичное пространство — это пространство, в котором проявляется свобода, место, в котором возникает власть, в котором возможны суждения и действия, поскольку в нем возможно проявление человеческой множественности. Как таковое оно соединяет и разъединяет одновременно. Арендт сравнивает это пространство с шахматами: «Шахматист соединен со своим партнером по игре ... посредством доски, которая одновременно разделяет и соединяет соперников, потому что она является частью их собственного мира» [2, с. 523].

Следует, однако, указать на то, что Ханна Арендт строго разделяла приватную и публичную сферу. Это очень важный момент арендтовской политической теории, поскольку она четко и строго отделяла политику от всех других областей человеческого бытия. В отличие от личного, публичное пространство является множественным, т. е. содержит в себе большое число самых разнообразных и даже противоречивых точек зрения. Именно эта множественность и созидает реальность, которая «*возникает, наоборот, оттого, что невзирая на все различия позиций и вытекающую отсюда множественность аспектов, очевидно все же, что все заняты одним и тем же делом. Если это тождество дела распадается и становится уже неощутимо, то никакая одинаковость "человеческой природы" и уже подавно никакой искусственный конформизм массового общества не помешают распаду общего мира на осколки*» [1, с. 75].

Лишь публичное пространство может гарантировать то, чего никогда не сможет чистая приватная жизнь. Суть приватного заключается в отсутствии других. В приватной жизни человек ведет себя так, как если бы никаких других не существовало бы, его действия в приватной сфере не имеют никакого значения для публичной, и они не касаются никого, кроме самого человека [1, с. 58]. Одновременно с этим частная жизнь дает личное пространство, которое является условием для возможности проявить себя в пространстве публичности. Публичное и личное пространства дополняют друг друга и явля-

ются неотъемлемыми частями жизненного пространства в целом. Отсутствие или недостаток в любом из них ощущается болезненно и негативно влияет на качество и содержание жизни человека в целом.

Интернет как публичное пространство

Теперь попробуем ответить на вопрос: является ли Интернет пространством публичности в том смысле, в котором его понимала Ханна Арендт? И если да, то в чем проявляется его влияние на политическую жизнь общества и каковы его перспективы в качестве пространства публичности в будущем?

С одной стороны, Интернет, безусловно, публичное пространство, поскольку в нем проявляется человеческая множественность. В нем люди вступают в контакт друг с другом, высказывают свое мнение и ожидают получить оценку своей точки зрения от других. Интернет представляет собой место, в котором встречаются представители самых разных политических взглядов. При этом виртуальный характер Мировой паутины позволяет исключить насилие, что особенно важно при переговорах сторон, находящихся в состоянии вооруженного конфликта. Помимо этого Интернет является альтернативой «большой», или «официальной», политике, участвовать в которой любой гражданин формально может, но на практике это очень затруднено связанностью работой-потреблением и отсутствием достаточного количества свободного времени для этого. Мировая паутина позволяет каждому индивиду, если у него есть на это желание, активно участвовать в создании пространства, в котором можно было бы выражать свое мнение. Интернет способствует появлению новых форм участия граждан в политике, которые не зависят от больших политических структур и средств массовой коммуникации. Как отмечает Я. Н. Засурский в своей статье «Интернет — как основа развития информационного общества в России», Мировая паутина дает возможность малым группам, в том числе этническим, присутствовать в виртуальном пространстве, объединяя своих представителей вне зависимости от государственных границ и географических расстояний. Некоторые народы, не имеющие государственности и рассредоточенные на территории разных государств, могут с помощью Интернета создавать некое виртуальное государственное образование, позволяющее улучшить взаимодействие и коммуникацию представителей этого народа между собой. Так, например, существует виртуальное государство саамов, благодаря которому народ, проживающий в четырех разных странах (Норвегии, Швеции, Финляндии и России) и разделенный границами, может ощутить свою целостность, осуществлять самые разнообразные контакты и координировать свои совместные действия. Особенно много от появления Мировой паутины приобретают национальные диаспоры: Интернет связывает их с родной страной и дает им возможность участвовать в политической жизни страны, в обсуждении жизненно важных проблем даже находясь далеко от Родины.

То же самое можно сказать и о жителях анклавов (таких, как Калининградская область в России), для которых Мировая паутина становится средством, уничтожающим границы и расстояние, разделяющее анклав с метрополией. Благодаря Интернету политические партии получают возможность работать со своими избирателями посредством своих собственных информационных ресурсов, на которых любой желающий может ознакомиться с программой партии. На политических форумах каждый может принять участие в дискуссии или обмене мнениями по тому или иному политическому вопросу или проблеме.

С другой стороны, коммуникация с другими людьми еще не делает Интернет публичным пространством, поскольку и в приватном пространстве происходит обмен мнениями и суждениями, оценками. Но суждения, высказываемые в частном пространстве, не предназначены для всеобщего обозрения, их целевая группа — четко определенный круг лиц, близких, друзей и т. д., для которых, собственно, и высказывается суждение. Интернет привлекает многих возможностью погрузиться в уединенный мирок своих единомышленников, людей, близких по духу, интересам и образу мыслей. Или же человек высказывает свое мнение по тем или иным политическим опросам, но при этом предпочитает скрывать свое имя под псевдонимом. Это означает, что он не готов или не хочет публично вынести свое мнение на суд общественности, выйти на свет пространства публичности, в котором все суждения высказываются открыто и для всех. В пространстве публичности человек заявляет о себе миру, в нем он выносит на всеобщее обозрение то, что он хотел бы сказать всему человечеству (по крайней мере, потенциально), а не узкому кругу друзей и единомышленников.

Интернет, как виртуальное пространство, ни в коем случае не сводимо к публичному пространству или же приватному — это куда более сложное явление, в котором присутствуют и информационный, экономический, торговый, публичный и другие компоненты. Таким образом, Интернет объединяет в себе все стороны жизни человека, отличаясь от реального, физического пространства публичности лишь спецификой своей виртуальности. Интернет превращается в пространство публичности в тех случаях, когда раскрывается анонимность и суждение выносится на суд общественности не под псевдонимом, а под своим настоящим именем. Однако существует множество промежуточных состояний, когда очень сложно провести границу между публичным и частным в Интернете, или же когда она определяется между ними иначе, чем это происходит в мире непосредственной коммуникации.

Проблемы и перспективы Интернета как пространства публичности

Поскольку Ханна Арендт понимает политику как процесс коммуникации, а коммуникация в свою очередь требует обмена информацией, то прямой переход политики в цифровое измерение принципиально возможен. Интернет как средство коммуникации обладает четко выраженным двойственным характером. С одной стороны, он является средством массовой информации, так как передает информацию от одного источника большому количеству потребителей, осуществляя тем самым одностороннюю связь и не отличаясь в этом случае от других средств массовой информации — газет, радио, телевидения. Но в то же время Интернет — средство коммуникации, осуществляющее связь многих независимых друг от друга пользователей между собой, позволяя информации перемещаться в разных направлениях. Благодаря дуальному характеру своей коммуникативности, Интернет обладает большим потенциалом для осуществления прямой демократии, внесения нового смысла в понятие публичности и в развития альтернативного публичного пространства.

В качестве виртуального пространства публичности, альтернативного физическому, Интернет имеет огромные перспективы. Его развитие способно активизировать политическую жизнь общества, привлекая к прямому участию в политике все большее количество граждан. Интернет-коммуникации делают возможным теперь возрождение состязательного характера поли-

тики, так как в Интернете снова расцветают противоположности, которые были вытеснены официальной политикой из публичной жизни. Поэтому Интернет мог бы играть важную роль в реанимации политики как публичной составляющей человеческого бытия. Интернет создает новые механизмы отношений между общественными институтами и гражданами. Каждый индивидуум посредством Мировой паутины получает возможность активно участвовать в создании пространства, в котором он может свободно выражать свое мнение.

Однако, помимо позитивного, Интернет может оказать и негативное влияние на развитие человеческого общества и разрушительным образом воздействовать на пространство публичности. В своей работе «Интернет и гражданское общество» Петер Левин (Peter Levine) констатирует пять потенциальных рисков, которые несет в себе Интернет: 1) отсутствие или почти отсутствие способности представителей беднейших групп населения доступ к содержанию Интернета и использовать его и производить; 2) отступление основанных на непосредственных контактах социальных отношений, что ослабляет крепкие социальные связи; 3) тенденция отдельных групп уединиться и отрицать контакты с представителями других точек зрения и публичные дебаты с ними; 4) трансформация пользователей Интернета в простых потребителей, включая информацию и религиозные представления; 5) разрушение индивидуальной и коллективной частной сферы [5].

Также возможный негативный эффект Интернета связан с его использованием организованной преступностью или террористами. Кроме того, наблюдается усиление стремления государственной власти многих стран контролировать содержимое интернет-ресурсов, при этом она зачастую опирается на поддержку крупных провайдеров и поисковых систем (например, Google в Китае). Особенно заметно это проявляется в странах с тоталитарными режимами или же в странах, в которых в значительной мере ущемляются права и свободы граждан. Так, например, в Китае Интернет подвергается цензуре, в других странах (Куба, Северная Корея) доступ в Интернет разрешен только отдельным категориям граждан, в третьих странах (Иран) выход в Мировую паутину запрещен полностью. В демократических странах также усиливается контроль за содержанием интернет-сайтов, что объясняется борьбой с терроризмом и экстремизмом.

Действительно, в Интернете находится место даже для сайтов экстремистов всех мастей и сайтов радикальных политических партий, получающих ту часть пространства публичности для пропаганды своих идей, которой они лишены правительствами своих стран. Это становится возможным, во-первых, благодаря анонимности авторов сайта. Во-вторых, нередко создатели и идеологи экстремистских или преступных интернет-ресурсов физически недосягаемы, поскольку находятся за пределами того государства, против которого или против граждан которого направлена их деятельность. Это порождает трудноразрешимую проблему, суть которой заключается в определении той меры, в которой государство может вмешиваться в Интернет как в виртуальное средство коммуникации. Так, к примеру, совсем недавно российская газета «Новые известия» опубликовала статью, речь в которой идет о том, что МВД России вынашивает идею обязательной «паспортизации» пользователей сети, при этом официальной причиной объявляется борьба с преступностью [7]. По мнению начальника бюро специальных технических мероприятий МВД РФ генерал-полковника Бориса Мирошникова, обязательная регистрация паспортных данных каждого пользователя при подключении к Интер-

нету позволит оперативно вычислить не только, с какого компьютера была совершена, например, хакерская атака, но и имя его владельца. Однако, считают эксперты, принудительная регистрация ударит, прежде всего, по добропорядочным пользователям. Так, примерно треть опрошенных респондентов высказались против контроля содержимого сайтов. Свою позицию они аргументировали тем, что «это ограничивает свободу слова», мешает «людям нормально общаться». Они также отмечали, что «цензоры, как всегда, будут перегибать палку», да и вообще «совесть — лучший контролер».

Существует и другое мнение. Так, например, известный российский политик и председатель Совета Федерации РФ Сергей Миронов заявил недавно журналистам: «Эту сферу регулировать надо. При этом никакой цензуры в Интернете быть не может. Это моя принципиальная позиция». Так, по данным информационного агентства Росбизнесконсалтинг [8], он прокомментировал прошедшее в комиссии Совета Федерации по информационной политике обсуждение модельного закона «Об Интернете». Мнение С. Миронова, что цензуры в этой сфере быть не должно, разделяет первый заместитель председателя комитета СФ по промышленной политике Сергей Шатиров, однако при этом полагает, что «определенные ограничения должны быть». «Практически все человечество участвует в этом проекте. Это глобальная проблема, которая требует законодательных ограничений, чтобы предотвратить нарушения законодательства с использованием глобальной сети», — сказал он. Говоря о сроках введения таких мер, сенатор подчеркнул: «Это сложный, длительный процесс, не следует торопиться, но надо начинать этим заниматься» [там же]. Очевидно, что государство все более и более осознает значение виртуального пространства, часть которого становится общественно значимым пространством публичности. Примечателен в этой связи случай, произошедший недавно в Сыктывкаре. Сыктывкарскому музыканту Савве Терентьеву было предъявлено обвинение по первому в России уголовному делу, заведенному по факту комментария в интернет-блоге. Музыкант обвиняется по статье о возбуждении национальной, расовой или религиозной вражды за негативное высказывание в адрес сотрудников правоохранительных органов. Содержание интернет-ресурсов не всегда поддается однозначной правовой оценке, как, например, в случае с Терентьевым. С одной стороны, музыкант призывает к насилию по отношению к органам правопорядка — это нарушение закона и подлежит уголовному преследованию. Однако, с другой стороны, Терентьев поместил свой призыв на странице своего личного интернет-дневника, который не является публичным изданием, а предназначен для друзей, родственников и близких его автора. И в этом случае контроль за содержанием персональных страниц в Интернете становится вмешательством в личную жизнь, чего в демократическом государстве быть не должно. Очевидно, что вопрос разграничения частного и публичного в Интернете очень важен и его предстоит рано или поздно решать всем странам мира. При этом хотелось бы надеяться, что Интернет не превратится со временем в оплот экстремистских и радикальных группировок, но при этом не перейдет под полный контроль государства, а будет служить местом свободного обмена мнениями и оживленных дискуссий.

В последние годы появляются работы, ставящие под сомнение роль Интернета как потенциального средства обновления политического. Авторы этих работ опираются на традиционное понятие социальных отношений, согласно которым социальные отношения могут эффективно выстраиваться

лишь на основе телесного контакта между людьми. Согласно этим авторам[3], новая виртуальная социальность разрушает основы прямого непосредственного человеческого взаимодействия. Тем самым она разрушает публичное пространство и дает государству дополнительные возможности для контроля над своими гражданами. Очевидно, что для того, чтобы Интернет как виртуальное пространство публичности продолжал развиваться, необходимо, чтобы его участники несли ответственность за свои сообщения. Бернардо Сорх (Bernardo Sorj) предлагает даже ввести в будущем систему сертифицирования всех пользователей Интернета, для того чтобы отфильтровать всех несертифицированных пользователей Интернета. Он полагает, что со временем появится возможность ввести всеобщую сертификационную систему, которая смогла бы обеспечить идентификацию пользователей Интернета, а также развить фильтровую систему, которая бы автоматически уничтожала бы сообщения несертифицированных пользователей [6]. Но если осуществить предложение Сорха, то Интернет из многогранного виртуального коммуникационного пространства, совмещающего в себе приватное и публичное, превратится исключительно в публичное пространство, тем самым существенно обеднив свое содержание. Здесь будет не лишним вспомнить понимание публичного пространства у Ханны Арендт, которое хотя и относилось к физически контактному пространству публичности, но оказывается справедливым и для виртуального публичного пространства. Арендт считала, что публичное и личное пространства дополняют друг друга и являются неотъемлемыми частями жизненного пространства в целом. А это означает, что в Интернете как виртуальной альтернативе физической коммуникативной среды и впредь должен сохраняться разумный баланс публичного и приватного.

Список литературы

1. *Арендт, Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. Д. М. Носова. СПб.: Алетея, 2000.

2. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. В. Борисовой и др.; Послесл. Ю. Н. Давыдова; Под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.

3. *Засурский Я. Н.* Интернет — как основа развития информационного общества в России. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www. mediascope. ru/index. php?option=com_content&task=view&id=86&Itemid=45

4. *Bauman Zugmunt* // Search of Politics. Cambridge: Polity Press, 1999.

5. *Levine Peter.* The Internet and Civil Society. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www. imdp. org/artman/ publish/article_29.shtml

6. *Sorj Bernardo.* Internet, őffentlicher Raum und politisches Marketing: zwischen Kommunikationsfőrderung und moralischem Solipsismus. Űbersetzt von Karsten Krűger und Silke Van der Locht. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www. centroedelstein. org. br/WorkingPapers/ Deutsch/ WP_2_Deutsch. pdf

7. http://hitech. newsru. com/article/04feb2008/mvd

8. http://www. rbc. ru/rbcfreenews. shtml?/20080129165217.shtml

Об авторе

Саликов *Алексей Николаевич* — ассистент кафедры философии и логики Российского университета имени Иммануила Канта, salikov123@mail. ru.

---

[3] См., например [4].

В. Х. Гильманов

КЕНИГСБЕРГСКИЕ ВЛИЯНИЯ НА ВЕЙМАРСКУЮ КЛАССИКУ (ГАМАН И КАНТ В ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЕ ГЕТЕ И ШИЛЛЕРА)

Статья посвящена амбивалентной судьбе идей И. Г. Гамана и И. Канта в творчестве И. В. Гете и Ф. Шиллера: с одной стороны, влияние этих идей на веймарских классиков необычайно продуктивно (в некотором смысле даже основополагающе); с другой стороны, войдя во взаимодействие с «герменевтическими горизонтами» Гете и Шиллера, эти идеи стали жертвой драмы непонимания и даже определенной инструментализации.

Der Beitrag ist der ambivalenten Wirkungsgeschichte der Ideen J. G. Hamanns und I. Kants im Werk Goethes und Schillers gewidmet: Einerseits ist diese Wirkung auf die Weimarer Klassiker äußerst produktiv, in gewissem Sinn sogar grundlegend; anderseits sind die Königsberger Ideen zum Opfer des verborgenen Missverständnisses und einer Instrumentalisierung innerhalb der „hermeneutischen Kreise» von Goethe und Schiller gefallen.

Ключевые слова: *«кенигсбергский логос», «онтологический разлом», субъектоцентрическая онтология.*

1. Кенигсбергский текст

В семиотике искусства понятие «текст» — если даже несколько упрощенно — вполне сводимо к диалектике «опредмечивания» / «распредмечивания» в феноменологии Гегеля: текст есть «опредмеченность» идеальной картины мира, объективация идеальной субъективности, образ понятой или непонятой истины, которая в своем отражении оказывается во «власти» решающей для этого отражения силы, «медиума», а именно во «власти» эстетической и эпистемологической способности авторского «гения». Эта способность является главным «устроителем» смысловой и стилевой архитектуры текста. Важно учитывать, однако, что в этой способности участвуют другие «устроители»: текст представляет собой «опредмеченный» диалог (А. Ф. Лосев), «разговор» между автором и традицией (Х.-Г. Гадамер), осуществляющийся посредством взаимодействия «герменевтических горизонтов» текста и «пред-текстов», творческого настоящего и «памяти культуры» прошлого. То есть текст, как

правило, проникнут прямой или косвенной интертекстуальностью, диалогичностью в отношении тех «пред-текстов», которые прямо или косвенно оказали влияние на его автора.

В этом смысле в творчестве двух великих немецких классиков — как в полифонии поэзии Гете, так и в «сотериологической» симфонии произведений Шиллера — ясно слышна «мелодия», ясно узнается «голос» одного, в чем-то по-особенному уникального, феномена мировой истории, по-своему единственного в своей пророческой знаковости — *Кенигсберг.* Этот *Кенигсберг,* субстанциально сгинувший в трагических перипетиях истории, по истине уникален в своей знаковой эмблематике, отражающей перманентный катастрофизм человеческой истории, в которой все яснее просматриваются признаки какой-то трагической — как герменевтической, так и праксиологической — неспособности человека разрешить основополагающие экзистенциальные вопросы. Это так, поскольку в европейской истории Нового времени вряд ли найдутся места со столь напряженным и драматичным духовно-историческим хронотопом, «локусы» со столь сгущенной трагичностью антропологической проблематики, где так отчетливо просматривается провал всех европоцентрических «проектов истории», будь то проект «civitas Dei» средневекового христианства, или проект «преображенной чувственности» пиетизма, или кантовский проект «вечного мира». Реально мыслящее сознание обречено на «проклятие» понимания того, что настойчиво вытесняется из «герменевтического круга» постсовременной цивилизации, охваченной «нарциссической» страстью по отношению к собственным «симмулятивным гиперреальностям» (Ж. Деррида): человечество достигло решающего перекрестка своего пути, того «эсхатологического горизонта» пост-истории, на фоне которого все, что «случилось» в истории, будь это в политической или истории искусства, приобретает особую указательность, обостренную пророческую «дейктичность», будь то Освенцим и Хиросима или «Черный квадрат» Малевича, или трагедия гетевского Вертера и Фауста с их неспособностью соединить оконеченное с бесконечным (Э. Трунц), или «высвобождение» из «здесь-бытия» Марии Стюарт в драме Шиллера, или гибель рода в «Невесте из Мессины»…

На этом фоне заявленная в работе тема может быть несколько переформулирована — «Трагедия «кенигсбергского логоса» в творчестве Гете и Шиллера». В обобщенном смысле речь идет о двух «типах» логоса, формирующих своеобразный «кенигсбергский субтекст» в их произведениях:

1) онтологический христоцентрический логос христианства, который представлен в «несистематическом» творчестве И. Г. Гамана;

2) эпистемологический субъектоцентрический логос Просвещения, «чистый разум» И. Канта.

При этом представляется, что в определенном смысле «кенигсбергский субтекст» у Гете и Шиллера достигает высоты эсхатологического метатекста в поле напряжения двух полярных систем мысли с «кенигсбергским клеймом»: с одной стороны, Гаман, которым «клеймен» Гете; с другой — Кант, оказавший парадигматическое влияние на Шиллера.

Что касается Гете и Канта, то вряд ли следует согласиться с мнением Гадамера, высказанным в 1942 году в его докладе «Гете и философия»: «Мы расстаемся с желанием, которое было столь важным для наших отцов, а именно — с их стремлением свести Гете и Канта к согласованности друг с другом…» [11, S. 28]. Представляется, что само явление Канта, его творчество было весьма значимым для Гете, что подтверждается также рядом исследований на

эту тему [18; 21; 24]. Важно отметить, однако, что в отношении Гете речь идет совсем не о его «согласованности», а скорее о его диалоге с Кантом, который легко угадывается и в его лирике:

В дороге жизни, на краю паденья
Два рычага в беде нам помогали:
Спасемся по земному мы условью,
Во-первых, *долгом*, но верней — *любовью* [1, с. 247]

Освещение деталей этого диалога выходит за рамки данной работы. Несмотря на это, по нашему мнению, представляется возможным предварительное утверждение о том, что именно «герменевтический круг» кантовского учения — по меньшей мере, в его нескольких методологически важных аспектах — является достопримечательным «местом встречи» двух, на первый взгляд, абсолютно противоположных гениев немецкой поэзии. К своему «месту встречи» в июле 1794 года в Йене Гете и Шиллер «пришли» с двух различных «кантовских сторон», которые можно обнаружить в кантовской «Критике способности суждения»: Гете, всю жизнь занимавшийся изучением тайн природы, «пришел» со стороны кантовской «физикотеологии», то есть по той дороге, которая ведет от природы к «высшей причине», с той стороны кантовского учения, где он хотя бы косвенно получил подтверждение своих взглядов о телеологическом принципе природных процессов и тем самым хотя бы немного утолил свою жажду по «целостности»; Шиллер «пришел» со стороны кантовской «этикотеологии», то есть по дороге «способности идей», на которой он мечтал обрести истинную «свободу». Необходимо иметь в виду, что оба кантовских понятия значительно «преломлены» в индивидуальных картинах мира Гете и Шиллера, основываясь на их собственном понимании.

Судьба «кенигсбергского субтекста» в творчестве двух немецких классиков амбивалентна: с одной стороны, его влияние необычайно продуктивно (в некотором смысле даже основополагающе, особенно в отношении влияния Канта на Шиллера); с другой стороны, войдя во взаимодействие с «герменевтическими горизонтами» Гете и Шиллера, этот «субтекст» стал жертвой скрытой драмы непонимания и даже определенной инструментализации в модусе, который можно определить как «классическая секуляризация» «кенигсбергского логоса». Гете и Шиллер с их скрытыми тенденциями к пансофизму и пантеизму оказались не способны (или не захотели) выйти за пределы своих классически ориентированных «герменевтических кругов» и не смогли адекватно понять особую специфику двух его основных представителей: это касается Гете в его отношении к «магу с Севера»[1], как называли Гамана его современники, и Шиллера в его отношении к «маленькому магу», как называли невысокого ростом Канта любившие его кенигсбержцы. Несмотря на принципиальное различие, оба «мага» из Кенигсберга имеют нечто общее, что по праву можно назвать вершиной героического порыва всего Просвещения, а именно порыва к новому, «честному» «проекту мира». Это нечто можно определить следующим образом: Канта и Гамана объединяет особое понимание

[1] Прижизненный титул «маг с Севера» Гаману присвоил видный представитель немецкого Просвещения Фридрих Карл фон Мозер, занимавший пост президента г. Дармштадта. Гаман принял этот титул, иронично именуя себя, однако, чаще как «magus ex telonio» = «маг с таможни», поскольку, живя в Кенигсберге, он с трудом зарабатывал на жизнь на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада.

того, что Кант в предисловии к «Критике чистого разума» назвал «коперниканским поворотом» во всей мировой истории, несмотря на то, что это понимание у них совершенно различно и что каждый из них предлагает принципиально разные рецепты для радикального просвещения. У Канта это понимание основывается на субъектоцентрической основательности автономного принципа реальности в осознании почти непреодолимого разрыва между субъектом и объективной онтологией, однако в просветительской надежде на этого субъекта, который, согласно Канту, обладает «способностью возвышенных желаний», то есть волей к новой, автономной, но при этом моральной онтологии. У Гамана это понимание основывается на исторической герменевтике с ее христоцентрическим принципом реальности. Гаман, вся система которого есть попытка концептуализации его опыта «встречи с Богом» [4, с. 124—131], убежден в неспособности автономной способности разума и исходит из необходимости диалектики «апофеоза» и «антропоморфоза» в онтологическом взаимоотношении между Богом и человеком, заложенной в языковой компетенции человека [3, с. 14—26.]. Однако, несмотря на различие их герменевтик, Канта и Гамана объединяет подчеркнутое осознание «онтологического разрыва»: у Канта — между субъектом и объектом, ставшим «вещью в себе»; у Гамана — между Богом и человеком по вине человека, ибо Бог не хочет этого «разрыва», поскольку «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 16) и поэтому все время близко. «Каждый феномен природной и гражданской жизни, каждое явление видимого мира есть не что иное, как стена, за которой Он стоит, окно, в которое Он заглядывает, решетка, сквозь которую Он смотрит» (в письме Гамана к И. Г. Линднеру от 22 июня 1759 г.) [14, Bd. I, S. 352].

Ни Гете, ни Шиллер не могли допустить и признать абсолютности этого «разрыва». Так, например, юный Шиллер надеется на связующую миссию любви, возведенную им в его опубликованных в 1786 году в журнале «Талия», «Философских письмах» в ранг «идеального органа идентичности» между субъектом и объектом. Его гимн любви как «прекраснейшему феномену в одушевленном творении» в разделе «Жертвенность» достигает накала политического памфлета: «Любовь нацелена на единство; эгоизм — это одиночество. Любовь есть равноправная соуправительница гражданского сообщества цветущего государства свободы, эгоизм же — деспот в опустошенном творении» [21, Bd. V, S. 351]. Позднее, под влиянием «Критики способности суждения» Канта, «средством» субъектно-объектной связи Шиллер выбирает «красоту», преодолевающую пропасть «онтологического разрыва». Гете ищет единства в сложной комбинации неоплатонических идей и пантеизма Спинозы.

То, что ни Гете, ни Шиллер не разделяли «кенигсбергского осознания» «онтологического разрыва», объясняется, прежде всего, их «классическим мышлением» с его скрытым космизмом и представлением о гармонии объективной онтологии, не подвластной разрушению ни по причине «эдиповой вины», ни в результате грехопадения. Эта «классическая доминанта» в творчестве Гете проявляется более всего в его героическом поиске «целостности», а в творчестве Шиллера — в его мучительной борьбе за истинную «свободу». Именно эти два понятия — целостность и свобода — знаменательнее всего характеризуют агентивное участие кенигсбергских «магов» в творчестве Гете и Шиллера.

2. Целостность

Совсем непросто однозначно представить то, как складывалась и развивалась герменевтическая позиция Гете в отношении Гамана, что было отмечено также такими известными германистами, как Артур Хенкель [16, S. 453—469] и Ханс Дитрих Ирмшер [17, S. 13—29]. Хенкель честно охарактеризовал свои размышления на эту тему как «поиск следов», как попытку «возможного расследования все еще не воспринятых ответов Гете на *вызовы* со стороны Гамана» [16, S. 454]. Важным представляется замечание Хенкеля о «вызове» Гамана, однако оно справедливо не только по отношению к Гете, но и в отношении всего принципа реальности Нового времени.

Личность и «духовная геометрия» Гамана всегда были в круге внимания и интереса Гете, о чем имеются многочисленные свидетельства. Среди них:

— записанные современниками суждения Гете о Гамане, например, в разговоре с канцлером Фридрихом фон Мюллером о том, что Гаман был «самой светлой головой своего времени» [19, S. 109];

— письма Гете, например, его письмо к Ф. Г. Якоби от 21 июля 1788 в связи с кончиной Гамана: «Утрата Гамана тяжела; я никогда не рассчитывал его увидеть, но всегда ощущал близость его духовного присутствия» [12, Bd. IV, 3, S. 15]. Или его письмо из Неаполя от 5 марта 1787, в котором он демонстрирует свое видение Гамана как пророческого автора, чьи воззрения будут поняты до конца лишь в будущем. В этом письме, включенном в «Итальянское путешествие» (1816), Гете сообщает об итальянском правоведе Филанджиери (он упомянут также в 6-й главе 1-й книги романа «Годы странствий Вильгельма Мейстера), который ознакомил его с вышедшим в 1725 году сочинением «La scienza nova» Джованни Батиста Вико, и добавляет: «При беглом знакомстве с книгой, которую они вручили мне как святыню, я отметил, что в ней содержатся сивилловы прорицания добра и справедливости, которые когда-нибудь свершатся или должны были свершиться, основанные на преданиях и житейском опыте. Хорошо, если у народа есть такой прародитель и наставник; для немцев подобным законоучителем со временем станет Гаман» [2, т. 9, с. 94].

Самая известная и обширная характеристика Гамана в 12-й книге автобиографии Гете «Поэзия и правда», в которой Гете признается в том, что он был под большим впечатлением от произведений Гамана, «хорошо знакомого с «явным миром» и литературой, но знавшего еще что-то сокрытое, непостижимое, о чем он возвещал на свой, совсем особый лад» [2, т. 3, с. 432]. Речь идет о первых сочинениях Гамана «Достопримечательные мысли Сократа», «Облака» и «Крестовые походы филолога», которые, по оценке Гете, заслуживают названия «сивиллиных листов» [2, т. 3, с. 432] и с которыми он познакомился еще в Страсбургские годы через посредничество И. Г. Гердера, самого известного из учеников Гамана.

Находясь под чувствительным впечатлением от гамановского сочинения о Сократе, Гете собирался создать собственную драму об афинском философе, о чем он возвещает в своем письме к Гердеру, написанному в конце 1771/начале 1772 года в легко узнаваемой риторике надвигающейся «Бури и натиска»: «Мне нужно еще время, чтобы развить это *в чувство*» [12, Bd. IV, 2, S. 11]. Представляется, что Гете это не удалось и не только в отношении его плана драмы о Сократе, но и в отношении всего «герменевтического проекта»

Гамана. В отличие от Канта Гаман развивает не философию разума, а совершенно своеобразную «теологию чувства», которая, однако, не имеет ничего общего с прославлением иррациональных, анонимных чувственно-страстных состояний, которые в христианской традиции узнаются как силы греховности. «Чувственно-страстное отношение» в понимании Гамана — это высшая степень экзистенциально-личного, интимного отношения человека к Богу, природе, истории, Священному Писанию, другому человеку. В основе этого «чувственного отношения» — тайна Любви, которой человек как «образ и подобие» владеет как совместным с Богом даром. Чудо в том, что при всей огромной субстанциальной разности между Богом и человеком они могут свободно любить. И именно в Любви Бог, согласно Гаману, нисходит к человеку в слове природы, истории и Писания. Бог обращается к человеку в тексте Библии, но также и в каждом явлении действительного мира, в исторических событиях, в текстах литературы и философии, в самих природных явлениях. И поэтому, считает Гаман, «мы все способны стать пророками. Все явления природы суть сны, лики, загадки, имеющие свое значение, свой тайный смысл. Книги природы и истории суть ничто иное, как шифры, сокрытые знаки, для которых необходим ключ, излагаемый Священным Писанием и являющийся целью его вдохновенного воздействия» [15, B. I, S 308]. Таким ключом, таким эпицентром в герменевтике Гамана является Христос как предельное Откровение Бога в живом Логосе, в Слове: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1, 14).

Эту христоцентрическую герменевтику Гамана Гете не смог (или не захотел) «развить *в чувство*» и поэтому постигнуть гамановское представление об экзистенциальной, эпистемологической и эстетической «целостности», или «единстве». Но, несмотря на это, нет сомнения в том, что Гете находился под сильным впечатлением от Гамана, прежде всего, от его стиля, в котором он предчувствовал то, о чем так страстно мечтал — литературно-художественное осуществление идеи «цельности». В своей характеристике Гамана в «Поэзии и правде» Гете пишет: «Принцип, к которому восходят все высказывания Гамана, сводится к следующему: «Что бы человек не задумал совершить — в действиях, в словах или как-нибудь еще, — должно проистекать из объединения всех сил; разрозненное — порочно». Великолепная максима, но руководствоваться ею нелегко. К жизни и к искусству она, конечно, применима, но при обращении к слову, не относящемуся к поэзии, вряд ли пригодна, ибо слово должно освободиться, обособиться, чтобы что-нибудь говорить и значить. Человек, желающий утвердить то или иное положение, в этот миг волей-неволей односторонен; нельзя что-либо утверждать, не расчленив. Но раз и навсегда восстав против такого расчленения, Гаман решил, что если его чувства и мысли слиты воедино, то так надлежит ему и говорить; это же требование он предъявлял и к другим, и в конце концов вступил в противоречие с собственным стилем» [2, т. 3, с. 433—434]. В своем суждении Гете уделяет внимание прежде всего стилю сочинений Гамана, в котором он в его «криптологической таинственности» и герметичности усматривает стремление Гамана передать в обособленном слове всю цельность и полноту пророческого сознания, полагая, однако, что Гаман обречен на неразрешимое противоречие. Уже в этих рассуждениях проглядывает инспирированная Гаманом проблема, которая уже со страсбургских времен неотступно преследует Гете: каким образом может быть выражена и передана другим полнота и цельность божественного, которая доступна пророческому духу поэта? Именно в ранних

сочинениях Гамана эта проблема — проблема пророческого гения, которому открылась истина и который ищет способа ее языкового выражения — образует смысловой центр их аргументации. И именно Гаман прежде всего через посредничество Гердера, перенявшего многие идеи своего кенигсбергского учителя, был тем мощным импульсом, который вдохновил не только молодого Гете, но все движение «Бури и натиска». Эта проблема образует идейно-тематическое ядро романа «Страдания юного Вертера», драматических произведений Гете «Гец фон Берлихинген» и «Эгмонт», других его творений, в основе которых неразрешимое противоречие между предчувствием необходимой бытийной целостности и гетерономным устройством действительного мира.

Вопрос о том, как в конкретной объективации поэтического текста может быть сохранена цельность поэтического вдохновения, побудил Гете обратиться к образу Магомета. Позже, вспоминая в 14-й книге «Поэзии и правды» о своем замысле драмы о Магомете, Гете рассуждает о неизбежности «падения», девальвации пророческой истины в акте ее текстовой репрезентации, провозглашения, «сообщения». Написанный примерно в 1772 году фрагмент драмы посвящен именно этой идее о трагической неизбежности «падения», деформации цельности истины в «сообщении» и посредством «сообщения»: «Земное растет и расширяется, божественное отступает и замутняется» [13, Bd. 10, S. 40].

Уже в этих коротких рассуждениях Гете четко просматриваются герменевтические тенденции, фатальные для герменевтической системы Гамана, прежде всего, в отношении тайны слова, поскольку, согласно Гаману, нет и не может быть «земного» и «божественного» отдельно друг от друга; они «бытийствуют» только друг в друге и благодаря друг другу, даже если на самом дне грехопадения в том состоянии, которое М. Хайдеггер называет, например, «небытийствующее бытие Бога». Это от того, что главное дело Бога — это Его постоянное нисхождение к человеку, прежде всего, нисхождение в языке, в слове, тайна которого, согласно Гаману, заключена в «коинциденции» божественного и человеческого = «совпадении противоположностей» = «coincidentia oppositorum» [5, с. 54—64], предельным Откровением чего является «событие Христа». Язык есть средство беспрерывной коммуникации между Богом и человеком как «communicatio idiomatum», и в каждом речении «случается» или приближение, или удаление человека от Бога. Согласно Гаману, языка в собственном смысле нет и не может быть, язык «происходит», «случается», и в каждом произнесенном слове происходит или распятие Христа, или Его воскресение. Гамановские прозрения в парадоксальную природу языка предвосхитили многие идеи последующих ученых, например идеи философии языка В. фон Гумбольдта или герменевтической системы Гадамера. В русской духовной традиции взгляды Гамана близки к православному учению об «имяславии».

Однако, несмотря на герменевтический «разлад» с Гаманом, объясняемый хотя бы отчасти тем, что Гете, по собственному признанию, поставил «крест на том, что принято именовать пониманием» его сочинений, он вновь и вновь возвращался к «магу с Севера», которому он был «так много должен» (в письме к Николовиусу от 7 января 1815) [12, IV, 25, S. 133] и под влиянием которого он время от времени пытался «гаманизировать», стремясь раскрыть загадку его пророческого стиля. Иначе чем можно еще объяснить тот факт, что Гете, например, берется за разработку специального вопроса библейской

теологии, которым также занимался и Гаман, а именно вопроса о чуде Пятидесятницы. Этому вопросу он посвятил небольшое сочинение под названием «Что значит говорить на иных языках?» (1773). В то время как «чувствительные души», размышляет Гете, слышали учеников Христа, говорящих их наречием, слух других людей с «холодными сердцами» оставался затворенным. На этом месте Гете цитирует Библию, будто подражая Гаману, сочинения которого пронизаны мириадами библейских цитат и реминисценций: «Они стояли, насмехаясь, и говорили: они напились сладкого вина» [12, I, 37, S. 187]. Гете высказывает предположение о том, что существует особый язык Откровения, «язык духа». «Полнота самого святого, самого глубокого ощущения подвигла человека на какое-то мгновение до высоты сверхъестественного существа; он заговорил на языке духа, и из глубин божества огненный язык явил жизнь и свет» [12, I, 37, S. 188]. За «вдуванием» полноты духа, ставшего «первым и необходимым дыханием удостоенного им сердца», следует утрата первоначальной полноты в его рассеивании: «Подобно тому, как каждый родник, все дальше удаляясь от своего чистого истока и перемешиваясь с частицами почвы, предстает взору человека все более мутным, пусть даже сохраняя при этом свою внутреннюю чистоту, и, в конце концов, совсем теряется, так было и в Пятидесятницу» [12, I, 37, S. 188]. «Язык духа» не удержать; тот, кто пытается сделать это «силой», начинает говорить языком невнятных, «темных предположений».

Важно обратить внимание на то, как Гете позже в «Поэзии и правде» обобщает эти проникнутые духом неоплатонизма мысли в контексте своих размышлений о противоречивых суждениях в библейских текстах. Пытаясь объяснить эти противоречия, Гете приходит к выводу, который, по его убеждению, значим для всего «до нас дошедшего, тем более в письменном виде». Он отделяет в тексте то, что он называет «основа, смысл, внутреннее содержание, общая направленность» произведения, от его «телесной болезни», которая есть его «язык, диалект, своеобразие, стиль и, наконец, письмена». Это «внутреннее» есть «исконное, божественное, действенное, неприкосновенное, неистребимое; и никакое время, никакие внешние влияния или причины не могут изменить внутреннюю прасущность» в противоположность к ее внешнему телу, подверженному «порче и гибели» [2, т. 3, с. 429]. Следствием этого является то, что все те, кто ориентирован на «внешнее», на «букву» (толкователи, филологи!), никогда не смогут постичь «первосуть» духа.

Эти размышления Гете находятся в принципиальном противоречии к герменевтической диалектике Гамана и, наверное, не случаен тот факт, что в 12-й книге «Поэзии и правды» они стоят непосредственно перед развернутым суждением Гете о Гамане. Представляется, однако, что тонкое поэтическое чутье Гете подвигло его сделать еще один (хотя и недостаточный) шаг в сторону «герменевтической близости» к Гаману. Это видно из его рассуждений о том виде понимания, который он рекомендует, в том числе и в отношении Гамана, и который Х. Д. Ирмшер называет «пониманием в духе», или «пневматологическим» пониманием [17, S. 27]. «Целое», «существеннейшее», пишет Гете, недоступно для критического метода, даже если ему «удастся расчленить и расколоть целое». «Каждому следует на свой лад вникать во внутреннюю суть и подлинный смысл произведения, однажды его поразившего, учитывая в первую очередь, в каком соотношении суть произведения состоит с его собственной внутренней сутью и в какой мере *жизненная сила* этого произведения пробуждает и оплодотворяет его жизненные силы» [2, т. 3, с. 430].

Герменевтика Гамана — это также герменевтика «понимания в духе», который, однако, в противоположность к Гете, во-первых, никогда не может и не должен быть отделим от «языка, диалекта, своеобразия, стиля», от «тела» духа = «слова», поскольку именно «слово» есть способ существования духа. Во-вторых, это «понимание в духе» означает для Гамана «переживание», опыт, чувственную близость или удаленность в отношении ставшего словом духа. Гаман — филолог, то есть ищущий и любящий слово. Самого себя он называл «philologus crucis» [15, Bd. 2, S. 249], то есть «филолог креста»… Не подлежит сомнению, что Гете не смог понять или не захотел принять христоцентрическую направленность стиля и герменевтики Гамана.

В очерке «После Фальконе и о Фальконе» (1772) Гете приписывает творческому гению способность повсюду — в природе, в «мире людей», в искусстве — воспринимать «*священные колебания и тихие тона*», которыми *«природа соединяет все предметы»* [13, Bd. 12, S. 316]. Эта «герменевтика тихих тонов» Гете принципиально отличается от «герменевтики крика» Гамана, поскольку именно с «крика» начинается опыт его «путешествия в ад самопознания» и его «крестовый поход филолога»: это был «крик» «убитого брата», услышанный Гаманом весной 1758 года, когда, читая Библию, он задумался об Авеле и о словах Бога, обращенных к Каину: «Земля отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Бытие 4, 10). Этот «крик» был услышан Гаманом как обращение к нему Бога…

И все же, несмотря на «герменевтическую пропасть» между Гете и Гаманом, хочется еще раз вспомнить слова Гете о Гамане из его «Итальянского путешествия»: «Хорошо, если у народа есть такой прародитель и наставник» [2, т. 10, с. 94].

3. Свобода

Вопросом всей жизни Шиллера был «кантовский вопрос», которым он был мучим еще до своих прилежных занятий философией Канта в 90-е годы, а именно — вопрос о том, возможна ли свобода? «Роман» Шиллера со «свободой» продолжался всю его жизнь, начавшись уже в юношеские годы и получив свое первое поэтическое отражение в драме «Разбойники» (1781), в которой свобода понимается, прежде всего, как абсолютная независимость, как подчеркнутое «Я — Сознание» и «Я — Бытие». Так, главный герой Карл Моор говорит: «Чем бы ты ни было, безымянное «там», лишь бы мое «я» не покинуло меня; будь чем угодно, лишь бы оно перешло со мною в тот мир… Все внешнее — только тонкий слой краски на человеке… Я сам свое небо, сам свой ад» [8, с. 106—107]. Многих современников юного Шиллера напугал разрушительный пафос его понимания свободы. По словам Гете, одно очень высокопоставленное лицо сказало ему в Карлсбаде: «Если бы я был Богом, только что собравшимся сотворить мир, и предвидел, что в нем появятся «Разбойники» Шиллера, я передумал бы, и мир не был бы сотворен» [10, с. 226].

Но уже скоро и особенно под влиянием Французской революции Шиллер разочаровывается в своих юношеских взглядах на проблему свободы и на мир в целом, отказываясь от понимания мира в духе Лейбница как «мысли Бога» и приходя к убеждению о мире как о «разбитом целом», разобожествленном и деформированном агрессивной экспансией хозяйства, торговли и администрации. В этом мире все или почти все «формы человечности» невозможны, «ибо государство, как оно ныне устроено, само вызвало это зло», и «нынешнее время, очень далекое от того, чтобы дать нам ту форму человеч-

ности, необходимость коей, как условия морального совершенствования государства, показана нами, скорее представляет нам прямую противоположность» [9, т. 6, с. 270—271]. Именно в это время Шиллер погружается в «коперниканский водоворот» «перемалывающего весь мир» (Г. Гейне) учения Канта, в котором он надеется обрести возвышенную истину об истинной свободе: эта свобода трансцендентна «миру явлений», который Шиллер не совсем ясно отличает от хаоса ощущений и чувств, однако одновременно трансцендентальна человеку. Кантовское учение о возвышенном, основанное на его представлении о свободе, воспринимается Шиллером как откровение и наполняет его новой надеждой в отношении себя и своего творчества. Этой надеждой проникнут весь его новый «замысел мира», звучащий как в его поэзии, так и в его вдохновенных теоретических работах этого периода:

В счастливый миг, с дерзаньем новым
И речи мудрые придут:
Ведь, сдобренный разумным словом,
Живей и радостнее труд [8, с. 781].

И после своей встречи и сближения с Гете Шиллер стремится остаться по ту стороны «кантовского поворота», исходя из того, что не эмпирически воспринимаемые в их явлениях объекты определяют характер той онтологии, в которой проходит «здесь-бытие» человека; все — иначе: «формирование» онтологии осуществляется за счет «идей» разума. Даже в своем последнем письме к В. фон Гумбольдту от 2 апреля 1805 года он замечает: «И в конце концов мы оба идеалисты и, наверное, устыдимся того, чтобы о нас говорили, будто *вещи* нас формировали, а не мы *вещи*» [22, Bd. 11, S. 177].

Однако дело обстоит так, будто Шиллер не смог окончательно «смириться» с новым принципом реальности, формируемым автономным разумом Канта, и будто он ищет «эстетического мостика» к «вещи в себе» через «онтологическую пропасть» между субъектом и объектом. Это более всего прослеживается в эстетических трактатах Шиллера, в которых он под влиянием «Критики способности суждения» Канта развивает новую теорию красоты, призванной «спасти мир». Эту сотериологическую специфику творчества Шиллера тонко почувствовал известный германист С. Тураев, назвав Шиллера «поэтом героической мысли» [7]. Наверное, вряд ли найдется в истории эстетики что-нибудь сравнимое с этими работами Шиллера по своей возвышенности и грандиозности эстетических задач, обреченных на звание «великой иллюзии». И именно в этих сочинениях ясно видна «герменевтическая драма», разыгравшаяся между Шиллером и Кантом, поскольку в своей теории прекрасного Шиллер переосмысливает кантовское понятие прекрасного, а тем самым и свободы, «срываясь» в искушение классического принципа.

Полемика с Кантом видна уже в переписке с Х. Г. Кернером, опубликованной под названием «Каллий, или о красоте», и развита Шиллером в философском трактате «О грации и достоинстве», опубликованном в 1793 году в его журнале «Новая Талия». Так, в письме Кернеру от 21 декабря 1792 года Шиллер писал: «Мне, кажется, удалось найти объективное понятие, которое в то же время является объективной основой вкуса и отыскание которой Кант считает невозможным» [9, т. 6, с. 743]. Исходной точкой полемики с Кантом является критика кантовского понятия «добродетель», что совсем не случайно, поскольку в общественном сознании XVIII века формируется морально-этическая установка, ориентированная прежде всего на «добродетель», а не на 10 заповедей Священного Писания и не на эпикурейский принцип «Поступай

так, чтобы ты смог достичь счастливого блаженства». В отличие от Канта, согласно которому долг и склонность — несовместимые понятия и осуществление нравственного долга всегда связано с сопротивлением чувственной природы, Шиллер утверждает, что добродетель есть не что иное, как «склонность к долгу», по поводу чего он вместе с Гете сочинил сатирическую эпиграмму «Угрызения совести», включенную в их знаменитые «Ксении»:

Охотно служу я друзьям, но, каюсь, по склонности только,
И червь изгрыз совесть мою: ведь так мне чужда добродетель [21, Bd. 1, S. 299].

Философская аргументация против Канта достигает своей кульминации в «Грации и достоинстве» в следующем утверждении: «Как я ни убежден — и именно потому, что я убежден, — в том, что участие склонности в свободном поступке совершенно не доказывает чистой сообразности этого поступка с долгом, я все же считаю возможным *именно отсюда* заключить, что нравственное совершенство человека выясняется как раз участием склонности в его моральном поведении. Назначение человека ведь не в том, чтобы совершать отдельные нравственные поступки, но в том, чтобы быть нравственным существом. Не добродетели его завет, а добродетель, которая есть не что иное, как «склонность к долгу». Таким образом, как ни противоположны друг другу действия по склонности и по долгу в объективном смысле, в субъективном — вовсе не так, и человек не только может, но и должен связать удовольствие с долгом» [9, т. 6, с. 145—146]. Такого человека, который живет в гармонии между склонностью и долгом, сочетая свою чувственную природу «со своим высшим *я*», Шиллер называет «прекрасной душой».

Шиллер весь — в «антикантовском порыве», инициированном Кантом. Он стремится развить такое понятие красоты, которое приводит к согласию между природой и разумом, между чувственным миром и моралью, ориентируясь, прежде всего, на чудесный каскад парадоксальных формулировок «прекрасного» в «Критике способности суждения», где Кант говорит о «незаинтересованном благоволении» к красоте, о «бесцельной целесообразности» прекрасного, о «свободной игре способности познания в эстетическом восприятии», о «шифре, посредством которого природа в своих прекрасных формах обращается к нам» и т. п. Так же и согласно Канту, непосредственный интерес к красоте природы есть «признак доброй души», однако он никогда не допускал соответствия между разумом как «способностью идей» и чувственностью. Стремясь, казалось бы, развить идеи Канта, Шиллер пытается доказать, что «красота может считаться гражданкой двух миров, к одному из которых она принадлежит по рождению, а к другому — по усыновлению; она получает бытие в чувственной природе, а права гражданства — в мире разума» [9, т. 6, с. 124]. То есть, оспорив положение Канта об отсутствии согласия между долгом и склонностью в тезисе о «склонности к долгу», Шиллер выдвигает «красоту» как возможную посредницу между двумя мирами, возлагая на человека «обязанность — установить внутреннее согласие между обеими его природами, быть всегда гармоническим целым и действовать во всей полнозвучности своего человеческого существа» [9, т. 6, с. 151]. Поэтому он надеется на то, что не «категорический императив» идеи разума, повелевающий к долгу, а естественная склонность «прекрасной души» к добру есть путь к истинной свободе, поскольку «именно в прекрасной душе гармонически сочетаются чувственность и разум, долг и склонности, и грация есть ее выражение в явлении» [9, т. 6, с. 150]. Впрочем, делает оговорку Шиллер, «эта кра-

сота личности есть лишь идеал», к достижению которого человек «может неустанно стремиться, но который воплотить во всей полноте он никогда не в силах» [9, т. 6, с. 151], поскольку этому препятствуют как «неизменность его природной организации», так и физические условия его существования, все время стремящиеся разрушить гармонию между долгом и естественной склонностью.

Именно разрушение этой гармонии свободной «игры» между природой и разумом ведет к «последнему испытанию» прекрасной души, когда ей грозит опасность со стороны «закона природы», вступающего в конфликт с «законом разума». В этом испытании «достоинство» человека полностью зависит от его способности воли, которая, согласно Шиллеру, «есть понятие возвышенное», даже безотносительно к ее моральной направленности. Уже сама по себе воля возвышает человека над животностью; воля моральная возвышает его до божественности» [9, т. 6, с. 153]. Усилием этой воли «прекрасная душа» переходит в измерение *возвышенной* чистой бытийности, становясь душой героической.

Это доказывают герои драм Шиллера — Макс Пикколомини в трагедии «Смерть Валленштейна» (1799), Мария в «Мария Стюарт» (1800), Иоанна в «Орлеанской деве» (1801). В ситуации рокового конфликта в последней части трилогии о Валленштейне Макс обрекает себя на добровольную гибель в безнадежной атаке на врага, выбирая достоинство смерти, чем предательство совести. Его возлюбленная Текла находит для оценки его морального подвига слова, точно отражающие эстетические принципы Шиллера:

Рок налетел… Жестокий, ледяной,
Он друга смял нещадною рукой
И бросил под гремящие подковы…
Прекрасное, вот твой удел суровый! [8, с. 400]

В трагедии «Мария Стюарт» Мария перед лицом неминуемой смерти совершает восхождение до высот «прекрасной души»: высокий «долг» ее моральной воли по отношению к Елизавете, проявляющийся в готовности примирения и прощении, совсем не похож на волевое принуждение, скорее на «склонность». И все сценическое развертывание этого восхождения — белый праздничный наряд Марии, ее причащение — все подчеркивает согласие внешней и внутренней красоты в акте героического освобождения, проникнутом почти литургической возвышенностью:

Зачем стенать и слезы лить? Со мною
Возрадуйтесь, что близится конец
Моим страданьям, — упадут оковы,
Темница рухнет, и взлетит душа
На крыльях ангельских к свободе вечной [8, с. 571]

Важно отметить, что привлечение Шиллером атрибутики католической мессы в этой сцене никоим образом не связано с таинством христианской евхаристии, а имеет строго выдержанное секуляризованное значение: освобождение Марии происходит не в благодати евхаристии, а в автономном пространстве «прекрасной души». Миссию обретения свободы Шиллер, подобно Канту, не отдает религии, он доверяет ее красоте, «ибо путь к свободе ведет только через красоту» [9, т. 6, с. 254] и «свобода в явлении тождественна

с красотою» [9, т. 6, с. 89]. При этом у Шиллера проступают «контуры» двух «свобод» — свобода прекрасного в «здесь-бытии» и свобода возвышенного от «здесь-бытия», которая знаменует победу моральной воли над чувственной природой.

Свою эстетическую философию Шиллер увенчал грандиозным в своем поэтическом героизме проектом построения «эстетического государства», в основании которого он полагает свое представление о свободе красоты, или в красоте. Этот проект изложен в его всемирно известных 27 «Письмах об эстетическом воспитании человека», опубликованных в 1795 году в его журнале «Оры». Разочарованный во Французской буржуазной революции, Шиллер отказывается от революционных рецептов спасения «падшего человечества», «которое вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится обратно в царство стихийных сил», где даже «цивилизованные классы представляют нам еще более отвратительное зрелище расслабления и порчи характера», где «каждый словно стремится спасти только свои жалкие пожитки из разоренного пылающего города» [9, т. 6, с. 262]. Сотериологический проект Шиллера предполагает строительство «эстетического моста» из плохого настоящего в лучшее будущее: эстетическое воспитание должно восстановить утраченную человеком *целостность* и вернуть его в состояние гармоничного согласия между чувством и разумом. «Человек лишь тогда достигнет высшей полноты бытия в соединении с высшей самостоятельностью и свободой, когда оба качества соединятся, и вместо того, чтобы потеряться в мире, он впитает в себя мир со всей его бесконечностью явлений» [9, т. 6, с. 292].

Уже на этом месте четко просматривается парадигматическое различие между Шиллером и Кантом. Во-первых, согласно Канту, «возвращение» невозможно: именно в признании этой невозможности заключены грандиозная истина и высокое моральное мужество «коперниканского поворота» Канта, несмотря на то, что Канту чужд историзм и что он искал систему вечных принципов «чистого разума». Кант открыл факт непреодолимого «онтологического разрыва», который, несмотря на кантовское влияние, хотел преодолеть Шиллер, стремясь вернуться к классическому принципу гармонии между природой и разумом. Во-вторых, «точкой возврата» Шиллер выбирает смысловую пассионарность кантовских идей в «Критике способности суждения», подвергая ее, однако, инструментализации в классическом духе. Он сам понимает неизбежность ухода от Канта, на что намекает в первом из «Писем об эстетическом воспитании человека», ибо как великий поэт он не может не «предоставить решение сердцу» [9, т. 6, с. 254] и становится «герменевтическим антонимом» Канта в отношении методологически принципиальных понятий «свобода» и «красота». Суть этой антонимичности в том, что в противоположность убеждению Шиллера о том, что *«только красота открывает путь, который ведет к свободе»* [9, т. 6, с. 254] (важно иметь в виду текст немецкого оригинала: «Weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert» [21, Bd. 5, S. 573]), кантовскую позицию можно обобщить следующим образом: *«только свобода открывает путь, который ведет к красоте»*. Именно в этом заключена тайна §59 «Критики способности суждения» Канта под названием «О красоте как символе нравственности». Парадокс кантовского метода заключается в том, что представление о «предмете», будь это природа, произведение искусства или поступок в их явлении, никогда не может быть причиной свободной способности суждения, то есть никогда не может обу-

словливать, задавать свободную волю или предшествовать моральному закону. Единственной свободой человека является именно свобода морального закона, который, согласно Канту, непосредственно пребывает в разуме как способность желания, обнаруживающая собственную заданность внутри самой себя, то есть как именно ничем и никем не обусловленная свободная воля. Но важно понять то, что непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. Кант утверждает: «В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она *сама устанавливает для себя закон*, подобно тому как это делает разум по отношению к способности желания» [6, с. 196]. То есть, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Поэтому практический разум — как закон свободной причинности — сам должен, по Канту, обладать причинностью в отношении явлений. Практический интерес разума Кант определяет как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, *чтобы осуществить их*. Поэтому в кантовской системе рассуждений «красота» предстает как самоосуществление объекта, причина которого заключена в свободной воле, то есть в нравственности. Красота, по Канту, не есть «объект побуждения к игре» [9, т. 6, с. 300] между «предметом чувственного побуждения» и разумом: она не пребывает в «гравитации» чувственного объекта, она вся — в «гравитации» морального субъекта, в причинообразующем поле его «способности идей».

Несмотря на то, что эстетические сочинения Шиллера относятся к числу самого лучшего, что когда-либо было написано об искусстве, его идеал «эстетического государства» с самого начала был обречен на провал, в чем он сам почти не сомневался: «Но существует ли такое государство прекрасной видимости и где его найти? Потребность в нем существует в каждой тонко настроенной душе; в действительности же его, пожалуй, можно найти, подобно чистой церкви и чистой республике, разве в некоторых немногочисленных кружках, образ действия которых направляется не бездушным подражанием чужим нравам, а собственной прекрасной природой» [9, т. 6, с. 358]. Однако даже в «чистой церкви» «собственной прекрасной природы» Шиллер не смог воплотить в практику жизни свою формулу «через красоту к свободе», о чем свидетельствует и его поэзия последних лет жизни: она вся проникнута горестным ощущением неразрешимой противоречивости бытия, трагизм которого отчетливо оттеняет окончательно утраченное классическое прошлое:

Где приют для мира уготован?
Где найдет свободу человек?
Старый век грозой ознаменован,
И в крови родился новый век…

Заключись в святом уединенье,
В мире сердца, чуждом суеты!
Красота цветет лишь в песнопенье,
А свобода — в области мечты [8, с. 793—794]

Крушение просветительских надежд достигает у Шиллера накала античной трагедии с ее пафосом космологической и антропологической катаст-

рофы. В 1802 году он создает драму «Мессинская невеста», которая особенно нравилась Гете. Эта драма, выполненная в античном стиле, снабжена всеми атрибутами античной трагедии и знаменует окончательный крах недолгого периода «классической надежды» Шиллера, инициированного Кантом. Драма Шиллера, действие которой напоминает трагедию царя Эдипа, актуализирует в дискурсе принципа реальности Нового времени тему «антропологической слепоты» и несвободы от рока, ведущего род к его гибели…

4. Некоторые выводы

Таким образом, в поэтических и теоретических текстах Гете и Шиллера вряд ли возможно не заметить присутствия «кенигсбергского субтекста». Труднее, однако, заметить другое, а именно крушение в них «кенигсбергского логоса», будь то логос Гамана в творчестве Гете или логос Канта в творчестве Шиллера. Творчество обоих отмечено «искушением» классического принципа, основанного на представлении о том, что человек в своем «здесь-бытии» уже «встроен» в предустановленную целокупность объективной онтологии или же способен к ней приобщиться и утолить тем самым свою жажду по целостности или свободе. Это находится в противоречии с «коперниканским поворотом» Канта, «открывшего» непреодолимость «онтологической дистанции» между субъектом и объектом и «открывшего» новую субъектоцентрическую онтологию, судьба которой полностью зависит от человека. Даже выживание этой онтологии зависит от вопроса, возможна ли свобода, то есть от того, способен ли человек к практической реализации свободной причинности морального закона? Если «да», то путь ведет к «свободному союзу народов» и «вечному миру»; если «нет», то — к «вечному миру на церковном погосте человеческого рода». Следует подчеркнуть, что сама история подтверждает правильность кантовского прозрения в реальность «онтологического разрыва», о чем свидетельствует также философия и литература постмодернизма. Трагизм «кантовского логоса» прежде всего в том, что Кант — «Коперник философии» — «изменил» мир в направление «чистого разума», но не смог добиться главного — изменить его в направление «практического разума». Трагизм «гамановского логоса» отражает трагедию христианского принципа реальности в истории. Впрочем, в условиях своего «просвещенного» времени Гаман осознавал всю обреченность своей попытки радикального богоцентрического просвещения, называя себя со свойственной ему иронией «дон Кихотом» Христа…

В заключение, несмотря на весь драматизм сделанных выводов, представляется возможным позволить себе немного надежды и дерзости подвергнуть своеобразной «кенигсбергской инструментализации» Гете и привести отрывок из его стихотворения «Жених» (1824):

Садилось солнце, и, сплетая руки,
Его лучей следили мы уход,
И взор читал во взоре в миг разлуки:
Оно с *востока* к нам опять придет [2, т. 1, с. 449].

Список литературы

1. *В.* Жизнь все же хороша. 100 стихотворений, отобранных З. Унзельдом. М.: Текст, 2000.

2. *Гете И. В.* Собрание сочинений: В 10 т. М.: Художественная литература, 1975—1980.

3. *Гильманов В.* «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестн. МГУ. Сер.: Философия. 2005. № 3.

4. *Гильманов В.* Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.

5. *Гильманов В. Х.* Теология языка И. Г. Гамана // Филологические науки. 2005. № 1.

6. *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 5.

7. *Тураев С.* Поэт героической мысли // *Шиллер Ф.* Драмы. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1975. С. 5—22.

8. *Шиллер Ф.* Драмы. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1975.

9. *Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 7 т. М.: Художественная литература, 1955—1957.

10. *Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ереван: Айастан, 1988.

11. *Gadamer H.- G.* Goethe und Philosophie. Leipzig: Volk und Buch Verlag, 1947.

12. *Goethe J. W. v.* Goethes Werke. Weimarer oder Sophienausgabe: Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I-IV. 133 Bde. in 143 Tln. Weimar: H. Böhlau, 1887—1919. Repr. [Tb.-Ausg.] München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.

13. *Goethe J. W. v.* Werke. 14 Bde. Hamburger Ausgabe 1988. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München.

14. *Hamann J. G.* Briefwechsel. 7 Bde. Herausgegeben von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden und Frankfurt am Main, 1955—1979.

15. *Hamann J. G.* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949—1957.

16. *Henkel A.* Ergänzende Bemerkungen zu einem denkwürdigen Geistesgespräch // Euphorion 77. 1983.

17. *Irmscher H. D.* Prophet und Dichter. Über Goethes Versuche, Hamann zu verstehen // Goethe-Jahrbuch 115. 1998.

18. *Molnar, von G.* Goethes Kantstudien. Schriften der Goethe-Gesellschaft. Vol. 64. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1994.

19. *Müller F. v.* Unterhaltungen mit Goethe, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von R. Grumach. Weimar, 1982.

20. *Rabels G.* Goethe und Kant. 2 Bde. Wien, 1927.

21. *Schiller F.* Sämtliche Werke. 5 Bde. Herausgegeben von Wolfgang Riedel. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München. München, 2004.

22. *Schiller F.* Werke und Briefe in 12 Bdn.. Herausgegeben von O. Dann, K. H. Hilzinger, W. Hirdt u. a. Frankfurt am Main, 1988.

23. *Vorländer K.* Kant. Schiller. Goethe. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.

Об авторе

Гильманов *Владимир Хамитович* — д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, gilmanov. wladimir@rambler. ru.

Ф. Г. Якоби

ПРЕДИСЛОВИЕ, ОДНОВРЕМЕННО — ВВЕДЕНИЕ В СОБРАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЙ АВТОРА[1]

…Выдвинутое в моей работе об учении Спинозы[2] утверждение о том, что *«всё человеческое познание исходит из откровения и веры»* вызвало всеобщее негодование и раздражение в немецком философском мире. Утверждали, что это совершенно невозможно, чтобы существовало знание из первых рук, которое первоначально обусловливает знание из вторых рук (*науку*), чтобы было знание *без доказательств*, которое с необходимостью предшествует знанию *из доказательств*, обосновывает его и всегда целиком господствует над ним.

Для того чтобы оправдать это своё утверждение, вызвавшее столько нападок, и представить во всей наготе, лживости и нелепости сделанные мне из-за него упрёки — что я враг разума, проповедник слепой веры, презиратель науки, а тем более — философии, что я мечтатель, папист — и была написана нижеследующая «Беседа»[3]…

То, что автор в настоящее время считает недостатком этой беседы об идеализме и реализме, как ранней работы, состоит в том, что в ней различие между *рассудком* [Verstand] и *разумом* [Vernunft] ещё не проводится с такой же остротой

[1] Jacobi F. H. Vorrede, zugleich **Einleitung** in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände. Leipzig: Fleischer, 1812—1825. Bd.2, S.3—123. Предисловие автора к публикации работы «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, первое издание — 1787 г.) во втором томе собрания сочинений Якоби (1815 г.). Перевод избранных фрагментов и примечания С. А. Чернова. Из достаточно пространного введения выбраны те места, в которых содержится критика философии Канта либо излагаются собственные взгляды Якоби, и опущена полемика против спинозизма и немецкого идеализма. Многоточия обозначают купюры переводчика. Вставки переводчика в текст автора даны в квадратных скобках. Примечания Якоби дополнительно отмечены звёздочкой. О жизни и творчестве Фридриха Генриха Якоби и о значении публикуемой работы читатель может узнать из статьи, напечатанной в предыдущем выпуске «Кантовского сборника»: *Чернов С. А., Шевченко И. В.* Привилегированный еретик // Кантовский сборник. 2008. 1 (27). Калининград, 2008. С. 40—59.

[2] Первое издание этой работы Якоби: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, bey Gottl. Löwe, 1785.

[3] Важно отметить, что она вышла в свет за несколько месяцев до публикации второго издания «Критики чистого разума» Канта (1787) и годом раньше «Критики практического разума» (1788).

и определённостью, как в более поздних его сочинениях. До тех пор, пока этого не произошло, автор сам был скован двусмысленностью слова «разум», которую он непременно должен был устранить, чтобы достичь своей цели, а до тех пор он не мог придать истинно философской формы и прочности своему основному учению о силе веры, возвышающейся над способностью демонстрирующей науки.

На первый взгляд кажется, что точно определённое различение между рассудком и разумом не представляет никакой трудности, так как мы ведь его постоянно проводим, никогда при этом не заблуждаясь, когда различаем в общем между животным и человеком. Никто и никогда не говорил о животном *разуме*; но чисто животный *рассудок* все мы знаем и так его и называем…

Почему же возможен чисто животный *рассудок*, который, как кажется, может даже иногда превосходить человеческий, но не существует никакого животного *разума*?

…Животное внимает [vernimmt] лишь чувственному; человек, одаренный разумом, внимает и сверхчувственному, и он называет то, чем он внимает сверхчувственному, своим *разумом*, как он называет то, чем видит, своим *глазом*. Орган восприятия [Vernehmung] сверхчувственного отсутствует у животных, и вследствие этого недостатка понятие чисто животного разума — невозможное понятие. Человек обладает этим органом и лишь с ним и благодаря ему одному он есть разумное существо. Если бы то, что мы называем разумом, было всего лишь продуктом способности рефлексии, опирающейся на один только чувственный опыт, то любой разговор о сверхчувственных вещах был бы пустой болтовнёй; разум как таковой был бы *беспочвенным* — поэтическим вымыслом. Если же разум является поистине открывающим [offenbarend], то благодаря ему появляется *человеческий* рассудок, превосходящий животный, *знающий* о Боге, свободе и добродетели, об истинном, прекрасном и добром.

Сверх просветлённых разумом рассудка и воли *в человеке* нет ничего, в том числе и самого разума; так как сознание разума и его откровений *возможно* лишь в некотором *рассудке*. Посредством этого сознания душа живая становится *разумным*, *человеческим существом*.

Богу мы приписываем разум столь же мало, сколь и чувственность. Он, вседостаточный, не нуждается ни в каких органах. Ему присущи совершенно *независимое В себе бытие* и *знание о себе*; чистый всевышний рассудок, чистая всемогущая воля.

Эти взгляды, которые стали у автора совершенно ясными и определёнными лишь в более позднее время, в разнообразной борьбе вокруг них, ещё смутно виделись ему сквозь туман господствующих представлений в то время, когда он издал свой разговор об идеализме и реализме. Вместе со всеми современными ему философами он называл разумом то, что вовсе не является разумом: парящую над чувственностью простую способность понятий, суждений и умозаключений, которая непосредственно, сама по себе и из себя, не может открыть абсолютно ничего. То, чем разум является в действительности и поистине: способностью предполагания истинного, доброго и прекрасного самих по себе, с полной уверенностью в объективной значимости этого предполагания — он выставил под именем *силы веры* [Glaubenskraft] как способности *выше* разума; что и должно было дать повод к злостным недоразумениям, да и самого автора запутать в непреодолимых трудностях способа выражения и представления его истинного мнения.

Несмотря на этот недостаток, сочинение, им отягощённое, было принято; некоторые из лучших умов убедились благодаря собственному дальнейшему

размышлению, что новое учение, далёкое от желания умалить престиж разума, в действительности имело своим намерением лишь восстановление разума в полной мере.

А именно со времени Аристотеля в философских школах возникло всё более усиливающееся стремление подчинить непосредственное познание вообще — опосредствованному, *способность восприятия* (первичную и лежащую в основе всего остального) — *способности рефлексии* (обусловленной абстрагированием), прообраз — отображению, сущность — слову, разум — рассудку, и даже позволить первому полностью умереть во втором и исчезнуть. Отныне не должно было более считаться истинным ничто, кроме того, что могло себя *до*казать, *дважды указать*: двояким взаимозаменяемым образом в созерцании и в понятии, в вещи и в её образе или слове; *и лишь в нём, в слове, вещь должна была (как отныне полагали) пребывать поистине и действительно быть познанной*. И так как это двоякое указывание, *с преимуществом второго указания над первым*, оказалось соразмерным рассудку, а разуму — несоразмерным, то разум был объявлен неподходящим для того, чтобы править в царстве истинной науки; эту власть отдали рассудку, оставив всё же разуму — что в высшей степени примечательно — королевский титул и украсив его короной. Для несогласных с этим *реал*-рационалистов, *лоялистов* подлинного, первоначального разума, сторонниками новой династии, *номинал-рационалистами*, было придумано насмешливое имя философов *чувства*, или *душевных философов* [Gemüths-philosophen]…

Так власть меровингских королей перешла постепенно в старые времена в руки их высших экономов-домоуправителей (majores dumus)…; *слово* «разум», как царское имя, не было, правда, изгнано из философского языка; его сохраняют и за ним внешне даже оставляют значение *отличной от рассудка* и *возвышающейся над ним* способности; однако внутренне это значение исчезло, поскольку мыслящие умы предупреждают: разум будет направлен против разума, если он захочет непосредственно (это называют *слепо*) доверять самому себе, возьмёт на себя смелость знать без доказательств (скажут — *беспочвенно*) и возвыситься над рассудком как безусловный авторитет.

Это заблуждение, от своего начала у Аристотеля, принимало различные формы в последующих философских школах, вплоть до Канта, который наконец сковал Протея и вынудил его появиться в своем истинном облике[4].

[4*] «Аристотель впервые полностью отделил *формы рефлексии* от всего остального *материального познавания* и предоставил способность рефлексии самой себе, чтобы посмотреть, на что она способна. Этим и было положено начало заблуждению, которое ищет закон истины в одной лишь отчётливости рассудочного познания. С тех пор постоянно, с большей или меньшей самостоятельностью, и предпринимаются попытки *сделать философию при помощи одной лишь способности рефлексии*. Логическая форма определения, вывода и доказательства, которая служит лишь *вторичному обзору* нашего знания, считалась достаточной для того, чтобы с её помощью прийти к философии — попытка, аналогичная стремлению построить астрономию при помощи одного лишь телескопа, *не наблюдая небо*. Если не считать немногих философов, ославленных вплоть до самого недавнего времени как мечтатели и дураки, то можно сказать, что такова общая ошибка *всех философов этого длительного периода*: они пытались при помощи одной лишь логической формы построить систему метафизики из логики; и тем самым весь период аристотелевской, схоластической и новой философии, вплоть до Вольфа, есть не что иное, как подготовка вольфианства в качестве *законченной логической метафизики*. Даже самые знаменитые новые имена, как Лейбниц и Спиноза, стоят в этом ряду. А именно, если мы не останавливаемся на содержании установленных ими догм, но присмотримся в самих их сочинениях к их методу, мы найдём повсюду

Непостижим упрек, который с недавних пор снова и снова делается этому великому реформатору: он, дескать, возвысив впервые разум над рассудком, поставил всё в философии вверх дном и причинил в философии вавилонское смешение языков. Истинно, однако, прямо противоположное. Вавилонская путаница существовала раньше, и имела она своей причиной то, что рассудку *в действительности* положили в основу одну лишь чувственность, соответственно аристотелевскому изречению: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu[5]; было разрешено, правда, достигать мнимого познания и сверхчувственных вещей посредством одного лишь продолжающегося абстрагирования и рефлектирования, то есть переворачивать всё с ног на голову. Способность поднимать таким образом чувственные познания до сверхчувственных, ничего к ним не прибавляя, назвали *разумом*… Кант … показал: «…то, что выдавалось за познание сверхчувственного, есть на деле лишь созданные посредством отрицаний идеи, объективная значимость которых всегда будет оставаться недоказанной»[6].

Но как же так? — Разве не должно было его учение, как и аристотелевское, — если согласно кантовским рассуждениям и доказательствам, совершенно невозможно получить истинное и действительное познание лежащего в основе явлений *самого по себе и в себе истинного*, — разве не должно оно было, при строгой последовательности, либо перейти в голый материализм, либо оставить для познания лишь *тень* чего-то существенного и истинного?

Она, конечно, должна была бы это сделать, если бы не проявила себя неизвестная до тех пор в философии сила, чтобы этому помешать. *Трансцендентальный* идеализм появился — и все устроил. Теоретически умерший в рассудке разум смог отныне воскреснуть практически, по ту сторону рассудка, и утвердить перевешивающую всякое знание *веру* в то, что выше чувств и рассудка, и даже выше самого разума.

Недостаток кантовского противоядия против необходимо цепляющегося к его рассуждениям и доказательствам материализма — его слишком большая крепость. Оно очищает чувственность до такой степени, что после этого очищения полностью теряет свойство *воспринимающей способности*. Мы узнаем, что посредством чувств не познаем вообще ничего истинного; следовательно, не познаём истинного и посредством рассудка, который должен (*согласно этому учению*) относиться *исключительно* к этой чувственности, и остался бы совершенно пустым и бездеятельным без *материала*, доставляемого ему *одной лишь чувственностью*. Поэтому трансцендентальный идеализм, или кантовский критицизм, благодаря которому впервые должна была стать возможной истинная наука, напротив, позволяет исчезнуть и потеряться во всеобщей *бездне* [Ungrund] научному в науке, рассудочному в рассудке, и вообще

ту же самую надежду на успех строгого применения логического метода и регулярное построение теорем с определениями и аксиомами. Каждый надеялся обойтись этим логическим методом, который в конце концов назвали применением математического метода к философии». Фрис, новая критика разума, т. 1, с. 201, 202 [Якоби цит. работу: *Fries J. F.* Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Bd.1. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1807].

[5] Нет ничего в интеллекте, чего первоначально не было в чувствах (лат.).

[6] Якоби даёт в кавычках собственное, вольное изложение мысли Канта.

всему и всякому познанию, — в *пропасти*, из которой не было бы никакого спасения, если бы разум, лишь по видимости умерший, не вырвался всей своей мощью из своей искусственной могилы, и, возвысившись над миром и надо всем, что в нём есть, с ещё большим, чем прежде, блеском не провозгласил всепобеждающим голосом: се, творю всё новое[7]!

Беседа об идеализме и реализме, которая появилась годом раньше, чем Кантова «Критика практического разума», имеет в виду лишь первую, чисто теоретическую часть системы. Мой диалог упрекает эту часть в том, что она ведет к нигилизму, причём ведет к нему с такой всеразрушающей силой, что уже никакое придуманное задним числом средство не сможет вернуть безвозвратно потерянное.

То, что *всякая* философия, отказывающая человеку в *более высокой* способности восприятия, не нуждающейся в *чувственном* созерцании, пытается тем не менее при помощи одного лишь прогрессирующего рефлектирования над чувственно созерцаемым и посредством *законов воображения этого созерцаемого в рассудке* подняться от чувственного к сверхчувственному, от конечного — к бесконечному, — то, что *любая* философия такого рода, следовательно, также и *философия бессмертного Лейбница*, должна в конечном счёте, двигаясь вверх или вниз, потеряться в чистейшем Ничто: это понимание ещё не получило в авторе беседы об идеализме и реализме той ясности и полноты, которые позднее, после того, как они были достигнуты, дали ему мужество основать всю его философию на непосредственно проистекающей из знающего незнания, вернее, *тождественной* с ним, твёрдой *вере*, которая с такой достоверностью присуща каждому человеку, что любой человек, благодаря своему разуму, необходимо предполагает нечто в себе самом истинное, доброе и прекрасное, которое отнюдь не является никаким голым Не-Ничто, и лишь полагая его и благодаря этому полаганию он впервые становится человеком…

Но какая польза человеку в возвышении от ничтожного — к пустому, где нас вместо явлений обманывают вымыслы? Такого рода воспарение не является истинным возвышением, но подобно парению в мечтах, которое не сдвигает нас с места. Кант разрушил эти грёзы и возвысился благодаря этому деянию над Лейбницем и над всеми своими предшественниками, начиная с Аристотеля. Он разрушил эти грёзы, убедительнейшим образом доказав (мы должны повториться из-за чрезвычайной важности этого) против ложного, голого *номинал*-рационализма, считающего бодрствование сном, а сон — бодрствованием и действительно всё ставящего с ног на голову, что образующая одни лишь понятия, рефлектирующая *лишь над чувственным миром и над самою собой способность*, *рассудок*, если она пытается выйти за пределы области чувственности, может хватать лишь пустоту, гоняясь за своей собственной, вытягивающейся во все стороны до бесконечности, тенью[8].

Но так как учить этому означает то же самое, что утверждать: *«не только всё сверхчувственное есть вымысел, и его понятие по содержанию пусто, но именно вследствие этого, в конечном счёте, также и всё чувственное таково*[9]*»*, то, *будучи последовательным*,

---

[7] См. Откровение Святого Иоанна Богослова, **21**, 5.

[8*] См. Кр. ч. разума, с. 790, 791, далее с. 306, 309 [Якоби ссылается на второе издание «Критики чистого разума» 1787 г.].

[9*] См. Кр. практ. разума, предисловие, с. 4, 8, 9 — и этого довольно.

надо либо признать это утверждение, отсекающее человека от всякого познания истинного, либо возразить против него, опираясь на *более высокую* способность, в которой непостижимым для чувственности и рассудка образом даёт о себе знать истинное *в* явлениях и *над* ними.

И кантовская философия действительно опирается на такую более высокую способность; и не только, как может показаться, лишь в конце, чтобы получить от неё необходимый, неодолимо встраивающийся „*завершающий кирпич философского здания, без которого оно обрушилось бы в вырытую самим строителем яму скептицизма*»[10], но и с самого *начала*, где эта высшая способность действительно закладывает фундамент и краеугольный камень всего здания посредством абсолютного пред-полагания *вещи* в себе, которая не открывается познавательной способности ни *в* явлениях, ни *через* них, но лишь вместе с ними, некоторым непостижимым для чувств и рассудка*, совершенно позитивным* или *мистическим* образом.

Уже в первой, чисто теоретической части кантовской критики разума явным образом мыслится «присущая человеку *способность познания*, которая чувствует гораздо более высокую потребность, чем просто складывать явления в синтетическое единство по буквам, чтобы суметь прочитать их как опыт; поэтому человеческий разум» (который и есть эта познавательная способность) «естественным образом взмывает к *познаниям*, которые идут гораздо дальше того, чтобы им когда-нибудь мог соответствовать какой-нибудь предмет, данный опытом, и *которые тем не менее имеют свою реальность* и вовсе не являются простыми химерами»[11].

Истинно так! — Однако столь же истинно и то, что кантовское учение в этом пункте находится в противоречии с самим собой, так как оно столь же неоспоримо implicite подчиняет рассудок разуму, насколько explicite подчиняет разум рассудку, из-за чего действительно возникает путаница, которую небезосновательно можно назвать «вавилонской»[12].

Как это могло произойти, что такой глубокий мыслитель, как Кант, заблуждался подобным образом и пришёл к противоречию с самим собой, не заметив этого: это было показано мною в сочинении *о божественных вещах и их откровении*[13], и таким способом, который, несомненно, не умалил славы этого действительно великого человека. Отсылая здесь к этому сочинению, я хочу лишь прибавить следующие напоминания об отличительном для меня и разъединяющем меня с Кантом признании *качественного* отличия разума от рассудка…

---

[10]* См. Кр. практ. разума, предисловие, с. 4 и посл.

[11]* См. Кр. ч. разума, с. 370 и далее.

[12]* Фрис замечает по этому поводу следующее: «Кант, правда, повсюду *предполагает* непосредственное, возвышающееся над всяким заблуждением собственное познание разума, но оно так и не стало ему ясным. — Его *спекулятивный* разум есть, очевидно, не что иное, как чистая *способность* умозаключения, или *рефлексии*, которая в качестве простого инструмента повторного обзора, естественно, совершенно не в состоянии сама по себе дать что-нибудь для познания. Но и в *практическом* разуме Кант видит *непосредственно* всегда лишь то, что принадлежит способности рефлексии. Поэтому и его практическая философия, и её «вера» остаются всё же чем-то весьма неясным; невозможно определить, почему этот практический разум может больше, чем спекулятивный» (См. Новая кр. разума, ч. 1. 203—206, и ранее с. 199 и сл.).

[13] Friedrich Heinrich Jacobi von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: Fleischer, 1811.

Кант совершенно правильно замечает во введении к трансцендентальной логике, «что из обоих свойств нашей души, чувственности и рассудка, *нельзя одну предпочесть другой,* так как мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы; тем самым необходимо объединение обеих способностей для возникновения человеческого *познания*»[14].

Я добавляю:

Как рассудок нельзя предпочесть чувственности, а чувственность — рассудку, так и разум нельзя предпочесть рассудку, а рассудок — разуму.

Без рассудка наши чувства ничего не давали бы нам; не было бы никакой объединяющей их в себе силы (необходимой даже самому низшему *животному* для его живого существования): *самого* чувствующего существа не было бы.

Равным образом без рассудка мы не имели бы ничего и в разуме: само разумное существо не существовало бы.

И всё же человек возвышается над чисто животным существом *одним-единственным свойством «разум»*. Если мы отвлечёмся от этого свойства, *существенно* отличающего человеческий род от животных, свойства, присущего ему *абсолютно и исключительно,* то можно вполне оправдать часто повторяемое утверждение о том, что различие между орангутангом, калифорнийцем или огнеземельцем много меньше, чем различие между калифорнийцем или огнеземельцем и Платоном, Лейбницем или Ньютоном…

Так и обстояло бы дело в действительности, и человек бы отличался от животных не по *роду* и *сущности*, а лишь по *степени*, если бы он не имел перед ними другого преимущества, кроме размышляющего рассмотрения, а именно — размышления над одним лишь многообразным чувственным материалом, тем же самым, который доставляют более совершенным животным их органы чувств. Преимущество человеческого рассудка перед животным было бы тогда лишь преимуществом глаза, вооруженного микроскопом или телескопом, перед невооружённым глазом[15]…

То, что человек отличается от животного, а разум от рассудка не по *роду*, а по *степени*, не *качественно*, а чисто *количественно* — это стало, по сути дела, мнением всех *не-платонических* философов, от Аристотеля до Канта, как бы ни отличались в остальном их учения друг от друга, как бы ни казались они по *видимости* до основания противоположными друг другу.

Кант в примечательной, в высшей степени достойной внимания последней главе «Критики чистого разума» кладёт на противоположные чаши весов аристотелевских *рационалистов* и *сенсуалистов* и находит, что они равны друг другу в своей односторонности и непоследовательности. Я полностью присоединяюсь к высказанному там суждению; отдаю преимущество вместе с Кантом чистому беспримесному сенсуализму Эпикура как *системе* не только перед половинчатым сенсуализмом Локка, но и перед испорченным плато-

---

[14] См. Кр. ч. разума, с.75, 76 [Якоби вольно цитирует Канта, свободно обращаясь с его текстом, но мысль передаёт совершенно точно].

[15*] «Всё, что открывает глаз, вооружённый телескопом (на Луне, например), или микроскопом (в инфузориях) видно и невооружённым глазом, ведь эти оптические инструменты не приносят в глаз больше световых лучей и произведённых ими образов, чем изобразилось бы на сетчатке и без этих искусственных орудий, но лишь расширяют их, чтобы довести их до нашего сознания» Антропология Канта, с.17 (Якоби приводит точную цитату из работы Канта «Антропология с прагматической точки зрения». См. также: *Кант I I.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 366—367; AA, Bd. 7, S. 135—136).

низмом Лейбница, совпавшим, благодаря этому искажению (см. письма о учении Спинозы, прилож. VI[16]), со спинозизмом[17].

Меня отделяет от кантовского учения единственно лишь то, что отличает его от него самого и делает не-единым с самим собой, а именно то, что оно одновременно и предполагает, и оспаривает существование двух специфически отличных друг от друга источников познания в человеческой душе, как только что было показано; причём предполагает молчаливо и не сознавая этого, а оспаривает — определённо, открыто и настоятельно.

Открыто и определённо кантовское учение исходит из утверждения — сохраняя его до конца и постоянно его подтверждая, — что кроме чувственного созерцания (эмпирического и чистого) не существует никакого другого источника познания, из которого рассудок мог бы черпать объективно значимые понятия, действительно расширяющие его познание.

Сам рассудок, хотя и *названный* вторым источником познания, в действительности таковым не является, поскольку посредством него предметы не *даются*, а лишь *мыслятся*. «Мыслить» значит «судить». Суждение, однако, предполагает понятие, а понятие — созерцание. Невозможно мыслить, не зная, что вне мышления есть некоторое нечто, которому мышление должно соответствовать, в отношении к которому оно должно себя *оправдать*. Если существуют априорные, обусловливающие сам действительный опыт созерцания, то могут существовать и априорные, независимые от действительного опыта, то есть предвосхищающие его, понятия и суждения. Но без всего *данного*, будь

---

[16] См.: Jacobi's Werke, Bd. 4/2, S.97—126. Якоби отмечает здесь, что подобие взглядов Спинозы и Лейбница, прямо противоположных на первый взгляд (монизм субстанции и плюрализм индивидуумов), велико и глубоко, но для того, чтобы уяснить его вполне, нужно внимательно следить за ходом их мысли, что представляет собой нелёгкое дело. Решающий пункт состоит в следующем: «Оба философа рассматривали душу и тело как unum per se, которое может быть разделено лишь в представлении, но никоим образом не в действительности» (Ibid., S.113).

[17] В длинном примечании к этому месту Якоби жалуется на предъявленные ему несправедливые обвинения в «мизологии» — самом сердитом из придуманных против философов. Этого прозвища, пишет он, меня удостоили потому, что я исповедую подлинное, «некастрированное» учение Платона. Однако дать это же имя самому Платону и обвинить его в том, что он дал простор мечтательности и суеверию — опасаются. Эту позорную кличку не дают и Канту, хотя он показал неспособность *науки* подняться из области чувственного опыта — в сферу сверхчувственного и достичь тем самым той *высшей* цели, в которой в конечном счете должны соединиться все усилия *разума*. Разве Кант не говорил, что его целью было ограничить знание, чтобы освободить место вере? Разве Кант не видел всю свою заслугу, свою философскую честь, свою славу в том, что он раз и навсегда положил конец дерзким попыткам разума, не понимающего своих границ и своего истинного назначения, действовать *со знанием и пониманием там, где, собственно, кончается всякое знание и понимание*? Разве он не указывал, что без такого ограничения *познания* мы не могли бы даже гипотетически *предполагать* Бога, свободу и бессмертие? И если Кант, несмотря на всё это, не заслужил горького упрёка в том, что он «из мизологии объявил войну всякой спекуляции и теории», — то почему этот упрёк достаётся мне (S. 29—31)? Заметим: Кант поясняет в лекциях по метафизике, что «мизология» означает не ненависть к *разуму*, а ненависть к *науке*, возникающую именно *из любви к мудрости* тогда, когда наука, которой отдавали все силы и в которой добились успехов, всё-таки не приносит удовлетворения и не приводит к желанной цели. Одна наука действительно к мудрости не приводит, но и без науки мудрость недостижима, поэтому мизология — ошибка разума (См.: *Immanuel Kant's* Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt: in der Keyserschen Buchhandlung, 1821. S. 7).

то в чистом или эмпирическом созерцании, рассудок, возникающий из основной способности души, способности воображения (согласно Канту, см. Кр. чист. разума, с. 677), не может развиться и достичь действительного наличия. Вследствие этого он *обусловлен* чувственностью и относится к ней со всем своим мышлением *целиком и полностью лишь как средство* (Кр. чист. разума, с. 33).

Рассудок, однако, может, создавая из понятий понятия *о понятиях* и таким образом постепенно поднимаясь к идеям, легко впасть в иллюзию, что де он, благодаря этим *чисто логическим фантазмам*, поднимающим его над чувственным созерцанием, не только способен, но и самым решительным образом предназначен для того, чтобы действительно перелететь за пределы чувственно воспринимаемого мира и самого себя, и в этом полёте достичь независимой от созерцания высшей науки, науки сверхчувственного.

Это заблуждение рассудка, говорит Кант, «порождается посредством иллюзии, которая укоренена в устройстве человеческой познавательной способности таким образом, что даже самая острая критика разума не в состоянии её уничтожить, а может лишь препятствовать ей, чтобы она нас не обманывала» (Кр. чист. разума, с. 670).

Отсюда: вся *теоретическая* часть кантовской философии направлена на разоблачение *неподлинного* рационализма — обманывающего самого себя и искажающего науку.

Разоблачить этот самообман до основания — то же самое, что *разрушить* его до основания и навсегда.

Таким образом было пока что «*по крайней мере получено пустое место*» для *подлинного* рационализма. Это и есть действительно великое достижение Канта, его бессмертная заслуга.

Однако здравый смысл нашего мудреца не позволил ему скрыть от себя, что это пустое место должно было бы тотчас превратиться в бездну, поглощающую в себя всё познание истинного, если бы не пришел на помощь Бог, чтобы этому помешать[18].

Здесь встречаются друг с другом учение Канта и моё, и кажется, что они должны были бы, поскольку они, начиная с этого пункта, получают сходные результаты, сойтись и в предыдущем, и могли бы объединиться в одно и то же учение. Это, однако, невозможно из-за непримиримости первых предпосылок, на которых основывается первое и второе: а именно моё учение покоится на той предпосылке, что *существует восприятие* — в самом строгом смысле этого слова и что его действительность и правдивость, — пусть это и непостижимое чудо, — должны быть тем не менее безусловно признаны; кантовское — на прямо противоположной, старейшей для философских *школ* предпосылке, что восприятие в собственном смысле *не существует*; что человек посредством своих *органов чувств* получает лишь представления, которые, пожалуй, *могут* относиться к предметам, существующим самостоятельно, независимо от этих представлений, но совершенно не содержат в себе ровно ничего из того, что присуще самим этим предметам, наличным назависимо от представлений: что *рассудок* сознаёт лишь эти представления, как и равным образом то, что называется *разумом*, есть на деле лишь тот же рассудок, и что тем самым постижение сверхчувственного, или истинного самого по себе и в самом себе, для него невозможно и навеки останется невозможным.

Исходя из *предпосылки*, что представления внешних чувств не только *могут* относиться к независимо от них наличному *нечто*, названному «вещью в се-

---

[18]* См. неоднократно уже приведённые ранее предисловия к Кр. чист. и практ. разума.

бе», но и несомненно к нему относятся, эти *представления* называются ***явлениями***, и затем исходя из этого *названия* (*исключительно и единственно из него*) выводится необходимость самой предпосылки, поскольку ведь очевидно, что было бы нелепо говорить о явлениях, не предполагая, что существует то, *что* здесь является (Кр. чист. разума, предисл., с. XXVI, XXVII). И вместе с тем, однако, не должно быть нелепым говорить о явлениях и при этом утверждать, что познавательной способности в этих явлениях и посредством них не открывается совершенно ничего о скрытом за ними действительно истинном и истинно действительном; не нелепо давать наименование *явлений* этим лишь самих себя изображающим представлениям, этим чистейшим *призракам*, хотя в них на самом деле изображает себя лишь собственная душа, очень странная душа, создающая лишь этакие пустые призраки.

И действительно, согласно Канту, эта душа не может представить себе, поскольку мы остаёмся в неведении, даже то, почему мы должны с необходимостью порождать в себе чистые главные призраки, пространство и время, и почему мы, для того чтобы создать то, что мы называем *познаниями*, связаны именно двенадцатью родовыми понятиями, — и именно этими, и никакими иными (Кр. чист. разума, с. 145, 146).

Таким образом, путь кантовского учения ведет с необходимостью к системе абсолютной субъективности, но именно поэтому он и нравится объясняющему рассудку, который называют философствующим и который в конечном счете, однако, не объясняет, а лишь истребляет и поглощает; и имеет *против* себя лишь воздерживающийся от этого пути, не объясняющий, а положительно открывающий и безусловно решающий разум, или *естественную веру разума*…

Если бы учение Канта прямо, лицом к лицу, противоречило естественной вере, как совершенно обманчивой, то оно осталось бы, по крайней мере, с этой стороны, свободным от противоречий и не нужно было бы с ним спорить. Однако оно неоспоримо *исходит* из естественной веры в существование материального мира независимо от наших представлений, а затем истребляет эту веру задним числом посредством учения об абсолютной идеальности всего пространственного и временного, причем таким образом, как я выразил это ранее[19], что не исходя из естественной веры как твёрдого и неизменного основания, нельзя войти в систему, но и оставаться с этой верой в ней невозможно. Позднее Кант даже признал недостаточность этой естественной веры: «Было бы скандалом для философии и для общечеловеческого разума, — пишет он, — если бы мы должны были принимать лишь на веру существование вещей вне нас, от которых мы получаем ведь весь материал для познания, даже для нашего внутреннего чувства (которому мы обязаны сознанием своего Я), так что если бы кому-то вздумалось в этом сомневаться, мы бы не могли противопоставить ему никакого достаточно убедительного доказательства»[20]. И для того чтобы вылечить философию от этой болезни, он придумал доказательство, которое — вот уж что поистине удивительно! — опровергло предшествующие неполные или половинчатые идеализмы Декарта, Мальб-

---

[19] В приложении «О трансцендентальном идеализме» к диалогу «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» 1787 г. См.: Jacobi's Werke, Bd.2, S.304. В новом издании сочинений Якоби: Jacobi F. H. Werke: Gesamtausgabe / hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Bd.2,1. Schriften zum Transzendentalen Idealismus / hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S.109.

[20*] Кр. чист. разума, второе издание, предисл., с. XXXIX, примечание.

ранша и Беркли посредством полного, завершённого, *универсал-идеализма* Канта. И однако, видите ли, этот полный универсал-идеализм, испаряющий и улетучивающий в равной мере и духовный, и телесный мир, уже со времени *Пролегомен* должен был называться никоим образом не *идеализмом*, но — «критической философией»[21]!

В основе всякого идеализма вообще лежит тот аргумент, что материей наших представлений может быть лишь *ощущение*, т. е. модификация нашей самости, так как ведь невозможно, чтобы существующие сами по себе вне нас предметы через глаза, уши и ощупывающую руку втянулись в нашу душу, подобно тому как имущество вносят в комнату, или чтобы их свойства могли переселиться в нашу способность представления. Мы, следовательно, — *в предположении, что нашим представлениям действительно соответствуют предметы вне представления* — лишь аффицируемся этими предметами, не получая, однако, вместе с этими аффекциями и через них хоть какое-нибудь знание о том, чем эти предметы могли бы быть сами по себе.

Кантовский идеализм, безусловно, предполагает соответствующие представлениям предметы и поэтому желает быть не-идеализмом; так как, говорит он, идеализм состоит в утверждении, что нет никаких сущностей кроме мыслящих, а прочие вещи, которые, как мы полагаем, мы воспринимаем в созерцании, есть лишь представления *в* мыслящих существах (образы), и им в действительности не соответствует никакой предмет, находящийся вне этих мыслящих существ[22]. Ничего подобного, продолжает Кант, я не утверждаю (как трансцендентальный не-идеалист), напротив, я утверждаю нечто прямо противоположное, а именно, что без **Ты** было бы невозможным и **Я***[23]. — «Доказывая, что даже внутренний опыт *Я есмь* возможен лишь в предположении внешнего опыта, я *возвращаю* идеализму его игру с *ещё большим правом*» (Кр. чист. разума, с.274 и сл., с.519)[24].

Хорошо! Но что мы получили на самом деле благодаря этому переворачиванию игры, посредством которого место картезианского cogito ergo sum занимает одинаково с ним устроенное cogito ergo es? Поистине ничего, кроме того, что уже было показано и что мы охотно повторим ещё раз: вместо прежнего половинчатого, а потому непоследовательного идеализма — полный и поэтому совершенно последовательный, охватывающий оба мира *универсальный идеализм*.

---

[21]* См. «Пролегомены», с. 71.

[22]* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, с. 62 и сл.

[23]* Это положение «Без Ты никакого Я», впервые ясно высказанное несколькими годами ранее автором писем об учении Спинозы и действительное для всех конечных существ, было превращено во втором издании «Критики чистого разума» в официальное опровержение идеализма. Позднее его перевернул для потребностей своего идеализма, выходящего за пределы кантовского, глубокий мыслитель Фихте и вполне основательно доказал, против Канта, что настолько же невозможно, чтобы внешнее воздействие на нас (Eindruck) стало представлением или так называемым *явлением*, насколько невозможно, чтобы представление или явление изображало сам предмет (независимое от представления «само по себе» и «в себе» этого предмета). Но тогда теория должна была перейти в положение: всякое Ты есть Я; или, что есть одно лишь абсолютное Я. Из этого, однако, в последнем итоге снова выходило: всё, что есть, есть Ничто. — Ведь чем иным могла бы быть абсолютная субъективность или один лишь чистый и сплошной *субъект*? — Это не ускользнуло от проницательного человека. Он доказал поэтому во второй части своей философии, в практической, что теоретическая философия, а именно её конечный результат, *не смеет* (dürfe) быть истинным (см. об этом преимущественно фихтевское «Назначение человека»).

[24] Якоби вольно цитирует место на с. 276 второго издания.

Но то, что здесь более всего должно поражать, — это само утверждение, что де было бы скандалом для философии и общечеловеческого разума, если бы не было дано доказательство существования предметов, корреспондирующих нашим чувственным созерцаниям и наличных вне и независимо от нашей способности представления; так как ведь нет и не должно быть — согласно тому же критицизму — никакого скандала для философии и общечеловеческого разума в том, что мы должны признать себя неспособными научно оправдать или *доказать* реальность предметов понятий разума, или объективную значимость *идей*: бытия Бога, свободы, субстанциальности и бессмертия собственной души. Следовательно, нет никакого скандала для философии и общечеловеческого разума в этом открытом признании нашей неспособности, понимание которой неотделимо от убеждения: философия как наука, действительно и поистине выводящая за пределы ничтожного в чувственно воспринимаемом мире, невозможна; невозможна, следовательно, та самая наука, ради которой, согласно собственным на разные лады повторяемым высказываниям критицизма, если бы она была создана, с радостью можно было бы пожертвовать всеми другими науками, поскольку все они ведь лишь о ней и пророчествуют, и которая должна прийти, чтобы «дать основание для наших величайших надежд и перспектив относительно конечных целей, *в которых, наконец, должны объединиться все усилия разума* (Кр. чист. разума, с. 491); невозможна та самая наука — чтобы наконец всё обобщить в одном, — от которой невозможно отказаться без того, чтобы тем самым не отказаться и от разума, как окончательно убедившегося в том, что он является способностью, не открывающей истину, а лишь пленяющей и очаровывающей, вечно заслоняющей дорогу науке призраками и мистификациями, неутомимо дразнящей и разыгрывающей рассудок.

Критицизм отвечает на это возмущение, предупреждая возникающее недоумение, тем, что он возмещает недостаток доказательств объективной значимости идей, который теоретическая часть системы выставляет в самом ярком свете, такой *верой* в практической части, которая не является *просто* верой, но — *разумной верой*, и в качестве таковой с полным правом возвышается над всяким знанием рассудка, относящегося (согласно критицизму) лишь к чувственному опыту. Но это вполне правомочное возвышение веры над знанием, а именно, над *прямо противоречащим* ей достоверным знанием, было бы невозможно, если бы всякое знание, *как объективное и истинное знание*, уже не было заранее упразднено [aufgehoben] посредством трансцендентального идеализма. Поэтому действительное положение вещей таково: критицизм сначала, ради науки, теоретически хоронит метафизику; а затем — поскольку теперь всё грозит утонуть в широко разверзшейся бездонной пропасти абсолютной субъективности — снова, ради метафизики, практически хоронит науку.

Но по своему духу учение о вере, которое Кант поставил на место разрушенных им прежних метафизик, столь же истинно, сколь и возвышенно. В человеке есть такие стремления и такой закон, которые неотступно повелевают ему *проявить в себе нечто более могущественное, чем вся окружающая его и пронизывающая его насквозь природа*. В нём должна поэтому гореть искра всемогущества, как жизнь его жизни, иначе ложь есть корень его существа. Познавая самого себя, он должен был бы в последнем случае, отчаявшись, погибнуть в себе самом. Но в нём есть истина, а потому и свобода, и из его *воли* проистекает для него подлиннейшее *знание*. Его совесть открывает ему, что не природа, вечно преобразующая лишь саму себя по законам железной необходимости, есть всемогущее, но что над природой есть *Всемогущий*, образ и подобие которого — человек.

Внимая Богу, человек созидает в себе — чистое сердце и верный дух, вне себя — доброе и прекрасное: *творческая свобода* — не вымышленное понятие; это — понятие о *силе провидения и чуда*, какими человек постигает их через самого себя, в своей собственной разумной личности…

Всемогущество без провидения [Vorsehung] — слепая судьба, свобода и провидение — нераздельны; чем была бы свобода без знания и воли и чем была бы воля, которой бы действие предшествовало или которая лишь сопровождала бы это действие?

И хотя непреодолимое чувство — свидетельство восприятия посредством разума — вынуждает нас приписать человеку свободу и провидение[25], мы всё же с трудом избегаем того, чтобы *в рефлексии*, задним числом, отказывать ему в них или даже вообще их отрицать. Дело в том, что оба эти свойства человека непонятны его собственному рассудку, а потому кажутся невозможными. Понятно лишь предвидение на основании опыта, не отличающееся по существу от встречающегося и у животных ожидания сходных случаев, но никак не *провидение в собственном смысле* этого слова. Понятна лишь свобода, которая имеет *над* собой мировой закон причинной связи, понятна деятельность, механически воспроизводящая, следующая всеобщему сцеплению и движению (*безразлично, динамическому или атомистическому*), но никак не свобода, которая порождает сама, с *намерением и целью*, свобода, *первоначально начинающая дела и поступки*, а потому и единственно достойная своего имени.

Признание действительного и подлинного провидения и свободы не только в высшем, но и в каждом разумном существе, и утверждение, что эти два свойства взаимно предполагают друг друга, — это то, что отличает мою философию от всех других, возникших от Аристотеля и до сего дня…

Не наука, уничтожающая всякое чудо, но существующая наряду с наукой и непреодолеваемая ею вера в существо, которое может творить *только* чудеса, которое и человека создало наделённым этой чудесной силой, вера в Бога, свободу, добродетель и бессмертие — вот что составляет истинное сокровище нашего рода; она есть отличительный признак человечества; она и есть, можно сказать, сама разумная душа, и поэтому она не только древнее всех изобретённых человеком систем и учёных искусств, но и, как сила, идущая непосредственно из Бога, существенно выше их всех. Вера есть тень божественного знания и божественной воли в конечном духе человека. Если бы мы смогли превратить эту веру в знание, сбылось бы то, что змей обещал похотливой Еве в раю: мы стали бы как Бог.

В состоянии ещё неразвитого рассудка, в котором часто долго пребывают целые народы, знание и вера, т. е. доверие к тому, что человек видит, и ещё более прочная и глубокая уверенность в существовании того, что человек не видит, — обнаруживаются в таком смешении, что из этой смешанности вполне можно объяснить все эти вызывающие недоумение явления в истории человечества: грубый и более утончённый фетишизм, культ животных и звёзд, бесчисленные разновидности идолопоклонства и суеверия, множество нелепых и противоречивых систем. Животное, лишённое разума, неспособное тем самым к религии, неспособно и к суеверию и идолослужению.

---

[25] Якоби имеет в виду не божественное *предопределение*, но «причинность свободы», способность *предвидеть* то, что будет осуществлено собственным *свободным решением*, возникнет именно благодаря ему.

Как только в человеческом сознании восприятие [Wahrnehmung] чувственного начинает *ясно* отличаться от *внимания* [Vernehmung] сверхчувственному, так начинается *философия*…

Наука, обращённая к одной лишь природе, может, пожалуй, своими собственными средствами постепенно истребить суеверие, то есть — ложную веру, но … истинная вера не теряется, напротив, стоя рядом с наукой и перед её лицом, лишь поднимается выше; возникает учение, поднимающееся над естествознанием, *ограничивающее понятие природы понятием свободы* и тем самым действительно расширяющее рассудок: *философия в смысле Платона*.

Как и любая другая система знаний, философия получает свою *форму* исключительно от рассудка, как способности к понятиям вообще… Напротив, *содержание* философии, своеобразное для неё, даёт один только разум, «а именно способность к независимому от чувственности и недостижимому для неё познанию»[26]. Разум не создаёт понятий, не строит систем, он также не выносит суждений, но, *подобно внешним чувствам*, просто открывает, положительно возвещает.

Следует прежде всего твёрдо придерживаться следующего: как существует чувственное созерцание [Anschauung], *созерцание* посредством *органов чувств*, так существует и рациональное созерцание посредством *разума*. Оба противостоят друг другу как подлинные и самостоятельные источники познания, и так же невозможно последнее вывести из первого, как и первое — из последнего. Равным образом оба этих способа созерцания находятся в одинаковом отношении к рассудку, и тем самым также — к доказательству. Против *чувственного созерцания* никакое доказательство не имеет силы, поскольку всякое доказывание есть лишь сведение понятия к оправдывающему его (эмпирическому или чистому) *чувственному созерцанию*: оно есть в отношении к познанию природы первое и последнее, безусловно значимое, абсолютное. На том же самом основании недействительно и никакое доказательство, направленное против *рационального* или *разумного созерцания*, которое позволяет нам познать предметы, потусторонние природе, т. е. делает нас уверенными в их действительности и истине.

Мы вынуждены употребить выражение *созерцание разума*, поскольку язык не имеет никакого другого выражения для того, чтобы указать на вид и способ, каким рассудку дается возможность познать нечто недостижимое для телесных органов чувств [Sinnen], в одних лишь высших *чувствах* [Gefühlen], но тем не менее как нечто действительно объективное, — которое человек вовсе не выдумал.

Если кто-нибудь говорит, что он *знает*, то мы по праву спрашиваем, откуда он знает? Неизбежно он должен в конце концов сослаться на одно из двух: либо на чувственное *ощущение*, либо на *духовное чувство* [Geistes-Gefühl]. О том, что мы знаем из духовного чувства, мы говорим, что мы в него *верим*. Так мы *все* говорим. Можно лишь быть *уверенным* [*geglaubt* werden] в добродетели, а тем самым — в свободе, и тем самым — в духе и в Боге. Но ощущение, которое обосновывает знание чувственным созерцанием (названным *подлинным* знанием), столь же мало возвышается над чувством, которое укореняет *знание в вере*, сколь мало род животных превосходит человеческий род, материальный мир — интеллектуальный, природа — своего творца[27].

---

[26]* Основоположения общей логики Шульце, §2, примеч. 12 [Якоби имеет в виду работу: G. E. Schulze. Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmstädt: Fleckeisen, 1802].

[27]* «Обыденный рассудок не видит, как высшее в человеке, разум, противостоит чувственности, и как подлинное *мышление* в глубине души начинается не с превращения чувственных представлений в понятия, а с *возвышения души над чувственным представлением*, и именно поэтому — с *чувства*, которое имеет совершенно иное происхождение,

Таким образом, мы признаём без всякой боязни, что наша философия исходит из чувства, а именно — *объективного* и *чистого*; что она признаёт это чувство высшим авторитетом и, как учение о сверхчувственном, опирается единственно на этот авторитет… Представления о том, на что указывает одно лишь это чувство, мы называем *идеями*…

Если мы говорим о каком-то человеке, что он лишён всякого чувства, то ставим его даже не *вровень* с животным, но несравненно ниже него, поскольку мы должны предполагать, что он, будучи от природы как человек одарённым этим чувством, мог лишь добровольно от него отказаться. Поэтому мы можем любить животных и вступать с ними в некий род дружественных отношений, хотя они совершенно неспособны к познанию истинного, доброго и прекрасного; но человека, способного к такому познанию, и тем не менее *противоестественным* образом чуждого ему, мы рассматриваем либо как урода, либо как сатанинское существо, испытывая лишь ужас и отвращение…

Мы начали с вопроса: является ли человеческий разум лишь *рассудком*, парящим над чувственными созерцаниями и относящимся в действительности лишь к ним одним; или же разум есть более высокая способность, *действительно* открывающая человеку само по себе истинное, доброе и прекрасное, а не *обманывающая* его пустыми, не имеющими объективного значения образами?...

Следовательно, заключаем мы далее, или «всё сверхчувственное есть вымысел и его понятие по содержанию пусто»[28], или же следует признать *действительное* существование сверхчувственного и его познания в человеке — посредством более высокой способности, которой непостижимым для чувственности и рассудка способом даёт о себе знать истинное *в* явлениях и *над* ними.

Опираясь на это «*или* — *или*», мы настаиваем на принятии двух различных способностей восприятия в человеке; способности восприятия посредством видимых и осязаемых, а тем самым телесных органов восприятия и некоторой другой способности, посредством невидимого органа, никоим образом не представляющегося внешним чувствам, о существовании которого мы знаем лишь благодаря чувствам. Этот орган, духовный глаз для духовных предметов, назван людьми — *в сущности, всеми* — *разумом*; так что они, в действительности, под словом *разум* никогда не разумели ничего иного, кроме именно этого органа. Лишь немногие из них, назвавшие себя философами, пытались обойтись без этого органа, второго глаза души, воображая, что *единое* истинное можно лучше рассмотреть *одним* глазом, чем двумя. Они действительно выкололи себе один глаз души, обращенный к сверхчувственному, и нашли, что и в самом деле всё предстало гораздо более ясным и отчетливым, чем прежде. И они сказали: то, что считалось вторым настоящим глазом, было лишь *кажущимся глазом*, лишь болезненным раздвоением зрения единственного *действительно* видящего глаза. Они являют собой поучительный пример того, как единственный якобы *истинный* глаз посредством операции ставится посреди лба, так что от другого, мнимого второго глаза, не остаётся и следа. Эти Полифемы были услышаны и вызвали доверие у слишком многих людей, которые захотели излечиться от болезненного раздвоения зрения и от

чем все телесно-чувственные представления. Двусмысленное слово *чувство* (Gefühl) является здесь временным вынужденным средством за неимением другого, которое мы безуспешно ищем в языке, созданном не философами» (Гёттингенские учёные записки, 1809, с. 207) [Göttingische gelehrte Anzeigen — старейший немецкий научный журнал, выходит до настоящего времени. В указанном Якоби месте приведённая им цитата не обнаружена].

28* Слова Канта из «Критики практического разума», предисловие.

ложного глаза. Лишь Сократ и его ученик Платон противостояли этой одноглазой мудрости, показывая разнообразнейшими способами, что человеческая душа, чтобы достичь познания Единого Истинного, нуждается в обоих приданных ей глазах, и потому должна заботливо беречь их и всегда держать открытыми; а если она закроет или совершенно уничтожит глаз, направленный на сверхчувственное, *то она получит при помощи другого глаза лишь беспочвенную науку, лишённую истинного понимания и конечной цели*[29]. Но речь Божественного была заглушена речами многих других, «поскольку так же невозможно в душу, лишенную единственно подходящего для этого органа, влить познание сверхчувственного, как невозможно слепому показать его лицо, держа перед ним зеркало»[30].

Это значит: кого чистые чувства прекрасного и доброго, восхищения и любви, уважения и благоговения не убеждают в том, что он в них и посредством них воспринимает нечто независимо от них существующее, которое недостижимо для внешних чувств и направленного лишь на их созерцания рассудка, — с тем не следует спорить…

Всякое философствование исходит из внутренне присущего человеку страстного стремления к такому познанию, которое он называет познанием *Истинного*, не будучи в состоянии удовлетворительно объяснить самому себе, что, собственно, означает для него это слово высшей значимости. Он знает это и не знает этого. То, чем он знает истинное, он называет своим разумом; то, чем не знает, но пытается исследовать, — своим рассудком.

Разум просто и безусловно предполагает это Истинное, подобно тому, как внешнее чувство предполагает пространство, а внутреннее — время, и существует лишь в качестве способности такого предполагания, так что там, где отсутствует это предполагание, там нет и никакого разума. Истинное, следовательно, поскольку человек обладает разумом, и поскольку то, что он называет истинным, не только лишь пленяет и обольщает его, должно быть каким-либо образом, пусть и сколь угодно глубоко сокрытым, но дано человеку, и должно быть познаваемо им…

«Есть» рассудка, всегда и везде лишь рефлектирующего, это всегда и везде также одно лишь относительное Есть, и говорит оно не более, чем быть одинаковым в понятии с *чем-то иным*; но не *субстанциальное* Есть, или *бытие*. Это последнее, реальное бытие, или просто бытие, даётся одному лишь чувству [Gefühl]; в нём открывается достоверный дух [der gewisse Geist[31]].

Каким именно образом этот достоверный в себе дух предстаёт человеку в его чувстве — объективном и чистом, — и как человек благодаря ему становится способным познавать *равное лишь себе самому* — истинное непосредственно лишь в истинном, прекрасное — непосредственно лишь в прекрасном, доброе — непосредственно лишь в добром, и тем самым сознавать в себе знание, которое является не только лишь зависимым знанием, *подчинённым* доказательствам, но — независимым знанием *выше* всяких доказательств, поистине наивысшим знанием; какого вида и облика, прежде всего, то глубочайшим

---

[29]* См. всю шестую книгу платоновского «Государства».

[30] *Платон. Государство, кн. VII. Opp. Bip. T. VII, p.35 [Якоби ссылается на издание: *Plato*. Quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa… Biponti, 1781—1787. Ср.: *Платон*. Государство // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 326].

[31] Одно из излюбленных выражений Гегеля в характеристике его «духа». См., напр., в «Феноменологии духа»: Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden. — Suhrkamp Verlag, 1970. Bd. 3, S. 327, 441, 464—466, 472, 476, 478, 491, 497, 500, 514, 578.

образом присущее нам знание о свободе и провидении, которые правят *в* нас и *над* нами, как превосходящие природу силы, — *объяснить* всё это мы, признаться, не в состоянии. Мы лишь выставляем на свет факты, и, опираясь на эти факты, обосновываем наше учение с научной строгостью…

Подобно тому, как открывающаяся внешним чувствам [Sinnen] действительность не нуждается ни в каком поручителе, поскольку она сама является сильнейшим представителем своей истинности, так не нуждается ни в каком ином поручителе действительность, открывающаяся тому глубоко внутреннему чувству [Sinne], которое мы называем разумом: эта действительность равным образом сама по себе есть сильнейшее свидетельство своей истинности. Человек необходимо верит своим чувствам, необходимо верит он своему разуму, и нет достоверности выше достоверности этой веры.

Когда пытались научно вывести истинность наших представлений из материального мира, существующего по ту сторону этих представлений и независимо от них, тогда для этих «доказателей» [Demonstratoren] исчезал сам предмет, в который они хотели проникнуть; им оставалась одна лишь субъективность, *ощущение*: они находили идеализм.

Когда хотели *научно* доказать истинность наших представлений, исходя из наличного по ту сторону этих представлений нематериального мира, из субстанциальности человеческой души и из отличного от самой Вселенной свободного Творца этой Вселенной, из разумно властвующего, то есть — *личного*, то есть — единственно *подлинного* Провидения, — тогда точно так же исчезал для демонстраторов сам их предмет; им оставались одни логические фантазмы: они находили — нигилизм.

Всякая действительность, как телесная, открывающаяся органам чувств [Sinnen], так и духовная, открывающаяся разуму, на деле показывает и доказывает себя человеку единственно посредством чувства [Gefühl]; нет никакого подтверждения истинности помимо него и выше него[32]…

Внутренний провидец и *судья*, пророчествующий разум, творческий, *уверенный в себе и достоверный для себя дух* не только предшествует всем научным теориям и философским системам, но и остаётся господствующим *над* ними всеми. Никакое произведение логического искусства не способно заменить этот дух и сделать излишним его непосредственное действительное присутствие в свидетельствующем о нём чувстве. Давно уже и неоднократно замечено, что всевозможные теории и философии истинного, доброго и прекрасного — все эти этики, эстетики и метафизики — появляются во всё возрастающем количестве лишь тогда, когда ослабевает живое понимание истинного, доброго и прекрасного, когда потеряна верность вкуса и наступил упадок в искусстве, когда добродетель и нравственность испорчены превратными примесями. Кажется, что могучий, достоверный *дух* исчез из живой

32* «Высший источник всякого признания истинности есть *непосредственное* доверие к свидетельствам нашего сознания. Если бы было потеряно второе, то полностью было бы упразднено и первое». См.: основоположения общ. логики Г. Ф. Шульце, §108, и до него, и далее [Якоби имеет в виду указанную выше работу: G. E. Schulze. Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmstädt: Fleckeisen, 1802]. «Убеждение всегда занимает место последнего аргумента в качестве *чувства*». См. Идея аподиктики, том 1, стр. 31 [Якоби цитирует работу: Bouterwek F. Idee einer Apodictik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skeptizismus. 2 Bde. Halle: Rengersche Buchhandlung, 1799]. То же — у Шульце: «При простом *выведении* одного суждения из другого абстрагируются от его *истинности*; *но действительный* ***вывод*** *сознаётся как истинный*». См. Гётт. уч. зап., 1802, с. 142.

действительности — и тогда спрашивают у *мёртвых*. Трупы разрезают для того, чтобы понять, откуда пришла в них жизнь. Тщетные попытки! Там, где перестало биться и гнать кровь сердце, где молчат чувства, там рассудок, со всем своим искусством, безуспешно старается вновь вызвать из склепа одарённого чудесной силой провидца. Появляется даже не тень, но одно лишь наваждение, морочит голову и открывает обман…

Как я спорил на протяжении тридцати лет с этим обманом, введённым, впрочем, столь правдивым человеком[33], и становящимся в наши дни всё более ужасным, неустанно разоблачая его, так буду и далее, до последнего вздоха, спорить с ним, не обращая внимания на гнев его сторонников, которые чем сильнее свирепеют, тем более и более сами выдают, благодаря нелепейшим оправданиям и увёрткам, подлинное содержание своего деяния.

Как я давно уже объяснил самым определённым образом, и с тех пор неоднократно повторил на разные лады, какую войну я веду, а какую — нет, так и сейчас объясняю это снова. Я не веду войны с совершенным и чистым натурализмом *спинозовского типа*, прямым и *неприкрытым* фатализмом, который знает, чем он является, и свободно признаёт себя таковым, безоговорочно отбрасывая, как противное разуму, понятие свободы; напротив, я поддерживаю с ним открытый и честный мир. Этот прямой, откровенный фатализм, или законченный натурализм, может дать отпор всякому нападению философии, утверждающей свободу и провидение, если только он, в согласии с самим собой, бесстрашно принимает все свои неизбежные следствия; он непобедим внутри своей границы — *понятия природы*. Я веду войну лишь с фатализмом, либо не понимающим самого себя, либо же не признающим себя таковым честно и открыто, смешивающим необходимость и свободу, провидение и фатум, находящемся в полном разладе с самим собой, с фатализмом, который теперь хочет знать — удивительная помесь! — и о сверхъестественных вещах, и даже о Боге, милостивом, сострадающем, спасающем, подобно Богу христиан. Я готов даже выступить в качестве союзника справедливого, порядочного, правомерного в своих границах, честного, чистого фатализма Спинозы против этого неправомерно расширенного фатализма; союзника последовательного фатализма, способного устоять перед лицом науки, против непоследовательного, совершенно фантастического фатализма *Ни-Ни*[34]…

Если человек рассматривает представляющуюся его внешним чувствам природу, опираясь на своё внутреннее чувство, и стремится своим рассудком схватить, понять, *проникнуть до конца* в её бесконечную сущность, то в итоге всех своих усилий он находит не основу [Grund], объясняющую ему эту природу и всю Вселенную, но лишь некую тёмную бездну. Детский ещё рассудок представляет себе эту бездну как хаос, которому гермафродит необходимости и случайности позволяет постепенно породить элементарные вещества, затем — их соединения, богов и миры, животных и человека. Рассудок, достигший зрелости, отбрасывает бездну и хаос, поскольку он поднимается до ясного уразумения совершенной нелепости идеи мироздания, которое развивается вечно, но постепенно; этой мыслью любого, кто её выскажет, можно вытеснить обратно в абсолютное Ничто. Тут и выступает учение о вечно неизменном совершенстве Вселенной, о круговращающейся в самой себе из вечности

---

[33] Имеется в виду Спиноза.

[34] Якоби подразумевает спекулятивную диалектику немецкого идеализма, преимущественно — Шеллинга.

в вечность бесконечной сущности, которая позволяет по одной лишь необходимости собственной природы бесцельно возникать и исчезать там и сям бесконечному из бесконечного и бесконечно разнообразными способами, без того, чтобы где-нибудь или когда-нибудь имело место настоящее возникновение или уничтожение: — учение о природе как всего лишь вечной силе изменения, но не мощи творения.

Рассудок, углубляющийся в одну лишь природу, не может достичь более высокого понятия, чем указанное и не нуждающееся здесь в дальнейшей детализации понятие *Εν και παν*[35]; он не может найти в ней то, чего в ней нет — её Творца, и потому изрекает: природа самостоятельна, самодостаточна в себе самой, вся живая, вернее даже — сама жизнь и есть природа; *существует лишь она одна*, *вне неё и над ней нет ничего*.

Дальше этой мысли дело бы и не пошло, если бы человек был лишь чувством [Sinn] и рассудком. Но в нём живёт дух [Geist] непосредственно от Бога, который и составляет своеобразную, свойственную человеку сущность, и лишь благодаря которому его рассудок впервые становится разумеющим, то есть *человеческим* рассудком. Как этот дух действителен для человека в его высшем, глубочайшем и интимнейшем сознании, так действителен для него и сам податель этого духа, *Бог*; он более действителен для человека через его сердце, чем природа действительна для него через внешние чувства. Никакой предмет чувственного восприятия не может так захватить душу и столь неодолимо представляться душе в качестве подлинного предмета, как те сверхчувственные предметы — истинное, доброе, возвышенное и прекрасное, — которые видимы лишь глазом духа, и которые обнаруживают себя в той же самой душе и оправдывают себя на деле. Мы можем поэтому отважиться на смелое утверждение, что мы верим в Бога потому, что видим его, хотя его и невозможно увидеть телесным глазом: он всё же является нам в каждом возвышенном человеке. Правда, явление — не Бог, и оно может часто нас обманывать, но чувство, вызванное в нас явлением, не обмануло нас, и то, что мы внутренне увидели, было ликом истинного. «Нет ничего более богоподобного, — говорит Сократ у Платона, — *чем справедливейший среди нас*»[36].

Каждый чисто нравственный, истинно добродетельный поступок есть истинное чудо в отношении к природе, он открывает нам *Его*, творящего *только* чудо, Создателя, всемогущего властелина природы, правителя Вселенной.

То же и с каждым истинно гениальным творением. Рассудок, обращённый к одной лишь природе, по праву не допуская в своей области никакого чуда, должен отрицать действительность подлинных, истинно гениальных творений с той же необходимостью, с которой он должен отрицать действительность подлинно добродетельных поступков. О действительности того и

---

[35] Одно и всё (греч.). Можно перевести, имея в виду философский смысл, «одно как всё», «всё как одно», «единое как всеобъемлющее», «всё — из одного», «одно — во всём» и т. д. Формула, которая во времена Якоби служила своеобразным «паролем» монизма, натурализма, пантеизма вообще и спинозизма в частности.

[36] Платон. Теэтет, Цит. соч., с. 122. В переводе Шлейермахера с. 263 [Якоби ссылается на следующие издания текстов Платона: *Plato.* Quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa… Biponti: Ex typographia Societatis, 1781—1787; *Platons Werke* von F. Schleiermacher. Th. 2, Bd. 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1809. В русском издании: «Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым». См.: Платон. Теэтет // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 232—233].

другого свидетельствует один лишь дух, внутренне нам присущий, открывающий нам повсюду лишь *неисследимые тайны*; стало быть, не *наука*. Эта последняя прекращается там, где даёт о себе знать действие свободы.

Если нас спрашивают, следовательно, понимаем ли мы лучше существование движущейся перед нами Вселенной тогда, когда предполагаем в начале свободу и провидение, интеллигенцию, одним словом, творящего *Бога*, чем тогда, когда мы тот же самый мир мыслим не как творение, но как вечную, круговращающуюся в самой себе без начала и конца сущность, которая в качестве natura naturans не имеет ни самосознания, ни рассудка, ни воли, но в качестве natura naturata полна самосознательных, понимающих, определяющих самих себя согласно понятиям существ, из которых ни одно, однако, не является и не может стать когда-нибудь абсолютно высшим духом…: то мы отвечаем решительным Нет. Но мы прекрасно понимаем вот что: если провидение и свобода не были в начале, то они невозможны и потом, и тем самым человек был бы лишь обманут своим собственным духом, своим сердцем и своей совестью, которые внушают ему эти понятия как истиннейшие и достовернейшие. Человек был бы тогда выдумкой и ложью; сказкой и ложью человека был бы Бог — Бог Сократа и Платона, Бог христиан.

Такими были мои первые слова: я заканчиваю тем, с чего начал.

П. Ф. Стросон

ПРОБЛЕМА РЕАЛИЗМА И A PRIORI[1]

Термин «реализм» в философии имеет несколько смыслов или применений. Здесь будут рассмотрены только два из них. Оба они касаются одного и того же вопроса: отношения природы реальности (понимаемой по-разному), с одной стороны, и человеческих когнитивных и интеллектуальных способностей — с другой. Иными словами, вопроса о вещах как они есть на самом деле, и тем, что мы в принципе знаем о том, каковы они.

Это вопрос, относительно которого мнения разделяются достаточно четко и глубоко. С одной стороны, мы видим многих философов — к ним относится, пожалуй, большинство наших современников, — которые в корне отвергают или находят бессмысленным то, что они склонны называть «метафизическим» или, возможно, «трансцендентным» реализмом: веру в реальность, которая в принципе превосходит все возможное человеческое знание или понимание. Эти философы в большинстве своем именуют себя реалистами, называя свой реализм «внутренним», или «человеческим» (подобно Патнэму) или «научным» (подобно Куайну). Их можно даже по праву назвать, заимствуя выражение у Канта, «эмпирическими» реалистами. Есть что-то ироничное или даже извращенное в таком заимствовании у Канта, потому что Кант сочетает — или представляется сочетающим — свой эмпирический реализм с приверженностью к очень сильной форме в точности той его метафизической разновидности, которую отвергают наши современники — к пресловутой доктрине, что реальность какова она сама по себе есть нечто, о чем мы не можем вообще ничего знать. Конечно, несмотря на приверженность комбинации двух разновидностей реализма, он описывает свою позицию иначе: вместо этого он называет ее трансцендентальным идеализмом.

Вот одно из тех мест, где мы встречаем проблему реализма. Действительно ли Кант сочетает две формы реализма?

---

[1] Перевод с английского В. А. Чалого. Выполнен по изданию: *Strawson P. F.* Entity and identity and other essays. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 244—251.

Возможно ли это? Или притязаниям какой-то из них на звание реализма следует отказать?

За ответом нам следует обратиться к кантовским трансцендентальным исследованиям априорных условий возможности опыта или эмпирического знания. Канту принадлежит тезис, который мало кто захочет оспорить, что человеческое восприятие чувственно и что человеческий интеллект, или рассудок, дискурсивен. Или, другими словами, что мы пассивно или чувственно рецептивны по отношению к материалу опыта и знания и что, формируя знания или убеждения, мы необходимо задействуем общие понятия. С этими двумя трюизмами Кант связывал два вида априорных условий возможности опыта или эмпирического знания. Первое условие состоит в том, что весь данный в чувствах материал опыта является и, более того, должен являться упорядоченным во времени и в пространстве. Второе: поскольку общие формы всякого суждения в точности совпадают с теми, которые выделены в формальной логике, и поскольку применение этих форм к предметам опыта требует применимости определенных весьма общих понятий (категорий), опыт вообще должен быть предметом этих чистых или априорных понятий. Или, другими словами, что эмпирическое знание возможно только потому, что такие понятия, как «причинность» и «субстанция», неизменно сохраняют значимость в эмпирической реальности — такой вывод поддерживается как общим, так и частными аргументами «Трансцендентальной аналитики».

Приведенное выше суммарное изложение кантовских взглядов на необходимые или априорные характеристики эмпирического знания не содержит и намека на необходимость с его стороны полагать существование области реальности, находящейся в принципе вне досягаемости человеческого познания. Не идя дальше этого представления, Кант мог бы пестовать свой «эмпирический» реализм даже и не помышляя о его «метафизической» или «трансцендентной» разновидности. И он мог бы делать это без всякой угрозы для априорного статуса того, что было предложено им как необходимые условия человеческого знания.

Исходя из моего обобщенного изложения, последний тезис (касающийся априорного статуса этих условий) кажется очевидным применительно к категориям, поскольку я здесь не привлекаю к рассмотрению ни их выведение из форм суждений, ни действенность частных аргументов «Трансцендентальной аналитики» в их поддержку. Не столь очевидным может показаться утверждение относительно упорядоченности во времени и пространстве. Если бы кантовский эмпирический реализм был на самом деле безусловным реализмом по отношению к предметам эмпирического знания, не было бы понятно, почему пространственно-временной характер этих предметов не может быть чем-то, познаваемым непосредственно из опыта вместо того, чтобы быть необходимым условием эмпирического знания вообще. Но хотя это положение и не кажется очевидным, оно легко выводимо, если принять посылку о том, что все мы создания, наделенные дискурсивным интеллектом и чувственным восприятием. Ибо такие создания должны задействовать и применять общие понятия к предметам чувственного восприятия. Отсюда следует, что они по крайней мере должны владеть общими понятиями, а сам смысл общезначимости понятия подразумевает возможность численно различимых индивидуальных предметов, подпадающих под одно и то же понятие. Поскольку допущение безусловного реализма состоит в том, что предметы опыта сами по себе подлинно являются пространственно-временными, следует,

как я уже показывал в других работах[2], что пространство и время предоставляют единственно необходимое средство осуществления этой возможности в чувственном восприятии предметов. Я говорю «единственно необходимое», потому что хотя различимые предметы, подпадающие под одно общее понятие, могут, конечно, быть различимыми во многих других аспектах, единственный аспект, в котором они не могут быть не различены — единственный аспект, в котором они необходимо различимы, — это их пространственное и/или временное положение. Итак, несмотря на то, что объекты, согласно принятому допущению, сами по себе являются пространственно-временными, остается истинным, что единственно необходимым условием схватывания эмпирических понятий вообще, а потому также формулирования эмпирических суждений, выступает наше восприятие предметов как пространственно-временных. А то что является необходимым условием всякого эмпирического суждения, само не может быть продуктом какого-либо из этих суждений, то есть является априорным.

Однако такая версия кантовской доктрины об априорных условиях эмпирического знания, хотя и выглядит, пожалуй, удобно и успокаивающе, едва ли может считаться на деле принадлежащей его трансцендентальному идеализму, поскольку он твердо помещает источник этих априорных условий целиком в область человеческой когнитивной конституции. Ключевая проблема — проблема пространства и времени. Когда Кант говорит об идеальности пространства и времени, он говорит неспроста. Он действительно имеет в виду то, что утверждает. Он в самом деле неявно допускает возможность других существ, чье восприятие чувственно, подобно нашему, но формы восприятия совершенно отличны от наших, не являясь пространственно-временными, и которым в силу этой причины явления, порождаемые вещами в себе, представали бы иначе, чем пространственно-временные явления, известные нам. Их эмпирическая реальность была бы, так сказать, сильно отличной от нашей. То есть Кант, как представляется, на самом деле считает, что реальность какова она сама по себе, вещи, такие, какие они есть сами по себе, обладают собственной природой, о которой ни мы, ни любые другие существа с чувственным восприятием не могут получить никакого знания. В тексте есть достаточно фрагментов, четко оставляющих такое впечатление (см. особенно [B 308—9]).

В случае с рассудком как с источником априорных предпосылок ситуация не совсем аналогична. Кант не предполагает, даже неявно, возможности существ, чей рассудок был бы, подобно нашему, дискурсивным, но чьи общие формы суждений, а следовательно, и априорные понятия, были бы отличны от наших. Можно предположить, что он не считал такое возможным на том резонном основании, что логика является универсальной для всякого дискурсивного рассудка, хотя, конечно, при взаимодействии с не-пространственно-временной чувственностью схематизм категорий также отличался бы от известного нам. Но и здесь возникает необходимость для еще одной оговорки. Во всем, что касается требований к условиям знания предметов, понятия дис-

---

[2] См. Subject and Predicate in Logic and Grammar. London, 1974, p. 15—16; Sensibility, Understanding and Synthesis // Kant's Transcendental Deductions, ed. Forster. Stanford University Press: 1989, p. 72; Kant's New Foundations of Metaphysics // Metaphysik nach Kant. Stuttgart, 1988 (см. русский перевод: *Стросон П. Ф.* Кантовы новые основания метафизики // Кантовский сборник. Вып. 23. Калининград, 2002. С. 3—17); Analysis and Metaphysics. Oxford, 1992.

курсивного рассудка и чувственного восприятия комплементарны, взаимно зависимы. Но Кант не находит противоречия в мысли об «интеллектуальном восприятии», т. е. о недискурсивном рассудке, который не нуждается в чувственном восприятии и получает знания не просто о явлениях вещей в себе, но о самих этих вещах, хотя мы и не в состоянии представить смысл такого понятия. Он утверждает, что таков способ восприятия, который, насколько мы можем судить, может принадлежать только первоначальному существу [B 72]. Итак, еще раз, как и в случае с чувственностью, мы встречаем понятие непознаваемой для нас реальности вещей в себе, отличной от области предметов, о которых мы можем иметь знание. Доктрина о том, что знание, которым мы в действительности обладаем относительно последней области, полностью зависит от и обусловлено характером нашего человеческого когнитивного оснащения, дает основание именовать трансцендентальную философию трансцендентальным идеализмом.

В свете этой (второй) версии данной доктрины мы можем еще раз спросить, действительно ли Кант сочетает две формы реализма, упомянутые вначале. Существуют два противоположных основания, на которых этот вопрос может получить — и получал — отрицательный ответ. Принятие первого основания будет означать оспаривание корректности только что приведенной версии, отрицание того, что Кант придерживается веры в две различные области реальности: область эмпирически познаваемых феноменов и сверхчувственную область непознаваемых для человека вещей как они есть сами по себе (ноуменов). Сторонник такой точки зрения будет подчеркивать кантовское замечание о том, что понятие ноумена является чисто отрицательным понятием, призванным обозначить границы наших обоснованных притязаний на знание. Он также будет утверждать, что мысль о вещах, каковы они сами по себе, не является мыслью о вещах другого порядка, чем известные нам вещи, но мыслью о тех же самых вещах в полном отвлечении от условий (человеческой чувственности и рассудка), которые, как демонстрируется, либо утверждается, являются условиями самого человеческого знания.

Согласно этой интерпретации, нам не предлагают два вида реальности и соответственно не предлагают и два вида реализма. Напротив, эмпирический реализм остается на своих позициях, и нам всего лишь предлагается осторожное и, безусловно, оправданное напоминание о том, что человеческое знание не может превзойти пределы человеческих познавательных способностей. Было бы несправедливым говорить, что доктрина тогда сводится к тавтологии, что мы можем знать о вещах только то, что мы можем знать, потому тем самым мы проигнорировали бы блестящую и по большей части убедительную демонстрацию необходимых структурных элементов человеческого знания и опыта, которая делает первую «Критику» философской работой уникального значения. Но мысль об отдельной, трансцендентной области реальности исчезла. Ответом на наш исходный вопрос о том, в самом ли деле Кант сочетает две разновидности реализма, было бы «нет». Самое большее, что нам остается, — это что в вещах, о которых мы имеем некоторое знание, может содержаться больше, чем мы можем, или когда-либо сможем, знать о них. И с этим наши упомянутые вначале «внутренние» или «человеческие» эмпирические реалисты могут, пожалуй, согласиться.

Выше приведен один взгляд, или интерпретация, отрицающая, что Кант сочетает две разновидности реализма. Есть и другая, совершенно противоположная интерпретация, ведущая к такому же негативному результату, но в обратной форме. Согласно этой точке зрения, находящей подтверждение во

многих фрагментах «Критики», мы должны принять совершенно всерьез доктрину о существовании сверхчувственной области вещей, которые сами по себе не являются ни пространственными, ни временными. В этой области осуществляется квазипричинное отношение аффицирования — только квази-причинное, поскольку категория причинности имеет применение исключительно во временной сфере явлений. Из отношения аффицирования возникает явление упорядоченного во времени человеческого опыта о том, что предстает как пространственно и причинно упорядоченный мир предметов, отличных от наших представлений о них. Общая природа этого результата обусловлена теми свойствами сверхчувственной реальности, которые проявляются в характеристике чувственности и рассудка, словами Канта, «существа, которое мыслит в нас» [A 401]; его частная, или детальная природа, без сомнения, обусловлена другой стороной отношения аффицирования.

Эта трактовка кантовской философии сходится с изложенной выше в отрицании того, что Кант сочетает две разновидности реализма. Но основания здесь противоположны. Здесь пышно расцветает трансцендентный реализм, в то время как эмпирический реализм гибнет. Ибо, несмотря на то, что критической философии принадлежит доктрина, согласно которой мы с необходимостью вверены в опыте концептуальной схеме, обеспечивающей независимое существование тел в пространстве и наших восприятий этих тел во времени, в более широкой критической перспективе, пытающейся объяснить эту помещенность в концептуальную схему, от нас требуется признать, что пространство и время и все что является в них, включая наше видимое «я», сами по себе не более чем явления и что о непространственной и вневременной реальности, которая стоит за ними, мы не можем знать абсолютно ничего.

Итак, может показаться, что, рассматривая критическую философию, мы сталкиваемся с выбором интерпретации. Может показаться, что либо вещи в пространстве и времени, включая нас самих и наши протяженные во времени восприятия, реальны, а вещи в себе суть те же самые вещи, но рассматриваемые в абстракции от условий нашего знания о них — просто когнитивные пробелы; либо внепространственный и вневременной мир вещей в себе (или ноуменов) есть единственная реальность, а все остальное только представляется существующим.

Но это было бы слишком резким противопоставлением альтернатив. В каждом из данных случаев необходима оговорка. Утверждение первой альтернативы требует по крайней мере уже отмеченного дополнения, что вещи в себе, рассматриваемые в абстракции от условий нашего знания, могут при всем, что мы можем в принципе знать о них, обладать свойствами, о которых мы ничего не можем знать. Но это, как также было отмечено, едва ли окажется уступкой, способной обеспокоить эмпирического реалиста. Он может лишь отметить, что что-либо, находящееся за пределами наших познавательных возможностей, если и существует, то не представляет никакого интереса или важности для нас.

Оговорка, требующаяся в случае второй альтернативы, представляется более серьезной. Если в действительности имеет место ситуация, когда отношения аффицирования на сверхчувственном уровне порождают явления во внешнем и внутреннем чувстве, если вещи в самом деле являются нам в пространственном и временном обличье, то кажется, что и глагол «являться» должен здесь иметь временную конструкцию, что эти явления должны действительно случаться во времени. В качестве альтернативы здесь можно было бы сказать, что это кажется в пространстве и времени трансцендентальному субъекту, что он обладает последовательностями упорядоченных во времени состояний. Но это в строгом смысле непонятно, даже бессмысленно. Поэтому

мы остаемся с результатом, что явления, т. е. наши упорядоченные во времени представления или впечатления, в самом деле случаются во времени, в то время как то, что мы вынуждены представлять как тела в пространстве на деле есть не более чем сами эти представления. В таком случае разница между идеализмом Канта и идеализмом Беркли не так велика, как он сам полагал.

Ни в одном из этих случаев, таким образом, результаты не являются четкими. Несмотря на это, ясно, что ни в одном из случаев мы не имеем и не можем иметь простую комбинацию двух разновидностей реализма, представленных вначале.

Необходимо еще одно заключительное замечание. Хотя и очевидно, что при любой интерпретации критической доктрины занавес чувства отделяет нас, эмпирических существ, от всякого знания вещей каковы они сами по себе, но этот занавес, согласно Канту, не является совершенно непроницаемым. Реальность, как она есть, обращается к нам из-за него, передавая нам не информацию, а команды — моральный императив, — а вместе с ним и нечто еще, что-то вроде надежды и даже веры. И как бы мало ни относились к нам эти идеи, кажется настолько ясным, насколько это может быть в этой темной области, что они были важны для Канта.

Послесловие переводчика

Питер Стросон предложил одно из самых ярких в XX в. толкований кантовской философии. Оригинальность интерпретации Стросона обусловлена уже тем, что ее автор — оксфордский философ, один из лидеров (тогда ещё) антиметафизической аналитической философии. Обращение к Канту было вызвано, по свидетельству самого Стросона, осознанием того, что его собственный философский проект[3] пытался решить задачи, сходные с кантовскими[4]. Попытке прочесть Канта на аналитический лад посвящена книга Стросона «Bounds of sense» (1966). Эта работа вызвала бурную реакцию, и впоследствии её автору неоднократно приходилось возвращаться к теме кантовской философии в статьях. Настоящая статья была впервые опубликована в 1994 г.[5] и демонстрирует эволюцию взглядов Стросона на ряд ключевых вопросов философии Канта.

В. А. Чалый

---

[3] Проект создания «дескриптивной метафизики», представленный в работе «Individuals» (1959).

[4] См.: *Strawson P.* Intellectual autobiography // The philosophy of P. F. Strawson. New York: Open Court, 1999.

[5] *Strawson P.* The problem of realism and the a priori // Kant and contemporary epistemology. Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. P. 167.

Н. А. Куценко

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО КАНТОВЕДЕНИЯ XIX ВЕКА

Статья Н. Куценко «Из российского кантоведения XIX века» посвящена распространению и изучению философии Канта в России в первой половине XIX века. Рассматривается как сам процесс распространения сведений об учении Канта в печати, так и изучение его наследия в профессиональной философской среде, в частности в духовно-академической. Для иллюстрации данного процесса привлечены архивные материалы.

The article «From the Russian studying of Kant`s philosophy in the XIX century» is devoted to the interpretation of spreading and studying of Kant`s philosophy in Russia at the first part of XIX century. Under the attention is the studying of Kant`s heritage in the professional philosophical sphere, in particular at the spiritual academies. The archive materials has been include.

Ключевые слова: *философия, богословие, категорический императив, академическая философия, кантоведение.*

Моральная доктрина Канта как одного из самых великих европейских философов XVIII века волновала образованную европейскую общественность не только на протяжении XIX века, небезынтересна она и сегодня. В данной статье свою задачу мы видим в привлечении внимания широкого круга историков философии к необходимости непосредственного анализа текстового материала XIX столетия, который позволяет дать адекватную характеристику стиля мышления, оценку философской линии того или иного философа или богослова. В российском кантоведении такого материала достаточно много, и он является не столько неизученным, сколько не востребованным по различным причинам. В последнее десятилетие интерес к изучению профессиональной философии в России и соответственно к отечественной профессиональной философской традиции в Новое время заметно возрос. Академическая философия как одна из частей профессиональной философии постепенно начинает получать надлежащую оценку [см. 1—4; 8; 11].

В западной философской традиции имелись не только сложившиеся корпорации, но и школы как научно-теоретические направления. В России в XVIII—XIX веках также вполне сформировалась профессиональная философская школа, в том числе на уровне первичной выучки, кропотливого изучения огромного массива первоисточников, преподавания основных философских дисциплин. Она существовала и опиралась на собственную учебную структуру в лице академий, семинарий, первых университетов, а также на развитую западную традицию, чей богатый опыт нельзя было не учитывать. Когда происходило сбалансированное соединение школьной, школярской, схоластической и внешкольной, независимой, творческой тенденций, тогда наступали наиболее благоприятные условия для развития философии и всей культуры, как было в России в середине XIX — начале XX века.

Формирование русской гуманитарной научной лексики происходило на протяжении XVIII — начала XIX столетия. Началось оно с Петровских реформ в области языка в самом начале XVIII века и далее продолжалось на протяжении всего века, образно называемого «веком переводов».

Вначале проясним общую картину проникновения и усвоения идей немецкой классической философии в Российской империи в первой половине XIX века, обозначив место, которое в данном процессе занимала философия Канта. Первые сведения о Канте появились в России еще в 80-х годах XVIII столетия. В 1786 году в Москву из Гетингена прибыл немецкий ученый-философ Людвиг Мельман. В 1792—1794 годах он преподавал в Московском университете. Мельман был одним из первых кантианцев, причем он был более популяризатором, нежели критиком учения Канта. В «Биографическом словаре преподавателей Московского университета» ему дана следующая характеристика: «Восторгаясь новой философией, очень свободно и неосторожно высказывал односторонние и неверные свои мысли касательно предметов религиозных, по причине чего в соответствии с указом университетского руководства в январе 1795 года был уволен и вынужден покинуть нашу страну» [5, с.46—47]. Если иметь в виду, что на лекциях Мельмана, которые он читал на немецком языке, присутствовала достаточно большая аудитория, то можно сделать вывод, что возможность российской интеллигенции знакомиться с сочинениями Канта непосредственно, а также и с критической литературой относительно его взглядов на немецком языке, существовала.

В «Письме российского путешественника» Н. М. Карамзина, опубликованном в 1791 году в «Московском журнале», Карамзин рассказывал про свой визит к знаменитому философу Канту 18 июня 1789 года, что свидетельствует о том, что о Канте в России было известно задолго до появления его работ на русском языке. З. А. Каменский, ссылаясь на «Протоколы заседаний конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1903 год», уведомляет, что в 1794 году даже возникло дело об избрании Канта в Петербургскую академию наук [6, с. 55]. Лекции немецкого профессора Шадена по этической философии, читаемые им в Московском университете с 1795 по 1797 год, также основывались на началах критической философии. Однако необходимы были десятилетия, прежде чем «журнальная эпопея» Канта, начавшаяся с 1802 года, закончилась полным изданием его «Критик» на русском языке.

В литературе существует несколько точек зрения на время и место появления работ Канта на русском. Э. Радлов в «Очерке развития русской философии» пишет, что имя Канта впервые услышали в лекциях харьковского профессора М. Осиповского, а сочинения самого Канта были переведены позднее. Так, «Критика чистого разума» переведена М. И. Владиславлевым в

70-х годах [9, с.16]. В статье В. Чуйко «Русская философия» также говорится о том, что первым «нападал» на Канта Осиповский [12, с.15]. В научной литературе, по мнению Э. Радлова, впервые начал писать о Канте профессор Казанского университета А. С. Лубкин. Он издал в журнале «Северный вестник» за 1805 год «Письма о критической философии» [9, с.15]. Необходимо упомянуть об этих авторах, поскольку их труды присутствуют в библиографических справочниках по истории русской философии. Но широкий круг читателей и исследователей получает не совсем верную информацию.

Основываясь на публикациях вышеупомянутых авторов, а также на работах В. Зеньковского, Г. Шпета, архимандрита Гавриила, А. Галича, З. Каменского, сделаем обобщающий обзор русскоязычной литературы по Канту начала XIX века, чтобы показать настоящее состояние дел в данном вопросе, однако это также не окончательный библиографический обзор.

Итак, журнал «Вестник Европы» в № 6 за 1802 год публикует статью «Кантова философия во Франции» автором которой скорее всего является Н. М. Карамзин, где рассматривается критика кантовского идеализма. В 1803 году на Украине в Николаеве издаётся первый русский перевод Канта «Кантовы основания для метафизики нравов», автором которого был преподаватель штурманского училища Яков Рубан. В том же году первое критическое изложение Канта на русском языке дано в книге К. Шпренгеля в переводе В. Джунковского «Критическое состояние врачебной науки в последнее десятилетие». В 1805 году А. С. Лубкин опубликует в «Северном вестнике» (№ 8, 9) свои «Письма о критической философии», в которых даётся оценка гносеологическим воззрениям Канта. Его же критика этического учения Канта присутствует в работе «Очерк логики», вышедшей в Санкт-Петербурге в 1807 году. В 1804 году «Санкт-Петербургский журнал» (№ 10) помещает статью К. Вилерса «Эммануил Кант — великий философ и человек». В 1807 году выходит в свет «Кантова философия» в переводе с французского А. Петрова. Журнал «Вестник Европы» № 24 за 1808 год публикует «Письмо Канту от неизвестного» и «Ответ Канта». В журнале «Улей» за 1812 год (№ 14, 15, 16) публикуется «Очерк эстетики, извлеченный из Кантовой критики эстетического суждения». Двумя годами позднее выходит книга «Эммануила Канта наблюдение о чувстве прекрасного и величественного». Наряду с этими произведениями Канта публикуется также переводная критическая литература. Например, в журнале «Мнемозина» появляется сочинение «Элейская метафизическая школа Одоевского и Кант» из записей госпожи М. Ж. Сталь. Её же работа «О знатнейших философах, которые были до и после Канта» публикуется в «Соревнователе просвещения и благотворительности» № 9 за 1824 год. В большинстве работ также присутствует библиография по Канту и критической литературе, особенно в данном плане выделяется «История философских систем» А. Галича, изданная в Санкт-Петербурге в 1818—1819 годах.

Приведенный выше, как мы считаем, далеко не полный обзор русской кантоведческой литературы начала XIX столетия свидетельствует о постоянном интересе к философии Канта, а также и о различной её оценке. С усилением влияния немецкой классической философии на культурную жизнь России возрастает интерес и к кантовскому наследию, особенно сказанное касается этического учения Канта. Практическая философия изначально была более популярна, нежели критическая философия, поскольку была свободна от чрезмерно «тяжелой гносеологии». Стоит еще раз вспомнить, что первое произведение Канта на русском языке было издано на Украине и представляло именно его этические взгляды.

Русская кантоведческая литература XIX века, рукописная и печатная, требует своего постоянного исследования и пополнения. Из изученных нами многочисленных рукописных источников в архивах Киевской духовной академии первой половины — середины XIX века, относящихся к кантоведению, обратим внимание на те, которые соприкасаются непосредственно с преподавательской сферой. Выделим, прежде всего, рукописные лекции профессора И. М. Скворцова по «Философии религии», большая часть которых посвящена понятию Бога в философии Канта [10]. Не забудем также и о напечатанном труде И. М. Скворцова «Краткое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», вышедшем в Санкт-Петербурге в 1838 году.

Ниже для широкого ознакомления представим отрывки из двух рукописных произведений Серафима Серафимова, выпускника, а в дальнейшем профессора Киевской духовной академии. Рукописи «Какое различие между христианским и философским нравоучением?» и «О Кантовом начале нравственности» на шести листах датированы 1837—1841 годами и представлены в описи как студенческие семестровые сочинения 1837—1841 годов[1].

I. Под № 766 находится студенческое сочинение Киевской духовной академии воспитанника 10 курса (1837—1841 гг.) Серафима Серафимова. Данная рукопись поступила в музей от Надежды Яковлевны Серафимовой 20 сентября 1904 г. в г. Одессе. Здесь и далее выделенные курсивом слова и выражения тем или иным образом сделаны в оригинале автором.

«Какое различие между христианским и философским нравоучением?

Главное и существенное отличие между философским и христианским нравоучением состоит *в цели*, которой предполагает достигнуть то и другое. Они, по-видимому, только сходны между собой в этом отношении. …Нравоучения ума ограничиваются только извлечением закона внутреннего, изложением требований, начертанием некоторых правил деятельности и указанием нескольких средств, облегчающих путь добродетелям. Но исполнит ли все это человек и как исполнит — об этом ум не заботится. <…> Цель христианского нравоучения — приготовить в человеке способность действования правильного — исправить волю, привести в такое состояние, в котором она не могла бы уклонятся от закона; истребить в человеке всякую наклонность ко злу. Словом — возвратить человека в состояние невинности, восстановить в нем образ Божий, *возродить* его. Философское нравоучение старается только предохранить человека, чтобы он не впал в состояние, совершенно унижающее его природу. А цель христианского нравоучения — возвысить природу человека до соединения ее с природою божественною, до богоуподобления. Отсюда видим дух того и другого нравоучения. Философское нравоучение не проникает глубоко в природу человека, не видит и как бы не хочет видеть всей порчи сердца человеческого, потому правила его только смягчают и прикрывают нравственные болезни наши, не исцеляя их совершенно, (оно) не содержит ничего такого, чтобы изгонять из нашего сердца гордость — образ дьявола. <…>

Различающиеся между собою *целью* и *духом*, христианская и философская нравственность различаются еще *началами* своими. <…> До Канта… все начала, на которых философы построили свои нравственные системы, были безнравственны, что и доказал глубокомысленный Критик. <…> У самого Канта оно *односторонне*, ибо определяет одну форму действий, не говоря ничего о предмете и цели их. …Оно также основано на самолюбии и эгоизме, ибо оценка действий в нем предоставляется всеобщему разуму практическому

[1] Об изучении рукописных архивов Киевской духовной академии см. [7].

— судье не всегда верному и беспристрастному; … который так много утратил первобытного света.

Направительное начало христианской деятельности есть церковь — начало непогрешительное или безопасное. (Возлюби Господа своего и ближнего как сам себя.) *Любовь* — вот причина деятельности христианина! Далека любовь философская от любви христианина».

О данном тексте можно сказать, что в нем начинает проявляться полемический дух, свойственный любой богословской традиции и воспитуемый у академистов, но также и то, что нравственная теория «глубокомысленного критика» не может не вызывать глубокие симпатии богословов.

II. С. Серафимов. *О кантовом начале нравственности.*

Печатается согласно рукописи: Институт рукописей НБУ.— КДА.—327 Л. (Муз. 909).

I часть

(Л.1) «Две вещи более всего, говорит Кант, исполняют дух мой удивления и благоговения: звездное небо надо мною и закон нравственный во мне. Это глубокое уважение, какое имел Кант к нравственному закону, было причиною того, что он обратил преимущественное внимание на нравственную сторону человеческого ума и возвысил ее пред теоретическою. Это побудило его вооружиться против ложных систем нравственности и опровергнуть все те начала, которые основаны или на понятии о счастии, или на других посторонних побуждениях. Каково же учение о нравственности самого Канта? Дабы видеть это, нужно обратить внимание на самое начало нравственности, которое поставляет Кант во главу своего нравоучения.

Кантово начало нравственности есть следующее: поступай так, чтобы правило твоей воли могло быть всеобщим законом. Явно, что это начало совершенно отлично от материальных, отвергнутых Кантом начал. Здесь нет никаких побуждений чувственных и никаких внешних причин, определяющихся четко с сообразной с законом деятельности. (Л.1об) Предметом нравственной деятельности не должно быть здесь ни счастье, ни одно собственное совершенство, ни воля Божия: ничто это не имеет прямого, непосредственного отношения к человеку: все это, *говорит Кант* (выделена дописка преподавателя. — *Н. К.*), материально.

Человек в действиях своих должен иметь одно в виду: как поступать, чтобы быть существом нравственным, как выдержать права своего практического разума, не соображаясь ничем вне себя. Закон нравственности и свобода: вот два деятеля, которыми человек должен руководствоваться на пути деятельности. Закон, как закон, есть форма действования; а для человека и нужно только знать ясно эту форму, этот образец, чтобы деятельность его была во всем согласна с ним, согласна с законною деятельностью других, с истинным благом общества и вообще с нравственным порядком, который всеми признан и которому должны следовать все. Я хочу, например, обогатиться и употребляю для сего следующее средство: вместо настоящей цены известной вещи я беру вдвое и втрое. (Л. 2) Но поелику такой способ обогащения не может быть принят всеми потому, что он не согласен с общим благом, и действовать по нему, верно, не станут все потому, что все почти более или менее убеждены в его неправедности; то такой способ обогащения не может и не должен быть правилом моей деятельности. Из всего видно, что человек в действиях своих, во всяком случае, должен отказываться от внешних выгод и оперировать всем для исполнения закона для того, чтобы действие его могло быть всеобщегодным, действовать единственно из уважения к всеобщему нравственному законодательству, которое всеми должно быть признано и освящено; а что будет

следствием такой деятельности, какие плоды ее, какая награда за нее, — этого не представлять. Черта прекрасная! Чем более поступки человека бескорыстнее, тем они выше, тем благороднее. И начало нравственности, выражающее и предписывающее подобное бескорыстие, такую любовь к закону (Л. 2 об.), как закону, заслуживает похвалу и одобрение. Человек в таком случае есть самостоятельный исполнитель внутреннего закона по одному разумному убеждению в справедливости его требований. Но этим, кажется, и ограничивается достоинство Кантова начала, и оно также не изъято от недостатков.

Кантово начало определяет одну форму действования, не показывая самого предмета и цели деятельности. Это также крайность! Человек, пока имеет склонность, *сердце* не может ничего не желать на пути своей нравственной деятельности; не может не представлять той последней цели, куда должны быть направлены все разнообразные его склонности, не может не вопрошать себя: где истинный конец моим подвигам, где успокоение будет от трудов? И в самом деле, будто человек в том только и погрешает, что не знает, как действовать: как законно *мыслить*, желать и поступать.

II часть

(Л. 3)… Не более ли мучается человек оттого, что не знает, *куда* направить свои стремления. Сердце его (человека) не знает, на что броситься, оно… прилепляется к благам мнимым. Гораздо благодетельнее был бы тот нравоучитель, который бы увидел это истинное благо человека … которое удовлетворило бы его сердцу и утолило жажду его богоподобного духа. И тогда определил, *какими путями* достигнуть можно сего блага.

(Л. 3 об.) …Следовательно, надобно указать человеку не только одну форму действования, но и самую цель его… Итак, предписывать такое начало нравственности (вновь цитирует Канта. — *Н.К.*), не означая *куда* должно вести такое действование — значит отнимать у нравственности всю утешительную сторону ее, значит предписывать холодный стоицизм.

…Кант боится определить предмет деятельности, чтобы остаться верным своей системе, по которой практический разум возвышен над всеми способностями человеческими, но и самый Бог — источник разума и всякой нравственности — едва приметен позади его. <…> Кант как бы уверен, что для человека более ничего не нужно, как только действование. <…> Здесь явная односторонность.

(Л. 4 об.) Кант истощает все тонкости умствования, чтобы исключить из круга действий человека самые священные из них — обязанности к Богу. <…> Но против этого будет вечно вооружаться сердце человека. Без этой любви (к Богу) нравственность обращается в чистый эгоизм.

(Л. 5) Кант признает идею Бога, годную только для утверждения нравственного чувства, а при самом исполнении закона нужно исполняться любовию и уважением не к Богу, а к закону (практическому разуму). Но не лучше ли прежде утвердиться в любви к Законодателю? Страх Божий, говорит мудрец, ничем не меньший Канта, есть начало истинной премудрости и, следовательно, всякой истинной нравственности.

…Таким образом (у Канта. — *Н. К.*) все добродетели будут иметь целью угождение практическому разуму, как будто выше ничего нет. <…> Добродетельный по духу Кантова правила легко может перейти к нравственной гордости, но действующий по нашему христианскому правилу… всегда имеет причину смиряться… Так наше начало ведет к смирению — основанию христианской нравственности, а Кантово — к эгоизму».

Далее в рукописи приводится пример о богатом, который жертвует своими приобретениями, и замечается, что по логике Канта действия, которые не

могут быть общим законом для всех, не должны быть предметом деятельности. Если все так будут поступать — не будет ни одного богача в обществе, таким образом подчеркиваются противоречия учения Канта о нравственном законе.

Как показывают приведенные выше тексты, отечественная философская мысль была издавна связана с богословием, поэтому их совместное рассмотрение было и остается одним из наиболее перспективных направлений как в изучении собственно философского знания, так и духовной культуры в целом. Предполагавшую не только гармонию, но и определенные коллизии связь философской и богословской проблематики необходимо рассматривать как взаимообусловленные стороны единого процесса развития отечественного мышления. Даже исследование частных вопросов этой взаимосвязи показывает недостаточную приемлемость общих историко-философских методик исследования и требует своего выделения в частное направление, требующее применения специфической методологии. В этом процессе особую роль играет изучение русского кантоведения.

Список литературы

1. *Абрамов А. П.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005.

2. *Авдеева Л. Р., Абрамов А. П., Жуков В. Н.* Философия в духовных академиях и университетах в XIX — начале XX в. Философско-правовая мысль // История русской философии. М., 2001. С. 285—334.

3. *Бажанов В. А.* Прерванный полёт: История «университетской» философии и логики в России. М., 1995.

4. *Баранец Н. Г.* Философское сообщество: Структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX — XX веков). Ульяновск, 2003.

5. *Биографический* словарь профессоров и преподавателей Императорского университета: В 2 ч. М., 1855. Ч.2.

6. *Каменский З. А.* Кант в русской философии начала XIX века // Вестник истории мировой культуры. № 1. М., 1960.

7. *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005.

8. *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. М., 2003.

9. *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Птб., 1920.

10. *Скворцов Иоанн.* Лекции по философии религии (Часть 1) (Издание рукописи и комментарии Н. А. Куценко // Философия религии: альманах. 2006—2007. М., 2007. С. 393—427.

11. *Цвык П. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

12. *Чуйко В.* «Русская философия» // Киркнер Фр. История философии с древнейшего до нашего времени. М., 1919.

Об авторе

Куценко *Наталия Александровна* — канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, dr_gromov@mail. ru.

Калинников Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008

Кант в русской поэзии — этой теме, на примере творчества Пушкина, Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова, профессор Калинников уже уделил довольно много внимания в монографии «Кант в русской философской культуре». Основным объектом тогда была полемика русской религиозной философии с философией Канта. В новой книге автор стремится показать, что поэзия как квинтэссенция искусства не могла остаться в стороне, однако в мировой художественной культуре это, по его мнению, уникальное явление. Отмечается и обратное влияние: глубокий интерес к Канту проявляла художественная интеллигенция — и это не могло не сопровождаться интересом профессиональных философов к рецепции его идей. Упоминание в стихах чьего-либо имени не бывает случайным, оно свидетельствует о том, что названный человек занимает в сознании поколения постоянное и прочное место.

Цель Калинникова — доказать, что один из истоков величия и всемирного признания русской поэзии — её постоянный диалог с одним из гениев, составляющих ядро *мировой* культуры. Ещё одна заявленная цель — показать возможности поэзии в обращении к личности Канта, в обнаружении единства логики и поэтики в его стиле мышления, единства его идей и фактов биографии. Показать, что взгляд поэтов на Канта — особый, более гибкий и многосторонний, чем философский.

На четырёх сотнях страниц обозревается вся послекантовская эпоха, от начала XIX до начала XXI века. Дополнен анализ уже затронутых профессором поэтов, представлены новые имена. Но исследуемая область далеко не исчерпывается этими именами и произведениями, автор называет свои шаги в ней первыми, пробными, и уверен в больших перспективах. Книгу можно назвать «История русской поэзии в её связи с Кантом». В ней три части, соответственно трём этапам этой истории: начало золотого века (первая треть XIX века), серебряный век, эпизоды железного XX века. Частично книга основана на ранее опубликованных статьях автора. Жанр работы — философско-эстетические этюды, самостоятельные, но пронизанные единством авторского понимания Канта и особенностей русской духовной культуры. Местами в них даётся новое оригинальное изложение идей великого философа, автор полемизирует с прежними толкованиями философских идей поэтов.

Четыре десятилетия на рубеже XVIII—XIX веков — «первый кантианский век» в Европе. Кантианство было одним из главных источников мировоззрения декабристов. Но тезис автора о том, что из Канта был извлечён призыв к активному действию, следует понимать очень осторожно. Из анализа стихов и писем поэта В. Ф. Раевского — «первого декабриста», арестованного в 1822, — ясно, что этот импульс был очень абстрактным (особенно если вспомнить о негативном отношении Канта к революциям). Кант *мог* содействовать выработке программы преобразований, но до глубокого и правильного понимания его практической философии было ещё далеко.

Друг Раевского А. С. Пушкин свободнее владеет «кантизмами» и шире использует их. Автор убедительно доказывает, что великий поэт, разрабаты-

вая свои сюжеты, специально изучал точку зрения Канта и, опираясь именно на неё, превзошёл в духовном развитии как Просвещение, так и романтизм. Главной темой романа «Евгений Онегин» и поэмы «Цыганы» оказываются отношения любви (счастья) и долга. Ставится проблема в сюжете по-разному, решается на одних основаниях, по-кантовски: долг выше любви-симпатии, но вполне совместим с любовью-уважением. Татьяна Ларина и Ленский, живущие из уважения к долгу, — герои душевно и духовно полноценные, а их антиподы — ущербны. Во «вставном эпизоде» к этой главе Калинников однозначно отвечает на спорный вопрос о том, какое же место занимали любовь и брак в жизни и мнениях самого кёнигсбергского философа. Кантовской теории гения соответствует пушкинский образ Моцарта, при этом поэт не претендует на исторически правдивую версию его отношений с Сальери.

Вторая часть книги начинается разбором творчества Владимира Соловьёва. С защиты его диссертации началось уникальное по масштабам увлечение российского общества философией — и он же в пьесе «Альсим» высмеял моду на Канта, возникшую во второй половине XIX века в университетских кругах России. Осмеяна в стихотворении «Из письма» и поверхностная интерпретация трансцендентальной философии. Во «вставном эпизоде» к этой главе профессор Калинников пытается кантианскими средствами рационализировать категорию «София». Она обозначает единый для познаваемого и познающего центр, обеспечивающий истинность познания, представляющий в них обоих истинно-сущее начало, т. е. Бога. Соловьёв не нашёл такого звена в философии Канта и упрекал его в отсутствии достаточно ясной позиции по этому вопросу, что отчасти справедливо. Но связующим звеном можно считать свойство мира вещей в себе быть совокупностью всего возможного опыта (свойство процесса познания быть потенциально бесконечным), и свойство природного мира быть системным целым. Казалось бы, кантианский аналог «Софии» найден, но, судя по заключению раздела, автор не вполне удовлетворён этим и полагает, что лишь обозначил условия поиска.

В следующей главе определяется философское мировоззрение Валерия Брюсова: это близкий прагматизму позитивизм, склонный последние философские вопросы решать скептически. Среди истоков этого мировоззрения, как ни странно, есть идеи Канта: с их помощью поэт боролся с догмами религиозного миропонимания. В среде символистов такое отношение к Канту уникально. Анализ текста стихотворения «Баллада» показывает, что оно обращено к Андрею Белому, в чьём мировоззрении столкнулись несовместимые друг с другом идеи Канта и Соловьёва. Этот конфликт привёл Белого к любовной трагедии, участником которой стал и Брюсов.

Третья глава — о Мережковском, в чьей поэме «Протопоп Аввакум» можно найти спор с Кантом по проблеме лжи во спасение. На это откликнулся Вл. Соловьёв и выразил свою точку зрения на проблему. Калинников показывает, что спор возник в результате недостаточного понимания позиции Канта по этой проблеме. А оно, если опустить нюансы, таково: для спасения жизни человека должны быть использованы все средства. Драматическая сказка Мережковского «Возвращение к природе» рассматривается как философское произведение об отношениях человечества с природой и их влиянии на отношения между людьми. Агностически понимаемый Кант противополагается толстовско-руссоистской утопии и ницшеанской антиутопии, но разрешается проблема с помощью идей Владимира Соловьёва.

Далее речь идёт о творчестве Андрея Белого, о его сложной автобиографичной поэме «Искуситель». Этот поэт сопротивлялся влиянию неокантиан-

цев, немецких и русских, стремился критически преодолеть и самого Канта, но всё больше становился кантианцем. Теоретическая основа символизма Белого — «Критика способности суждения». Связь Канта с символизмом вообще — тема третьего в книге «вставного эпизода».

От кантианца Белого автор переходит к тонкостям восприятия Канта последователями Соловьёва, сторонниками религиозной философии Вячеславом Ивановым и Александром Блоком. Профессор Калинников уточняет основу взглядов Иванова: это не только платонизм и неоплатонизм, но и аристотелизм. Кантианский символизм Иванов назвал «идеалистическим», а свой, аристотелистский — «реалистическим». Впрочем, в гносеологии этого символизма имеет место синтез аристотелизма и кантианства, они дополняют друг друга, в этом Иванов следует за своим учителем Вл. Соловьёвым. В философии Канта Вячеслав Иванович увидел антихристианский призыв к самонадеянному индивидуализму. Вместе с тем их учения объединяет антропологизм. Поэт внёс новшество в понимание системы Канта: она не дуалистическая, а триадическая. Помимо царств вещей в себе и природы существует третье царство — человека, субъективного сознания.

Предпоследняя глава второй части посвящена связи образа звёздного неба с моральным законом в мировоззрении Канта и в русской поэзии и «опоэтизированной» прозе XIX — начала XXI века. Завершается обзор серебряного века этюдом о переводе Эллисом (Л. Л. Кобылинским) двух стихотворений Шопенгауэра, одно из которых называется «Канту». Как известно, философия Шопенгауэра существует благодаря Канту в такой же мере, как и неокантианство, и русская поэзия Серебряного века испытывала к ней большой интерес.

Обзор XX века начинается с Марины Цветаевой. Это представитель серебряного века, поэтому её обращения к Канту естественны. Она — «поэт не метафизический» и всячески умаляла своё понимание философии Канта. Однако он много значил для неё: как фигура номер один в духовной культуре её второй родины Германии, как источник общего мировоззрения, и в частности теории гения (поэта). Социалистическая идеология враждебна философии Канта, но на его стороне в осмыслении истории XX века и роли философии в ней советский поэт Е. М. Винокуров. Стихотворение Фазиля Искандера «Тело и мысль» появилось уже в начале нового тысячелетия, в дни двухсотлетней годовщины смерти Канта. В нём поэт поднимает проблему соотношении тела и духа. Вопрос, решённый Кантом, ставится на примере его жизни.

В завершение книги — о двух поэтах Калининграда, сегодняшних земляках великого философа. С. А. Снегов, по сути, сторонник Канта в теории познания, но, не зная об этом, находился под влиянием превратных агностических толкований философа — и поэтому спорил с ним. С. Х. Симкин — переводчик стихотворений Канта (их дошло до нас всего два). Отвечая на его стихотворение «Переводя Канта», Калинников излагает Кантову философию поэтического искусства.

Новая книга Л. А. Калинникова — это труд не только по истории философии и собственно поэзии (литературы), но и культуры в целом. В поисках философских корней русской поэзии автор не останавливается на Канте, показывает переплетение этого философского источника с другими. То же самое относится к поискам поэтических отзывов на философию. Вместе с этим читатель получает довольно подробные сведения, целостное представление о жизни и личности этих поэтов и философов. Отслеживается, при-

чём в динамике, личное восприятие Канта поэтами, зафиксированное не только в стихах, но и в письмах, воспоминаниях, трактатах (поэтов серебряного века). Диалог личностей по возможности строго отделяется от диалога идей. Присутствие немецкого философа выявляется вплоть до «незримого» — в обсуждении тем, прочно связанных с его именем в истории науки и философии. Философское толкование поэзии — сама по себе очень сложная задача. Автор демонстрирует в её решении особую изобретательность, глубокие познания и в литературе, и в точных науках: на их языке написаны зашифрованные письма поэтов — делается попытка расшифровать. На этом языке возникают порой в книге и литературные образы самого профессора. Язык её живой, адекватный предмету. Данная книга станет заметным явлением в литературе о влиянии Канта на русскую культуру и послужит стимулом к дальнейшему её исследованию.

А. С. Зильбер

Об информационной системе RATIO кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта

С 2006 года в рамках информационной системы RATIO кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта, направленной на поддержку исследований проблемы рациональности, успешно функционирует и активно развивается web-портал RATIO (http://ratio. albertina. ru). В качестве основных компонентов данного портала выступают исследования в различных областях знания, наиболее тесно связанных с проблемой рациональности: логике, теории аргументации, риторике, методологии науки и аналитической философии. Одним из таких компонентов является большой блок, посвященный философии Иммануила Канта и отражающий специфику научно-исследовательской деятельности кафедры философии и логики, частью которого является раздел «Кантовский сборник».

Структура портала RATIO

Web-портал RATIO на настоящий момент состоит из следующих разделов:

- электронный словарь терминов,
- электронная библиотека,
- публикации,
- Модели рассуждений,
- «Кантовский сборник»,
- Кантовские чтения,
- конференции,
- форум,
- новости.

Словарь терминов

Электронный словарь основных понятий указанных областей знания составляет ядро информационной системы RATIO. Задача словаря — предос-

тавление исследователям в области логики, теории аргументации, риторики, методологии науки и аналитической философии сжатой и наиболее существенной информации об искомом термине.

В электронном словаре совмещены идеографический и алфавитный способы подачи информации: словарь рубрифицирован на указанные тематические области, а статьи в каждом подразделе расположены в алфавитном порядке. В словаре сделана попытка дать наиболее стандартное представление об интересующем пользователя термине. Кроме того, учитывая, что некоторые из статей содержательно связаны со статьями из смежных тематических разделов, словарь снабжен системой перекрестных ссылок, позволяющих легко и быстро переходить от одной статьи к другой.

Электронная библиотека

Естественной составной частью сайта является тематическая электронная библиотека, включающая научные, оригинальные и учебно-методические тексты по логике, теории аргументации, риторике, методологии науки, аналитической философии и кантоведению.

Формируется библиотека по следующим основным разделам.

1. Первоисточники — электронные версии классических первоисточников по вышеперечисленной или близкой тематике.

2. Материалы по истории логики — электронные версии научных исследований, монографий или их фрагментов и отдельных статей, посвященных истории и философии логики. На данный момент раздел содержит и такие классические труды, как «Аналитика» Аристотеля, «Диалектика» Хрисиппа из Сол, и научные работы по истории логики.

3. Материалы по философии и методологии науки — электронные версии научных исследований, монографий или их фрагментов и отдельных статей, посвященных философии и методологии науки. В разделе размещены фундаментальные труды западных методологов науки XX века — Томаса Куна, Имре Лакатоса, Пола Фейрабенда, а также отечественных исследователей в области философии и методологии науки — Б. С. Грязнова и В. А. Смирнова.

4. Материалы по аналитической философии — электронные версии научных исследований, монографий или их фрагментов и отдельные статьи, посвященные истории аналитической философии и современному состоянию этого направления философии. Среди содержащихся в данном разделе электронных текстов как классические труды по аналитической философии (к примеру, «Исследование значения и истины» Б. Рассела), так и работы современных исследователей в этой области философского знания.

5. Материалы по теории аргументации и риторике — электронные версии научных исследований, отдельных статей, посвященных вопросам теории аргументации, историческому аспекту и современному состоянию исследований в различных ее разделах. Разделы «Теория аргументации» и «Риторика» пополняются электронными вариантами текстов по соответствующей тематике и постепенно приобретают схожий с описывавшимися выше разделами вид, а именно совмещают классические труды и современные научные исследования.

6. Работы по традиционной логике — электронные версии ключевых работ по классической логике.

7. Работы по символической или математической логике — электронные версии ключевых работ по символической и математической логике. Разделы «Традиционная логика» и «Символическая логика» на настоящий момент разработаны в меньшей степени, но их дальнейшее формирование будет происходить по тому же принципу, что и уже упомянутые разделы.

8. Произведения И. Канта — электронные версии русских переводов отдельных произведений И. Канта, в том числе подготовленные на кафедре философии и логики РГУ им. И. Канта.

9. Материалы по кантоведению — электронные версии отдельных работ по кантоведению российских и зарубежных исследователей, в том числе и по логическому кантоведению. В разделе «Кант и кантоведение» размещены сборники статей ведущих исследователей философской системы И. Канта — В. Н. Брюшинкина, Л. А. Калинникова, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана и многих других. Сборники содержат также статьи зарубежных исследователей и аспирантов кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта.

10. Научно-исследовательские публикации кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта — электронные версии диссертаций, научно-исследовательских сборников, монографий, изданных на кафедре философии и логики РГУ им. И. Канта. Среди таких изданий в электронной библиотеке RATIO можно найти электронные версии выпусков «Кантовского сборника», сборник статей «Трансцендентальная антропология и логика».

11. Учебные и учебно-методические пособия — электронные версии таких учебных и учебно-методических пособий, которые могут быть полезны для научных исследований в указанных областях. Библиотека RATIO содержит учебные пособия по аналитической философии (учебник «Аналитическая философия»), символической и традиционной логике («Введение в современную логику» А. В. Гладкого, «Логика» Г. И. Челпанова).

Все разделы библиотеки RATIO будут постоянно пополняться. Каждый раздел впоследствии может получить и свой подраздел.

Публикации

Раздел *Публикации*, рубрифицированный по тому же принципу, что и электронная библиотека, предназначен для освещения текущих исследований в указанных областях знания. Раздел регулярно пополняется статьями ведущих российских исследователей, сотрудников и аспирантов кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта.

Основная задача данного раздела — обеспечение интерактивности, то есть освещения, обсуждения (в рамках связанного с разделом форума) и последующей правки статьи.

На настоящий момент в разделе *Публикации* содержится множество научных статей по логике, истории логики, теории аргументации, риторике, методологии науки и аналитической философии. Уникальность данного раздела заключается в том, что он позволяет проследить за тем, какая научная проблематика разрабатывается на кафедре философии и логики РГУ им. И. Канта и ее исследовательским окружением, а также за развитием исследований по проблематике портала. В разделе «Теория аргументации» можно найти большое количество статей по разработанной заведующим кафедрой философии и логики проф. В. Н. Брюшинкиным системной модели аргументации, по применению системной модели аргументации к конкретным философским текстам, в разделе «История логики» представлены новые пуб-

ликации калининградских и санкт-петербургских исследователей, а в разделе «Кант и кантоведение» — статьи по философской системе И. Канта.

Подсистема текущей исследовательской деятельности

Подсистему текущей исследовательской деятельности составляют разделы *Новости*, *Конференции*, *Форум, Модели рассуждений* и *Кантовские чтения.*

Новости с архивом освещают последние события научной жизни, связанной с исследованиями в области рациональности. Кроме того, этот раздел содержит информацию об обновлениях на самом web-портале, что позволяет пользователю экономить время в процессе навигации по сайту.

Постмодерируемый форум обеспечивает интерактивность постановки решения исследовательских проблем в рамках сайта. На широкое обсуждение в форуме выносятся наиболее важные и актуальные вопросы исследовательской деятельности, связанной с проблемами рациональности: тезисы и материалы конференций, научные публикации в данной области и т. д. Функционирование форума, таким образом, обеспечивает обратную связь, которая является важным составляющим разработки научных проблем.

Раздел *Конференции* содержит анонсы грядущих научных конференций и информацию об уже состоявшихся конференциях. Освещение анонсируемых событий сопровождается максимально полным предоставлением необходимой информации как для пользователей, интересующихся событиями научной жизни, так и для потенциальных участников данных конференций. В разделе дается подробное описание приближающегося события с указанием его проблемного поля, целей, задач и информация для всех желающих принять в них участие, включая возможность заполнения и подачи заявки на участие в конференции непосредственно на сайте.

Отдельного упоминания заслуживают недавно появившиеся разделы *Модели рассуждений* и *Кантовские чтения.* Составлявшие ранее элементы раздела *Конференции*, они были выделены в качестве самостоятельных разделов сайта. *Модели рассуждений* и *Кантовские чтения* предназначены для освещения регулярно проводимых кафедрой философии и логики и ставших вследствие этого традиционными одноименных международных научных конференций. Вся информация о прошедших конференциях, их обзоры, материалы, а также анонсы грядущих содержится в этих двух разделах.

Кантовский сборник

Раздел *Кантовский сборник* представляет собой электронную версию одноименного философского журнала, издаваемого Российским государственным университетом имени Иммануила Канта. В данном разделе, помимо содержания самого журнала, можно найти необходимые для авторов статей требования по их оформлению, а также информацию по подписке и приобретению «Кантовского сборника». Содержание раздела будет постоянно пополняться по мере выхода в свет новых выпусков печатного издания «Кантовского сборника».

Помимо электронных текстов статей, содержащихся в журнале, на сайте RATIO уже размещены некоторые из номеров «Кантовского сборника» прежнего формата, в котором он представал до момента его преобразования в философский журнал в 2008 году. В ближайшем будущем планируется раз-

мещение остальных выпусков сборника, начиная с первого, вышедшего под названием «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта».

Взаимная согласованность разделов

Одна из основных задач web-портала RATIO — обеспечить возможность получения пользователем полного системного представления о предмете его интереса. Осуществлению этой задачи способствует возможность расширенного контекстного поиска по сайту.

Как уже отмечалось, в электронном словаре, составляющем ядро информационной системы RATIO, дается стандартное представление об искомом термине или стандартная интерпретация философской концепции того или иного философского направления, школы или конкретной персоналии. Однако в системе функционирования сайта RATIO акцент делается не на однозначность того или иного определения, а на возможные ресурсы по каждому из объясняемых понятий. Система поиска по сайту обеспечивает подобную возможность. С ее помощью пользователь получает обширный перечень контекстов употребления интересующего его термина и возможность перехода одним щелчком клавиши к выбранному тексту, содержащему данный термин.

Помимо этого сайт RATIO поддерживает возможность расширенного поиска, благодаря которой пользователь может выбирать разделы сайта, по которым должен осуществляться поиск, тем самым сужая или расширяя область поиска. К примеру, может быть выбрана опция *«поиск по словарю терминов»*, которая предоставит пользователю перечень контекстов употребления термина внутри только словарных статей. Расширенный поиск ведется по каждому из разделов сайта, в том числе и по нескольким выбранным разделам сразу. Данная система делает эксплуатацию словаря простой и быстрой, а также дает ему явное преимущество в сравнении с бумажными аналогами.

При помощи системы гиперссылок необходимые разделы сайта связываются с постмодерируемым форумом. Благодаря этому пользователь может переходить от просматриваемой им статьи к связанной с ней ветке форума, приняв участие в ее обсуждении. Аналогичный непосредственный переход может быть произведен и в обратном направлении.

Таким образом, возможность размещения гипертекстовых ссылок в любом необходимом месте контента формирует систему «сквозной» навигации, что делает эксплуатацию сайта максимально простой и эргономичной.

Англоязычная версия портала

В настоящий момент введена в эксплуатацию и активно развивается англоязычная версия сайта. В разделе *Публикации* можно найти тексты по системной модели аргументации, программе метапсихологизма в философии логики (подразделы «Argumentation Theory», «History of Logic»), а в подразделе «Philosophy of Science» также английский перевод статьи Б. С. Грязнова «О взаимоотношении проблем и теорий» и комментарии к ней. Англоязычная библиотека RATIO началась с раздела «Rational theory of politics», в котором впервые полностью публикуется монография профессора МГИМО, директора Центра глобальной политики В. М. Сергеева «Origins of Democracy». На форуме англоязычной версии портала организована дискуссия по про-

блемам рациональности с исследователями из Университета штата Нью-Йорк. В основу дискуссии легли публикации проф. В. Н. Брюшинкина («Russian rationality and its relation to Being»), проф. В. А. Бажанова **(«**The Rationality of Russia and Rationality of the West**»),** проф. Б. Армор-Гарба и Дж. Азуни («Standing on Common Ground'). Активное участие в дискуссии принимает проф. Р. Хауэлл. Дискуссия постепенно выходит на ключевые проблемы понимания рациональности и взаимопонимания различных культур.

Д. В. Хизанишвилли

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «НЕОКАНТИАНСТВО НЕМЕЦКОЕ И РУССКОЕ: ОТ ЛОГИКИ ПОЗНАНИЯ К “СОЦИАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКЕ”» (МОСКВА, 2008 г.)

В Москве с 28 мая по 1 июня текущего года прошла большая международная конференция «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к ‘социальной педагогике’». Организаторами этого масштабного научного мероприятия стали кафедра философии Московского педагогического государственного университета, редакция научно-теоретического журнала «Вопросы философии», Российско-немецкий дом в Москве, кафедра философии и психологии Саратовского государственного университета, кафедра истории философии университета им. Мартина Лютера (Галле — Виттенберг) при участии общества Германа Когена (Цюрих). Финансовую поддержку в проведении конференции оказали Российский фонд фундаментальных исследований (РФФИ) и Немецкое научно-исследовательское сообщество (DFG). В начале работы конференции было оглашено несколько приветствий, в том числе и ректора Саратовского госуниверситета проф. Л. Ю. Коссовича В нем он выразил удовлетворение тем, что в Саратовском университете возрождаются традиции неокантианских штудий, которые были заложены в 20-х гг. прошлого столетия одним из учеников марбургских корифеев Г. Когена и П. Наторпа В. Сеземаном в бытность его работы на кафедре философии университета.

Все выступления можно условно сгруппировать вокруг четырех основных тем. Истории русского неокантианства посвящались доклады М Джованелли (Турин/ Тюбинген), Н. Дмитриевой (Москва), Е. Мурадовой (С.-Петербург), В. Брюшинкина и В. Поповой (Калининград), К. Миклуша (Саратов), К. Фараджева (Бохум), А. Круглова (Москва), О. Поповой (Саратов). В качестве одной из специфических черт русского неокантианства, ввиду особой исторической и философской ситуации в России начала XX века, была отмечена недифференцированность его представителей на школы марбургскую и баденскую.

Взаимосвязь немецкого и русского неокантианства стала основной темой докладов М. Феррари (Турин), Ю. Штольценберга (Галле), В. Белова (Саратов), Д. Стейлы (Турин), Ю. Муравьева (Москва), В. Махлина (Москва), М. Соболевой (Марбург), Н. Плотникова (Бохум).

Трансформациям кантовской критической философии в немецком неокантианстве были посвящены выступления Х. Хольцхая (Цюрих), Л. Калинникова (Калининград), Т. Длугач (Москва), П. Фьорато (Сассари).

Особо острую дискуссию вызвало выступление Л. Калинникова. В ней приняли участие Х. Хольцхай, президент Когеновского общества, Э. Орт, К. Крайнен и Н. Мотрошилова. Основная мысль этого выступления заключалась в том, что неокантианство исказило главные интенции кантовской философии и развивало трансцендентальную философию вовсе не согласно Канту, но в том направлении, что и Фихте. Поэтому правильнее было бы неокантианство назвать неофихтеанством. При этом Калинников сослался на оценку самого Канта проекта наукоучения Фихте как чистой логики, которая никогда не достигает предмета познания, что находится в противоречии с

задачами и целями критической философии. Тенденция ограничиться мышлением характерна и неокантианству, чем, по мнению Л. Калинникова, подтверждается его оценка неокантианства как неофихтеанства. Он обращается также к опыту кантоведения, которое доказало одну несомненную истину: если исследователь упирается в какое-то кантовское противоречие, ему следует обратиться к своим рассуждениям и открыть противоречие там. Главной ошибкой неокантианства отечественный кантовед считает его стремление исправить кантовский дуализм; монизм неокантианской философской системы не исправляет Канта, но полностью его извращает — делает он вывод. Превращение знаменитой «вещи в себе» из аффицирующего предмета в трансцендентальный идеал, задачу есть разрыв с трансцендентальной эстетикой, основополагающее значение которой для кантовского трансцендентализма абсолютно. Другой «роковой» ошибкой неокантианства, по мнению Калинникова, стало отождествление ими мышления и познания, тогда как у Канта они имеют четкую дифференцированность. Познаваемый предмет, таким образом, становится абсолютно подчиненным трансцендентальному субъекту, и человек, как прежде всего существо деятельное, творческое — у Канта, превращается в существо мыслящее — у неокантианцев.

Главными возражениями принявших участие в дискуссии стали заявления по поводу того, что для адекватного восприятия неокантианского проекта трансцендентальной философии важно принимать во внимание исторический контекст, включающий в себя критику Канта со стороны послекантовского идеализма. Кроме того, основного докладчика попросили уточнить его представление об «аутентичном Канте».

Согласившись с общей установкой в изучении философии Канта, которое должно учитывать изменяющуюся историческую и философскую ситуацию, Калинников тем не менее отстаивал свой тезис о существовании для каждого времени аутентичной рецепции кантовского трансцендентализма. В качестве возможного образца таковой он посоветовал обратиться к материалам двух-трех последних кантовских конгрессов, чтобы синтетической рефлексией воспроизвести как раз исторически аутентичного Канта.

Немецкое неокантианство, в основном марбургской школы, и его европейское значение было проанализировано в выступлениях Н. Мотрошиловой (Москва), Э. Орта (Трир), К. Крайнена (Амстердам), В. Семенова (Владимир), П. Пружинина (Москва), А. Фролова (Москва), З. Сокулер (Москва), Р. Шиндлер (Берлин), Д. Адельмана (Бонн), Т. Акиндиновой (С.-Петербург), А. Помы (Турин).

Кроме выступлений и дискуссий для участников и гостей конференции была предусмотрена и культурная программа, включившая в себя обзорную экскурсию по г. Москве и небольшой камерный концерт, на котором прозвучали музыкальные произведения немецкого и русского неокантианцев Пауля Наторпа и Бориса Пастернака.

Предполагается издание материалов конференции на немецком и русском языках, соответственно в издательствах «Königshausen & Neumann» (Вюрцбург) и «РОССПЭН» (Москва).

В. Н. Белов

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ЛОГИКИ И ДИСЦИПЛИН ЛОГИЧЕСКОГО ЦИКЛА»

Киев, 15—16 мая 2008 года

На кафедре логики философского факультета Киевского национального университета им. Тараса Шевченко 15—16 мая 2008 года состоялась Международная научно-практическая конференция «Проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла». В ее работе приняли участие преподаватели вузов Украины, России, Беларуси, Литвы, Армении.

На пленарном заседании 15 мая были представлены шесть докладов ведущих преподавателей Украины, России, Беларуси. В них рассматривались как общетеоретические проблемы логики, ее значение для современного образования, так и методические проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла на философских и других гуманитарных факультетах вузов.

Доклад доктора философских наук, профессора, члена-корреспондента НАН Украины, декана философского факультета КНУ им. Тараса Шевченко А. Е. Конверского был посвящен природе логического, статусу логики как науки и учебной дисциплины.

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой логики МГУ им. М. В. Ломоносова В. И. Маркин познакомил участников конференции с особенностями подготовки логиков-профессионалов в двухступенчатой системе высшего образования, принятой в Российской Федерации.

Доктор философских наук, академик, директор Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины М. В. Попович в своем выступлении подчеркнул значимость логики как рациональной составляющей современной культуры.

Доктор философских наук, заместитель декана по работе со студентами факультета философии и политологии СПбГУ И. Б. Микиртумов рассмотрел особенности преподавания логики и дисциплин логического цикла в Санкт-Петербургском университете.

Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Московского педагогического государственного университета И. Н. Грифцова показала возможности преподавания логики как практической дисциплины, прежде всего, для студентов нефилософских специальностей вузов.

Доклад доктора философских наук, профессора Академии управления при Президенте Республики Беларусь В. Ф. Беркова был посвящен инновационному образованию и той значимости, которую должны иметь курсы логики и дисциплин логического цикла в новой модели современного образования.

На конференции работали три секции: «Проблемы преподавания логики», «Проблемы преподавания дисциплин логического цикла», «История преподавания логики и дисциплин логического цикла».

Работа секции «Проблемы преподавания логики» проходила в двух подсекциях: «Проблемы преподавания курсов и спецкурсов по логике: общие положения» и «Проблемы преподавания логики для студентов нефилософских специальностей».

В докладах первой подсекции отмечалась значимость для высшего образования социального запроса. В этой связи обретает особую остроту вопрос

о дифференциации курсов логики в соответствии с потребностями подготовки специалистов различного профиля. По мнению многих выступающих, именно этот факт играет доминирующую роль в процессе выживания логики как учебной дисциплины в современной высшей школе.

В своих выступлениях преподаватели обсуждали модели изложения общего курса логики, в частности преимущества подхода, основанного на понятии логической теории; говорили, учитывая введение кредитно-модульной системы преподавания, о практической направленности курса «Логика» для студентов педагогических специальностей. Особенно подчеркивалось, что в процессе формирования единого европейского образовательного пространства и общеевропейской системы образования логика может выступить средством формирования компетенций.

На второй подсекции «Проблемы преподавания логики для студентов нефилософских специальностей» анализировались вопросы, связанные с лишением автономности курса «Логика» для студентов нефилософских специальностей (речь идет об экзамене, в состав которого входят три дисциплины: философия, религиоведение, логика), обсуждались проблемы содержательного наполнения указанного курса при очень малом количестве часов, которые на него отводятся. В связи с этим поднимались вопросы о структуре и содержании учебника по логике для студентов нефилософских специальностей вузов, о преимуществах современных англоязычных учебников по логике. Огромное внимание в докладах выступающих было уделено проблеме адаптации курсов логики к кредитно-модульной системе преподавания, что повлекло за собой дискуссию о плюсах и минусах тестовой проверки знаний у студентов. Особенно следует отметить обсуждение вопроса о специфике преподавания логики студентам юридических специальностей. На подсекции был также представлен проект учебника по логике для нематематиков. Большинство выступающих обратили внимание на появление новых методик преподавания логики в высшей школе.

На секции «Проблемы преподавания дисциплин логического цикла» участники конференции говорили прежде всего о практическом характере таких курсов. В выступлениях отмечалось, что курсы критического мышления, риторики, теории и практики аргументации, эристики имеют авторский характер. В связи с этим отсутствует единая концепция их преподавания. На секции обсуждался вопрос о возможности включения теории речевых актов в курс по теории и практике аргументации. Особое внимание было уделено проблеме определения риторики как дисциплины логического цикла. Активно обсуждались также методические вопросы. Среди них, например, организация самостоятельной работы студентов, оценка их знаний и умений.

В выступлениях на секции «История преподавания логики и дисциплин логического цикла» рассматривались такие вопросы: проблема преподавания логики в учебных заведениях Украины XVI—XVII столетия; особенности австрийской логико-философской традиции; концепция преподавания логики Ореста Новицкого; теория спора Блеза Паскаля и другие. В историческом аспекте обсуждалась проблема разграничения предметов логики как науки и как учебной дисциплины, рассматривался подход «логика как семиотика». При анализе проблем преподавания спецкурса по логической семантике обсуждались способы классификации послефрегевских теорий истины.

Учитывая практический характер конференции, в ее рамках впервые были проведены мастер-классы и презентация новых учебников и учебных пособий по логике и дисциплинам логического цикла.

Участниками мастер-класса доктора философских наук, профессора Г. В. Гриненко (Москва) «Риторические приемы убеждения» стали студенты философского факультета КНУ им. Тараса Шевченко, специализирующиеся по кафедре логики. Мастер-класс был нацелен на развитие коммуникативных навыков студентов.

Мастер-класс канд. философ. наук, доц. Д. В. Зайцева и канд. филос. наук Н. В. Зайцевой (Москва) «Аргументативная компетентность: практические упражнения» представлял собой обсуждение видеоматериалов занятий со студентами Российской академии внешней торговли.

Необходимо отметить, что материалы обоих мастер-классов могут быть использованы не только в студенческой аудитории, но и в бизнес-образовании во время проведения тренингов по аргументации.

В рамках презентации новых учебников и учебных пособий по логике и дисциплинам логического цикла на конференции были представлены работы преподавателей, работающих в вузах Украины, России, Беларуси.

В целом достижением конференции является обмен опытом в преподавании курсов логики и дисциплин логического цикла как студентам философских специальностей, среди которых будущие логики-профессионалы, так и студентам других гуманитарных факультетов, которым данные курсы читаются в качестве общеобразовательных дисциплин. К сожалению, общая тенденция современного высшего образования стран ближнего и дальнего зарубежья состоит в том, что уменьшается количество часов, отведенных на логику и дисциплины логического цикла. А полное изъятие таких курсов из учебных планов вузов вряд ли позитивно отразится на будущих специалистах разных сфер деятельности.

И. В. Хоменко, Н. А. Колотилова, Е. Ю. Щербина

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «X КАНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

Российский государственный университет имени Иммануила Канта проводит 22—24 апреля 2009 года десятые юбилейные Кантовские чтения. В программе X Кантовских чтений пленарные и секционные заседания, специальные сессии по актуальным проблемам исследования философии Канта.

Конференция посвящена концепции разума в философии Канта как образцу классического понимания разума, завершающего эпоху Просвещения, и ее сопоставлению с вызовами современной цивилизации. Предполагается провести два пленарных заседания, а также секционные заседания по следующим темам:

1. Классический разум и изменяющаяся рациональность.
2. Классический разум и современные этические концепции.
3. Классический разум и современное религиозное сознание.
4. Классический разум и изменяющаяся власть.
5. Классический разум и современное мироустройство.
6. Философия Канта и ее восприятие в различных культурах

Рабочие языки конференции — русский, немецкий, английский. Пленарные заседания будут синхронно переводиться с русского на английский и с немецкого или английского — на русский. На секционных заседаниях перевод не предусматривается.

Заявки на участие в конференции подаются до 1 октября 2008 года. Вместе с заявкой предоставляются доклад (до 18 тыс. знаков) и тезисы доклада на одном из рабочих языков конференции в объеме до 8 тыс. знаков (включая и пробелы) в редакторе WORD в электронной форме. В тексте доклада и тезисов должно содержаться указание на одну из тем конференции. К тезисам на русском языке желательно приложить их немецкий или английский перевод. Оргкомитет, к сожалению, не может взять на себя обязательство переводить доклады или тезисы. Тезисы и присланные переводы по мере их принятия публикуются на Интернет портале RATIO (http://ratio. albertina. ru).

По итогам конференции публикуются материалы конференции.

Заявки (форма прилагается) на участие в конференции и тексты докладов принимаются до **1 декабря 2008 г.** по адресу:

236041, Калининград (обл.)
ул. Александра Невского, 14
Российский государственный университет им. И. Канта
Кафедра философии и логики
или по электронной почте: **kant10@kantiana. ru**
Телефон: (4012)955338, (4012)216338
Факс: (4012)216338

Программный комитет до 15 декабря 2008 года сообщит о принятии/отклонении заявки на участие.

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

Кант И. **Избранные сочинения: в переводах, осуществлённых в РГУ им. И. Канта и впервые изданных в «Кантовском сборнике». Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.**

В издательстве РГУ им. И. Канта готовится к выходу из печати под грифом «Институт Канта» первая публикация сборника текстов Иммануила Канта, переведённых и опубликованных в «Кантовском сборнике» в период 1975—2008 гг. Многие из представленных в сборнике трактатов, рецензий, писем, черновиков великого кёнигсбергского философа нигде более не публиковались и, как и первые выпуски «Кантовского сборника», представляют собою малодоступные читателю в настоящее время тексты. Например, единственный в своём роде полемический трактат «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия старой (против Эберхарда)» — текст, в котором Кант выразил своё отношение к так называемой «популярной философии» и сомнение, что серьёзная философия может быть популярной. Трактат «Определение понятия человеческой расы» (1785) свидетельствует о применении к антропологобиологической проблеме эволюционной методологии, развитой Кантом за тридцать лет до этого в его знаменитой докритической работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755).

Сборник построен по жанровому принципу, и в каждом из жанров есть тексты большой теоретической значимости. По крайней мере, без этих текстов трудно достаточно определённо судить о проблемах философии истории, истории философии, философии искусства и т. д.

Стросон П. Ф. **Индивиды. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.**

В издательстве РГУ им. И. Канта готовится к изданию классическая работа известного английского философа-аналитика ***П. Ф. Стросона «Индивиды»*** в переводе *проф. В. Н. Брюшинкина и доц. В. А. Чалого*. Для ее приобретения необходимо заполнить и оплатить квитанцию, которую можно найти на сайте http://ratio.albertina. ru с реквизитами получателя в любом отделении Сбербанка России и отправить электронное письмо с Ф.И.О. и адресом плательщика на kant@albertina. ru или ratio@albertina. ru.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Статьи для «Кантовского сборника» **2009, № 1 (29)** принимаются до 1 декабря 2008 г., для «Кантовского сборника» **2009, № 2 (30)** — до 1 июня 2009 г.

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13-м шрифтом, через 1,5 интервала.

2. Заголовок статьи: вверху — имя автора, затем под именем автора буквами 13 шрифта — тема статьи (в качестве образца см. статьи в данном журнале).

3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.

4. Оформление цитат и ссылок на литературу:

1) Для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания), затем — на иностранных языках.

2) Ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты, в квадратных скобках номер источника из списка литературы и через запятую указывается страница — [3, с. 22] или [3, S. 34].

3) Для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем номер тома и через запятую указывается страница — [3, т. 3, с. 22].

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

5) Ссылки на русские переводы Канта оформляются обычным образом: имя автора, название произведения, источник (к.-л. собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» тогда будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82—83].

6) Если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82—83 — B VIII]. Также и с другими русскими переводами произведений Канта.

7) Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом. Например: Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963—1966.

8) Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом — [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

9) Для материалов, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация к статье на русском и немецком (английском) языках объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей нужно привести список ключевых слов (не более 15) в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф. И. О, уч. степень, уч. звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

Мы оставляем за собой право редактировать представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал ***«Кантовский сборник»*** можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена на № 1 (27) 90 руб., периодичность — 2 номера в год.

ПРИОБРЕТЕНИЕ

Для приобретения предыдущих выпусков журнала ***«Кантовский сборник»*** необходимо заполнить и оплатить квитанцию, которую можно найти на сайте http://ratio.albertina. ru с реквизитами получателя в любом отделении Сбербанка России, а также отправить электронное письмо с Ф. И. О. и адресом плательщика на kant@albertina. ru или ratio@albertina. ru.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2008
№ 2 (28)

Редактор Н. Н. Мартынюк. Корректор Н. Н. Генина
Оригинал-макет подготовлен Л. В. Семеновой

Подписано в печать 23.09.2008 г.
Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108 $^{1}/_{16}$.
Гарнитура «Garamond». Ризограф. Усл. печ. л. 12,7. Уч.-изд. л. 11,2.
Тираж 500 экз. Заказ 174.

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14