

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013
№1 (43)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2013

Кантовский сборник : научный журнал. — 2013. — №1 (43). — 113 с.

Рецензенты

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

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

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору 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.

Учредитель

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

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

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013
№1 (43)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2013

Кантовский сборник : научный журнал. — 2013. — №1 (43). — 113 с.

Рецензенты

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

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

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору 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.

Учредитель

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

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

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

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

Editorial board

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

Харитонова А.М. Машина и тело в трансцендентальной космологии Хр. Вольфа и Хр. А. Крузия	7
---	---

Практическая философия Канта

Чернов С.А. Категорический императив карма-йоги	23
Краузе И. Кант и его время: трактат «К вечному миру» на фоне Французской революции и последующих войн (перевод с нем. И.Д. Копцева и А.С. Зильбера)	33

Рецепции философии Канта

Калинников Л.А. А.А. Фет и Кантова звездно-моральная тема в русской философской лирике	46
--	----

Неокантианство

Белов В.Н. Понятие истории у Г. Когена и М. Кагана	63
Панкова Т.Ю. Б.В. Яковенко и журнал «Логос»	73

Публикации

Вригт Г.Х. фон. Аналитическая философия: историко-критический обзор (перевод с англ. Л.Б. Макеевой)	78
Письмо Гамана к Х.Я. Краусу по поводу работы Канта «Что такое Просвещение?» (перевод с нем. В.Х. Гильманова)	90
Гильманов В.Х. Что же такое Просвещение? (послесловие к письму Гамана к Краусу)	95
Васянский Э.А.К. Иммануил Кант в последние годы жизни (продолжение, перевод с нем. и послесловие А.С. Зильбера, под ред. И.Д. Копцева)	98

Разыскания. Архивы. Документы

Столлович Л.Н. Открытка Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету	107
--	-----

Объявления

XI Кантовские чтения	111
----------------------------	-----

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

<i>Kharitonova A.M.</i> The machine and the body in the transcendental cosmology of Chr. Wolff and Chr.A. Crusius	7
---	---

Kant's practical philosophy

<i>Chernov S.A.</i> The categorical imperative of the karma-yogin	23
<i>Krause J.</i> Kant and his time — the essay <i>Toward Perpetual Peace</i> against the background of the French Revolution and ensuing wars	33

The receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L. A. A. A.</i> Fet and Kant's stars-and-morals motif in Russian philosophical poetry	46
---	----

Neokantianism

<i>Belov V.N.</i> The notion of history in the works of H. Cohen and M. Kagan ..	63
<i>Pankova T. Yu. B. V.</i> Yakovenko and <i>Logos</i> journal	73

Publications

<i>Wright, G.H. von.</i> Analytic Philosophy: a Historico-Critical Survey (translated from English by <i>L.B. Makeeva</i>)	78
Hamann's letter to Chr.J. Kraus regarding Kant's work «An <i>Answer</i> to the Question: "What is Enlightenment?"» (translated from German by <i>V.Kh. Gilmanov</i>)	90
<i>Gilmanov V.Kh.</i> Indeed, what is Enlightenment? (an afterword to Hamann's letter to Kraus)	95
<i>Wassianski E.A. K.</i> Immanuel Kant in his final years (continuation, translation and foreword by <i>A. S. Zilber</i> , edited by <i>I.D. Koptsev</i>)	98

Research. Archives. Documents

<i>Stolovich L.N.</i> A postcard sent by Edmund Husserl to Gustav Shpet	107
---	-----

Announcements

XI Kant Readings	112
------------------------	-----

А. М. Харитонова
МАШИНА И ТЕЛО
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
КОСМОЛОГИИ
Хр. ВОЛЬФА
И Хр. А. КРУЗИЯ

Отмечается, что для философии XVIII века характерно активное использование понятия машины в расширительном значении, прежде всего — для описания мира в целом и различных тел, составляющих его. Следствием этого становится трансформация тех смыслов, которые изначально вкладывались в данное понятие: машиной может называться не только искусственный механизм, но также и естественное, органическое тело. Метафизическое осмысление понятия машины разворачивается, прежде всего, в рамках космологии.

The 18th century philosophy actively used the notion of machine in its extended meaning, especially when describing both the world as a whole and its constituent bodies. Consequently, the initial meaning of that notion underwent peculiar changes: not only an artificial mechanism but also a natural organic body were defined as machines. A metaphysical comprehension of the notion of machine was developed predominantly in the framework of cosmology.

Ключевые слова: Хр. Вольф, Хр. А. Крузий, космология, машина, мир, физическое тело, человеческое тело.

Key words: Chr. Wolff, Chr. A. Crusius, machine, world, physical body (Körper), human body (Leib).

1. Введение

Понятие машины начинает широко применяться в различных философских системах начиная с XVII века, одновременно с распространением так называемой механистической философии, которая объясняла изменения различных тел через описание их структуры, а именно составных частей и способа их соединения, и подводила, таким образом, разнообразные действия под единые законы движения. При этом можно наблюдать две противоположные тенденции: с одной стороны, это попытка дать как можно более строгое определение машины, с другой — активное использование данного понятия в расширительном контексте, в качестве метафоры или модели. Можно выделить три основных способа его упот-

ребления: во-первых, при описании мира в целом (как это имело место у Р. Декарта и впоследствии в лейбнице-вольфианской философской традиции); во-вторых, при описании функционирования живых организмов, т.е. животных или людей (в разных вариантах может быть обнаружено, например, у Г.В. Лейбница и Ж.О. Ламетри); и, наконец, при описании общественного устройства, прежде всего — государственной машины (лучшим примером здесь служат сочинения Т. Гоббса). Для метафорического использования рассматриваемого понятия характерно создание некоего идеального и универсального образа, включающего определенный набор признаков отдельных машин (например, регулярность, достоверность, исчисляемость движений, функциональная организация частей и т.д.), в то время как проецирование этих признаков на предмет сравнения и их закрепление за ним позволяет говорить о том, что понятие используется уже не просто как метафора, а в качестве модели¹.

Для философского и научного языка немецких мыслителей XVIII века характерно широкое использование понятия машины и его применение прежде всего в первых двух обозначенных контекстах. В метафизической традиции, сформированной Хр. Вольфом, использование понятия машины в качестве модели получает онтологическое закрепление и является одним из центральных — соответственно критики вольфианства также вынуждены формулировать свою позицию в отношении использования рассматриваемого понятия. Исследование того, каким образом употреблялось понятие машины, важно для понимания философии XVIII века в целом, а также для адекватного восприятия ряда ключевых оппозиций, формирующих основные проблемы, рассматриваемые в этот период, прежде всего — противопоставление механицизма и органицизма. Кроме того, это исследование дает существенный толчок в понимании процесса формирования представления о человеческом теле как об особом предмете философского рассмотрения. Сегодня различение тела вообще и человеческого тела стало само собой разумеющимся, однако окончательно оно сложилось довольно поздно. Этому предшествовал достаточно долгий и трудный период становления: вначале — преимущественно терминологическое различение, и лишь затем — закрепление разного содержания этих двух понятий. Стоит также отметить, что данный процесс происходил под влиянием различных сопредельных философии областей, прежде всего физики и медицины. Метафора машины, используемая в отношении человеческого тела, в течение длительного времени поддерживала представление о том, что весь универсум материальных тел является однородным. Однако в определенный момент изменение понятия машины послужило дополнительным толчком к понятийному обособлению человеческого тела в отдельный класс предметов и его рассмотрению в качестве самостоятельного предмета философской рефлексии.

Эти процессы протекали в рамках космологии — той философской дисциплины, которая в XVIII веке проделала значительный путь, оказавшись — благодаря Вольфу — в составе метафизики. Задачи, заслуги, а также общий вклад этой дисциплины, лежащей на границе метафизики и сопредельных наук, в развитие философской проблематики до сих пор остаются за пределами специального историко-философского рассмотрения. Препятствием на этом пути оказываются серьезные предрассудки, которыми давно обросла данная философская дисциплина из-за переноса космо-

¹ См. об этом подробнее: [23, S. 9–39].

логических коннотаций XX — XXI веков на век XVIII. Поскольку понятие машины в рамках метафизики возникает и определяется именно в космологии, уместно обратиться к этому разделу метафизики подробнее.

2. Космология трансцендентальная и метафизическая

Ко второй половине XVIII века в немецкоязычной философии сложилось довольно устойчивое представление о строении метафизики. Это произошло во многом благодаря широкому распространению и исключительной популярности написанного Вольфом компендиума по метафизике, который стал прообразом для многих других учебников, составленных как его сторонниками, так и критиками². Основные разделы метафизики в них сохраняются практически неизменными: онтология, или общая метафизика, а также три дисциплины, представляющие собой специальную метафизику: космология, психология и теология. Определенные изменения встречаются в порядке представления специальных разделов и их названий³, однако с точки зрения спектра тем, рассматриваемых в каждом из них, отличий практически не наблюдается.

Название вольфовского компендиума — «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» — говорит о том, что конечным предметом познания человека выступает Бог. Он может быть познан, прежде всего, через его творения, «естественное познание Бога» осуществляется именно через познание мира. Однако наука о мире — космология — может строиться двояко и быть разделена на рациональную и эмпирическую. Последнюю часть, представляющую собой физику, Вольф не включает в состав метафизики и посвящает ей отдельную работу [27]. В отличие от физики, космология как часть метафизики рассматривает лишь то, «что относится к всеобщему познанию мира» [2, с. 280, §541], т.е. мир вообще, а не только то, что присуще нашему миру. В другом сочинении — «Предварительное рассуждение о философии в целом», — которое вышло в 1728 году и было своего рода введением в «Логику», Вольф вводит новый термин — он говорит о «космологии всеобщей или трансцендентальной» [26, р. 36, §78]. Понятие трансцендентального фиксирует то, что космология, в отличие от физики, имеет дело не просто с действительными телами и их свойствами, а с вещами вообще и исследует то общее, что присуще различным мирам⁴. Это новое название довольно быстро распространилось среди немецких мыслителей: понятие трансцендентальной космологии употребляют не только вольфианцы, к примеру Г.Б. Билфингер и Ф.Хр. Баумайстер, но также И.Г. Ламберт, И.Г.Г. Федер и многие другие.

Наиболее известный и влиятельный критик вольфианской системы в ее зрелый период — Хр.А. Крузий, чьи метафизические взгляды наиболее полно отражены в работе 1745 года. «Набросок необходимых истин разума, в той мере, в какой они противоположны случайным истинам». В начале первой главы, открывающей космологический раздел сочинения, Крузий

² К числу наиболее влиятельных сочинений по метафизике, помимо вольфовского, следует, пожалуй, отнести также компендиумы А.Г. Баумгартена и Хр. А. Крузия.

³ К примеру, в более поздних сочинениях Вольф скорее уходит от первоначального решения включить эмпирическую психологию в состав метафизики.

⁴ Подробнее об этом см.: [4, с. 218 — 222].

указывает на то обстоятельство, что представленное метафизическое учение о мире необходимо отличать от физического. Последнее занимается рассмотрением нашего мира, в то время как метафизическая космология изучает только такие свойства и структуры мира, которые могут быть абстрагированы из него, т.е. она является «учением о необходимой сущности (любого) мира и о том, что может быть постигнуто из этого *a priori*» [10, S. 665, 667, § 347]⁵. Крузий утверждает, что пневматология, учение о необходимой сущности духов, — часть метафизической космологии, так как именно духи представляют собой цель любого мира⁶.

Исходя из подобного различения, можно утверждать, что сам замысел космологии как универсальной науки, которая занимается исследованием общих свойств любого мира, отвлекаясь от частных изменений, присущих нашему миру, выступает общим как для Вольфа, так и для Крузия. Несмотря на то что терминологически Крузий сознательно заменял в привычных словосочетаниях «трансцендентальное» на «метафизическое» (например, «метафизическая» истина и т.д.)⁷, определение, которое он дает метафизической космологии, вполне согласуется с вольфовским определением трансцендентальной космологии. То обстоятельство, что Крузий причисляет пневматологию к ведомству космологии, также может рассматриваться как аргумент в пользу данного утверждения⁸. При этом нельзя не отметить несколько принципиальных отличий двух вариантов трансцендентальной космологии.

Во-первых, Вольф и Крузий отводят космологии разные места в системе разделов специальной метафизики, что имеет определенное внутреннее обоснование. Вольф располагает разделы таким образом, что они следуют друг за другом по принципу конкретизации рассматриваемых предметов⁹. Этот порядок обеспечивает то, что основоположения каждой следующей части оказываются предпосланными в предыдущей: космология в определенной степени конкретизирует общие логические положения, содержащиеся в онтологии, разъясняет ряд понятий, которые будут необходимы для построения рациональной психологии¹⁰ (например, понятия силы, телесного мира), и необходимо предшествует естественной теологии. У Крузия эти разделы расположены иначе: за онтологией следует теоретическая естественная теология, далее — космология и пневматология, причем последняя определяется как часть науки о мире. Отношение космологии и теологии оказывается противоположным, что объясняется следующим образом: «Я располагаю эту науку ранее, чем космологию, для того, чтобы показать, что необходимо узнавать, что в строении мира является необходимым, а что случайным, исходя прежде всего из природы и свойств Бога» [10, S. 348, § 204]. Именно знание Бога сообщает непреложность всем ос-

⁵ Как и у Вольфа, у Крузия есть специальная работа, посвященная космологии (см.: [9]).

⁶ В вольфовской же системе рациональная психология не входит в состав, а опирается на космологию (подробнее об этом см.: [1, с. 55–74]).

⁷ См. об этом [18, S. 44 Anm.].

⁸ Ср., например, с утверждением Федера [12, S. 415, § 70] относительно содержания трансцендентальной космологии: «Если существуют законы природы, которые настолько всеобщи, что они могут наблюдаться как в мире тел, так и в мире духов, то они не могут быть указаны и обсуждены в более подобающем месте, нежели в трансцендентной (*transcendenten*) космологии» (цит. по: [17, с. 219–220]).

⁹ Подробнее об этом см.: [1, с. 31–35, 55].

¹⁰ Собственно термины «рациональная» и «эмпирическая психология» были введены несколько позже учеником Вольфа Л. Ф. Тьюмингом.

тальным нашим знаниям о мире. Таким образом, последовательность достоверного познавательного процесса у Крузия оказывается обратной по отношению к той, что представлена у Вольфа¹¹.

С этим связано второе важное отличие, а именно представление о соотношении действительно существующего мира и других возможных миров. Непреложным принципом естественной теологии Вольфа становится утверждение, что только один мир является действительно существующим, однако следствием божественной природы, которой присуща свобода, выступает возможность множества миров. Соответственно определение понятия мира подходит как для действительно, так и для возможного мира. Крузий критикует такую дефиницию и утверждает, что признание действительности только одного мира приводит к тому, что по определению он — лишь «идеальное», но никак не реальное единство. Существование других действительных миров возможно, так как это положение не встречает противоречий в учении о Боге, однако отрицать, что существует только один действительный мир, также нельзя — таким образом, дать ответ на этот вопрос не представляется возможным.

Трансцендентальная космология Вольфа, содержащая положения, относящиеся к любому возможному миру, является и первой ступенью в познании Бога, в то время как метафизическая космология Крузия, в которой речь также идет о мире вообще, имеет знание Бога в качестве своего основания. Крузий подчеркивает, что эта дисциплина «никогда не станет совершенной» [10, S. 669, § 348], так как ей присущ ряд неустранимых несовершенств, в связи с чем космология не может служить надежным основанием для естественных наук.

3. Понятие машины

Поскольку для употребления понятия машины в XVIII веке было характерно, с одной стороны, стремление сформулировать строгое определение, а с другой — его использование в значительно более широком смысле, необходимо подробнее рассмотреть основные контексты такого расширительного толкования. Н. Хинске в своей статье, посвященной анализу применения понятия машины в работах И. Канта, ссылается на определение, данное в «Физикалистском словаре» И. С. Т. Гелера¹², которое формулируется следующим образом: «устройство (Veranstaltung), посредством которого движение производится с преимуществом. Это преимущество заключается или в величине силы, или в скорости движения, т.е. машина используется для того, чтобы именно то же самое движение произвести или с мень-

¹¹ Ср., например: «Истинная и совершенно выстроенная космология возможна, однако необходимо понимать а priori, что она не есть творение одной лишь философии без Слова Божьего» [9, S. 12]. Вероятно, именно эта сторона крузианской философии подтолкнула Ф. Николаи к следующей ее литературной характеристике: она «среди всех прочих философий кажется самой искусной, делая теологию более философичной и философию более теологичной» [20, Bd 1, S. 8].

¹² И. С. Т. Гелер (1751—1795) жил в Лейпциге, изучал юриспруденцию, физику и математику, опубликовал переводы ряда сочинений по химии и физике с английского и французского языков. Наиболее известное сочинение — «Физикалистский словарь», первоначально опубликованный в четырех томах и одним дополнительным. Имел научные контакты с Г. Кр. Лихтенбергом и А. фон Гумбольдтом.

шим усилием, или посредством более медленного движения, чем это могло бы быть возможным» [13, Т. I. 3, S. 141–142] (цит. по: [16, S. 477–488]). Что касается лексикона Цедлера, наиболее авторитетного из немецких лексиконов XVIII века, то основная статья, посвященная понятию машины („*Maschine oder Rüst-Zeug, machina*”), дает следующее определение: «Машина, или вооружающий инструмент, является искусственным механизмом, который может выгодно использоваться так, что с его помощью больший груз передвигают за более короткое время или с меньшими усилиями, или же за одинаковое время с теми же усилиями становится возможным сделать больше. <...> Поскольку машины создают свое посредством собственных структур по определенным неизменным законам движения, а в природе тела делают то же самое, то составленные из различных членов или частей тела называют машинами; также нет ничего необычного в том, что медики рассматривают наше тело (*unsern Leib*) как машину и говорят о *machine corporis humani*. По этой же причине само мироздание в целом (*Welt-Gebäude*) называют машиной...» [29, Bd 19, Sp. 1907]. Хотя в цедлеровском лексиконе содержится большое количество статей, посвященных различным видам машин, основная статья отсылает именно к этим двум, а именно — к „*Welt-Maschine*” («мировая машина») и „*Menschliche Maschine*” («человеческая машина»).

3.1. «Мировая машина»

Вольф определяет мир как «ряд изменяющихся вещей, которые существуют наряду друг с другом или друг за другом следуют, а в совокупности друг с другом связаны» [2, с. 280, § 544]¹³. Поскольку «все в мире связано друг с другом в пространстве и времени», мир представляет собой единство, он «есть одна вещь» [2, с. 281, § 549]. В ней обнаруживается множество простых вещей (элементов), которые образуют составные вещи (тела). Сущность тела состоит в способе связи его частей. Помимо этого, тело характеризуется протяженностью, а также имеет «силу, которая противостоит движению» [2, с. 289, § 608]. То, что сообщает телу эти характеристики, именуется материей: «Поскольку материя не производит никакого движения, но, напротив, противостоит ему... постольку благодаря своей материи тело может только страдать...» [2, с. 290, § 622]. Однако это не означает, что тела могут лишь претерпевать изменения, но не производить их: Вольф подчеркивает, что тело не исчерпывается материей, помимо сущности и материи, к нему необходимо отнести и движущую силу. Поскольку мир в целом является составной вещью, он также может быть назван телом, соответственно его сущность заключается в способе связи его частей. Сущность любой вещи неизменна, а это означает, что изменения частей строго упорядочены.

Вольф утверждает, что мир не просто можно сравнивать с часовым механизмом или машиной, но «мир также есть машина» [2, с. 281, § 557], как и любая составная вещь, поскольку ее изменения основаны на способе соединения частей: «...машина есть составной механизм (*Werk*), движения

¹³ Данное определение не единственное, всего у Вольфа встречается три различных определения мира. В первом речь идет о ряде возможного, в последнем — о ряде конечного сущего. Подобные изменения были внесены Вольфом не в последнюю очередь под влиянием обширной критики, прежде всего со стороны И. Ланге. Подробнее о различных определениях понятия мира см.: [17].

которого основаны на способе соединения» [2, с. 281, § 557]¹⁴. Таким образом, определение машины полностью соответствует определению сущности мира: мир в целом, как и любое тело, имеет своей сущностью способ соединения входящих в его состав частей и представляет собой машину; это означает, что изменения частей строго упорядочены. Подобное приравнивание имеет важное следствие: «поскольку мир является машиной (§ 557), все события в нем оказываются достоверными» [2, с. 282, § 561]¹⁵.

В соответствии с Крузием, мир — это «такая система конечных и реально соединенных вещей, которая сама, в свою очередь, не содержится в качестве части в другой системе» [10, S. 675, § 350]. Для него существенно, что соединение вещей является «реальным» соединением. На связь вещей указывает и определение, которое дает Вольф, однако, с точки зрения Крузия, в нем речь идет лишь об идеальном, а не действительном соединении. Поскольку мир должен представлять собой единство, причем не только «в мыслях», но и «вне мыслей», вещи должны находиться в реальном соединении. Обособление материального мира и мира духов может быть проведено лишь мысленно. Это связано с тем, что конечной целью Бога при творении Крузий считает создание разумных и свободных существ, т.е. именно духи суть цель творения. Однако если Бог создал и материю, то это должно было быть не напрасным; следовательно, если материя создана не в качестве цели, то в качестве средства. Именно поэтому должно быть возможно непосредственное взаимодействие материи и духа, которое становится ключевым при определении мира, в противном случае существование материи могло бы считаться автономным. В связи с этим пневматология, которая в системе Крузия заменяет психологию, выступает частью космологии.

В противоположность Вольфу, Крузий считает ошибочным признавать весь мир в целом машиной. То, что мир продолжает функционировать в качестве непрерывного ряда без воздействия духов или чудес, которые перенаправляют его движение, нельзя безусловно отнести к совершенству мира. Далее, то обстоятельство, что некая вещь является составной, т.е. имеет механическую структуру, еще не означает, что ее можно считать машиной. Такая структура делает возможным взаимодействие материальных тел и обеспечивает его разнообразие лишь частично: «...если некое тело было составлено из точно подогнанных частей таким образом, что к этому еще прилагается двигатель, и если посредством фигуры и положения частей этого тела могут производиться детерминированные движения, то оно называется машиной» [10, S. 719–720, § 371]. Соответственно машина представляет собой лишь один из видов механически действующих вещей, но только органические тела могут считаться естественной машиной, при этом соединенные с ними конечные духи должны рассматриваться как двигатель. Кроме того, мир в целом не может рассматриваться как машина, так как по определению не существует ничего внешнего по отношению к

¹⁴ Перевод исправлен по оригиналу: [25, S. 337, § 557].

¹⁵ Как отмечает Ч. В. Ким [17, S. 27–45], понятие мира у Вольфа включает в себя все, что создано Богом, а также все, что может познать человек. Это отражает важнейшую интенцию вольфовской философии, которую Хинске описывает следующим образом: «Вольф подарил немецкому Просвещению не только его методологическую строгость и систематическую широту, но также и его *веру в силу разума*, которая благодаря ему стала сущностной чертой Просвещения» [15, S. 133].

нему, в то время как для машины необходим некий двигатель, который должен быть внешним относительно ее механической структуры¹⁶. В связи с этим в качестве машины можно рассматривать лишь телесный мир, считая при этом духов тем самым двигателем.

3.2. «Человеческая машина»

Второй контекст расширительного использования понятия «машина», на которое указывает статья в лексиконе Цедлера, — это его применение в отношении тела человека. Для того чтобы понять, каким образом сопоставляются данные объекты, необходимо проследить, как тело человека превращается в особый класс материальных тел и наделяется ли оно какими-либо чертами, принципиально отличающими его от всех прочих тел?

Понятие тела в рамках метафизики подробно рассматривается в космологии, поскольку, описывая то, что присуще любому миру вообще, она неизбежно вынуждена говорить также о различных составляющих мира. Наиболее распространенные составляющие — разнообразные тела, которые могут быть классифицированы по различным основаниям. При этом возникает определенная проблема: если мир определяется как ряд или система соединенных вещей, а тело — как составная вещь, то существуют ли принципиальные отличия между ними, особенно ввиду того, что оба понятия приравниваются некоторыми к понятию машины?

Указание на человеческое тело в немецких текстах XVIII века осуществляется или при помощи добавления соответствующего определения („*menschlicher Körper*“), или же посредством употребления отдельного термина „*Leib*“, который традиционно переводится на русский язык как «плоть». Его использование означает, что речь идет о теле, сопряженном с нематериальной субстанцией, духом, т.е. в первую очередь о человеческом теле¹⁷. В латинских текстах в обоих случаях чаще всего употребляется термин „*corpus*“¹⁸, в то время как в немецких сочинениях рассматриваемого периода для обозначения любого материального тела как агрегата используется первый термин; если же речь идет о теле, с которым связан дух, — второй. Однако даже в тех случаях, когда говорится о теле человека в его естественном состоянии, в котором оно всегда связано с душой, использование первого термина все-таки преобладает. Более того, в лексиконе Цедлера заголовки „*Menschlicher Körper*“ («Человеческое тело») и „*Menschlicher Leib*“ («Человеческая плоть») отсылают к статье „*Menschliche Maschine*“ («Человеческая машина»), где представлена собирательная характеристика человеческого тела. В ней дается следующее определение: «...человеческая машина, *Machina humana*, или человеческое тело, является другой сущност-

¹⁶ Такой аргумент имеет силу главным образом для Крузия, так как он не признает существование мировой души и не вполне вписывается в ту тенденцию развития немецкой философии, которая спустя несколько десятилетий приведет к возникновению так называемого немецкого идеализма.

¹⁷ К XVIII веку положение Декарта о том, что животные представляют собой исключительно автоматы, не обладающие душой, не рассматривалось в качестве непреложно истинного. Наиболее распространенным было представление о том, что душа у животных все-таки имеется, однако проблема животных душ по-прежнему широко обсуждалась. См. об этом подробнее: [1, с. 74–91; 22].

¹⁸ См.: [21, S. 585, 595; 8, Sp. 173–185; 29, Bd 16, Sp. 1504–1505].

ной частью человека и является некой очень искусной, но при этом легко подверженной изменению и разложению машиной, и в медицине необходимым образом рассматривается двояко, во-первых, по ее смеси или по составу (Mixtur oder Mischung), а во-вторых, по ее структуре или по строению (Struktur oder Bau)» [29, Bd 20, S. 809]¹⁹. Помимо этого, лексикон содержит две полноценные статьи под заголовками „Corpus” и „Leib” [29, Bd 6, S. 1347–1355; 29, Bd 16, S. 1504–1505]. Если первый термин действительно имеет довольно широкий круг применения, то существование статьи о плоти в качестве отдельной от «человеческой плоти» (более того: без наличия взаимных отсылок) выглядит довольно странно, учитывая то обстоятельство, что содержание данной — в основном анатомически ориентировано, представляет различные классификации составных частей тела, а также ставит акцент на его подчиненном положении относительно духа и на том, что «жизнь человеческого тела состоит в движении» [29, Bd 16, S. 1505].

3.2.1. Тело как машина в метафизике Вольфа

С точки зрения Вольфа, мир в целом может рассматриваться как тело постольку, поскольку является составной вещью — эти понятия оказываются максимально приближены друг к другу. Мир превосходит любое тело по своему масштабу, так как включает в себя все остальные вещи, а также по разнообразию составных частей, потому что тело состоит лишь из материальных частей, в то время как к миру относятся вещи всех родов, в том числе и духи.

Впервые развернутое определение тела дается Вольфом в главе, посвященной эмпирической психологии²⁰: «...вещи, которые мы представляем вне нас, суть исключительно составные вещи, которые мы различаем по их величине, фигуре и цвету, и воспринимаем их положение относительно друг друга и изменения, а также изменения их частей посредством движения. Такие вещи мы обычно называем телами (Körper)» [27, S. 120, § 217]²¹. Более подробное рассмотрение свойств тела представлено в космологии. К основным особенностям тела Вольф относит следующие: «...тело необходимо заполняет пространство ... и обладает протяжением в длину, ширину и глубину ...; обладает фигурой ... поддается разделению и движению ...; его сущность состоит в способе соединения ...; имеет измеримую величину ...; может заново возникать и снова прекращать существование ...; может претерпевать изменения в величине и фигуре без изменения своей сущности ... а также без вреда для нее имеет внутреннее движение...» [27, S. 375, § 606].

¹⁹ То обстоятельство, что машина может рассматриваться не только с точки зрения ее структуры, но и с точки зрения ее состава, на первый взгляд, созвучно классификации Крузия, в соответствии с которой выделяются тела, состоящие из «интегральных», а не «физических» частей. Однако такая аналогия не вполне верна, так как поясняя разделение на интегральные и физические части, Крузий приводит следующий пример: если мы рассматриваем кровь, то ее интегральными частями можно считать капли крови, а физическими — воду, соль, серу, землю и т.д. См.: [10, S. 183, §108].

²⁰ Определение понятия составной вещи, которое используется при определении мира и тела, дается в онтологии, см.: [2, S. 245–246, § 51].

²¹ Перевод В.А. Жучковым «Немецкой метафизики» является сокращенным, ряд параграфов дается в нем лишь в пересказе.

Также он отмечает, что ни одна составная вещь не может быть полностью подобна другой, так как в противном случае у нас не было бы основания считать их действительно различными. Тело представляет собой нечто большее, чем просто материя, к нему относится также сущность и движущая сила²².

Что касается человеческого тела, то первое его определение находится также в эмпирической психологии: «Среди этих тел одно мы выделяем в качестве нашего собственного тела (Leib), поскольку сообразно ему направляются наши мысли о других телах и поскольку оно всегда существует вместе с нами, тогда как все остальные изменяются» [2, S. 262, § 218]²³. Однако в следующем, космологическом, разделе оно не получает специального рассмотрения и вновь возникает лишь в рациональной психологии. Это вполне согласуется с представлением о том, что тело является телом человека постольку, поскольку оно соединено с конечным духом. В космологии Вольф утверждает, что все составные вещи, или «тела, суть исключительно только (lauter) машины, и именно поэтому в них имеет место истина (§ 142) и они могут быть понятно объяснены (§ 77)» [2, S. 290, § 617]²⁴. Далее, в рамках рациональной психологии уточняется, что тело человека «есть всего лишь лишенная разума машина» [2, S. 307, § 781], т. е. единственная его особенность — соответствие (Übereinstimmung) определенному конечному духу — выступает скорее внешней, нежели внутренней отличительной чертой. Следовательно, можно утверждать: несмотря на то что Вольф не ограничивается использованием выражения „*menschlicher Körper*“ и вводит два различных термина, он скорее стирает концептуальное различие, позволяющее выделять тело человека как особый класс имеющих в мире тел. По всей видимости, не в последнюю очередь это связано с тем, что, по мнению Вольфа, мы не обладаем никаким более или менее достоверным представлением о том, каким образом протекает взаимодействие души и тела. Подобное приравнивание призвано нивелировать это обстоятельство и внести недостающую регулярность в представление человеческого тела.

3.2.2. Тело как машина в метафизике Крузия

Крузий, в отличие от Вольфа, утверждает нечто противоположное: весь мир в целом (если речь идет о материальном) мог бы называться одним единым телом (einen Körper) только в том случае, если бы все элементы в нем были подобны; однако это лишило бы нас основания выделять в нем отдельные тела. Такое же замечание присутствовало и у Вольфа, но не имело подобных следствий при рассмотрении мира как тела. То, что Крузий не признает мир в целом телом и считает ошибочным даже подобное сравнение, связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, в определении мира Крузий отмечает, что он представляет собой систему самого высокого порядка, которая не может быть включена в состав ни одной другой системы,

²² «В соответствии с этим тело можно объяснить как составленную из материи вещь, которая имеет в себе движущую силу» [2, S. 291, § 626].

²³ Помимо этого Вольф отмечает, что «наши мысли, которые мы имеем о вещах, существующих вне нас, сообразуются с нашим собственным телом (richten sich nach unserem Leibe)» [2, S. 262, § 219].

²⁴ Вольф ссылается здесь на более ранний параграф из онтологии: «...истина есть не что иное, как порядок изменения вещей, а греза (Traum), напротив, — беспорядок в их изменении» [2, S. 256, § 142].

в связи с чем вольфовское уподобление мира в целом телу в терминах Крузия можно назвать произвольным, или идеальным, т.е. возможным только в наших мыслях, но не соответствующим действительному положению вещей. Во-вторых, мир состоит не только из материальных частей, более того — материя есть средство для духов; соответственно мир в целом состоит прежде всего из свободных действий духов, и совокупность происходящих в нем изменений не может быть сведена к механически определенным движениям. Крузий заявляет, что лишь телесный мир может рассматриваться как машина, при этом в качестве двигателя (Triebwerk) выступают духи. Ошибочно также считать, что любая отдельная часть телесного мира является машиной просто в силу того, что ее действия осуществляются механически: «К примеру, тела животных и растений суть машины, однако не камней. <...> Машина — лишь один из видов механически действующих вещей» [10, S. 760, § 382]. Таким образом, в космологии Крузия наблюдается тенденция специфицировать понятие машины, хотя оно по-прежнему продолжает использоваться в расширительном значении.

При определении понятия тела Крузий применяет тот же ход, что и при обосновании единства мира. Мир может быть единством лишь в мыслях, если мы просто объединим в одном понятии всё сотворенное, и тогда мы можем произвольно выделять некоторые части этого единства и рассматривать их как тела. То же будет верно и относительно тела, в связи с чем понятие „Körper“ может иметь два значения — математическое и философское²⁵. В соответствии с математическим пониманием тело «является не чем иным, как самим пространством или его возможным разделением в мысли, при котором полностью абстрагируются от свойств находящихся в нем субстанций»²⁶. Такие тела существуют только в нашем мышлении и выделяются произвольно.

Крузий особенно подчеркивает, что причиной многих заблуждений в области метафизики становится путаница в понимании понятия протяжения, так как его следует понимать двояко, различая математический и философский смыслы. Протяжением называется «соединение из *partibus extra partes*, или действительных частей, которые находятся вне друг друга» [10, S. 183, § 108]. Если части имеют общую сущность, то речь идет об «интегральных вещах», если различную — о «физических». При этом вещи, которые по тем или иным основаниям можно считать простыми (это относится и к духам), обладают протяженностью в философском смысле. Математика же имеет дело с пространством: «...математическое протяжение есть не что иное, как исключительно разделение возможного пространства на возможные части, таким образом, что сугубо посредством рассудка в одной неполной (*unvollständigen*) вещи выделяют другие неполные вещи» [10, S. 192, § 116], абстрагируясь при этом от находящихся в пространстве действительных вещей. Такое понимание математического протяжения имеет некоторую параллель в истории философии второй половины XVII века, в частности с наследием одного из наиболее известных картезианцев —

²⁵ Здесь проявляется еще одно коренное отличие философии Крузия от Вольфа: если последний исходил из принципиального единства философского и математического (геометрического) методов, то первый столь же принципиально проводил между ними сущностное различие. См. об этом подробнее: [14, S. 135–140; 24].

²⁶ Другое определение: тело есть нечто, что «описывается посредством движения плоскостей, а именно когда оно движется по другим, т.е. по таким направляющим линиям, которые не лежат в той же плоскости» [10, S. 190, § 115].

Н. Мальбранша. Отстаивая дуалистическую позицию в отношении природы субстанций едва ли не более последовательно, чем это делал Декарт, Мальбранш утверждал, что материальные вещи могут быть познаны только как идеи благодаря существованию интеллектуальной формы протяжения. Именно оно характеризуется как необходимое, и посредством его человеку доступно «видение вещей в Боге»²⁷.

В философии же под телом понимается «протяженная субстанция, которая состоит из отделяемых материальных частей» [10, S. 711–713, § 368]. В мире существуют разнообразные тела, поскольку его элементы различны. При этом Крузий отличает простые, или однородные, тела (*einfach oder gleichartige Körper*), которые «состоят из совершенно подобных, однако отделяемых частей» и называются «интегральными» [10, S. 712, § 368], от физических тел в более узком смысле, состоящих из несходных частей. Если бы все тела относились к первому типу, то это означало бы, что все элементы мира подобны, и не было бы основания для строго определенного разделения мира на отдельные тела. Однако окружающие нас тела собраны в особое единство не произвольно, а по природе и отличаются к тому же в зависимости от того, какие части входят в их состав. Крузий указывает на три возможных варианта: «либо 1) части тела удерживаются подле друг друга посредством других субстанций, которые не находятся в движении и не прикладывают самостоятельных усилий к этому; либо 2) они вынуждены оставаться подле друг друга посредством других субстанций, которые находятся во внешнем движении ... либо 3) они спрессовываются посредством окружающих материй, обладающих, однако, внутренним двигателем (*Bewegungstrieb*), в силу чего они пытаются расширить свою фигуру» [10, S. 713–714, § 369]. Последний вид, вероятно, отсылает к вводимому без дополнительных объяснений понятию органического тела.

Как уже было отмечено, не каждое тело можно считать машиной, однако любую машину можно рассматривать в целом как тело и в частности как инструмент. Инструмент «в механическом значении» Крузий определяет как такое тело, «которому придана определенная фигура, чтобы посредством этого можно было с большим удобством детерминировать определенные движения, которое, однако, не составлено из различных подвижных частей». При этом «из различных инструментов может быть составлена машина» [10, S. 758, § 382]. В данном случае, как мы видим, изначально речь идет о машине в узком смысле слова, т.е. об искусственном механизме, который может обладать простой структурой (не иметь в составе подвижных элементов) или же сложной, — именно таким образом определяемое понятие машины может использоваться как метафора. Чтобы какое-либо тело считалось машиной, оно должно быть составлено из органических частей, однако более подробного объяснения понятия органического (по крайней мере, в «Метафизике») Крузий не дает. Тем не менее можно утверждать, что понятие машины напрямую увязывается с понятием органического: в первой главе теологии при доказательстве того, что в мире существует порядок и регулярность, дается перечень тех вещей, которые можно считать «машинами, созданными природой» — к ним относятся животные (в том числе и человек), растения и деревья. Этот же перечень фигурирует при указании на вещи, обладающие органическим телом [10, S. 395–396, § 222].

²⁷ Подробнее об этом, а также о связи данной позиции с философией Б. Спинозы см.: [3, с. 112–140, 149–162].

В таком случае не вызывает сомнения, что термин „Leib“ должен определяться как органическое тело. Данное понятие появляется в той части космологии, где речь идет о естественных машинах (natürlichen Maschinen): «Такая естественная машина, с которой соединен дух, действующий посредством ее, должен в дальнейшем именоваться телом (Körper) этого духа, сам дух — душой этого органического тела (organischen Körpers). А всё полагаемое (Suppositum) или весь человек (Person), которое состоит из тела (Leib) и души, будет именоваться животным» [10, S. 720, § 372]²⁸. При этом нельзя считать, будто конечному духу необходимо состоять в подобном единстве с каким-либо телом. Материя создана как средство для разумных и свободных духов, которые могут непосредственно влиять на тела. Если тот или иной конечный дух оказывается соединен с телом (т.е., в терминах Крузия, образует лицо, или, иными словами, животное), это увеличивает совершенство мира [10, S. 720, § 372], так как облегчает действие духов в материальном мире. Понятие „Leib“ возникает и в пневматологии при обсуждении ощущений (внешние ощущения, при которых «мы представляем вещи как нечто вне той вещи, которая в нас мыслит, направляются в соответствии с состоянием определенных инструментов нашего тела (Zustande gewisser Werkzeuge unseres Leibes)» [10, S. 854, § 426]) и при доказательстве того, что человек обладает не одной, но тремя основными способностями, а именно способностью движения, воления и мышления, которые не могут быть сведены друг к другу. Множественность и разнообразие движений, которые присущи нашему телу, не могут быть результатом сугубо механической структуры и являются следствием воздействия двух других сил.

Таким образом, у Крузия наблюдается весьма примечательная тенденция. С одной стороны, определяя понятие машины, он старается сузить его и уйти от той исключительно широкой трактовки, которую это понятие получает в метафизике Вольфа: Крузий указывает на трактовку тела как инструмента, фиксируя первоначальное, узкое значение данного понятия, а также на то, что не любое тело может быть названо машиной просто в силу того, что оно — составная вещь. С другой стороны, понятие машины, используемое прежде всего для описания тела человека, задает значительно более широкий контекст. По определению машиной считается только то, что содержит в себе некий двигатель (Triebwerk). Хотя специального разъяснения это положение не получает, но на основе приводимых примеров следует заключить, что двигатель является чем-то внешним по отношению к механической структуре машины, так как в качестве него Крузий не рассматривает движущую силу, присущую органическим телам, а указывает на внешний по отношению к телу конечный дух. Подобная интер-

²⁸ Используемый здесь латинский термин Крузий вводит ранее в онтологии при определении лица: «Если что-либо обособленное (das individuum) является субстанцией, то оно, если мы рассматриваем его как единую субстанцию, называется полагаемым (suppositum)» [10, S. 40, § 24]. См. об этом подробнее: [11, Bd 3, S. 466–467]. Принципиально отличается также определение понятия „Person“ у Крузия и у Вольфа: если у первого оно лежит в основе понятия животного, являющегося родовым по отношению к понятию человека, то у второго дается совершенно иная дефиниция: «Личностью (Person) называется вещь, которая сознает, что она есть та же самая, какой была ранее в том или другом состоянии. Поэтому животные не являются личностями...» [2, с. 323, § 924].

претация обнаруживается и в изложении философии Крузия, написанном его современником и последователем Ю. Э. Вюстеманном: «Дух как двигатель называется душой этого органического тела» [28, S. 282, § 216]²⁹. Таким образом, понятие машины становится своего рода “интегральным”, объединяя материальное и духовное начала³⁰. Помимо этого, понятие машины оказывается связанным не с механизмом, но с представлением об органическом теле, что кардинально отличается от существовавшей вольфианской традиции и может рассматриваться в качестве некоторого возвращения к положениям лейбницевской метафизики³¹.

4. Заключение

Понятие машины в немецкой философии XVIII века весьма активно использовалось в качестве метафоры — в первую очередь, при описании мира в целом и различных тел в частности. Приравнивание мира вообще, а также некоторых видов тел (главным образом, тела человека) к машине позволяло решить ряд задач, прежде всего — перенести определенные характеристики, приписываемые машине в узком смысле слова, на другие предметы, что вносило регулярность и гарантировало их познаваемость. Вольфианская традиция, в ряде положений согласующаяся с картезианской метафизикой, рассматривает машину исключительно как механизм и описывает при помощи этого термина лишь материальные агрегаты. Особенный интерес представляет изменение содержания этого понятия, произведенное в космологии Крузия, которое проявляется при его приложении к понятию человеческого тела. Понятие машины фиксирует соединение определенной механической структуры и двигателя, которым признается конечный дух. Подобное использование — шаг к “интегральному” описанию человека и отход от представления о нем как о соединении двух взаимоисключающих субстанций. Проблема взаимодействия субстанций, особенно в случае рассмотрения человеческой природы, весьма остро стояла на протяжении более сотни лет, однако в конце XVIII века, начиная с критической философии И. Канта, на которого в существенной степени повлияли сочинения Крузия, она оказывается практически полностью элиминированной. Несмотря на это обстоятельство, а возможно и благодаря ему, проблематика человеческого тела как особого класса существующих материальных тел постепенно начинает закрепляться в качестве легитимного предмета философских исследований.

²⁹ Ю. Э. Вюстеманн (1723–1762) был профессором философского факультета в Виттенберге. См. о нем: [19], а также роман Ф. Николаи «Жизнь и особые мнения господина магистра Себальда Нотанкера» [20, Bd 1, S. 16; Bd 2, S. 49–50].

³⁰ Это согласуется с тенденцией постепенного ухода от проблемы субстанций, особенно в контексте описания человеческой природы. Так, Крузий отмечает: «Стало быть, мы состоим из двух основных частей, а именно из материального тела и из субстанции, которая может мыслить и волиять» [10, S. 878, § 432].

³¹ Вольф сохраняет картезианский дуализм субстанций, в то время как Лейбниц пытается его преодолеть, изменяя определение субстанции и постулируя неразрывную связь материи и души [7, с. 385]. Следствием такого переопределения становится принципиально иное понимание машины: Лейбниц именует «естественным автоматом, или естественной машиной» любое органическое тело [5, с. 405] и утверждает, что различие машин, созданных природой, и тех, что создает человек, «не есть только различие в степени, но различие в самом роде» [6, с. 275–276].

Список литературы

1. Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
2. Вольф Хр. Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом. Халле, 1725] // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2001.
3. Кротов А. А. Мальбранш и картезианство. М., 2012.
4. Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.
5. Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1.
6. Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи между душою и телом // Там же.
7. Лейбниц Г. В. Материя, взятая в себе // Там же.
8. Borsche T., Kaulbach F. Leib, Körper // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd 5. Basel, 1980.
9. Crusius Chr. A. Einleitung in die wahre und vollständige Cosmologie / Aus dem Lateinischen überlegt von M. G. H. Schramm. Leipzig, 1774.
10. Crusius Chr. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig, 1766.
11. Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, 1910.
12. Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. Hanau, 1775.
13. Gehler J. S. T. Physikalisches Wörterbuch oder Versuch einer Erklärung der vornehmsten Begriffe und Kunstwörter der Naturlehre mit kurzen Nachrichten von der Geschichte der Erfindungen und Beschreibungen der Werkzeuge begleitet in alphabetischer Ordnung. Leipzig, 1787–1796.
14. Heimsoeth H. Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert // Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln, 1956.
15. Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970.
16. Hinske N. Zwischen Begriff und Metapher zur Verwendung des Stichworts 'Maschine' bei Kant // Machina. XI Colloquio Internazionale Roma, 8–10 gennaio 2004 / A cura di M. Veneziani. Firenze, 2005.
17. Kim Ch. W. Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant. Frankfurt am Main, 2004.
18. Krouglov A. N. Der Begriff transzendental bei J. N. Tetens. Historischer Kontext und Hintergründe // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. 2005. №17.
19. Lindemann-Stark A. Wüstemann, Justin Elias // The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers / Ed. by M. Kuehn, H.F. Klemme. Bristol, 2010. Vol. 2.
20. Nicolai F. Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker. Berlin; Stettin; 1799. Bd 1–2.
21. Onomasticon philosophicum. Latinoteutonicum et teutonicolatinum / Hrsg. von K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi. Tokio, 1989.
22. Rosenfield L. C. From Beast-Machine to Man-Machine. N. Y., 1940.
23. Sutter A. Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Frankfurt am Main, 1988.
24. Tonelli G. Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“ // Archiv für Philosophie. 1959. №9.
25. Wolff Chr. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1751. ND: Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École. Hildesheim, 2009. Abt. 1, Bd 2.

26. Wolff Chr. Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Frankfurt; Leipzig, 1732.

27. Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von den Wüirkungen der Natur. Halle, 1723.

28. Wüistemann J. E. Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen. Wittenberg, 1757.

29. Zedler J. H. Grosses vollständiges Universal Lexicon. Halle, 1732–1754.

Об авторе

Харитоновна Алёна Михайловна — асп. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, Москва, kha.alyona@gmail.com

About author

Alyona Kharitonova, PhD student, Department of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for Humanities, kha.alyona@gmail.com

С. А. Чернов

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ
ИМПЕРАТИВ
КАРМА-ЙОГИНА

Приводится сопоставление некоторых фундаментальных этических идей восточных философских традиций с категорическим императивом Канта с целью подкрепления тезиса о моральном единстве человечества, а также нравственной оценки состояния российского общества.

This article offers a comparison of certain fundamental ethical ideas of Eastern philosophical traditions with Kant's categorical imperative aiming to corroborate the thesis about the moral unity of humanity and give a moral assessment of the state of Russian society.

Ключевые слова: этика, карма-йога, конфуцианство, даосизм, категорический императив.

Keywords: ethics, karma yoga, Confucianism, Taoism, categorical imperative.

Моральность, а не рассудок, — вот что впервые делает человека — человеком.
[AA, VII, S.72]

В условиях морально-интеллектуального хаоса полезно иногда оглянуться на мировую этическую традицию, чтобы вспомнить простые истины, запутанные, высмеянные и забытые современными софистами.

Моральная основа человечества — одна, и сравнительное исследование различных культур, проведение тонких различий между ними и даже обоснование тезиса об их несоизмеримости и взаимной «непрозрачности» возможны лишь благодаря единству этой основы.

Во всех культурах проводится различие между хорошим и дурным поступком, между человеком достойным и низким, даже если зло и порок в атмосфере социального абсурда ценятся больше благородства и добродетели. Что составляет первооснову этого различения?

Ведущая идея индийской философской традиции, как известно, — об отказе от желаний как единственном пути освобождения от страданий. Основание этики в ней образует метафизика. Уже в «Ригве-

де», в знаменитом гимне о творении, говорится о том, что *в начале было одно*, а источником мировой множественности признается *желание*. Истинное бытие — единое, а множественность (мир, вещи, события) — *майя*, бытие неистинное, обманчивое, неотделимое от желания в человеке, относительное к нему, порожденное невежеством и ослеплением житейскими страстями. Принцип жизненного *успеха*, желание *иметь* и *владеть* — основа поведения человека, обманутого иллюзией. *Майя* означает и состояние связанности, зависимости, несвободы человека, *опутанного* с головы до ног окружающими его вещами и собственными желаниями. Если бы этот мир желаний и вещей был единственной и подлинной реальностью, человек стал бы рабом. Он может быть свободным лишь в том случае, если *майя* — не истинное бытие. Как сказал Кант, если бы явления были вещами самими по себе, свобода была бы невозможна.

Карма-йога, или йога труда, как известно, указывает путь к свободе для человека, вынужденного *активно действовать*, работать в обманчивом мире майи. Единственный путь к свободе лежит лишь через освобождение воли от эгоистических мотивов, освобождение своей жизни от поступков, *мотивированных выгодой*, расчетом на благо (счастье) собственного маленького «я». Карма-йогин живет в обыденном мире и работает, как и все, но знает, что его эмпирическое «я» — своего рода иллюзия, что на самом деле он — не тот, кем себе кажется, что в своей подлинной сущности он совершенно отделен и свободен от мира повседневности. Истинная свобода (в отличие от мнимой жизни «по желанию») присуща другому «я». Мир майи целиком, без остатка, — царство зависимости, желания, корысти (причинности), следовательно, способность совершить *бескорыстный* поступок доказывает, что человек не принадлежит природному миру целиком. Трудная нравственная проблема для человека состоит в том, что любой труд приносит и добро, и зло. В мире майи они нераздельны. Невозможно сделать добро, не причиняя зла. Невозможно предвидеть *все* последствия поступка. Любой поступок имеет последствия, эти последствия приведут к своим последствиям и т.д. — в неопределенную, необозримую и непредсказуемую бесконечность. Каждый поступок создает *карму* и потому *неодолимо* втягивает нас в пути майи, колесо сансары. Поэтому единственная достижимая свобода в мире труда — бескорыстное и бесстрастное выполнение своих обязанностей как *долга*, иначе говоря — *без всякого расчета*, при котором только *цель* или предполагаемый *результат* наделяют деятельность *смыслом* и служат ей *мотивом*. Карма-йогин может «сделать карьеру» (для взгляда со стороны), стать миллиардером, «звездой» или Нобелевским лауреатом, но так называемый «успех», деньги и слава будут лишь *следствием*, но не побуждающей причиной его поступков — следствием, на которое сам он смотрит как на дело случая, игру природы (майи), которая к нему не имеет отношения и не представляет для него никакой ценности (поскольку истинное «я» — не *этот* эмпирический индивид). Он работает *без всякого расчета*, иными словами — *свободно*. Расчет, как говорит Кант, — принцип гипотетических императивов, дело техники и технологии, в том числе «техники жизни», но не морали. Расчет оставляет нас в природе и не имеет отношения к свободе, т.е. к собственно *практическому*. Пока человек работает ради цели, находящейся в «мире», он зависит от ожидаемого результата, который, однако, в свою очередь, всегда зависит и от неизвестных нам причин. Он, по выражению Канта, зависит не от воли и свободы, а от природы и

случая. Поскольку сеть причинных зависимостей в майе, или природе, бесконечна и неисследима, постольку работа *ради* чего-то как блага всегда является результатом близорукости, недостатка знания. Человек видит некую цель и стремится к ней в работе лишь потому, что не способен заглянуть дальше. Умение же заглянуть достаточно далеко лишает смысла всякую цель как мотив деятельности, потому что все цели в мире майи составляют цепочку зависимостей, уходящую *in indefinitum*. Об этом говорит и Кант, освобождая сферу морали, или *свободы*, или, что то же самое, *безусловного* должностования, от всякой «гетерономии».

Результат — как стимул или цель, как побудительная *причина* деятельности — признак слабости и зависимости. Деньги, слава, одобрение окружающих делают слабого сильнее, трусливого — храбрее, робкого — решительнее, пассивного — активнее. Следовательно, только сильный и независимый человек может выполнять свой долг, не заботясь о «плате». То, что делается совершенно *бескорыстно*, то и делается совершенно *свободно*. Чем сильнее корысть, тем меньше свободы. Бескорыстие — свойство свободных людей. Разнообразное «стимулирование» — это способы *заставить* человека работать, поставить его в зависимость, сделать функцией системы. Какой именно системы — социалистической или капиталистической — не имеет значения. Система воспитания *потребителя*, возбуждающая *предприимчивость* и жажду денег для удовлетворения всё новых и новых потребностей, служит в конечном счете использованию массы людей в корыстных целях, их скрытому поработению.

Карма-йога говорит далее, что работа *без всякого расчета* — это и есть отношение к ней как к своему *долгу*. Человек обязан подчиниться *дхарме* сообразно с условиями, в которые он поставлен *кармой*. Но что такое «долг»? Если одно и то же действие может быть долгом для одних людей или в одно время и не быть им для других и в другое время, то долг — это не само действие. Его нельзя определить объективно, т.е. показать на что-то в мире майи как поступок, результат или цель и сказать: смотри, это — долг. Понятие долга выражает лишь внутреннее *отношение* человека к собственной деятельности. Долг, на первый взгляд, кажется внешним принуждением: желание — это то, чего я хочу, а долг — это то, чего от меня *хотят другие*. Если мы сводим человека к сумме его «аппетитов», то и долг сводится к чужому желанию и внешнему принуждению. То, что в нашей культуре «долг» ассоциируется прежде всего с деньгами или службой в армии, характерно. Долг в обыденном сознании *потребителя* противостоит свободе, а свобода представляется как возможность пожить как хочется, в свое удовольствие. Карма-йога показывает, в согласии с Сократом и Кантом, что в действительности дело обстоит прямо противоположным образом. Именно сфера *желаний* совпадает со сферой *зависимости* от внешнего и тем самым *страдания*. Свобода — независимость, внутреннее самоопределение, спонтанность. В понятии «долга», правда, каждый ощущает *принуждение*, но суть в том, что долг — *самопринуждение*. Даже в том случае, если источник обязанности внешний: невозможно обязать того, кто не может обязать себя сам. Но если я способен заставить самого себя, то это означает, что во мне есть два «я» — повелевающее и подчиняющееся. Философия долга, одинаковая, как утверждал Вивекананда, во всех йогах, учит видеть одну суть во всяком *исполнении обязанности*: ослабление *кажущегося*, или низшего (чувственного) «я», видимого в майе, ради проявления *подлинного*, высшего «я», скрытого за ней, — проявления шелеровского «духа» в человеке, или кан-

товского «умопостигаемого характера». Исполнение своих обязанностей как долга, т.е. без расчета, *без всяких условий*, и приводит к состоянию *непривязанности* к тому, что обладает мнимым существованием в майе. Противоположность свободы — *собственность*, стремление *иметь* как главный стимул деятельности, желание утвердить свое особенное «я» в мире иллюзий. В понятии «мое» мыслится подчинение внешнего мира своему «я». Стремление иметь все больше — это стремление к увеличению власти, которая и кажется «свободой». Но в мире майи всё — иллюзия, и если предмет власти иллюзорен, то и власть иллюзорна. Даже мое тело не является моей «собственностью» и не находится в моей власти — оно возникает, образуется, существует, изменяется и распадается по законам природы, которой оно принадлежит и которая, по существу, им распоряжается. Над этими законами никто не властен, да и знаем мы их всегда лишь отчасти. Что уж говорить о власти над внешним миром, где наше эмпирическое «я» совершенно ничтожно. Самое существенное и ценное дается человеку «даром», и он не может приобрести ничего ценнее того, что всегда уже имеет.

Аналогичное направление мыслей мы находим и в другой самобытной и древней философской традиции, которая, казалось бы, рисует совершенно иной образ мира и человека. Благородный человек, говорил Конфуций, на первое место ставит долг, на второе — выгоду. Благородное человеколюбие обнаруживает себя в отношениях между людьми как соблюдение ритуалов, т.е. как поступки, *свободно подчиненные общепринятой и общезначимой форме*. Лишь наличие и добровольное соблюдение этих форм обеспечивает согласие людей друг с другом, мир и спокойствие в государстве. Отсутствие или нарушение неизменной общезначимой формы поступков приводит к неопределенности в ситуациях, к напряженности, возникающей из неопределенности, к беспорядку, борьбе, взаимной ненависти, насилию и войнам. Благородный человек сдерживает свои индивидуальные естественные склонности и живет в согласии со всеми. Он не терпит групповщины и в душе безмятежен. Низкий человек любит сталкивать людей и сколачивать клики, он активен и всегда озабочен, поскольку то, что ему нужно, находится у других.

Всматриваясь в конфуцианского «благородного мужа», мы можем увидеть «субстанцию» морали, человеческого достоинства. Сознание «долга» — это проявление в индивидуальном сознании и поведении всеобщей социальной связи, единения людей, целостности общества, а стремление к выгоде — сфера частного интереса, принцип разъединения, обособления и вражды. Долг — область постоянного, неизменного, выгода — сфера переменчивого, различного. «Ритуал» Конфуция — единое и духовное, выгода — область материального, множественного, чувственного.

Благородство человека имеет у Конфуция онтологические основания и метафизический смысл. Ритуал — не только фундаментальный порядок жизни людей, но и основа движения небес, закон устройства Земли. Конфуций имеет в виду то же, что подразумевал Кант, когда утверждал, что всё в мире происходит по правилам. Ритуал — безмолвное единение людей, благодаря которому возможна не только их связь, создающая общество, но и связь поколений, создающая историю. В конфуцианстве в качестве *первоначала* (архэ, или субстанции) мыслится та связь людей друг с другом, которая существует как долг, как обязанность — нечто единое во всех и *сверхчувственное* в отдельном человеке. Эта связь предваряет и предопределяет всякую данность и особенность индивидуального существования. Долг

поднимает человека до всеобщего, утверждая через форму деятельности индивида нечто общее, неизменное, непреходящее и переходящее из поколения в поколение. Именно долг, таким образом, выводит человека из его чувственно-телесной обособленности и включает в ту невидимую сверхчувственную общность, которая его, собственно, и создала, в которой и ради которой он в конечном счете и существует.

Конфуцианец Мэн-цзы, современник Аристотеля, полагал, что человек становится *низким* из-за *помрачения от вещей*. Тело побеждает дух, природное преодолевает социальное, чувственное берет верх над сверхчувственным, частица стремится отделиться от целого и даже подчинить его себе. Здесь кроется первоисточник социального зла: если все будут наперебой стремиться к выгоде, государство окажется в опасности. Разница между благородным человеком и разбойником в том, что первый следует долгу, а второй стремится к выгоде. Сюнь-цзы, философ III века до Р.Х., видел причину нравственного падения в естественном стремлении к выгоде: из него рождается борьба каждого против каждого, соперничество, желание приобрести, воровать, грабить и убивать. Естество у всех одно, и оно должно быть обуздано. Человек должен *превозмогать* самого себя, *превзойти* то, что в нем совершенно *естественно*. Поэтому выполнение долга трудно и требует постоянного *усилия*, поэтому и благородный человек может опуститься, проявить слабость и стать низким, уступив выгоде, стремление к которой неискоренимо. Но ставить на первое место выгоду, а затем долг — позорно.

В неоконфуцианстве категория «ли», как и категория «дао», обозначает единое во многом, неизменное в изменчивом. Как луна отражается в тысяче рек, так и во всем бесконечном разнообразии поступков людей проявляется и должно господствовать одно, единое. Изменчиво разнообразное, единое — постоянно. Единство и постоянность — это и есть «высший принцип» и «истинный путь». В жизни отдельного человека они обнаруживаются как благородство характера и соблюдение долга — нормы поведения, общего правила, закона. Высшему принципу противостоит материальное начало — как себялюбие и стремление к выгоде, нечто переменчивое и низшее. Оно настолько несущественно, что даже смерть — пустяк в сравнении с отказом от исполнения долга. Этот *примат формы* (единства) мы видим и у крупнейших мыслителей европейской традиции. Он определяет и этику Канта, который любил повторять аристотелевско-схоластическое «форма дает бытие вещи».

Согласно даосизму, во многом несогласному с конфуцианством, в том числе в оценке значимости ритуала, правильный путь человека также состоит в том, чтобы дать себя вести *единому* и *всеобщему* дао, освободившись от эгоистических усилий для достижения особых, частных, индивидуальных целей как второстепенного и несущественного. Чем меньше человек строит планов, направленных на благо и преуспевание своего особенного «я», тем больше он следует дао. На этом пути человек должен сдерживать свои желания, не стремиться к приобретению и успеху, делать всё для людей. В мире большое разнообразие людей и поступков, но все они имеют одно общее начало. Знание этого начала возвращает к сущности, дает жизни ясность и постоянство. Постоянство, спокойствие, ясность — характерные черты человека долга. Человек выгоды, нацеленный на эффективность и конкурентоспособность в непрерывно меняющихся ситуациях, беспокоен и непостоянен. Он подобен броуновской частице, хаотически движущейся.

щейся под влиянием случайных внешних толчков. Он не удовлетворяется скромными и необходимыми благами жизни и накапливает излишние, по сути, и ему самому ненужные богатства. Всё это — разбой и бахвальство, нарушение дао.

Подобное видение *совершенства* человека — не особенность «восточного» или «тоталитарного» общества, в котором якобы нет места *личности* и *свободе*. Кант, по существу, также видел достоинство человека в его способности превозмочь эмпирическое «я» и свободно подчинить свой поступок общему правилу, в котором мыслится и которым создается единство, что не мешает культивированию различий между индивидами. На фоне традиций восточной этической мысли категорический императив представляется не химерической нелепицей, придуманной «далекиим от жизни» немецким профессором, но более глубокой и детальной проработкой той же самой мысли, которая постоянно появляется в попытках понять самое существенное в человеке, его деятельности и назначении.

Откуда во мне сознание «обязанности» или «долга»? Согласно Канту, его источник — не то конкретное общество, в котором я живу, не его особенные нормы поведения, не другие люди, которые воспитали меня и внушили мне те или иные конкретные правила поведения, не какие-либо ситуации и обусловленные ими частные цели, и даже не Бог. Суть дела в том, что никто и ни к чему не может меня обязать, если во мне нет самой *способности само-обязывания*, свободного самоопределения. Я способен понять обязанность, обязать себя и поступать согласно обязанности лишь в том случае, если во мне есть эта *общечеловеческая* способность, без которой немыслимо *разумное* существо, которая составляет существо *личности* в человеке и которую Кант называет *практическим разумом*. Поэтому лишь *свободное* существо может иметь *обязанности*, и именно в способности следовать обязанности (долгу) и обнаруживают себя разум и свобода. Тогда как желание, целесообразная (эффективная) деятельность и удовольствие присущи в полной мере и неразумным созданиям. Своим *прагматизмом* животное даже превосходит человека. Настоящий прагматик должен завидовать животным. Разум, свобода и долг — то, что в человеке сверх всего «естественного». Если угодно, *сверхъестественное*: способность действовать *против* желания, вопреки *собственной природе*. Разум впервые и проявляется в человеке как способность сдерживать себя и поступать не по желанию, остановить автоматизм рефлекса.

Нравственное начало ограничивает стремление к удовольствию, счастью и личному благополучию, может и вовсе свести его на нет, признать ничтожным, лишит всякой мотивирующей силы. Отсюда следует, что назначение практического разума (морали) состоит не в том, чтобы определить волю как средство для какой-нибудь цели, а в том, чтобы сделать эту волю доброй. Качество «доброты» невозможно вывести из того, ради чего совершается поступок. Об этом говорит и «нравственный релятивизм» веданты и буддизма: не о том, что различие добра и зла имеет значение, лишь пока мы считаемся с майей, находимся «внутри» нее, а о том, что в пределах майи такого различия, строго говоря, просто нет. Оно — результат близорукости «технического» ума, ограниченности расчета. Поэтому нравственность — не способность действовать «целесообразно», «полезно» и «эффективно». Она, как проявление «духа», или сверхчувственного и сверхиндивидуального начала в человеке, вообще не связана с органиче-

скими потребностями его тела, вообще не служит его индивидуальным жизненно важным интересам. Кант пояснял, что если бы человек был целиком природным существом или целиком сверхприродным, то не существовало бы никакой моральности и никакого сознания долга. Нелепо говорить о *моральных принципах* собаки или Бога. Мораль существует только «на стыке» чувственного и сверхчувственного, в точке соприкосновения эмпирического и умопостигаемого миров.

Моральный долг требует *безусловного* подчинения, он повелевает безо всякого внимания к моим личным обстоятельствам. Поэтому если он имеет внешний характер, исходит от других — как их требование и повеление — так что подчинение долгу означает подчинение воле других людей, то он вызывает покорность или протест, ненависть или страх и т.п., и в таком подчинении нет ничего нравственного. В этом случае речь идет не о свободе и морали, но о власти и силе, о технике управления. Суть дела в том, что в случае *морального* долга мы *принуждаем себя сами* сообразно представлению объективного общезначимого закона. Как говорит Кант, в морали каждый выступает в качестве законодателя для всех, в том числе и для себя. Одно лишь *самопринуждение* согласно *общему* для *всех* людей закону, найденному в собственном разуме, и имеет собственно *моральную* ценность. Мораль возможна лишь потому, что разум (мышление, самосознание, самоопределение) есть нечто *всеобщее*, но в то же время *имманентно* присущее каждому разумному существу, составляющее его *собственную* сущность. Индийская философская традиция выражает именно эту мысль знаменитыми словами: «Ты — Он!». Речь идет о том внутренне присущем *атмане* (душе), который и есть единый и всеобщий *Брахман* (Бог). *Est Deus in nobis*. Поэтому безусловное веление долга не вызывает страха или ненависти, не подавляет и не угнетает человека, а *освобождает* его, возвышает над самим собой, дает возможность проявиться лучшему в человеке и вызывает, как говорит Кант, единственное спонтанное чувство — уважение, которое мы испытываем и по отношению к благородным и бескорыстным поступкам. Спонтанное — значит такое, которое принципиально невозможно «вынудить». Невозможно «уважать себя заставить», поскольку уважение — то, что оказывается абсолютно свободно, без всякого принуждения. В чем и состоит его исключительная моральная ценность. Это истинное (моральное) уважение мы не испытываем по отношению к людям «успешным». Мнимое *внешнее* уважение, которое им оказывается, — следствие их влиятельности, которая способна затронуть судьбу другого человека, вынужденного из-за этого с ними *считаться*. Однако чувства, связанные с *расчетами*, к морали отношения не имеют.

Кантовский анализ различий между проблематическим, ассерторическим и категорическим императивами со всей очевидностью демонстрирует, что вся сфера выгоды, приятного и полезного, техники достижения любых целей и искусства «жить умеючи» целиком находится вне сферы морали, или чистой свободы. Заметим, что и Аристотель считал нужным отличать техническое от практического, ставя второе выше первого. Наше время власти техники и торговли смешало техническое с практическим, подменило второе — первым, что и сделало принцип пользы, выгоды, эффективности якобы всеобщим *практическим* принципом. Мораль, или абсолютно свободное самоопределение, имеет место лишь там, где повеление *безусловно*, без всяких «если»; следовательно, это повеление касается лишь

того, что я *всегда могу сделать*, при любых условиях, а значит, лишь того, в чем я совершенно свободен, что находится исключительно в *моей воле*. Ясно, что вся сфера выгоды или временного и эфемерного счастья, где я всегда связан с внешним и от меня целиком не зависящим, отношения к морали не имеет. Счастлив и удачлив я периодически, а свободен — всегда, независимо от времени и обстоятельств. Самый могущественный властитель, как говорил Конфуций, не может лишить самого обыкновенного простоту человека его воли.

Одно из величайших достоинств Канта в том, что он — настоящий «визекананда», человек, находящий удовольствие в проведении тонких различий между понятиями. Он совершенно ясно отделяет сферу собственно морали, или чистой свободы, от других форм регуляции поступков, в том числе от приятного, полезного, выгодного, целесообразного и т.п. Поэтому его анализ, совпадающий в своих основах с размышлениями восточных мудрецов, особенно важен для человека, живущего в обществе, «помешанном» на выгоде, конкурентоспособности, практичности, эффективности и т.д. — принципах частного интереса, которые не могут быть ни *всеобщими*, ни *безусловно* значимыми для отдельной личности. Выгодное ведение дел, прибыль и успех — не моральный долг. Быть богатым, здоровым и счастливым человек не обязан. С другой стороны, моральные принципы и соблюдение долга не нужны для успешной карьеры и счастья. Принцип жизненного успеха лишил бы мораль вообще всякой силы, если бы она не составляла высший конституирующий принцип самой личности как таковой. Поэтому чем более развита в человеке личность, тем с большей силой и очевидностью он должен осознавать трудности их совмещения.

Понятие «успеха» связано со стремлением к некоторому благу, обладанию некоторой ценностью. Но что такое «ценность»? Всё имеет ценность лишь относительно потребности, желания. Ценности и цели существуют лишь для субъекта и лишь относительно его способностей и потребностей. Поэтому все они имеют только одно всеобщее и неизменное основание — саму способность желания, существование самого субъекта, человека. Люди обычно так захвачены стремлением к обладанию какими-нибудь «благами», что не замечают: всю «ценность» вещи они сами в нее вкладывают, а вещи как таковые никакой ценности не имеют, они — майя. Ценности, как зеркало, показывают человеку, его собственное состояние. Кант и здесь, как и в теории познания, совершил «коперниканский переворот». Но из того, что всякая ценность возникает лишь из отношения к субъекту, следует, что *абсолютной* ценностью обладает только сам субъект. Все относительные ценности — это «вещи», средства воли. Вся сфера отношений к вещам — сфера *технического*. Кроме вещей в мире есть лица, такие сущности, само существование которых уже есть цель. И лишь потому, что в мире есть личности и их отношение друг к другу как к личностям (свободно определяющим себя сущностям), есть и мораль, есть свобода, есть практическое, а не техническое (эффективность, успех и проч.) отношение. Признак нравственного, или свободы, — отсутствие частного, эмпирического, технического, прагматического интереса. И насколько личность «больше» вещи, настолько и нравственный долг выше всякой выгоды. Долг и уважение — принцип отношения между свободными личностями, выгода и расчет — область отношений между личностью и вещами, сфера техники манипулирования, в том числе — обращения с людьми как с вещами (лишь *средством* достижения частных целей).

В основании морали лежит идея достоинства человека. То, что в нашей культуре говорится о «достоинстве» монеты в одну копейку, характерно для российских традиций. Понятие достоинства, как и понятие уважения, подменено в интересах недостойных уважения людей. Цену имеет то, у чего есть эквивалент и что может быть заменено. Эту замену позволяет сделать всеобщий эквивалент — деньги. Достоинством Кант называет то, что выше всякой цены. Только личность в человеке, способность самоопределения, свободного подчинения всеобщему закону, имеет достоинство, а все остальное — лишь ценность и цену. Одно лишь *моральное* начало в человеке составляет его *достоинство*, и лишь оно одно имеет абсолютную ценность, «само по себе», как таковое, безотносительно к любым целям. Ничто не может заменить его, ничто не может «вызвать» моральность, она никогда ни к чему не «приложится». Она есть нечто самодовлеющее, несравненно самостоятельное. Поэтому и все попытки подчинить мораль чему-либо иному терпели крушение. Нет ничего хуже для общественной морали, чем основывать ее на религии, политике (установление демократии или построение коммунизма), экономической эффективности. Мотивы страха (воздаяния), надежды (на светлое будущее), всеобщего благосостояния («цивилизованное общество»), личного счастья — гетерономны и либо подменяют собой нравственность (предлагают суррогат, поддерживающий нравственно неустойчивых), либо прямо противодействуют ей, заменяя расчетливостью. Гетерономия — источник всех фальшивых принципов нравственности. Аристотель сказал как-то о метафизике: все науки полезнее ее, но лучше — нет ни одной. То же самое можно сказать и о морали: она не приносит человеку никакой пользы, но в ней — всё его достоинство. В сравнении с этим достоинством, сознанием личности и свободы в себе, ценность приятного или неприятного состояния ничтожна. Попытка «возродить нравственность» при помощи православной церкви столь же иллюзорна и будет иметь столь же печальные последствия, как и кодекс строителя коммунизма, по которому нравственно то, что способствует светлому будущему. Принцип иллюзорного «счастья» (в современной России — якобы «капиталистического») разрушает мораль и свободу до основания, поскольку учит одной лишь расчетливости и порождает либо эгоизм, либо деспотизм.

Сравнительный анализ философских представлений о моральном достоинстве человека в разных культурах позволяет яснее понимать происходящее. Он свидетельствует, что идея примата общего, обязанности, долга, свободного и бескорыстного подчинения общезначимому закону выражает не особенности той или иной культуры, а наиболее фундаментальное и инвариантное устройство мира и жизни, которое всегда находило свое выражение в различении между возвышенным и низким в человеческих характерах и поступках. Смешно и думать, что какие-нибудь технические усовершенствования или общественные реформы могут изменить *метафизическое* положение дел. Эта идея, как и подобает всякой идее, может служить мерилom «действительности» современного российского общества и помогает оценить моральное достоинство тех людей, которые последние двадцать лет заняты его преобразованием на принципах частной выгоды, конкурентоспособности и эффективности. Низменный образ мыслей и побуждения к пороку вполне совместимы со стремлением к новизне и могут служить техническому прогрессу. Однако *инновации* в морали не просто неуместны — они невозможны.

Список литературы

1. Вивекананда С. Карма-йога. Пг., 1916.
2. Дао дэ цзин / пер. Ян Хин-шуна. СПб., 2011.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 219–310.
4. Малявин В. Конфуций. М., 1992.

Об авторе

Чернов Сергей Александрович – д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, stchernov@mail.ru

About author

Prof Dr Sergey Chernov, Head of the Department of Philosophy, Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications, stchernov@mail.ru

И. Краузе

**КАНТ И ЕГО ВРЕМЯ:
ТРАКТАТ
«К ВЕЧНОМУ МИРУ»
НА ФОНЕ ФРАНЦУЗСКОЙ
РЕВОЛЮЦИИ
И ПОСЛЕДУЮЩИХ ВОЙН**

Рассматривается событийный и идейный контекст создания трактата «К вечному миру» и ближайших откликов на него. В центре внимания возражения Канту от его ученика Фридриха Генца, прошедшего путь от сторонника до оппонента своего учителя. В заключение сделана попытка представить вероятный отклик обоих философов на современные реалии международной политики.

This article considers the events and ideas that served as a background to the creation of the essay Towards Perpetual Peace, as well as the earliest reviews of it. The author pays special attention to the objections voiced by Kant's student Friedrich Gentz who turned from the advocate of his teacher's ideas into his opponent. The conclusion offers an attempt to envisage the philosophers' reactions to the current state of international politics.

Ключевые слова: Кант, Генц, вечный мир, демократическая война, республика, Великая французская революция, международные организации.

Key words: Kant, Gentz, perpetual peace, democratic war, republic, French Revolutionary Wars, international organizations.

Трактат «К вечному миру» сегодня одно из самых известных и наиболее часто цитируемых сочинений Иммануила Канта. Он называется среди важнейших политико-философских работ великого кёнигсбергского мыслителя. Кант воплотил в этом сочинении свои мысли о философии и этике в более или менее конкретных рекомендациях. Однако этот кантовский трактат долгое время находился в тени и считался нереалистичным. И лишь в 80-х и 90-х годах XX столетия возобновилась оживленная дискуссия вокруг него, которая была инициирована статьей американского политолога Майкла Дойля [7; 8], а также 200-летней годовщиной со времени публикации этого сочинения в 1995 – 1996 годах.

Исследователи почти не задавались вопросом о причинах многолетнего забвения этого сочинения. Кант составлял долгосрочный проект, и если бы он еще жил сегодня, то, вероятно, переписал бы свой трактат уже много раз, внося необхо-

димые корректировки в теорию, чтобы она соответствовала реальности. У разных авторов можно встретить анализ трактата в его историческом контексте, но в большинстве своем он предпринимался ими лишь попутно и выполнялся поверхностно. Хотя и описана связь этого текста с другими философскими трудами Канта, но по поводу исторических обстоятельств, проявляющихся в тексте трактата «К вечному миру», можно встретить лишь курсорный обзор. К тому же очень избирательно представлены при этом другие значимые сочинения о мире того времени, изданные как до, так и вскоре после кантовской работы. Неосвещенными остаются, например, соответствующие труды Монтескье, Пэйна или Генца. Цель данной статьи — углубленное рассмотрение исторического событийного и идейного контекста. Автор не философ, а политолог и социолог, изучающий конкретную полемику в контексте политического и социального развития вокруг трактата Канта. Поэтому методология, примененная в данной статье, — иная, нежели в философских рассуждениях. В ней будут подняты следующие вопросы.

1. Какие предшествующие политические и интеллектуальные дебаты затронул Кант в трактате «К вечному миру», и какой вклад он сам внес в продолжение этих дебатов? Сюда же относится и вопрос: какие обстоятельства побудили его опубликовать трактат «К вечному миру» именно в 1795 году?

2. Какой отклик нашли размышления Канта в академических и политических дискуссиях его времени? Как это отразилось на политическом применении мирной теории Канта? По этому вопросу будет приведена, прежде всего, критика проекта Канта его современником Фридрихом Генцем, а также показано, по каким причинам Кант в XIX столетии был предан забвению.

3. Наконец, будет поставлен вопрос о том, какое значение имеет предлагаемая здесь точка зрения на трактат Канта «К вечному миру» для анализа современных тенденций развития и мирной проблематики в целом.

Кант изображается сегодня многими авторами как первый и важнейший из философов, затронувших тему мира. Типичным в этом смысле может служить следующее изречение Гайсмана: «Стоя на высоких плечах Гоббса и Руссо, обозревал поборник права Кант необозримую страну свободы и мира, ясные контуры которой, едва обозначившись, исчезли в тумане мировоззрений XIX столетия» [10, S. 189].

Это возвеличивание сопровождается, как правило, попыткой использовать Канта в качестве главного источника аргументов в сегодняшних дискуссиях. К нему часто апеллируют как к *первому борцу за международное право*, и в таком качестве на него претендуют самые разные «школы» политической науки. Другие видят в Канте, прежде всего, первого *теоретика демократического мира*. Все эти предвзятые характеристики были бы ему, наверное, не очень приятны? Трактат «К вечному миру» повествует не только о международном праве и не только о демократическом мире — он имеет в виду оба аспекта и содержит попытку истолковать их именно как комбинацию обеих идей.

Тенденция к возвеличиванию этого сочинения и его автора и сопутствующей этому инструментализации (для научных и политических дискуссий) ни в коем случае не является спецификой сегодняшнего дня. Во время Первой мировой войны трактат неоднократно использовался для обоснования военных намерений Германии [13], а во времена Веймарской рес-

публики — для обоснования критики мирного Версальского договора [17]. Он использовался критиками американского вторжения в Ирак весной 2003 года как доказательство ошибочности поведения администрации Буша [16, S. 3]. И напротив, Кант приводился в качестве примера далекого от реальности идеалиста американскими неоконсерваторами. Но ни одну из этих характеристик нельзя назвать справедливой по отношению к Канту.

1. Полемика просветителей о вечном мире в XVIII веке

Сохранение мира было для Канта темой *прикладного Просвещения*. Отсюда следует, что мирный трактат должен читаться иначе, чем его критические сочинения. Кант был философом Просвещения, и для него просвещение означало выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором виноват он сам. Просвещение было для Канта перманентным, вполне диалектически понимаемым процессом, при котором благие идеи сталкиваются с реальной действительностью, и они либо терпят поражение, либо развиваются дальше. Поэтому любое серьезное изучение трактата «К вечному миру» рекомендуется начинать с установления его исторического контекста. Я попытаюсь его раскрыть с помощью следующих вопросов: каковы были дискурсивные и конкретно-исторические условия, на фоне которых следует рассматривать это сочинение? Какой конкретный вклад Кант хотел внести своим сочинением в решение существовавших в то время проблем? Каким образом это сочинение способствовало продвижению в решении проблем мира? Необходимо также спросить, какой критике оно было подвергнуто и насколько справедливой она была. Свои ответы на эти вопросы я обобщаю в следующих восьми пунктах.

1. *В противоположность широко распространенному сегодня среди кантоведов мнению, сочинение Канта «К вечному миру» ни в коей мере не представляет собой начало философского осмысления проблем войны и мира Нового времени, а является продолжением оживленных интеллектуальных и политических дебатов XVIII столетия на эту тему на фоне Французской революции.*

Трактат «К вечному миру» содержит не так уж много нового. В основном Кант оперирует аргументами философов XVIII века. Новой была у Канта лишь систематизация. Вопреки частому заблуждению, XVIII век характеризуется рядом сочинений по проблемам мира, принадлежащих отчасти перу известных философов (Монтескье, Руссо, Вольтер), отчасти писателей и других авторов [1; 2]. Эти дискуссии еще мало влияли на большую политику, однако процессы взаимного влияния, несомненно, были. В то время существовало три главных направления мысли: *теория равновесия, требование образования союза государств* и тезис, согласно которому мир между монархиями невозможен, потому что только *республики способны сохранять мир*. Теория сохраняющего мир равновесия мало что могла дать Канту. Она считалась в конце XVIII столетия во многом преодоленной [15]. Теория необходимости союза государств была выдвинута в 1713 году аббатом Сен-Пьером в его широко известном сочинении [21]. Тезис о том, что мир можно сохранить только между республиками, был впервые выдвинут в 1748 году бароном Шарлем Луи де Монтескье в девятом томе его знаменитого сочинения «О духе законов». Обе эти теории воспринял Кант, который так же, как до него Монтескье, пытался их соединить. Монтескье писал, что

только республики могут создать союз государств, обязующихся нести ответственность за сохранение мира [19, S. 182]. Но он разделял широко распространенную в то время точку зрения, что республики могут быть созданы только на основе небольших политических объединений (главным образом городов). Это сужало возможности установления вечного мира и было похоже на коалицию проигравших.

2. Сочинение Канта «К вечному миру» вышло в 1795 г., т. е. к тому времени, когда обрисованная Монтескье перспектива достижения республиканского мира встала на повестку дня с новой остротой в ходе развития Французской революции.

С основанием республики в рамках территориального государства (и прежде всего в самом влиятельном государстве Европы) Кант связывал надежду на то, что дилемма, сформулированная Монтескье (что вернее всего сохраняют мир республики, но республиканскую форму правления можно установить на длительное время только в городе-государстве), теперь может быть разрешена и что республик может стать больше. Одновременная трансформация Соединенных Штатов Америки в одну большую республику, казалось, подтверждает это ожидание. Тем самым открывалась перспектива радикального, положительного изменения межгосударственных отношений [3, S. 140]. Правда, сочинение Канта проникнуто не только оптимизмом, но и пессимизмом. На то была причина: республиканское равнинное государство Франция, вопреки ожиданиям многих просветителей, было никак не миролюбивым. Кант осознавал эту проблему, но не хотел делать из нее выводы в том же направлении, что Эдмунд Бёрк. Последний уже в 1790 году утверждал, что во Французской революции, которая считалась воплощением учения просветителей, что-то пошло в совершенно неверном направлении [4]. С критикой Бёрка, которая нашла живой отклик и в Германии, связывалась, с точки зрения Канта, опасность, что проект Просвещения в целом может оказаться под вопросом. Сочинение Канта «К вечному миру» следует в этой ситуации рассматривать как попытку уберечь главные идеи Просвещения о мире от затягивания в поток критики, связанной с неудачей Французской революции. Одновременно он сделал попытку с помощью этого сочинения приспособить идеи Просвещения о прочном мире к изменившимся политическим условиям и подверг критике некоторые аспекты французской политики. Если подойти к этому сочинению с такой точки зрения, то систематика и общий контекст этого труда раскроются иначе, чем у большинства интерпретаторов Канта.

Кант повторяет в первых двух статьях, содержащих определения, по существу то, что наработали Монтескье и аббат Сен-Пьер. Как и Сен-Пьер, он исходит из того, что государства должны обсуждать свои проблемы между собой и решать их дипломатическим путем или с помощью привлечения мнения большинства. Для этого необходимо создать союз государств. Кант считал, как и Монтескье, Вольтер, Руссо или Пэйн (Paine), что союз государств лишь тогда может реализоваться, когда будут упразднены монархии и останутся только республики. Кант аргументировал это тем, что республики окажутся миролюбивей, чем монархии, так как в них вопросы мира и войны станут решать люди, которые затем будут вынуждены переживать все последствия войны. Как предварительными статьями, так и третьей окончательной статьей он хотел показать, что недостаточно основывать мир только на существовании республик и союзе государств, что обязательно должна быть этика мира. После ознакомления с предварительными статьями становится ясно, что они все имеют отношение к са-

мым насущным проблемам его времени и что с их помощью Кант косвенно критикует Францию. Правда, ответ на вопрос, каков был эффект от его сочинения в то время, разочаровывает.

Первая предварительная статья гласит, что никакой мирный договор не может считаться таковым, если он заключается с той целью, чтобы затем его нарушить [АА, VIII, S. 343]. Эта формулировка отражает озабоченность Канта тем, что недавно заключенный в Базеле в апреле 1795 года мир между Пруссией и Францией долго не продержится. Это было мудрое наблюдение, и совет диктовался благими намерениями. Но в последующие годы республиканская Франция оказалась намного агрессивней, чем монархии того времени, а французы стремились к контролю над чужими территориями иногда даже с большим рвением, чем феодальные властители. Это найдет свое подтверждение, прежде всего, во время правления Наполеона.

В свете вышеуказанной проблемы следует рассматривать также *вторую предварительную статью*, согласно которой ни одна страна не может завладеть другой путем наследования, обмена, купли или дарения [АА, VIII, S. 344]. Это требование было сформулировано аббатом Сен-Пьером уже в 1713 году. Но у Канта оно связано с отчетливо звучащей критикой произошедшего незадолго до этого раздела Польши между Пруссией, Австрией и Россией. Также имелся в виду, вероятно, и Базельский мирный договор, согласно которому Франция получила всю левобережную территорию Рейна, не спросив мнения коренного населения этой области.

Третья предварительная статья содержала требование упразднения регулярных армий [АА, VIII, S. 345]. И здесь Кант использует идеи аббата Сен-Пьера. В действительности эта статья представляет собой критику воинской повинности во Франции. Массовый набор рекрутов и связанное с ним длительное пребывание многочисленной армии в состоянии боевой готовности, вначале оправданные трудностями нового государства, впоследствии нарушили баланс военных сил в Европе и способствовали возникновению у Французской республики новых захватнических планов. Армии других государств были профессиональными, что приводило к тому, что эти армии имели меньшую численность, а солдаты меньшую мотивированность, чем солдаты Франции. Кант осознал эту проблему и хотел решить ее нормативным путем, потребовав, чтобы в мире государств с республиканским устройством не содержались регулярные армии. Это был совет Французской республике стать осмотрительнее и благоразумнее, прежде всего ввиду того, что, по его ожиданиям, в новой ситуации в Европе должно появляться всё больше и больше республик. Но эти рекомендации не возымели должного действия. Как оказалось, после 1795 года потенциал Франции по массовому набору рекрутов только набрал полную силу, и вдобавок все больше стали вербоваться мужчины из других стран.

Четвертая прелиминарная статья содержала требование, по которому запрещалось брать займы для внешнеполитических, и прежде всего военных, дел [АА, VIII, S. 345]. Это была действительно новая идея. В Великобритании и континентальных европейских странах (к сожалению, и во Франции) стало нормой финансировать войны путем выпуска займов. Чем дольше длились войны, тем больше росли долги и тем сильнее великие державы стремились к тому, чтобы с целью погашения долгов аннексировать меньшие страны, что с необходимостью приводило к новой войне.

Но и это требование Канта осталось без ответа, и при Наполеоне всё стало еще хуже. При нем войны финансировались с помощью долгов, которые частично возвращались из добычи в следующей войне. Опасность постоянного пребывания в состоянии войны Кант хорошо видел, хотя он и не был знаком с методами Наполеона.

Пятая предварительная статья также основана на сочинении аббата Сен-Пьера 1713 года и содержала критику политики республиканской Франции. Кант требовал, чтобы ни одно государство не было вправе вмешиваться в политическое устройство и внутреннюю политику другого государства [AA, VIII, S. 346]. В то время, когда Национальное собрание Франции открыто призывало к свержению правительств других стран — будь то с помощью революции или с помощью интервенции, — это требование было смелым заявлением, которое разделялось не всеми современниками Канта. Но и это требование осталось в последующие годы без внимания. Во время правления Наполеона в континентальной Европе был только один центр власти, и он вмешивался в дела каждой отдельной взятой страны.

Шестая предварительная статья касалась не столько Франции, сколько всех правительств. В ней содержалось требование, чтобы ни одно государство во время войны не позволяло себе таких враждебных действий, которые делали бы в последующем невозможным заключение мира. К ним он причислял засылку «убийц из-за угла (percussores), отправителей (venefici), нарушение условий капитуляции» и т.п. [AA, VIII, S. 346]. Эта мысль также не была чем-то новым, она вполне естественна, и ее находят позднее в трудах Клаузевица [5, Bd 3, S. 116].

Среди *окончательных статей*, образующих ядро трактата Канта «К вечному миру», новым стало только требование права гражданина мира на посещение с дружеским визитом любой другой страны. Эту статью следует рассматривать в связи с отходом Канта от идеи всемирного государства. До Французской революции он, по крайней мере в принципе, разделял идею мирового государства, потому что оно могло ограничить власть монархий. Революция открывала ему перспективу того, что не только Франция, но и другие страны Европы могут стать республиками. Это ставило вопрос не о мировом государстве, а о совместном существовании республик. Для него и было задумано право на посещение. Каждый человек в мире должен иметь право на невраждебное к себе отношение. Это право на визит содержало также критику (скорее, однако, косвенную) колониальной политики европейских государств и удержания практиковавшегося там рабства. Кант рассматривал право на дружественный визит в том смысле, что нельзя вести себя в чужих странах как завоеватель.

То, что установление нормативных требований не сможет оказать в короткий срок влияния на динамику развития Французской республики, Кант, по-видимому, осознавал. Он делал ставку на средний и длительный срок воздействия своих идей. В обоих *Добавлениях* он дал этому свое объяснение. Оно сводится к тому, что кантовская этика будет реализована лишь со временем как «глубоко скрытая мудрость высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объективную конечную цель человеческого рода» [AA, VIII, S. 361], называемой провидением.

2. Критика Канта и политическая реальность начала XIX века

3. Надежды и ожидания Канта не сбылись. Хотя во Франции трактат был встречен положительно, в политической реальности между 1795 и 1817 годами события развивались совсем иначе, чем этого ожидал Кант.

Не сбылись ни большие ожидания от Франции, ни надежды на образование других независимых республик. Более того, после 1795 года появлялось все больше признаков того, что республиканская Франция стала движущей силой дальнейших военных авантюр. В 1799 году закончился французский демократический эксперимент, власть перешла к энергичному и властолюбивому генералу — Наполеону Бонапарту. Он провозгласил себя в 1804 году императором Франции, растратил себя и свою страну в военных кампаниях, следовавших одна за другой. Развязанные Наполеоном войны унесли около четырех с половиной миллионов жизней, намного больше, чем все монархические кабинетные войны XVIII столетия вместе взятые. Причиной этому стало следующее: Наполеон желал полностью побеждать своих противников, а не только создавать условия для благоприятного исхода переговоров. Не хотел он довольствоваться и половинчатыми решениями. При нем вновь стало общепринятым, что находящееся в походе войско «обслуживало» себя за счет территории, как выражались в то время. Это означало, что население чужих стран — как некогда во времена Тридцатилетней войны — беспрепятственно грабилось солдатами Наполеона. До этого государи Европы придерживались негласного правила не затевать военных походов за счет грабежа гражданского населения, а создавать для своих войск логистическое обеспечение. Этот небольшой цивилизационный прогресс отошел в прошлое, ибо он стоял на пути планов Наполеона создавать огромные армии, с помощью которых он мог побеждать своих противников. Наполеон продолжал грабить завоеванные территории вплоть до 1813 года, когда, ослабленный в результате вторжения в Россию, он в 1814-м, а затем и в 1815 году потерпел сокрушительное поражение.

4. Именно ученик и бывший сторонник Канта Фридрих Генц стал тем, кто восполнил слабые места Кантовых размышлений (особенно идею республиканского мира) и создал теорию демократической войны, которая имела гораздо большее значение для объяснения политики в начале XIX столетия, чем теория Канта.

Генц показал, что революция приводит к релятивизму всех ценностей и к господству откровенного насилия. «Французская революция, — писал Генц, — возвысила власть военных над всеми другими и привела к состоянию, в котором только меч определяет судьбы народа» [11, S. 495]. Но это еще не всё: Французская республика показала, что связанные с ней идеи свободы и национализма породили совершенно новые перспективы подготовки войны и возможности ее проведения. Люди, говорит Генц, готовы ради идеалов свободы и нации совершить намного больше актов насилия — и даже гораздо более ужасных актов, чем во времена кабинетных войн. Войны стали ожесточеннее и бесчеловечнее, но при этом они теперь не приводили к быстрому истощению сил (как это регулярно происходило с монархиями). По наблюдениям Генца, чем дольше революционная Франция находилась в состоянии войны, тем больше она была способна мобилизовать дополнительные силы для ее продолжения. Вместо истощения военной силы происходило многократное ее увеличение [11, S. 496]. Кроме того, он отмечает огрубление нравов, «дерзкую безнравственность», которая приводит к совершению необычайных жестокостей [12, S. 214–216]. Можно было предвидеть, что этим духом «заразятся» и другие народы, и тем самым война приобретет новые масштабы: из инструмента кабинетной

политики, который использовался мало и к тому же, как правило, осторожно и сдержанно, возникнет новая форма организованного насилия, при которой мобилизуются все силы нации, ибо насилие только в ходе войны и достигает своих максимальных проявлений. В масштабах всей Европы это означает, что если другие страны последуют французскому примеру, то дело может дойти до продолжительной и разрушительной войны.

5. *Взгляды Канта и Генца следует признать близкими во многих случаях, однако они расходились в вопросе о миролюбии республик.*

Оба считали главным то, чтобы государства в своих отношениях друг с другом проявляли сдержанность и миролюбие. Оба выступали за предотвращение войн и оба исходили из того, что внутреннее устройство государств влияет на то, как они ведут себя — мирно или воинственно. Кант рассматривал создание республик как лучшую гарантию сохранения мира; Генц видел всё совершенно иначе.

6. *Первая мировая война стала демократической войной и подтвердила все опасения Генца, а теория демократического мира Канта была предана забвению.*

Ожесточенная решимость европейских государств бороться всякий раз за единственное правое дело и выдерживать эту борьбу до полного истощения привела к войне, в результате которой погибли более 10 млн человек. Первая мировая война была войной, которая началась, несмотря на наличие институционных демократических инструментов контроля и права народа на соучастие в принятии решений. Наиболее ярко это проявилось в Германском рейхе, который, не обладая достаточными налоговыми поступлениями, чтобы финансировать войну, сразу вынужден был взять кредиты. Не только то, что Рейхстаг решительно одобрил взятие кредита для военных целей, но и готовность населения одобрить заем в большом размере стали, наряду со всеобщей военной эйфорией, явным признаком того, что демократические институты, или право граждан участвовать в принятии решений, ни в коей мере не способствуют снижению готовности к войне. Напротив, начавшаяся в 1914 г. война оказалась, по крайней мере в Германии, весьма желанной, да и в других странах ситуация не намного отличалась. Первая мировая война была *демократической войной*, которая свела тезис Канта и других философов о республиканском мире к абсурду. К тому времени самая ужасная и кровопролитная война в истории человечества подтвердила все опасения Генца. И только Вторая мировая война, в определенном смысле продолжавшая Первую, превзошла ее.

3. Какое значение трактат Канта «К вечному миру» имеет сегодня?

7. *Лишь новая эпоха, наступившая после Второй мировой войны, принесла с собой принципиальную переменную в обращении демократических национальных государств Европы к проблеме мира.*

Это стало следствием не столько возврата к идеям Канта, сколько, прежде всего, результатом масштабной активности США в оживлении мировой экономики и связанного с этим учреждения международных организаций и поддержки демократии. И то, что при этом были возрождены мысли, восходящие к идеям XVIII столетия (чему способствовал и Кант), обязательно соответствующим традициям в США. Кроме того, следует признать, что создание социального государства и возможностей свободной торговли после Второй мировой войны предоставило невиданные доселе возможности, приведшие к «умиротворению» населения стран Запада: лишь с начала 50-х годов XX века наступает то самое общественное и политическое упо-

коение, которое привело к смене парадигмы во внешней и оборонной политике. Теоретическое обоснование того, каким образом следует повлиять на демократические государства с тем, чтобы они стали стабильней и миролюбивей — как в отношениях между собой, так и с другими, — ни Генц, ни Кант не предъявили. Лишь такие мыслители, как Гегель, Лоренц фон Штейн [23] или Джон Стюарт Милль в XIX столетии и Макс Вебер, Иозеф Шумпетер [22], Джон Мейнард Кейнс, Гарольд Ласки и Вильям Беверидж в XX веке заложили основы дифференцированного подхода к понятию стабильности (а тем самым и легитимности, а следовательно, миролюбивости) демократий, при котором основополагающую роль играют материальное положение широких масс, вопросы социального расслоения и мобильности.

8. *Современным положением вещей как Кант, так и Генц были бы довольны, если бы они жили сейчас.*

Кто из них сегодня больше прав — Кант или Генц? Об этом можно спорить. Для Европы всего XIX столетия и периода, по крайней мере, до Первой мировой войны прав был Генц, а Кант был не прав. Но начиная с 1950-х годов все меняется. Сегодня существует мир между демократическими государствами Европы, и он подтверждает тезис Канта о том, что только республиканский мир является продолжительным. В пользу Канта говорит то, что многие из его утопий сегодня стали реальностью. В пользу Генца — то, что он указал на проблемы, которые в то время стояли на пути реализации Кантовых утопий и на которые Кант великодушно не обращал внимания. Решающий поворот произвели те в Европе, кто лучше, чем Кант и Генц, смогли сформулировать условия для обеспечения демократической стабильности, и те в США, кто сформировал новый демократический стиль внешней политики, способствовавший осуществлению на практике добродетелей Просвещения. Ральф Дарендорф назвал однажды США страной прикладного Просвещения [6]. Так что Кант продолжает оказывать влияние — правда, скорее косвенно.

Что изменил бы сегодня Кант как философ Просвещения, который желал и для политики дать рекомендации, применимые на практике, если бы мог внести в свой трактат «К вечному миру», появившийся в 1795–1796 годах, корректировки в свете Новейшей истории? Этот мысленный эксперимент можно еще дополнить, если на равных вовлечь в него Генца.

Кант наверняка счел бы, что его базовый теоретический замысел — комбинация теории республиканского мира с теорией союза государств — оказался оправданным, даже если бы он теперь вел речь не о республиканском, а о демократическом мире. Демократии сегодня считаются более стабильными, чем не демократически организованные страны, и поэтому более миролюбивыми. Прежде всего это те демократии, которые создали международные организации и своим активным участием делают возможным их функционирование. С этим согласился бы и Генц, поскольку для него было важно, чтобы правительства придерживались широких основ легитимации, заботились прежде всего об экономических проблемах, а внешнеполитические вопросы решали мирно и цивилизованно. Сегодня это имеет место в демократических государствах. Однако Кант признал бы, что не только демократические институты заботятся о том, чтобы страны вели себя мирно и разумно. Он бы добавил: эти государства достигают своего внутреннего покоя тем, что выравнивают социальное расслоение или хотя бы делают его относительным.

Наряду с этим, анализ разногласия между Кантом и Генцем сегодня можно сделать очень результативным для дискуссий о демократизации в условиях отстающего развития и сильной социально-политической слоенности. И сейчас по-прежнему демократия не ведет с необходимостью к миролюбию, если демократическая система не уравновешена и большие группы населения фактически исключены из нее [18]. И Кант, и Генц согласились бы с тем, что как раз во многих новых государствах за пределами Европы не удастся решить уравнение, согласно которому демократические условия равнозначны росту миролюбия. Так, с началом «арабской весны» в 2011 году обнаружили многочисленные сходства с ситуацией в Европе XIX столетия, которые заслуживали внимания. Но разошлись бы мыслители в оценке долгосрочных перспектив — Канту они бы виделись позитивнее, чем Генцу.

Что касается значения международных организаций, то вполне в духе Канта можно сказать, что они сегодня содействуют тому, что международные и трансграничные проблемы решались при их участии. Кант точно приветствовал бы и то, что в этих процессах растет роль негосударственных институтов и организаций (Global Governance¹). Это полностью соответствует его пониманию мирового гражданства. Также Кант, а Генц особенно, задали бы вопрос о том, что в конкретных случаях ведет к успешности или безуспешности действий международных организаций или системы мирового правительства. Становится ясным, что эффективная международная кооперация базируется не на одном только создании институтов. Генц, вероятно, подчеркнул бы этот пункт больше, чем Кант.

Что касается окончательной статьи о всемирном гостеприимстве, то Кант мог бы с удовлетворением констатировать, что демократически организованные государства воплотили его предложения более или менее полно. Особенно он был бы рад свободе передвижения в сегодняшней Европе и наверняка обронил бы парочку критических замечаний о растянутых и отчасти унижительных процедурах, которые все еще приходится терпеть при въезде во многие страны.

Относительно предварительных статей: *первой статьи* («Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны») Кант мог бы придерживаться неизменно. Генц бы с ним соглашался, но добавок спросил бы, чему можно научиться на прежних ошибках. Он бы указал на то, что демократии имели тенденцию доверять мирным договорам с диктаторами, верность которых этим договорам была сомнительной. На примере Мюнхенских соглашений 1938 года Генц поставил бы вопрос о том, чему это может научить нас на будущее.

На *второй предварительной статье* («Ни одно самостоятельное государство... не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара») Кант бы сегодня уже упорно не настаивал, потому что эта проблема разрешилась. Вместо этого он бы, скорее, писал о переносе границ и о самоопределении народов, и его суждения по данным вопросам, вероятно, были бы очень взвешенными, так что даже Генц не стал бы их сильно оспаривать. Кант бы ориентировался в

¹ «Мировое правительство», «глобальное управление» — один из концептов в моделировании мировой политики после холодной войны, с дискуссионными теоретическими и сомнительными практическими основаниями. Яркие примеры — «Большая восьмёрка» и «Большая двадцатка» (примеч. пер.).

основном на положения Устава ООН, Хельсинкских соглашений и ДОВСЕ (Парижский договор 1990 года). Однако у них с Генцем определенно завязался бы оживленный диалог о том, как поступать в сомнительных случаях.

Третью предварительную статью («Постоянные армии должны со временем полностью исчезнуть») Кант больше не стал бы так жестко отстаивать. Однако он бы призвал к тому, чтобы действующие вооруженные силы (сегодня ведь это не только войска) структурировались и оснащались таким образом, чтобы их готовность к нападению была снижена или достигалась только после длительной подготовки. Он бы, как и Генц, с удовлетворением заметил, что в современной Европе больше не существует таких вооруженных сил, которые способны на широкомасштабные и завоевательные наступательные операции². Оба философа приветствовали бы и то, что есть организации, такие как НАТО, которые интегрируют военные аппараты входящих в них государств и тем самым предохраняют последних от новой национализации их оборонной политики.

Насчет *четвертой предварительной статьи* («Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел») Кант констатировал бы, что положение коренным образом изменилось. Последний известный пример того, что одно государство попыталось уклониться от возврата военного займа путем нападения на другое государство, датируется 1990 года, когда Ирак оккупировал Кувейт, перед которым имел большие долги, взятые для финансирования войны с Ираном, — эта авантюра оказалась для Ирака безуспешной и убыточной. В Европе и западном мире такого больше не происходит. Вместо этого все государства сегодня имеют долги другого типа, но никому не приходит мысль оплачивать их военными трофеями. Поэтому Кант снял бы это требование как выполненное. В этом согласился бы с ним и Генц.

Что касается *пятой предварительной статьи* (невмешательство во внутренние дела), то Кант мог бы удовлетвориться тем, что его представления нашли свое полнейшее воплощение в Уставе ООН. Но между ним и Генцем разразился бы горячий спор о том, как можно предотвратить те случаи, когда авторитарные государства с сомнительной внутренней легитимностью используют государственный суверенитет для того, чтобы противостоять критике совершаемых ими нарушений прав человека и преступлений против жизни. Кант, вероятно, сделал бы акцент на том, что в долгосрочной перспективе восторжествует разумное поведение; Генц не стал бы в это верить и настаивал бы на конкретных мерах демократических государств по отношению к авторитарным режимам, нарушающим права человека.

Шестая предварительная статья (отказ от жестокостей и обмана) стала бы для Канта сегодня столь же значимой, как и 215 лет назад. Правда, он и здесь, наверное, попытался бы приспособить эту статью к новым временам. Масштаб жестокостей, совершенных в политике за два столетия после опубликования трактата «К вечному миру», испугал бы его — и он придал бы особое значение прояснению предписания. В его время не было геноцида и оружия массового поражения — и Кант определенно выразил бы свое отношение к обеим этим проблемам. С Генцем возникла бы горячая полемика о том, достаточно ли только озвучить рекомендации и не требуются ли еще и определенные действия сообщества государств, чтобы га-

² Для иллюстрации — две цифры: наземные вооруженные силы Германии насчитывали несколько лет назад всего две дивизии. Вторую мировую войну немецкий Вермахт начал, имея более сотни дивизий.

рантировать, что рекомендации просветителя Иммануила Канта, столь разумно звучащие, были приняты к исполнению.

В остальном этот спор будет основан на главном противоречии между двумя философами: речь идет о вопросе, достаточно ли учредить международные институты (такие, как международное право, международные организации, международные конвенции), чтобы воплотить высокую цель Просвещения (долговременное сохранение мира), или нужно что-то еще. Кант ответил бы на этот вопрос так, что одного только создания институтов будет недостаточно, чтобы умиротворить людей. Требуется могущественная группа демократических государств, которые стабильны внутренне и возьмут на себя задачу воплотить цели Просвещения. Генц вполне согласился бы с этой точкой зрения. Он считал бы стабильные демократии нашего времени, пришедшие на смену легитимным монархиям, важнейшими факторами стабильности. Однако различия возникли бы по вопросу о том, как поступать с недемократическими или авторитарными государствами и иррациональными силами. Кант проявил бы здесь скорее большую невозмутимость и возложил бы надежды на то, что в средне- и долгосрочной перспективе восторжествует разум. Генц привел бы аргументы в пользу того, что, как показал XX век, просвещенным демократиям приходится жить в готовности принять авторитарные, тоталитарные и идеологические вызовы — иначе они погибнут, а вместе с ними и идеи Просвещения. Он бы скорее призывал к тому, чтобы еще и активно бороться с авторитарными и тоталитарными государствами и движениями, дабы гарантировать, что пламя Просвещения не угаснет.

Сопоставив эти линии аргументации, мы неизбежно оказываемся в самом центре современных дискуссий о войне и мире и о роли демократии, международных организаций, дипломатии и вооруженных сил — дискуссий о том, как обеспечить мир.

Перевод с нем. И. Д. Концева и А. С. Зильбера

Список литературы

1. *Bahner W.* Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung // Grundpositionen der französischen Aufklärung / Hrsg. W. Krauss, H. Mayer. Berlin, 1965. S. 139–208.
2. *Beutin W.* Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) und die zeitgenössische Debatte // Hommage a Kant. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Hamburg, 1996. S. 97–126.
3. *Brandt R.* Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift // „Zum ewigen Frieden“, Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant / Hrsg. R. Merkel, R. Wittmann. Frankfurt, 1996. S. 31–66.
4. *Burke Ed.* Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris. London, 1790.
5. *Clausewitz C. von.* Vom Kriege. Hinterlassene Werke über Krieg und Kriegführung des Generals Carl von Clausewitz. Dritte Auflage. Berlin, 1867. Bd. 1–3.
6. *Dahrendorf R.* Die angewandte Aufklärung. Frankfurt, 1963.
7. *Dietze A., Dietze W.* Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800. München, 1989.
8. *Doyle M. W.* Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs // Philosophy and Public Affairs. 1983. Vol. 12, N 3. S. 205–235; 1983. N 4. S. 323–353.
9. *Doyle M. W.* Liberalism and World Politics // American Political Science Review. 1986. Vol. 80, N 4. S. 1151–1169.

10. Geismann G. Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau // Der Staat. 1982. N 21. S. 161 – 189.
11. Gentz F. von. Über den Ewigen Frieden // Historisches Journal. 1800. Jg. 2, Bd 3. S. 709 – 790. Цит. по: Raumer, 1953. S. 461 – 497 (*Neudruck* in Friedrich Gentz. Gesammelte Schriften / Hrsg. G. Kronenbitter. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1992. Bd 5. S. 603 – 682).
12. Gentz F. von. Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revolution. Berlin (*Neudruck* in Friedrich Gentz. Gesammelte Schriften / Hrsg. G. Kronenbitter. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1997. Bd 3).
13. Hoeres P. Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges // Kant-Studien. 2002. 93. Jg. S. 84 – 112.
14. Ikenberry G. J. After Victory. Institutions, Strategic Restraint, and the Rebuilding of Order after Major Wars. Princeton, 2001.
15. Kaeber E. Die Idee des europäischen Gleichgewichts in der publizistischen Literatur vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Berlin, 1907 (Neuaufgabe Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1971).
16. Kagan R. Paradise and Power. America and Europe in the New World Order. London, 2003.
17. Kater T. Forschungsbericht. Der Krieg, die Republik und der Friede: Zur Rezeption von Immanuel Kants Zum ewigen Frieden // Militarismus in Deutschland 1871 bis 1945. Zeitgenössische Analysen und Kritik / Hrsg. W. Wette. Jahrbuch für Historische Friedensforschung. 1999. Bd 8. S. 327 – 345.
18. Mansfield E. D., Snyder J. Democratization and the Danger of War // International Security. 1995. Vol. 20, N 2. S. 5 – 38.
19. Montesquieu C.-L. de Secondat, Baron de. Des l'esprit des loix. Geneve, 1748. Цит. по: Vom Geist der Gesetze / Übers. und hrsg. von E. Forsthoff. Tübingen, 1992.
20. Raumer Kurt von. Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedensplane seit der Renaissance. Freiburg; München, 1953.
21. Saint Pierre, Abbe Castel de Charles Francois. Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe. Цит. по: Der Traktat vom ewigen Frieden 1713 / Hrsg. von W. Michael. Berlin, 1922.
22. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. N. Y., 1942.
23. Stein L. von. Die Gesellschaftslehre (1856). Erste Abteilung: Der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen. Цит. по переизд. 1964 года (Osnabrück: Otto Zeller Verlagsbuchhandlung).

Об авторе

Йоахим Краузе – д-р полит. наук, проф., директор Института социальных наук, Кильский университет им. Кристиана Альбрехта, jkrause@aol.com

About author

Prof. Dr Joachim Krause, director of the Institute for Social Sciences, University of Kiel, jkrause@aol.com

А. А. Калинин
А. А. ФЕТ
И КАНТОВА
ЗВЕЗДНО-МОРАЛЬНАЯ
ТЕМА
В РУССКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИРИКЕ

Доказывается, что основоположником «звездно-морального» цикла в русской философской лирике в 40-е годы XIX века является А.А. Фет. Начиная со стихотворений «Я долго стоял неподвижно...» (1843) и «Нептуну Леверье» (1847) до «Угасшим звездам» (1890), то есть на протяжении полувека, создавались Фетом лирические миниатюры под влиянием идей И. Канта и А. Шопенгауэра.

This article maintains that the founder of the "stars-and-morals" cycle in Russian philosophical poetry of the 1840s is A.A. Fet. From the poems "I stood a long time without moving" (1843) and "To Le Verrier's Neptune" (1846) to "To extinguished stars" (1890), i.e. over half a century, Fet created lyrical miniatures under the influence of Kant's and Schopenhauer's ideas.

Ключевые слова: «Всеобщая естественная история и теория неба», «Критика практического разума», планета Нептун, гравитационный коллапс и нетленность звезд, моральная рефлексия и космология, звезды как иероглифы мечты, поэзия как лестница на небо.

Key words: General History of Nature and Theory of the Heavens, Critique of Pure Reason, planet Neptune, gravitational collapse and imperishability of stars, moral reflection and cosmology, stars as hieroglyphs of dreams, poetry as a stairway to heaven.

Не подлежит никакому сомнению, что Кантов афоризм о звездном небе и моральном законе, венчающий «Критику практического разума», в русской поэзии вызвал к жизни устойчивый, перелившийся из века XIX в наш XXI век поток замечательных стихотворений (см. [3, с. 287 – 314]). Это может показаться неожиданным, но начало этому потоку было положено Афанасием Афанасьевичем Фетом. Пристрастное отношение Фета к звездам отмечалось всегда. «Вообще никто из предшественников и современников Фета не писал о звездах так часто, да и в нашей поэзии до Фета красота ночного неба обычно являлась одним из особенно

выразительных элементов ночного пейзажа», — писал Д.Д. Благой [1, с. 623]. «“Диалог” со звездами начался у Фета в самом раннем его творчестве и продолжался всю жизнь» — вторит ему Л.М. Розенблюм [7, с. 32]. Однако А.А. Фет не ограничивается красотой ночного пейзажа: звездный строй и строй человеческой души, звездная твердь и твердость и чистота моральной воли не только связаны в его стихах эстетически, но сливаются в *метафизическое* единство, в котором присутствие Канта ощутимо почти всегда, почти всегда созерцание звезд перерастает в нравственные переживания.

Двадцатитрехлетний поэт-студент (было это в 1843 году) написал первое свое стихотворение о связи человеческой души и звезд, сохранившее юношескую наивность и непосредственность выраженных в нем мыслей и чувств:

Я долго стоял неподвижно,
В далекие звезды глядясь, —
Меж теми звездами и мною
Какая-то связь родилась.

Я думал ... не помню, что думал;
Я слушал таинственный хор,
И звезды тихонько дрожали,
И звезды люблю я с тех пор... [10, с. 172]

Безыскусственность, с какой вылилась из души поэтическая мысль, стала достоинством стихотворения. Оно рождено идеей философской, остановившей внимание Фета и претворенной в факт поэзии. Заключительная строка этого одного из первых на данную тему стихотворений — *И звезды люблю я с тех пор* — оказалась пророческой: звездное небо в его связи со строем растущей поэтической фетовской души сопровождало Афанасия Фета на всех этапах его творческого пути, составляя постоянный мотив его. Вспоминая, например, один из звездных часов собственной жизни в связи с прекраснейшими посвященными звездам стихами Ф.И. Тютчева, А.А. Фет писал: «Два года тому назад, в тихую осеннюю ночь, стоял я в темном переходе Колизея и смотрел в одно из оконных отверстий на звездное небо. Крупные звезды пристально и лучезарно глядели мне в глаза, и, по мере того как я всматривался в тонкую синеву, другие звезды выступали передо мною и глядели на меня так же таинственно и так же красноречиво, как и первые. За ними мерцали во глубине еще тончайшие блески и малопомалу всплывали в свою очередь. ... Глаза мои видели только небольшую часть неба, но я чувствовал, что оно необъятно и что нет конца его красоте» [9, с. 149]. Из итальянского путешествия привез он удивительнейшие стихи. Даже если звездное небо — это и не прямой и не непосредственный предмет его поэтического вдохновения, он все равно так или иначе присутствует везде. У Фета стихи без звезд редки. Сама Муза поэта *небесная* [10, с. 276] — именно так обращается он к своей Музе в стихотворении 1857 года, а в 1882 году, посвящая ей новое стихотворение на 62-м году жизни, пишет:

Все та же ты, заветная святыня,
На облаке, незримая земле,
В венце из звезд, нетленная богиня,
С задумчивой улыбкой на челе [10, с. 301].

Да, Муза Афанасия Афанасьевича Фета — в венце из звезд, и всю жизнь изливала она из его души звездные шедевры:

На стоге сена ночью южной
Лицом ко тверди я лежал,
И хор светил, живой и дружный,
Кругом раскинувшись, дрожал.

Земля, как смутный сон немая,
Безвестно уносилась прочь,
И я, как первый житель рая,
Один в лицо увидел ночь.

Я ль неся к бездне полуночной,
Иль сонмы звезд ко мне неслись?
Казалось, будто в длани мощной
Над этой бездной я повис.

И с замираньем и смятеньем
Я взором мерил глубину,
В которой с каждым я мгновеньем
Все невозвратнее тону [10, с. 213]

Это ведь перед нами кантовский мотив наизнанку, здесь спорит он с Кантом, и это придает стихотворению особую глубину и прелесть. Безотчетное растворение в звездной красоте и мощи обещает райское блаженство, которому не отдаться нельзя, противостоять ему нет никаких сил, когда расслаблена, бездейственна воля, тогда как философ видел себя властелином бесконечной системы из подобных нашему Млечных путей. Кант и сам в замечательном «Заключении» к «Критике практического разума» понимает, что побороть это чувство беспредельности космоса, захватывающее душу и дающее понять, что ты пылинка в грандиозном вихре бытия, сможет человек, если не оказывается он во власти чувства, поддавшегося рассудку, а ведь это самое естественное в состоянии ночного безволия. Важно суметь опереться на беспредельное могущество своего разума, мобилизованного действенной волей.

И еще в том же духе ... хоть продолжать можно долго:

Как нежишь ты, серебряная ночь,
В душе расцвет немой и тайной силы!
О, окрыли — и дай мне превозмочь
Весь этот тлен бездушный и унылый!

Какая ночь! Алмазная роса
Живым огнем с огнями неба в споре,
Как океан, разверзлись небеса,
И спит земля — и теплится, как море.

Мой дух, о ночь, как падший серафим,
Признал родство с нетленной жизнью звездной
И, окрылен дыханием твоим,
Готов лететь над этой тайной бездной [10, с. 292]

(1865)

Здесь уже поэт идет навстречу Кантовой точке зрения: зрелище ночного неба зовет подняться *над* мирозданием, стряхнуть с себя все преходящее

и осознать единство с вечностью мира. А. А. Фет вносит в стихотворение лермонтовский мотив, но в кантианской тональности. Падший серафим Лермонтова — Демон — чужд миру, им отвергнут и страдает от этого отчуждения, преодолеть которое ему не дано даже ценою любви. Нет, космос одной природы с нами, утверждает поэт, и, добываясь господства над ним, мы остаемся в его родственных нам объятиях.

* * *

Обстоятельства знакомства с изречением Канта о гармонически-дигармонической связи горящего звездами неба и души человеческой могли быть разными. Возможно, услышал он это кантовское изречение из уст профессора в университете — неважно, филолога или философа; сам ли прочитал знаменитую кантовскую «Критику...» вслед за профессорской рекомендацией, чего исключить нельзя, зная, что немецкий язык он получил с молоком матери, а тяготение души к Канту пронес через всю жизнь. Интерес академической и просто интеллектуальной общественности к немецкому классическому идеализму и Канту был высок на протяжении всего века. Скорее же всего, и в этом первом, и в ближайших последовавших стихах на данную тему сказалось обсуждение ее в жарком студенческом споре образовавшегося вокруг Аполлона Григорьева и Афанасия Фета кружка увлеченных поэзией, философией и наукой друзей. Часто собирались они в доме, принадлежавшем отцу Аполлона Григорьева, где в годы учения в Московском университете квартировал Фет. Можно с полным основанием предположить, что в первых стихах А. А. Фета на звездно-духовную тему обнаруживается знакомство его не только с «Критикой практического разума», но и с важнейшей естественно-научной работой докритического Канта «Всеобщей естественной историей и теорией неба» (1755). И, возможно, она играла здесь даже более важную роль. В истории науки эта работа занимает одно из почетнейших мест, интерес к ней время от времени обострялся по мере того, как сбывались ее теоретические предсказания. Но присутствует в ней и великая гуманистическая мечта: найти во Вселенной братьев по разуму и осваивать беспредельность космоса совместными усилиями, — а мимо этой идеи пройти и не обратить на нее внимание — выше сил любого поэта, даже не такого мечтателя, каким был Афанасий Фет.

«Всеобщая естественная история и теория неба» кончается следующим изречением: «Действительно, когда дух исполнен размышлений... тогда вид звездного неба в ясную ночь доставляет такое удовольствие, какое испытывает только благородная душа. — И Кант продолжает его словами, которые проливают елей в поэтически настроенное сердце: При всеобщем безмолвии природы и спокойных чувствах заговорит тогда скрытая познавательная способность бессмертного духа на неизъяснимом языке и внушит неясные понятия, которые можно, правда, почувствовать, но нельзя описать» [4, с. 261]. *Неясные понятия скрытой познавательной способности, какой является художественный вкус, в 1788 году, в финале второй великой «Критики ...», предстанут уже в виде ясных и отчетливых понятий морально-практического разума, выражающих абсолютный закон морали — категорический императив; но в первых из стихотворений Фета какая-то связь, родившаяся между поэтом и звездами, выражена еще на неизъяснимом языке благородной души.*

Стихотворение «Нептуну Леверье» уже оставляет мало места сомнениям относительно близкого знакомства поэта с Кантовой космогонической

гипотезой, ибо как предмет этого стихотворения — открытие в сентябре 1846 года планеты Нептун, осуществленное У. Леверье и И. Галле, — так и реалии его связаны с космогоническим трактатом Канта.

Что показательно и может только подтвердить мои предположения, так это одно из стихотворений Аполлона Александровича Григорьева, написанное в июне 1843 года, когда кружок юных интеллектуалов собирался особенно активно. Стихотворение это — «Комета». Стоит его прочитать, и мы сразу обнаружим присутствие в нем основополагающих идей космогонической гипотезы Канта:

Когда средь сонма звезд, размеренно и стройно,
Как звуков перелив, одна вослед другой,
Определенный путь свершающих спокойно,
Комета полетит неправильной чертой,
Недосозданная, вся полная раздора,
Невзнузданных стихий неистового спора,
Горя еще сама и на пути своем
Грозя иным звездам стремленьем и огнем,
Что нужды ей тогда до общего смущенья,
До разрушения гармонии?.. Она
Из лона Отчего, из родника творенья
В создання стройный круг борьбою послана,
Да свершит путем борьбы и испытанья
Цель очищения и цель самосоздания [2, с. 53 — 54].

Аполлон Григорьев использовал основные положения третьей главы из второй части трактата Канта «Об эксцентриситете планетных орбит и о происхождении комет» (см. [4, с. 171 — 177]). Кометы представляют собой легкие, незавершенные формированием (*недосозданные*) по сравнению со звездами и планетами сгустки космического вещества, эксцентриситет которых значительно отличается от планетного (*неправильный*). Наличие комет разрушает, естественно, гармонический строй системы. Каждой строчке здесь можно приводить соответствие из указанной главы трактата Канта. Но в сути своей стихотворение Аполлона Григорьева не о комете — оно о юности, романтически мятежной, с яростными душевными борениями, в результате которых и происходит *самоочищение* и *самосозидание* человека-героя. Аналогия эта, столь отдаленная и точная, делает художественно-прекрасной риторику стихотворения.

Но вернемся к Фету. Совершенно знаменательно открытие, описываемое в стихах. В такой ситуации поэзия часто грешит риторикой, но в произведении Фета отголоски ее служат скорее достоинством. Обычно же в поэзии великого лирика риторики нет даже в так называемых стихах «на случай», а это явный признак гениальности поэта.

Стихотворение написано буквально по следам замечательного открытия, совершенного в 1847 году, но когда А. Фет напечатал его в своем поэтическом сборнике «Стихотворения», околелитературная публика сочла это стихотворение обычным антологическим, посвященным богу Нептуну гимном. Внося его в список, очевидно, для последнего (пятого) выпуска «Вечерних огней», Фет к первоначальному названию — «Нептуну» — добавил фамилию открывателя Леверье, чтобы подчеркнуть, что древнеримский бог-владыка океана играет лишь аллегорическую роль в его гимне, героем же выступает вновь открытая планета. Вот это замечательное стихотворение, в котором мастерски использованы антологические мотивы.

Для людей, не интересующихся естествознанием, они вполне могли оставаться единственными.

Нептуну Леверье

Птицей,
Быстро парящей птицей Зевеса
Быть мне судьбою дано всеобъемлющей.
Ныне, крылья раскинув над бездной
Тверди, — ныне над высью я
Горной, там, где у ног моих
Воды,
Вечно несущие белую пену,
Стонут и старый трезубец Нептуна
В темных руках повелителя строгого блещет.
Нет пределов
Кверху и нет пределов
Книзу.

Здравствуй!
На половинном пути
К вечности, здравствуй, Нептун! Над собою
Слышишь ли шумные крылья и ветер,
Спертый нагрудными сизыми перьями? Здравствуй!
Нет мгновенья покою;
Вслед за тобою летящая
Феба стрела, я вижу, стоит,
С визгом перья поджавши, в эфире.
Ты промчался, пронесся, мелькнул и сокрылся,
А я!

Здравствуй, Нептун!
Слышишь ли, брат, над собою
Шумный полет? — Я принес
С жаркой, далекой земли,
Кровью упитанной,
Трупами тучной,
Лавром шумящей,
Мой привет тебе: здравствуй, Нептун!

Вечно, вечно,
Как бы ни мчался ты, брат мой,
Крылья мои зашумят, и орлиный
Голос к тебе зазвучит по эфиру:
Здравствуй, Нептун! [10, с. 229 — 230].

По патетическому тону это, пожалуй, единственное творение А. А. Фета. И это естественно, так как высочайшей патетики заслуживает как само открытие, так и предсказание Канта о том, что очень велика вероятность «предположения о существовании ряда планет за Сатурном, опирающаяся на закон возрастания эксцентриситета планет с увеличением их расстояния от Солнца» [4, с. 130]. «На основании такого предположения, — развивает свою гипотезу Кант, — можно было бы, пожалуй, надеяться, что будут открыты новые планеты за Сатурном, более эксцентрические, чем Сатурн, и, следовательно, более близкие по своим свойствам к кометам; но как раз поэтому их можно было бы наблюдать в течение лишь короткого времени,

а именно в их перигелии; это обстоятельство, а также незначительная степень их приближения и слабость их света мешали до сих пор открыть их и делают открытие их затруднительным в будущем» [4, с. 150].

Предвидение Канта было подтверждено еще при его жизни: в 1781 году В. Гершелем был открыт Уран. Открытие Нептуна, еще более полно соответствующее предсказанию творца космогонической гипотезы, вновь побудило не только ученых, но и культурную общественность Европы обратиться к этому докритическому кантовскому труду.

Кант — мечтатель, но и мыслитель (!) — сомневается и сожалеет: «Неужели она (наша бессмертная душа. — Л. К.) никогда не будет причастна к созерцанию остальных чудес творения (помимо Земли как нашей колыбели. — Л. К.) с более близкого расстояния? — Но все же надеется: <...> Быть может, для того и образуются еще некоторые тела планетной системы, чтобы по истечении времени, предписанного для нашего пребывания здесь, уготовить нам новые обитатели на других небесах?» [4, с. 259]. Фет, такой же мечтатель, как Кант, но не философ, а поэт (!), эту надежду обращает в реальность и возглашает: «Здравствуй, Нептун!» Орлом Зевса — в скафандре из железных перьев — парит поэт над бездной видной с Нептуна *тверди*, ибо, и с него глядя на необозримое звездное пространство, видишь те же строгие законы мироздания. И *нет пределов кверху*, как *нет пределов книзу*, так как свершает свое движение Нептун *на половинном пути к вечности*: космический хаос царит как до границ организованного звездно-планетного мира, так и после него. «Немалое удовольствие — силою воображения, — пишет Кант, — перенестись за пределы заверщенного творения в пространство хаоса и увидеть, как почти первозданная природа вблизи сферы уже образовавшегося мира постепенно теряется во всем не-сформировавшемся пространстве, проходя через все ступени и оттенки не-совершенства» [4, с. 210]. — Философ и поэт соревнуются в силе и яркости воображения.

Сквозь призму *нептунизма* видит поэт-орел поверхность Нептуна, зависнув над ним и летя вместе с ним в мировом пространстве: из пенящихся вод поднимаются горные выси, из вод формируется девственная поверхность планеты, не отравленная еще ни льющей кровью, ни трупным запахом. По-другому и не может твориться обитель Нептуна.

Нового брата обрела Земля, новую территорию для ее обитателей: «Здравствуй, Нептун!»

Не только Кант, но и Артур Шопенгауэр будил воображение поэта. Правда, Шопенгауэр по-своему комментировал и развивал ставший популярным афоризм великого предшественника о звездном небе и моральном законе. Изречение Канта несет в себе глубокий эстетический эффект, свидетельствующий о зыбкой грани между чувствами прекрасного и возвышенного, их перетекании из одного в другое. Этот-то эффект и подвергает теоретическому анализу и переинтерпретирует его по своему вкусу Артур Шопенгауэр. У Канта эстетическое содержание его афоризма дополнительно к главному, каким является идея единства практического и теоретического отношений субъекта и мира, содержание, не замыкающееся в разуме, а оказывающееся свойством самой природы, если мы «определим природу как весь предмет *всего* возможного опыта (курсив мой. — Л. К.)» [6, с. 115], в его (опыта) историческом движении к царству целей. А. Шопенгауэр эстетическое содержание афоризма рассматривает совершенно самостоятельно, отвлекаясь от Кантовой проблемы. В его строгие философские идеи такая проблема даже не может быть поставлена. Тем обстоятельнее анализирует он эстетическое начало, скрытое в кантовском тексте.

Идея незаинтересованности эстетического сознания, бесцельной целесообразности как важнейшей черты суждений вкуса, развитая в эстетике Канта, становится у Шопенгауэра определяющей характеристикой художественно-эстетического состояния субъекта, с помощью которого он освобождается от направляемых волей событий, связанных *законом основания*. Созерцание прекрасной природы особенно непринужденно и безболезненно переводит человека в это состояние. Природе «почти всегда удается, — пишет Шопенгауэр, — когда она внезапно открывается нашему взору, оторвать нас хотя бы на мгновение от субъективности, от рабского служения воле и погрузить в состояние чистого познания. Поэтому даже человек, измученный страстями, нуждой и заботой, так внезапно, бросив единственный взгляд на природу, обретает отраду, просветление и бодрость: буря страстей, порывы желаний и страхов и вся мука воления сразу же чудесным образом умиротворяются» [11, с. 312]. Одно из прекраснейших природных зрелищ — созерцание *звездного неба*. Отправляясь от «Заключения» к «Критике практического разума», Шопенгауэр ставит идею Канта в зависимость от его же теории возвышенного, развернутой основателем философской эстетики в «Критике способности суждения», но существенно переосмысливает как первое, так и второе. Для Канта звездное небо *прекрасно*, и если рождается при любовании им чувство возвышенного, то это чувство характеризует не звезды (они прекрасны), а наше моральное самосознание, говорящее нам о нашем грядущем владении этим богатством и красотой, как овладели мы и поставили себе на служение Землю. Возвышенна мысль о величии разума и его могуществе. Мы — человечество — сами для себя конечная цель, космос — лишь средство, которое будет служить этой цели. Человечество и космос не чужды друг другу. Есть нечто, что их роднит. Шопенгауэр с этим решительно не согласен: мораль, считает он, нельзя примешивать ни к эстетике, ни к искусству. Иначе нам не оторваться от нудящего действия воли, не вырваться из кошмарных ее объяснений. В эстетическом сознании кроется единственная возможность, утратив которую, мы оказываемся в кромешной тьме абсолютной безнадежности. Кантова идея, что чувство возвышенного — это уже не чисто эстетическое чувство, что природа его в значительной мере связана с моралью, претит Шопенгауэру. Следуя послушно за кантовскими образами и идеями во многом, в этом пункте он решительно протестует и заявляет, что «в объяснении внутренней сущности этого впечатления мы с ним полностью расходимся и не признаем здесь ни *моральных рефлексий*, ни *гипостазов схоластической философии* (курсив мой. — Л. К.)» [11, с. 319].

Гипостазы схоластической философии в системе Канта — это его безоговорочное признание мира вещей в себе не волей, но объективной, не зависящей от нас материальной сущностью; это его убеждение, что природа во всем богатстве и бесконечных проявлениях своих несет в себе материю вещей в себе и никак не может быть отождествлена с нами самими, с нашими *представлениями*. Возражая против этих *гипостазов*, философ мировой воли и скорби пишет:

Когда мы погружаемся в размышление о бесконечной величине мира в пространстве и времени, когда думаем о прошедших и грядущих тысячелетиях, или когда в ночном небе в самом деле перед нашим взором предстают бесчисленные миры и неизмеримость мира проникает в наше сознание, — то мы чувствуем себя ничтожно малыми, чувствуем, что мы как индивид, как одушевленное тело, как преходящее явление воли исчезаем и растворяемся, превращаясь в ничто, словно капля в океане. Однако одновременно против

такого призрака нашего ничтожества, против такой ложной невозможности восстает непосредственное сознание того, что все эти миры существуют лишь в нашем представлении как модификации вечного субъекта чистого познания, субъекта, которым мы себя обнаруживаем, как только забываем об индивидуальности, и который есть необходимый, обуславливающий носитель всех миров и всех времен. Беспокоившая нас ранее огромная величина мира заключена теперь в нас: наша зависимость от него устраняется его зависимостью от нас [11, с. 319].

Кант находит опору в нашем величии, Шопенгауэр — в нашем ничтожестве, зато без раздражающих его гипостазов, которые всего-навсего наши представления. Однако А. А. Фета эти гипостазы нисколько не пугают. Его отношение к Шопенгауэру никак нельзя назвать не критическим, апологетическим. Ему нравится шопенгауэровская образность, свобода и непринужденность философских оценок, трезвость взгляда на жизнь. Особенного одобрения и интереса заслуживает, с точки зрения Фета, эстетика и философия искусства, которые своей чистотой и полнейшей незаинтересованностью ничем, кроме самих себя, спасают человека от юдоли страданий, от вечной неудовлетворенности. Но в общеполитических вопросах поэт явно на стороне Канта, а не Шопенгауэра, что находит прямое выражение в его творчестве. Философская ориентация студенческой юности явно сохраняет приоритет в его душе: безоговорочная квалификация А. А. Фета в качестве шопенгауэрианца не просто спорна, но ошибочна. Стоит задать себе вопрос: пессимист ли такой поэт, который славит тончайшие нюансы любви и красоты мира, который выражает страстную надежду на преобразование в будущем всего уродливого и мертвящего, что успели накопить человек и природа, и уверен во всестороннем расцвете их? — станет понятно, что вопрос этот риторический. Самой логикой знакомства с Артуром Шопенгауэром Фет вынужден постоянно сопоставлять его с Кантом. Этого требует от своих читателей сам Шопенгауэр, заявляя, что «Критика кантовской философии» является пропедевтикой к «Миру как воле и представлению», и А. А. Фет сообщает, что добросовестно проштудировал ее, но этим не ограничился, а взялся за самого Канта. Скорее всего, это было давнее намерение поэта, хотя и Шопенгауэр призывает к изучению Канта столь убеждающим образом, что не последовать этому призыву означало бы не испытать «духовного возрождения» и остаться «в плену естественного младенческого реализма» [12, с. 135]. Изучение Канта отвечало интеллектуальным потребностям Фета, стало его постоянным интеллектуальным упражнением: «Устойчивая и серьезная работа сделалась мне необходимою. Я стал читать Канта, перечитывал Шопенгауэра и даже приступил к его переводу: "Мир как воля и представление"» [8, с. 350], — писал он. Всякий, кто знаком с текстами того и другого, понимает, что Кант требует систематического и напряженного труда, а взявшись за перевод Шопенгауэра, нужно справляться с трактовкой им идей Канта, сверяя его интерпретацию с оригиналом, от которых Шопенгауэр отправляется. А. А. Фет занят был именно такой работой, о чем свидетельствуют его письма.

В этой связи чрезвычайно интересно стихотворение «Среди звезд», написанное 22 ноября 1876 года, когда шла напряженная работа над переводом «Мира как воли и представления». Автор в этом произведении, погружившись в созерцание звезд, ведет сам с собою диалог, обращаясь с репликой к звездам и получая от них ответ — риторическую реакцию самого предмета рассмотрения. В диалоге этом сталкиваются две философские позиции, обе взвешиваются на весах философской мысли, и ответ звезд ока-

зывается весомее. Стоит взглянуть на этот сияющий и такой уверенно-бодрящий мир скучными глазами Шопенгауэра, как тотчас же раздается в душе протест, исходящий от самих сверкающих бриллиантами звезд, заставляющий смотреть на этот мир, как и на мир вообще, с оптимистической надеждой. Звезды никак не могут согласиться, что они лишь представления нашего я.

Среди звезд

Пусть мчитесь вы, как я, покорны мигу,
Рабы, как я, мне прирожденных числ,
Но лишь взгляну на огненную книгу,
Не численный я в ней читаю смысл.

В венцах, лучах, алмазах, как калифы,
Излишние средь жалких нужд земных,
Незыблемой мечты иероглифы,
Вы говорите: «Вечность — мы, ты — миг.

Нам нет числа. Напрасно мыслью жадной
Ты думы вечной догоняешь тень;
Мы здесь горим, чтоб в сумрак непроглядный
К тебе просился беззакатный день.

Вот почему, когда дышать так трудно,
Тебе отрадно так поднять чело
С лица земли, где все темно и скудно,
К нам, в нашу глубь, где пышно и светло» [10, с. 97]

Две первые строки начальной строфы — шопенгауэрианские, поскольку звезды здесь — лишь представления моего я, даже числа, которые всего лишь пустой предмет счета. Они всего только расчерченные числовые комбинации световых пятен. «Считать не значит понимать, и счет сам по себе не дает понимания вещей, — пишет Шопенгауэр. И продолжает анализировать операции с числами: Можно даже сказать, там, где начинается вычисление, кончается понимание; ибо ум, занятый числами, полностью чужд, пока он вычисляет, каузальной связи и геометрической конструкции физического процесса, он погружен в отвлеченные числовые понятия. Результат же всегда отвечает только на вопрос *сколько* и никогда на вопрос *что*» [12, с. 62—63]¹. Можно повторить ранее приведенное рассуждение Шопенгауэра из «Мира как воли и представления», перефразируя лишь его конец: *наша зависимость от звезд устраняется их рабской зависимостью от нас*.

Но звезды решительно протестуют против подобной их аттестации. Во-первых, их нельзя сосчитать, а значит, придется все же отвечать на вопрос *что*? Даже если они всего лишь *иероглифы мечты*, но мечта-то эта *незыблема*, что может означать, что мечта эта дана субъекту извне, что устранить эту мечту не в его, впечатлительного субъекта, силах. Во-вторых, познание звездных миров, вечная о них дума — процесс бесконечный, и эмпирический субъект, существование которого на фоне вечности мира — лишь *миг*,

¹ А. А. Фет перевел и работу Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточно-го основания», поскольку тот изучение ее рассматривает в качестве ключа к «Миру как воле и представлению».

даже если он знает о звездах все, что известно человечеству о них, располагает и в этом случае лишь тенью абсолютного знания. И в-третьих, со звездными мирами связан оптимизм человеческого существования. Лишь они сулят человечеству «беззакатный день». Все три аргумента А. А. Фета находятся в согласии с кантианством.

Однако ни критическое отношение к шопенгауэровскому пессимизму, ни отчетливое видение противоречивости его философских позиций не мешают Фету восторгаться Шопенгауэром, его *сладостным* (эпитет принадлежит А. А. Фету) стилем. До Шопенгауэра еще никто по философским вопросам так не писал. Скептическая трезвость шопенгауэровских оценок людей и жизни как она есть видна и в только что приведенном стихотворении. Особенно же импонирует Фету тонкое и совершенное чувство философа, смелость его философских оценок, точность художественно-критических суждений без малейшего преклонения перед авторитетами.

Одно из таких эстетических суждений Шопенгауэра послужило А. А. Фету для создания ряда лирических шедевров, посвященных звездному небу. Рассматривая роль света в эстетическом восприятии мира, Шопенгауэр отмечает его отрешенность от жизненных нужд, а следовательно, и нудящего действия воли: «...свет служит коррелятом и условием самого совершенного способа созерцательного познания, единственного, который не аффицирует непосредственно волю» [11, с. 314], обеспечивая возможность *чистой красоты* при всей значительности такой красоты для субъекта, и попутно выводит из этого одно следствие:

Это воззрение на свет объясняет также невероятную красоту, которую мы наблюдаем при *отражении объектов в воде* (курсив мой. — Л.К.). Самый легкий, быстрый и тонкий способ воздействия тел друг на друга тот, которому и мы обязаны совершеннейшим и чистейшим из наших восприятий, — воздействие посредством отраженных световых лучей, — встает здесь перед нами вполне отчетливо, обозримо и полно в причине и действии, причем в больших размерах; отсюда наш вызываемый этим эстетический восторг, который коренится, главным образом, в субъективном основании эстетического наслаждения и есть радость по поводу чистого познания и его путей [11, с. 314—315].

Этот мотив удвоенного водою неба у А. Фета вплетается в стихи, где красота чувств сливается с красотой природы и где прекрасные интеллектуальные чувства обостряются под действием непосредственных ощущений и восприятий игры света, а эти последние изошряются так, что, кажется, преодолевают нормальный порог чувствительности и проникают за его пределы. Например, одна из лучших лирических миниатюр, посвященных признанию в любви, открывается зеркально отраженной картиной:

Какое счастье: и ночь, и мы одни!
Река — как зеркало и вся блестит звездами;
А там-то ... голову закинь-ка да взгляни:
Какая глубина и чистота над нами!

Небо и река поменялись местами, мир остранился, и стало возможным сказать то, что при свете дня звучало бы немыслимо странно:

О, называй меня безумным! Назови
Чем хочешь; в этот миг я разумом слабею
И в сердце чувствую такой прилив любви,
Что не могу молчать, не стану, не умею! [10, с. 264].

Признание в слабоумии в другой обстановке было бы просто невозможно. Душа снимает оковы самоограничения, условностей света, откровенность становится естественной нормой:

Молчали листья, звезды рдели,
И в этот час
С тобой на звезды мы глядели,
Они — на нас.

Когда все небо так глядится
В живую грудь,
Как в этой груди затаится
Хоть что-нибудь? [10, с. 282]

(14 ноября 1859)

Небесная чистота души — ее субстанциальное свойство. Пошлость сугубо приземленных интересов и дел большинства — это налипшая на прозрачных гранях души грязь, и как хорошо, когда в резонанс со звездным трепетанием может она эту грязь отряхнуть, отринуть ее от себя, чтобы вновь ощутить детскую чистоту изначальности. Только так существует блаженство человеческого бытия. Из постоянства этой Фетовой мысли, как из волшебного рога, изливались поэтические шедевры, каким стало, например, в том же плодотворном для Фета 1859 году появившееся стихотворение «Море и звезды»:

На море ночное мы оба глядели.
Под нами скала обрывалась бездной;
Вдали затихавшие волны белели,
А с неба отсталые тучки летели,
И ночь красотой одевалась звездной.

Любуясь раздольем движенья двойного,
Мечта позабыла мертвящую сушу.
И с моря ночного, и с неба ночного,
Как будто из дальнего края родного,
Целебную силою веяло в душу.

Всю злобу земную, гнетущую, вскоре,
По-своему каждый, мы оба забыли:
Как будто меня убаюкало море,
Как будто твое утолилося горе,
Как будто бы звезды тебя победили [10, с. 246]

Экспозиция в две начальные строки явно аллюзивна: она намекает на известные полотна чрезвычайно модного в середине XIX века немецкого живописца Каспара Давида Фридриха, с творчеством которого Фет основательно познакомился во время своего пребывания в Дрездене. «Двое, созерцающие луну», «Уединенный грот над морем...» слиты в одно целое в этих двух строчках. Но главное, конечно, для Фета — живописная мысль Фридриха. Грот — рождающее лоно Земли. Глядящие из него на голубовато-бирюзовое, прекрасное бескрайнее море, незаметно переходящее в еще более бесконечное небо, люди находятся как бы перед животрепещущим вопросом: вечно им быть привязанными к матери-земле или их мир — бес-

предельная стихия моря и неба? Растеряны герои К.Д. Фридриха перед этой тягой в бездну, перед желанием воспарить, как птицы, потеряны сами в себе... Сопрягая эту мысль с кантовско-шопенгауэровской идеей, Афанасий Афанасьевич Фет отвечает на вопрос Каспара Фридриха. Он над этой дилеммой уже размышлял: целебная сила звездного двоимирия потому и действенна, что природа наша сродни многомерности бытия.

Почти точно за год до смерти А. А. Фет возвращается мыслью к картине удвоенного игрою света на воде звездного неба, виденной им в счастливые времена мужественной зрелости:

Качаясь, звезды мигали лучами
На темных зыбях Средиземного моря,
А мы любовались с тобою огнями,
Что мчались под нами, с небесными споря.

В каком-то забвеньи, немом и целебном,
Смотрел я в тот блеск, отдаваясь неге;
Казалось, рулем управляя волшебным,
Глубоко мне грудь ты взрезаешь в побеге.

И там, в глубине, молодая царица,
Бегут пред тобой светоносные пятна,
И этих несметных огней вереница
Одной лишь тебе и видна и понятна [10, с. 246].

(17 февраля 1891)

Фет часто употребляет эпитет *целебный*, но разве не целебны сами такие стихи? Как возможно такое развернутое сравнение, что использовал А. А. Фет? Этот вопрос возникает невольно: уж очень неожиданно далеки сравниваемые предметы: скольжение корабля по морской глади, где проплывают мимо борта и остаются за кормой огненные всплески звезд, и движение какого-то неведомо фантастического плуга в груди человека, дающего возможность во взрезаемой им душе считывать духовную информацию. Как всегда, когда мы имеем дело со столь сложной аналогией, разгадку надо искать в *tertium comparationis* — в предмете-медиаторе: пробегают в морской глади золотые звезды — и мелькают тени прекрасных душевных движений на лице созерцающего эти звезды. «Звездное небо *подобно* мной и моральный закон во мне» — бессмертный афоризм Канта — и есть этот третий член сравнения. Аналогия не была бы возможной, если бы не существовала в сознании поэта давно готовая модель, внедренная в души людей великим автором «Критики практического разума».

У А. А. Фета даже обязательный для великого поэта мотив *exegi monumentum* связан с миром звезд. Афанасий Афанасьевич Фет понимал непреходящее значение своего творчества. Ориентируясь на идеал добра и красоты, на *чистый* идеал, приближение к которому в настоящем было для него далеко не очевидно, он все же надеялся на возрастание значения своей поэзии в будущем. Стихотворение «Горная высь» выражает эту надежду поэта. Только с высоты небес, только заглядывая в далекое далеко будущего и *бессильный вздох*, и *земная тоска* не отравят существования, избавят от отчаяния. Поэзия, если это настоящая поэзия, а у А. А. Фета она такова, и есть эта же «горная высь»:

Превыше туч, покинув горы
И наступя на темный лес,
Ты за собою смертных взоры
Зовешь на синеву небес.

Снегов серебряных порфира
Не хочет праха прикрывать;
Твоя судьба — на гранях мира
Не снисходить, а возвышать.

Не тронет вздох тебя бессильный,
Не омрачит земли тоска;
У ног твоих, как дым кадильный,
Вияся, тают облака [10, с. 311]

(Июль 1886)

Во второй строфе поэт нравственно-эстетического идеала обращается к библейскому образу лестницы на небо, по которой ангелы сходят на землю и вновь поднимаются на небо. В отличие от этой ангельской лестницы, лестница поэзии и самого поэта ведет только к небу, только ввысь. *Направиться вниз поэзия не может — она перестает быть поэзией!* Последнее десятилетие жизни Фета — 80-е годы XIX века — обнадеживало стареющего поэта: интерес к его творчеству обнаруживал себя все больше. Шестого мая 1890 года, за полтора года до смерти, написано им стихотворение «Угасшим звездам»:

Долго ль впивать мне мерцание ваше,
Синего неба пытливые очи?
Долго ли чужать, что выше и краше
Вас ничего нет во храмине ночи?

Может быть, нет вас под теми огнями:
Давняя вас погасила эпоха, —
Так и по смерти лететь к вам стихами,
К призракам звезд, буду призраком вздоха! [10, с. 119]

Поэзия нерасторжимо переплетена здесь с философией, а та и другая — с космологией и космогонией. Как свет связывает в одно целое мир звезд, переживших гравитационный коллапс, и тех, что продолжает активно жить, так и стихи объединяют в общность человечество, связывают в целое творцов культуры, перешедших грань настоящего, с теми, кто не только есть, но и будет. А «Нептуну Леверье» свидетельствует нам, что бренность Земли нисколько Фета не пугала, как в стихотворении «Угасшим звездам» не пугает бренность звезд, то есть даже Солнца.

Фет, вполне вероятно, обратил свое внимание на проблему *невечности* звезд, переводя диссертацию А. Шопенгауэра «О четверяком корне закона достаточного основания». Обсуждая в этой работе проблему каузальности, Шопенгауэр подвергает критике «Третью аналогию опыта» из «Критики чистого разума» Канта, в которой последний утверждает, что «*все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии*» [5, с. 274 (В 257)]. Речь, как видим, идет о субстанциях, о том, что неизменно, так как только явления изменяются, а субстанции остаются постоянными. Их постоянство в общении и есть основание одновременности. Отсюда следует, конечно, очень важный для Канта вывод о единстве мира, о том, что если предполо-

жить какую-то субстанцию, которая никак не взаимодействует с другими, то ее *существование* проблематично, а главное, такая субстанция не имеет ни малейшего значения для мира: есть она или ее нет — безразлично для него. Этим принципом Кант исключает из существования всякую трансценденцию как субстанцию — исключает существование трансцендентного Бога.

Но Шопенгауэр отвергает Кантову категорию *взаимодействие*, считая, что с помощью такого рода *остатков догматической метафизики* в его системе явления, которые выступают лишь нашими субъективными *представлениями*, приобретают объективный характер и не отличаются этим от вещей в себе. Шопенгауэр, вслед за многочисленными интерпретаторами Канта, рассматривает это присутствие элементов вещей в себе в мире явлений как непоследовательность, противоречие в Кантовой системе; тогда как на деле абсолютное разграничение мира представлений и мира воли как мира вещей в себе самого Шопенгауэра вынуждает противоречить себе, поскольку он вводит между ними взаимодействие (без которого не о чем было бы философу мировой скорби и говорить), прежде всего, с помощью искусства.

Шопенгауэр, возражая против третьей аналогии опыта, пишет:

Кант здесь доходит до того, что говорит: «одновременное существование явлений, которые не находились бы во взаимодействии друг с другом, а были бы разделены, скажем, пустым пространством, не могло бы быть предметом восприятия» (это было бы доказательством а priori, что между неподвижными звездами нет пустого пространства), и далее: «что свет, который *играет между* нашими глазами и мировыми телами (это выражение вводит понятие, будто не только свет звезд влияет на наш глаз, но и глаз на звезды), создает общение между нами и ими и таким образом доказывает их существование». Последнее даже эмпирически неверно, так как *видение неподвижной звезды отнюдь не доказывает, что она существует теперь одновременно с тем, кто наблюдает за ней: доказать это может не более того, что эта звезда существовала несколько лет, а часто и несколько тысячелетий тому назад* (курсив мой. — Л. К.)» [12, с. 74].

Однако критика А. Шопенгауэра неверна. Во-первых, для него пространство — только преобразование интеллекта как форма созерцания (см. [12, с. 47]), а потому пусто, тогда как для Канта *пустое пространство* — идея разума («...оно вовсе не объект для какого бы то ни было нашего возможного опыта» [5, с. 277 (В 261; А 219)]), уводящая нас из мира, соответствующего *всему возможному опыту*, в мир сознания. Пространство как *априорная форма чувственности* (форма чувственного сознания) — это одно, а реальное пространство мира явлений — это совсем другое: оно неотъемлемо от субстантивного материального содержания. Шопенгауэр эту Кантову дилемму рассматривает в качестве догматического метафизического анахронизма: просто Кант не сумел полностью очиститься от догматической метафизики.

Шопенгауэр обращает наше внимание на метафору Канта «...das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken...», — которую истолковывает так, будто не только свет, идущий от звезд, влияет на наши глаза, но и глаза влияют на звезды, чего, конечно, у Канта нет. «Das Licht ... spielt ...» в данном контексте имеет тот смысл, что свет *переливается, блистает, сверкает*, то есть светимость звезд меняется в зависимости от их состояния и обеспечивает опосредствованное общение между нами и звездами: разумеется, общение одностороннее — звезды сообщают нам о своем состоянии, а мы

понимаем эти сообщения и руководствуемся ими пока в сугубо земных делах. Звезды относятся Кантом к миру явлений; явления же, в отличие от субстанций, изменчивы. Согласно Кантовой космогонической гипотезе, как мы знаем, хорошо известной А. А. Фету, звезды ожидает как раз *гравитационный коллапс* (один из возможных сценариев в судьбе звезд по современным представлениям). К тому же в данном вопросе надо иметь в виду вторую аналогию, согласно которой «...новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем *o* от *a*» [5, с. 273 (В 255; А 210)]. Это означает, что звезды не исчезают бесследно, а переходят в новое состояние. Шопенгауэр, возражая Канту, не обращает внимания на упорное подчеркивание кёнигсбергским философом опосредствованного и изменчивого состояния явлений в ходе одновременного взаимодействия.

Соглашался А. А. Фет с шопенгауэровской критикой Канта в этом отношении или нет — вопрос открытый. Однако вполне вероятно, что обратил внимание Фет на утверждение Шопенгауэра о конечности звезд в связи с шумихой в прессе по поводу результатов эксперимента А. Майкельсона — Э. Морли, который они проделали в конце 80-х годов и который показал, что скорость света — константа с вполне определенной величиной и что суждения Шопенгауэра, высказанные более чем на 70 лет ранее этого эксперимента, справедливы. Столь явно обнаружившаяся прозорливость любимого им Шопенгауэра вдохновила поэта. Свою брэнность он сравнивает с брэнностью звезд, но не исчезают они бесследно — не исчезнут бесследно и его стихи. Финал стихотворения «Нептуну Леверье», обобщенный в свете всего двух строф, посвященных «Угасшим звездам», был бы таким:

Вечно, вечно,
Как бы ни мчались [вы, сестры мои],
Крылья мои зашумят, и орлиный
Голос к [вам] зазвучит по эфиру:
Здравствуй[те, звезды]!

Афанасий Афанасьевич Фет проложил дорогу русским символистам. От него переняли увлечение философией и Артура Шопенгауэра, и, особенно, Иммануила Канта как старшие, так и младшие символисты. Тема *звездного неба и морального закона* стала и их темой. Ей посвятили лучшие свои стихи и Владимир Соловьев, и Дмитрий Мережковский, и Андрей Белый, и Вячеслав Иванов, и Александр Блок... Поэты XX века, а теперь и XXI продолжают эту традицию, начатую Фетом. Он «спровоцировал» поэтическое состязание, которое продолжается в русской поэзии вот уже третий век.

Список литературы

1. *Благой Д. Д.* Мир как красота. (О «вечерних огнях» А. Фета) // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1981.
2. *Григорьев А. А.* Комета // Григорьев А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. СПб., 2001.
3. *Калининков Л. А.* «Звездное небо» и «моральный закон» — поэтическая тема в вариациях // Калининков Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии (Философско-этические этюды). М., 2008.
4. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Собр. соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 1.

5. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике ... // Там же. Т. 4(1).
7. Розенблюм Л.М. А. Фет и эстетика «чистого искусства» // Литературное наследство. А.А. Фет и его литературное окружение. М., 2008. Кн. 1.
8. Фет А.А. Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2.
9. Фет А.А. О стихотворениях Ф. Тютчева // Фет А.А. Соч. : в 2 т. Т. 2 : Рассказы. О поэзии и искусстве. Письма. М., 1982.
10. Фет А.А. Полн. собр. стихотворений. Л., 1959.
11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1.
12. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // А. Шопенгауэр. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1 : Критика кантовской философии. М., 1993.

Об авторе

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

About author

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

В. Н. Белов

ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ
У Г. КОГЕНА И М. КАГАНА

Рассматривается попытка создания русским неокантианцем М. Каганом концепции философии истории на основе развития основных идей философии истории его учителя, родоначальника марбургской школы неокантианства Г. Когена. Подчеркивается особое значение философии истории в целом для философской позиции русского мыслителя.

This article considers the attempt by the Russian Neokantianer M. Kagan to create a concept of philosophy of history through developing the main ideas of philosophy of history formulated by his teacher, the founder of the Marburg School of Neokantianism, H. Cohen. The author emphasizes the cardinal importance of philosophy of history for the philosophical position of the Russian thinker.

Ключевые слова: философия истории, методология истории, историческое бытие, право, политика, культура, труд, кризис.

Key words: philosophy of history, methodology of history, historical being, law, politics, culture, work, crisis.

Введение

Неоспорим тот факт, что понятия истории, исторического бытия, философии истории из всех русских неокантианцев в наибольшей степени исследовались в работах Матвея Исаевича Кагана (1889–1937). В своих «Автобиографических заметках» отечественный философ-неокантианец, учившийся у Когена в Берлине и защитившийся у Наторпа в Марбурге, вспоминая о первой после диссертации работе «Versuch einer systematischen Beurteilung der Religion» (1915), посвященной проблемам войны, пишет: «В это же время у меня обостряется интерес к философии истории, который с тех пор остался для меня основным научным интересом вообще. Все возникавшие у меня вопросы — будь то вопросы логики, эстетики и др. — включаются мной с тех пор в единую философскую проблему исторического бытия. Поскольку я в состоянии проследить это в моей памяти, зарожде-

ние у меня самостоятельного интереса к проблеме философии истории я должен отнести к 1907 г.» [1, с. 26].

Такого рода утверждение отражает саму сущность философской позиции М. Кагана. Для него философия есть философия истории, в которой сходятся философский интерес к познанию, человеку, природе и обществу. То есть всё, чем занимается теория познания, этика, эстетика и философия религии, системно аккумулирует в себе философия истории. Кроме того, данная наука претендует на междисциплинарность, на установление единства теории и практики, на ту процессуальность, которая не имеет ничего общего с релятивизмом, но нащупывает сам пульс бытия, его жизнь и развитие¹. «Проблема философии, рождающаяся в связи с требованиями, возникающими на границах наук, в связи с требованием взаимоотношения наук в их теории и практике в едином тождественном и ясном процессе бытия, привела нас к утверждению философии как философии истории» [6, с. 348].

Второй важный тезис, который хотелось бы здесь развернуть, заключается в том, что свою философию истории Каган рассматривает как непосредственное развитие когеновской системы философии, как своего рода недостающее звено в ней. Коген предлагает историю философии как «единство прогрессивного пути постановок и решений философских проблем» [2, с. 33], Каган же строит философию истории как поиск некоего априори любой истории, истории как таковой.

Каким образом он видит построение своей философии истории в качестве развития и уточнения философских проблем самого Когена, Каган поясняет в статье, написанной в 1918 году на смерть своего учителя. Две сферы, по его мнению, у Когена остались недоработанными: этика в сторону общности и философия религии в сторону индивида, а в целом осталась недоисследованной психология, которая связывает воедино и общность, и индивидуальность, демонстрируя их единство и одновременную их нетождественность² (см.: [2, с. 40–44]).

Философия истории, согласно Кагану, разворачивается как в сторону общности, так и в сторону индивидуальности. Именно в историческом бытии снимается противоположность между общностью и индивидуальностью. И здесь можно идти в двух направлениях: в построении теории общества и в построении теории личности. Однако прежде, по мысли отечественного философа, мы должны выяснить, что же лежит в основании этих теорий, то есть понять, каково объективное содержание истории как факта и как процесса, причем и факта, и процесса одновременно.

Несмотря на, казалось бы, тематическую определенность, мысль Кагана все же трудно поддается реконструкции. И дело здесь даже не столько в «плотности» его текстов, во фрагментарности большинства его работ (иногда это просто лишь план или набросок плана, так и не осуществленного в развернутой статье или книге). И даже не в той субъективной внутренней

¹ Не случайно одна из работ Кагана носит название «О ходе истории» (не сохранилась одноименная работа на немецком языке «Vom Gang der Geschichte»).

² Известно, что проблемы психологии (саму психологию Коген рассматривает в качестве науки о единстве сознания культуры, которая связывает все три части системы философии) он разрабатывал в своих лекционных курсах, но эти лекционные разработки не были им подготовлены к печати.

сложности, которую очень точно охарактеризовал поэт Б.М. Зубакин из Невельского кружка: «Он думает по-древнееврейски, переводит на немецкий и произносит по-русски» [7, с. 15]. Вся глубина сложности и самих мыслей отечественного философа, и их понимания заключается в том, что он попытался продолжить дело Когена тогда, когда и сама школа не до конца понимала, куда двигаться, да и в философском сознании Германии утверждается устойчивое мнение о «закате» неокантианства, прежде всего усилиями Гуссерля, Хайдеггера и их последователей.

Несомненно, что на мысль Кагана, кроме Когена, серьезное влияние оказала и философская позиция Наторпа (о чем свидетельствуют и переводы Каганом работ Наторпа, и защита у него докторской работы), особенно в области необходимости построения философской психологии и значения социальной педагогики. По косвенным данным мы можем предположить, что отечественный философ в курсе разногласий двух марбургских мэтров по проблемам религии и психологии, но все-таки он полагает их единство более сильным фактором. Создается впечатление — от однозначного утверждения нас здесь удерживает и очевидная фрагментарность работ, и отсутствие ссылок, — что Каган пытается развивать интенции Когена в сторону Наторпа, прочитать (не оспорить) Наторпа через Когена, что, конечно, с одной стороны, ведет к серьезным трансформациям в понимании позиции Наторпа, с другой — вносит определенную «сумятицу» в позицию самого Кагана. Данная разноголосица проявляется, в частности, в отношении религиозного фактора исторического процесса: то Каган заявляет о построении им чисто научной, исключающей религиозный взгляд теории истории или включает религию лишь в качестве одного из компонентов исторического бытия, то он все же говорит о решающей роли религии, особенно еврейства, как в формировании самой истории и исторического мировоззрения, так и в возникновении всех тех противоречий и задач по их разрешению, которыми характеризуется современная историческая ситуация.

Каган как читатель Когена

Несмотря на то что в работах Кагана мы почти не встречаем ссылок на труды Когена (есть только фрагментарный перевод отдельных частей «Религии разума из источников иудейства»), все-таки, оценивая основополагающие идеи философии истории Кагана, а также саму логику их изложения, мы можем уверенно заявить о том, что отечественный философ был внимательным читателем «*Kants Begründung der Ethik*», где Коген дает свою схему философии истории.

Можно говорить о трех темах, или задачах, в изучении истории, которые Коген находит в той или иной степени наличествующими и у Канта:

1) полное раскрытие применения чистой этики, точнее, «согласование между чистой этикой и ее применениями» [9, S. 557]; как раз здесь Коген видит существенный пробел у Канта;

2) систематическое рассмотрение проблемы истории — то рассмотрение, которое всегда должно иметь в виду связь метода и системы;

3) задействование иррациональных моментов исторического процесса — вещи в себе, религии, кризиса и революции — для понимания проблемы истории как вечной задачи разума.

Каган в полном соответствии с Когеном начинает свою работу с постановки проблемы методологии исследования истории как специфической проблемы исторического опыта. Для Когена нет сомнений в том, что история как природный процесс превращается в мировую историю лишь благодаря применению этики к человеческому роду. К сожалению, Каган такой системности мышления и изложения не достиг, да и развить Когена по тем направлениям, которые он сам обозначил, ему не удалось. Мы можем говорить лишь о достаточно точном следовании за когеновской логикой — с небольшими вкраплениями собственных, не свойственных логике Когена акцентов.

И тем не менее, несмотря на полную зависимость Кагана от Когена, следует признать, что первый не переводил или переписывал второго, а использовал его мысли и идеи как вектор для собственных размышлений. В такого рода самостоятельности и верности идеям своего учителя, когда эта верность в эпоху диктатуры марксистско-ленинской идеологии стала смертельно опасна, на наш взгляд, и заключается основная заслуга несомненно талантливого отечественного мыслителя.

Завершая рассмотрение проблем чистой этики самой по себе необходимостью постановки «вопроса о методике истории» [9, S. 369], Г. Коген и третью главу «Kants Begründung der Ethik», непосредственно посвященную понятию истории, начинает с обсуждения методологических проблем, с определения характера и сложности понимания того, что мы называем исторической наукой: «Может возникнуть мысль о том, что трансцендентальный метод мог бы разыскать в этой проблеме, а именно поскольку история, как исследование и изложение, есть наука. Так как, по сути, признание факта науки, из которого исходит трансцендентальный метод, покоится на критерии истории, а именно на «уверенном», или, как говорят, «постоянном», движении науки вперед. Следовательно, история проявляется в постоянстве ее продвижения вперед» [9, S. 498].

Немецкий философ видит основную методологическую сложность исследования истории в двусмысленности понятия *развитие*: «Согласно первому значению развитие преследует цель, которая в действительности не дана, но лишь полагаема. Однако согласно второму значению оно возвращает к началу, которое должно полагаться как данное или обретенное. Согласно первому значению развитие преследует идеальное, духовное, реализуемое в мысли движение, согласно второму оно включается в круг природных процессов и тел; как из зародыша должно теперь возникнуть развитие и образовываться дальше. Так развитие становится двусмысленным знаком: с одной стороны, для становления идей, но, с другой — также и для происхождения из замыслов и диспозиций, которые везде требуют и делают возможными естественно-научные аналогии» [9, S. 500].

Наибольшую остроту двусмысленность понятия *развитие*, согласно Когену, приобретает в человеке в его связи с человечеством.

По убеждению М. Кагана, понятие истории аккумулирует в себе индивидуальность и общность, факт и процесс, природу и общество. Поэтому философия истории должна претендовать на построение метатеории, где естественные и гуманитарные науки не противопоставляются, не редуцируются одна к другой, но полагаются определенным образом встроенными в систему метанауки в виде философии истории.

Полностью разделяя трансцендентально-идеалистическую концепцию своего учителя Германа Когена, Матвей Каган предлагает исследовать не конкретную историческую действительность, а историческую действительность как таковую. И тогда, по его мнению, мерой объективности исследования станет историческое суждение — по аналогии с основоположениями теории познания. Эти суждения выражают смысл исторических фактов, которые не даны, а заданы. Поэтому факты истории могут быть проверкой «пригодности основоположений на практике» [5, с. 395].

Несмотря на то что, казалось бы, факт истории — это то прочное основание, которое может фундировать историческую теорию, Каган, полностью разделяя позицию Когена, предлагает отталкиваться от основоположений, которые не столько факты, сколько гипотезы. «Мы должны, — заявляет он, — пытаться познавать историю в ее чистоте, создать себе возможность научного подхода к историческим явлениям» [5, с. 396].

Разрешение методологической проблемы двусмысленности понятия *развитие* Коген видит в праве: «...право является, преимущественным образом, связующим истории. Благодаря праву индивид, этический субъект становится объектом истории, потому что он признается в качестве субъекта истории» [9, S. 505].

Согласно же убеждению Кагана, как математика для теории познания и юриспруденция для этики, так и социология для истории должна стать основополагающей наукой. При всей специфичности проблемы личности и ее отличия от проблемы общности проблема социального, на взгляд Кагана, дает наиболее правильный ориентир в разрешении их обеих: «История есть социальная история. Факт ее должен быть разъяснен каким-нибудь определенным основоположением, должен иметь свою логику, свою науку; такой логикой должна быть социология. Проблема индивидуальности, личности должна быть одним из вопросов социологии» [5, с. 397].

Таким образом, социологическое суждение как основоположение истории, по мнению отечественного философа, должно содержать единство личного и социального. Социальное же характеризуется через цель, а не причину, и совершенствование. Другим основополагающим моментом социального является акт, действие, факт индивидуального творчества. «Если бы мы назвали объективную культуру могуществом истории в ее социальной своеобразности, то роль личности должна была бы выразиться в силе акта, в силе, которую он сообщает этому могуществу в действительности» [5, с. 403—404]. Причем этот акт, действие личности может направляться как к культуре, к социальности, так и от них; следовательно, реальная история — это история борьбы двух данных тенденций: «Фактическая история представляет собою в ее действительном, актуальном процессе бытия объективный след борьбы личности, результат действий сил человеческой тенденции к социально-культурной жизни» [5, с. 408—409]. Борьба личности совершается не только вне ее самой, но и внутри нее. Поэтому в итоге мы, вслед за Каганом, приходим к такому определению цели и сущности истории: «Живая личность каждого силой своей борьбы за себя и культуру в истории представляет из себя цель и сущность истории, не отрываясь от естественной, непосредственной жизни бытия, она расширяет пребывание жизни до исторической жизни; она творит активно новый род бытия — бытия исторического» [5, с. 409].

Важное значение в построениях Кагана играет понятие *опека*, редко встречающееся в научных исследованиях, разве что в области социальной

работы как опека над социально незащищенными гражданами — больными, пожилыми, малолетними, оставшимися без попечения родителей. Он вводит его для прояснения своего понимания отношения личности к окружающему ее миру, чтобы противопоставить его силовому или аскетическому отношению: «Личности в истории есть постоянное дело до всего, что бы ни случилось в бытии. Эта заинтересованность высказывается в постоянной культурно-социальной опеке» [5, с. 415].

Таким образом, согласно Кагану, стихия жизни, имеющая две формы своего выражения — в биологическом начале в человеке и природном начале в обществе, — требует культурной опеки, которая не порывает с ними, не противопоставляет их началу культурному и социальному, но преобразует и совершенствует их. И здесь важными элементами такого рода «героической борьбы» личности за культуру и против господства и угнетения в концептуальных построениях отечественного мыслителя становятся труд, трудовая деятельность и любовь³.

Апология трудовой деятельности человека

Более подробно на значении труда и любви в истории Каган останавливается в работе «Как возможна история?». Собственно, вся его основная концептуальная схема философии истории представлена более или менее развернуто в двух его произведениях. Об одном из них пойдет речь далее, другое мы уже рассмотрели ранее («О личности в социологии»). Работа «Как возможна история?» и задумывалась автором в качестве продолжения и развития основных идей работы «О личности в социологии».

Ставя перед собой задачу по выстраиванию концепции истории, Каган говорит о трех ее сторонах. Нужно, по его мнению, во-первых, логически квалифицировать природу истории, то есть установить факт истории как качественно своеобразное явление; во-вторых, иметь масштаб истории, то есть некую меру для определения какой-то конкретной реальности; и наконец, в-третьих, определить содержание самой реальности, руководствуясь выявленным масштабом.

Определяя качественное своеобразие исторической действительности, Каган акцентирует внимание на ее причастности к святости. Здесь мы находим оригинальную трактовку имманентной трансцендентности смыслоцели исторического бытия. Здесь отечественный философ также использует логику Когена о единственности истории⁴, говоря не о единстве, а именно о единственности исторического бытия, которое в этой единственности становится больше, чем простая наличная историческая действительность.

³ «Опека человека над миром в борьбе выражается работой поступка, трудом. Эта работа не есть только физический труд. Труд этот имеет тенденцию стать способным к культурной опеке над своей непосредственной природной данностью. Личность способна исторически ставить культурную цель для факта труда, в культурной опеке труда, человеческого труда» [5, с. 416]; «Как тенденция любви личности, любовь сказывается в любви другого, в социальной культуре красоты с которым надо стать единым в совершенстве» [5, с. 420].

⁴ «...Как методически ступенчатая область научного опыта все же постигается в единстве опыта, подобным же образом самые разнообразные явления культуры могут в попытках осуществления нравственного представлять единообразие истории» [9, S. 377].

Еще одна оригинальная трактовка предложена Каганом в отношении понимания им не данности, а заданности исторического бытия, имеющей волевое значение. Она тоже не просто имманентная заданность, завершающая причинный ряд развития, и не просто «заданная закономерность бытия», но «заданное бытие законности самой». Поэтому бытие исторической действительности «устанавливается как автономный факт воли самой принципиальной закономерности, самого факта волевого разума. Закономерность приобретает волевое значение» [4, с. 209].

Наконец, третья специфика исследуемого Каганом исторического бытия заключается, по его мнению, в том, что ни бытие, ни разум в нем не могут рассматриваться как самостоятельные, но они и не редуцируемы друг к другу. Бытие и разум приобретают в своем историческом взаимодействии непосредственность и свободу «от некоторым образом фатальной данности и теоретической рассудочности», поэтому мы, по мысли Кагана, здесь сталкиваемся с новым родом бытия и новым родом разума. «Здесь и законность, и бытие становятся и образуются в творческой цели» [4, с. 210].

К сожалению, эти оригинальные, во многом основополагающие мысли отечественного философа остались нераскрытыми, выписаны одним абзацем, и поэтому нам остается только предполагать, насколько глубокой и интересной могла бы получиться полная концепция этого, без сомнения, талантливого человека и ученого.

Как для природного бытия масштабом является математика, так на роль исторического масштаба, по мнению Кагана, могут претендовать право и политика. По сравнению с более ранней работой, где в качестве исторического масштаба называлась социология, здесь мы видим уже другое предложение философа.

Наличие права и политики позволяет не только говорить об исторической действительности как о законной или целесообразной, но и ввести определения силы и могущества этой действительности: «Постоянную активность исторического процесса действительности следует называть могуществом, — утверждает Каган и уточняет, — могущество это определяется как могущество человечества в истории, в истории единой открытой действительности. Оно целесообразно и действительно. Оно, с одной стороны, — могущество силы цели; с другой, — могущество силы вообще к целесообразности. В исторической действительности первое и второе оказались фактом права и фактом политики» [4, с. 218].

Причем, по мысли философа, история имеет внешнюю и внутреннюю стороны, факт истории с внешней стороны, как его экстенсивность, образует соотношение права и политики; внутреннюю, имманентную сторону исторического факта, его интенсивность, Каган предпочитает характеризовать через понятие «героизм», который есть борьба за культуру. Героическую борьбу человека и человечества за культуру философ находит, прежде всего, в борьбе за социально-человеческую педагогику (влияние Наторпа). Другой имманентной составляющей исторического бытия в его интенсивности, в героической борьбе за культуру Каган считает любовь человека к человеку. «Так, — делает заключение философ, — постигается нами значение борьбы за две культурные реальности содержания интенсивного процесса истории. В процессе истории культура социальной педагогики и социальной любви не должны расходиться. У них имеется непосредствен-

ная имманентная героическая цель: всеобщность, общность и человечество. Это общезначимо и, следовательно, — необходимо» [4, с. 224].

Касается Каган и такой стороны исторической реальности, как техника, которая для него тоже связана с экстенсивной стороной, то есть соотношением права и политики: «История права и политики должна быть и актуально действенна. История должна поэтому иметь также и технический момент своей фактичности. Должна быть в истории особая техническая действительность. Это — технический синтез права и политики...» [4, с. 233].

Однако при всей важности для исторического бытия права, политики и культуры основой концепции философии истории Кагана, без сомнения, стала религия. Понятие святости выступает у него непременным атрибутом исторической действительности. Но самым серьезным образом религия связана с человеческим трудом. Кагана смело можно назвать апологетом святости обычного человеческого труда. Именно в нем, по его мнению, заключено истинное содержание и смысл исторического процесса. Только через труд человечество может обрести истину и спастись. «Историческая культура, — подчеркивает Каган, — должна быть спасена святостью труда, религиозным отношением к нему. Труд не должен считаться наказанием. Истинным героизмом должен быть объявлен скромный труд, труд истории, вне которого не может быть никакого человека, даже гения, и никакой культуры и политики» [4, с. 230].

У основателя марбургской школы мы также находим обращение к темам трудового договора, религии, кризиса, революции, но в более схематичной форме. Тему трудового договора Коген рассматривает во взаимосвязи человеческой работы, права и этической свободы⁵, а темы религии и революции, как иррациональные моменты, — во взаимосвязи с проблематизацией разума, которые должны пониматься как «задачи теоретического и практического разума», как «вечные задачи», в которых «обосновывается идея человечества» [9, S. 555]. Более основательно связь религии, прежде всего иудейской, с историей Коген, как известно, рассматривает в другой своей работе — «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums».

Таким образом, мы находим две темы у Кагана — труда и кризиса — развернутыми более интересно и оригинально по сравнению с Когеном. И совсем не случайно, что именно эти темы оказались актуальными в той исторической ситуации. Проблема труда активно исследовалась в рамках марксизма, который стал господствующей философской идеологией советского государства. Отечественный мыслитель, поддерживая выделение роли труда в марксизме, отмечает и явные недостатки, связанные с ограничением этой роли экономической реальностью: «...труд по нашему мнению, — подчеркивает Каган, — играет гораздо более важную роль в истории человечества, чем это принято обычно. Речь идет здесь только о том, что роль труда марксизмом отчасти просто принципиально не определена, частью же слишком упрощена и ограничена» [4, с. 231].

⁵ «Рабочий договор образует особое изложение той неоднократно рассматриваемой двусмысленности и неопределенности. Через договор право связывает человеческую работу с целями хозяйства и дорожного движения, и поскольку договор методически предполагает этическую свободу, право в силу этого своего основного средства выдвигает человеческую работу на сцену истории» [9, S. 505].

Что же касается темы кризиса, а точнее, кризиса культуры, то, по верному замечанию одного из современных исследователей творчества М. Кагана Льва Кациса, именно в этой теме «в философствовании Матвея Кагана всегда присутствует тот особый еврейский экзистенциальный элемент, который с таким трудом распознается сегодняшним читателем» [8]. Кризис культуры, который, по мнению Кагана, подчеркивает не данность, но заданность исторического процесса, преодолевается не пессимистически-апокалиптично, а повседневностью труда и надежды. Поэтому задача истории, делает вывод философ, есть «задача по существу иудейская» [3, с. 175].

Заключение

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о русском неокантианстве в целом, замечательным представителем которого стал и Матвей Каган. После успешной габилитации в Германии никто из возвратившихся в Россию русских неокантианцев не смог продолжить серьезной научной деятельности по совершенствованию и развитию своей философской позиции, никто из них не вышел на уровень создания своей неокантианской системы философии, и все же, на мой взгляд, у них есть свое место и значение в пространстве европейской философии. Не имея возможности непосредственных контактов со своими учителями и наставниками, но продолжая мыслить в неокантианском духе, они сумели более «не-школьно», то есть широко, с привлечением других, иногда «враждебных» философских направлений, показать, с одной стороны, возможность подобного непротиворечивого синтеза, с другой же — дать ряд интересных направлений развития неокантианской философии. Упомяну здесь, в частности, концепцию чистого знания В.Э. Сеземана и концепцию трансцендентального плюрализма Б.В. Яковенко.

Не знаю, появятся ли в России философы, сравнимые по духу и по задачам с русскими неокантианцами конца XIX — первой половины XX века, но понимание того, что неокантианство — не тупик, а напротив, закономерный этап в развитии трансцендентальной философии, на мой взгляд, все настойчивее проникает в общественное сознание российских интеллектуалов. Выверенность и взвешенность в оценках роли и перспектив неокантианских штудий в их классических вариантах прошлого, хочется надеяться, рано или поздно создадут необходимую базу для новых неокантианских программ и концепций. Определенные очертания они уже получают, например, в философии диалога, которая самым серьезным образом опирается на философию религии Германа Когена и к развитию которой через философию диалога М. Бахтина оказался причастен и М. Каган. Но это уже тема другого исследования.

Список литературы

1. Каган М.И. Автобиографические заметки // Каган М.И. О ходе истории / ред.-сост. В.Л. Махлин. М., 2004. С. 24 — 28.
2. Каган М.И. Герман Коген // Там же. С. 33 — 45.
3. Каган М.И. Еврейство в кризисе культуры // Там же. С. 171 — 183.
4. Каган М.И. Как возможна история? // Там же. С. 199 — 238.
5. Каган М.И. О личности в социологии // Там же. С. 394 — 424.

6. Каган М. И. Проблема единства бытия // Там же. С. 333–360.
7. Каган Ю. М. Люди не нашего времени // Там же. С. 10–23.
8. Кацис Л. Еврейство в кризисе культуры // Лехаим. 2009. №2(202). URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/202/filkam.html>
9. Cohen H. Kants Begründung der Ethik // Cohen H. Werke. Bd 2. / Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter Leitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; N. Y., 2001.

Об авторе

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

About author

Prof. Vladimir N. Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophical, N.G. Chernyshevsky Saratov State University, belovvn@rambler.ru

Т. Ю. Панкова

**Б. В. ЯКОВЕНКО
И ЖУРНАЛ «ЛОГОС»**

В статье рассматриваются история, направления работы русского издания журнала по философии культуры «Логос», идейным вдохновителем и одним из главных редакторов которого являлся русский философ Б.В. Яковенко. Автор также уделяет внимание истории возникновения первого номера пражского «Логоса» и причинам невыхода второго.

This article investigates the history and priority fields of the Russian journal on philosophy of culture, Logos, whose ideological inspirator and one of the chief editors was the Russian philosopher Boris V. Yakovenko. The author also focuses on the history of the first issue of Logos published in Prague and the reasons behind the suspension of the second issue.

Ключевые слова: русское неокантианство, «Логос», Б.В. Яковенко, неозападничество, неославянофильство.

Key words: Russian Neokantianism, "Logos", B. V. Yakovenko, Neowesternism, Neoslavophilism.

Творчество Бориса Валентиновича Яковенко знакомо в наши дни весьма небольшому кругу специалистов. Однако в последние годы интерес к философским идеям этого русского мыслителя постепенно растет¹. Без него картина русской философии начала XX века остается незавершенной, так как именно Б.В. Яковенко — один из немногих, кто противостоял различным вариантам русского иррационализма и способствовал тому, чтобы европейский рационализм укоренился на русской почве. В стремлении сделать философию научной и кроется одна из при-

© Панкова Т.Ю., 2013

¹ См.: Сапов В. В. Рыцарь философии. Штрихи к портрету Б.В. Яковенко // Вестник Российской академии наук. 1994. Т. 64, № 8. С. 753—760; Магид С. Философ Яковенко. (подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1919—1939). Прага, 1999. С. 260—261; Ненашева С. А. Трансцендентальный плюрализм Б.В. Яковенко в контексте русского неокантианства начала XX века : автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1998; Шитов А. М. Запоздалые заметки о книге «История русской философии» Бориса Валентиновича Яковенко // Вестник РХГА. 2006. № 7(2). С. 232—236; Ермишин Б.В. Яковенко и философия русской эмиграции // Философские науки. 2009. № 6. С. 71—79; Власкин А. Г., Ермичев А. А. Несколько слов о Б.В. Яковенко как историке философии // Философские науки. 1991. № 10. С. 57—61; Ванчугов В.В. «История американской философии» в России: Б.В. Яковенко // Философские науки. 2009. № 6. С. 80—91; Панкова Т.Ю. (Маслова Т.Ю.). Б.В. Яковенко о русской философской мысли // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11, вып. 4. С. 21—23.

чин его малой известности. Не секрет, что в историко-философском дискурсе существует четкая демаркация на «самобытно-русских философов», философствующих на тему народного духа и русской идеи, и философов, тяготеющих к европейской традиции и проявляющих интерес к философии науки. Яковенко, несомненно, был ярким представителем последних.

Русская философия начала XX века, таким образом, может быть представлена дуалистически. С одной стороны, в пространстве русской мысли наблюдался ренессанс религиозной философии, поиск национальной «идентичности». С другой стороны, тяготение к новейшим достижениям западной мысли, в особенности немецкой философии и неокантианства в частности. В пространстве отечественной философии XX века появляется феномен русского неокантианства, исследование которого в полной мере началось сравнительно недавно. И в истории этого философского течения Б. В. Яковенко принадлежит видное место.

В отечественной истории философии имя Яковенко связано с русским изданием международного журнала по философии культуры «Логос». За период 1910–1914 годов вышло восемь номеров журнала в Москве и два — в Петербурге. По замечанию В. Н. Белова и В. П. Рожкова «Логос» «с самого начала задумывался как теоретический орган для пропаганды и развития философских идей неокантианства. Предысторией и определяющей предпосылкой организации журнала "Логос" было массовое паломничество русской молодежи, интересующейся философией, в немецкие университетские города» [1, с. 151]. Необходимо отметить, что русские неокантианцы, и Яковенко в том числе, писали не «в стол» — они вели очень активную публицистическую деятельность, пытаясь донести свои мысли до широкой общественности. В начале XX века традиция издания философских журналов, на страницах которых отечественные мыслители излагали свои идеи, была очень сильна. И такие публикации пользовались большим спросом. Журнал по философии культуры «Логос», одним из редакторов которого был Яковенко, — не исключение.

Журнал сразу зарекомендовал себя в качестве оплота «неозападничества» и европеизма. Его можно с полной уверенностью назвать одним из первых периодических изданий, получивших статус международного, редакторы же позиционировали его как национальное издание, цель которого — сравнение различных философских традиций и формирование идеи мультикультурного человечества. «Молодые издатели, — замечает по этому поводу В. К. Кантор, — вполне понимали значимость для тогдашней российской философии немецкой современной мысли. Они, по сути дела, были проводниками неокантианства в Россию. Не говорю уж о том, что само название "Логос" было подсказано юным гейдельбергским студентам двумя немецкими профессорами — Г. Риккертом и В. Виндельбандом» [3, с. 50].

Яковенко вошел в состав русской редакционной коллегии в 1911 году и стал самым активным автором. Ни один номер русского «Логоса» не обходился без его статьи, а в некоторых номерах мы можем встретить несколько работ различного рода, вышедших из-под пера Яковенко. Период его работы в журнале «Логос» стал одним из значительных в его творческой жизни. Подтверждением этого служит то, как высоко ценил творчество Яковенко Э. К. Метнер, руководитель и организатор книгоиздательства «Мусагет», где выходил журнал: «Яковенко мне очень нравится; он бесконечно честен интеллектуально и бесконечно предан своему делу; он — чистейший рож-

денный философ» [4, с. 754]. К слову, издательство «Мусагет» и его главный редактор Э.К. Метнер играли далеко не последнюю роль в культурной и философской жизни России начала XX века. Благодаря интеллектуальной и культурной «чуткости» главного редактора в издательстве выходили книги А. Белого, Элписа (Л.Л. Кобылинского), С.М. Соловьева и многих других авторов. Э.К. Метнер увидел и перспективность журнала «Логос» [3, с. 48].

Именно философские идеи Яковенко, его изыскания на тему философии культуры во многом придавали «Логосу» его неповторимость и общественно-культурную значимость. Направленность журнала становится понятной после знакомства с небольшим анонсом, который Яковенко пишет, сопровождая выход первого номера журнала: «Сейчас, когда русское общество начинает втягиваться в философские вопросы и философский интерес пробуждается к самостоятельной жизни после долгого (у нас, русских, особенно долгого) периода порабощения другими интересами, наступило время самооценки русской философии, и не только самооценки, но и активного творческого участия в развитии собственно философии — той, которая живет не в России, а в Европе и, еще точнее, в Германии и именуется трансцендентологией, наукой о науке, нравственности, красоте и святости, о том, что в своей совокупности составляет сферу трансцендентального... Мы должны вычеркнуть мировоззрение из числа философских вопросов, предоставляя это нациям, эпохам, индивидуальностям» [2, с. 9]. Такая резкая оценка состояния русской философии обусловлена тем, что довольно остро перед отечественными философами стояла гносеологическая проблема, т.е. проблема теоретико-познавательного оправдания метафизики. Эти потребности делали необходимым обращение к европейской философии гносеологической направленности.

Яковенко отмечает, что русская философская мысль переживает свое второе рождение. Проявляется оно, по его мнению, в стремлении философской мысли к своему истинному воплощению — метафизике. Яковенко полагает, что подлинная философия всегда заключалась и заключается в метафизике, в познании Сущего. И такая метафизика, в противовес философии религиозных мыслителей — Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского — является независимым, беспредпосылочным критико-гносеологическим исследованием, то есть научной, критической метафизикой. Такова, по мнению Б. В. Яковенко, общая направленность философского развития не только в России, но и в Европе. Эта общая тенденция философского развития в России была воплощена молодым философским движением неозападничества, знакомившего читателя со своими идеями в основном на страницах журнала «Логос»; яркими представителями этого движения Б.В. Яковенко считал Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, Г.Э. Ланца, Т.И. Райнова, Ф.А. Степуна, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета. Основание, согласно которому стало возможно объединение этих имен, вполне ясно: признание мира данностью познания и подход к нему с точки зрения познания.

Уже будучи в Италии, Яковенко вплотную занялся вопросом противостояния славянофильства и западничества. В журнале «Восточная Европа» («L'Europa Orientale»), главным редактором которого был выдающийся славист Этторе Ло Гатто, Яковенко публикует свое исследование на тему «Современная фаза борьбы между славянофилами и западниками». В этой

статье философ утверждает, что русская интеллигенция всегда тяготела к двум силам — «коренному» (автохтонному) духу и заграничным инновациям. Причем последняя практически всегда доминировала. Автохтонный дух русской мысли возникал не как нечто самостоятельное, а как ответ прозападным настроениям. В русской истории тому найдется немало примеров. Яковенко, конечно же, как приверженец неозападничества наиболее перспективным считал путь инноваций. Причем их принятие, по его мнению, отнюдь не влечет за собой потерю культурной идентичности. За новациями всегда стоит естественная ассимиляция универсальной человеческой традиции, которой мы обязаны нивелированием русской провинциальности и подготовкой почвы для создания универсальной культуры силами великих русских писателей XIX века, а также социальными преобразованиями. Яковенко считал, что этот процесс в России и его плоды стали неопенимым русским вкладом в общемировое развитие человечества.

В философии, как пишет русский мыслитель, указанная антиномия вылилась в противостояние славянофилов и западников. Этот конфликт имеет две фазы в своем развитии. Первая относится к периоду 1820—1840 годов, вторая же начинается в первое десятилетие XX века и известна в истории философии как спор между неославянофилами и неозападниками. Согласно позиции неозападников, ценное философское открытие может быть сделано только на почве всей предшествующей мировой философии, поэтому от традиций прошлого отказываться нельзя. «В сущности, никто из неозападников, — подчеркивает Яковенко, — никогда и не думал, что Россия должна философски слепо имитировать Запад, особенно Германию, и послушно плестись в хвосте чужестранной философской мысли. Они верят в философский гений России ... но настойчиво приглашают изучать классиков философии» [6, с. 832].

Эти идеи нашли свое воплощение в статьях журнала «Логос» и делали его своеобразным оплотом неозападничества в России. Редакторы «Логоса» хотели видеть его международным, придать ему качество мультикультурности. Именно поэтому появились издания журнала в других странах — в Германии и Италии. Это был действительно очень смелый и масштабный проект. Однако, как известно, русское издание «Логоса» прекратило свое существование в 1914 году. Можно назвать несколько причин, вызвавших такое развитие событий, но основная, которая «обезглавила» журнал, — начало Первой мировой войны. Б. В. Яковенко находился в Италии, С. И. Гессен и Э. К. Метнер — в Германии, а Ф. А. Степун был мобилизован в армию. Но Яковенко не терял надежды на воссоздание журнала. По прошествии десяти лет, находясь уже в пражской эмиграции, он инициирует работу над выходом очередного номера русского «Логоса», первого после столь большого перерыва. Помимо Б. Яковенко над пражским «Логосом» трудился и С. Гессен, который вел трудные переговоры с издательством по поводу выхода журнала. С. Гессен также наладил связь с Р. Кроне-ром для дальнейшей координации работы с немецким и итальянским изданиями, роль Ф. Степуна была чисто номинальной, так как он скептически относился к инициативе Яковенко, считая ее обреченной на провал. Первый после перерыва номер «Логоса» увидел свет в 1925 году. Ф. А. Степун в письмах к Яковенко критически оценивает проделанную работу: «Мне кажется, что № 1 неудачен с точки зрения редакторской режиссуры» [5, с. 189].

Редакторский состав работал над вторым номером «Логоса». Был набран материал. Однако планам не суждено было сбыться. Во-первых, издательство «Пламя», выпускавшее журнал, к моменту выхода второго номера находилось в состоянии, близком к банкротству, и малейшие проволочки в предоставлении материала могли стать роковыми. Здесь кроется и вторая причина. Внутриредакционные разногласия привели к тому, что материал вовремя не попал в издательство. Инициаторы журнала стали расходиться во взглядах на его концепцию. Б.В. Яковенко придерживался первоначального замысла — знакомить отечественного читателя с новыми достижениями европейской философской мысли. Однако, как справедливо отмечали его соредакторы С.И. Гессен и Ф.А. Степун, ситуация кардинально изменилась, а значит, требовала адекватного реагирования. Надеяться на распространение журнала в Советском Союзе не приходилось, а оставшаяся целевая аудитория «Логоса» — русская эмиграция — имела возможность знакомиться с оригинальными новинками европейской философии. Новая концепция журнала требовала переориентировать его на публикацию оригинальных статей русских авторов, а не переводов зарубежных. Портфель же второго номера «Логоса» был сформирован с обратной точностью. Когда редакторы журнала пришли к компромиссу, время было упущено. Второй номер так и не вышел в свет.

Практически сразу после закрытия русского издания «Логоса» Яковенко покидает Россию навсегда. Таким образом, прекращение работы над «Логосом» знаменует собой окончание русского периода в творчестве Б.В. Яковенко, хотя тема России, русской философии остается главной в течение всей жизни философа.

Список литературы

1. Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии. Саратов, 2006.
2. Ермичев А.А. О неокантианстве Б.В. Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б.В. Мошь философии / сост., пер., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб., 2000.
3. Кантор В.К. Ф.А. Степун, «Мусагет», Э.К. Метнер // Кантовский сборник. 2010. №1(31). С. 48–58.
4. Сапов В.В. Рыцарь философии // Вестник РХГА. 1999. Т. 64, №8. С. 753–760.
5. Степун Ф.А. Три письма о пражском «Логосе» // Вестник РХГА. 2010. Т. 11, вып. 2. С. 181–189.
6. Яковенко Б.В. Тридцать лет русской философии // Яковенко Б.В. Мошь философии / сост., пер., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб., 2000. С. 848–877.

Об авторе

Панкова Татьяна Юрьевна — канд. филос. наук, filosof-09@mail.ru

About author

Dr Tatiana Yu Pankova, Associate Professor, filosof-09@mail.ru

Г. Х. фон Вригт^{*}
АНАЛИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ:
ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЙ
ОБЗОР

I

Среди основных философских направлений нашего столетия одно, называемое *аналитическим*, является наиболее типичным для современного духовного состояния. К тому же оно представляет собой течение, широко распространившееся по всему земному шару. Это можно объяснить союзом аналитического направления с двумя силами, которые более любых других оставили отпечаток на современной цивилизации, — наукой и технологией.

Я осознаю элемент субъективности в моей оценке. Она, несомненно, отражает мой личный опыт и вкус. Ниже я постараюсь дать ей рациональное обоснование и сделаю это, проследив историческое происхождение данного течения и развитие в нем некоторых противоборствующих тенденций, которые были присущи ему с самого начала.

Рассматриваемая в широком контексте, аналитическая философия продолжает традиции европейского Просвещения. Вероятно, не без оснований ее наиболее значительного представителя — Бертрана Рассела — сравнивают с Вольтером. Однако, впервые появившись на философской сцене, она оказалась в оппозиции другому течению мысли, которое также было порождено Просвещением. Речь идет об идеалистической традиции в философии. Поворотным моментом в разрыве с прошлым стала статья Дж. Э. Мура «Опровержение идеализма», вышедшая в 1903 году.

Когда же в десятилетия между двумя мировыми войнами новая философия осуществила наступление на широком фронте, она заявила о себе как о великом перевороте, глубокой революции в мыш-

лении. Это время уже далеко в прошлом. Во второй половине нашего столетия¹ аналитическая философия приобрела черты, типичные для укоренившейся или общепризнанной традиции мысли. Ее отличительная особенность начала блекнуть, а сама она становится все более эклектичной. Ей грозит утрата идентичности.

Одновременно с этим изменилось и общественное мнение. Форма рациональности, выражаемая наукой и технологией, стала вызывать сомнения из-за последствий для общества и условий жизни людей. Аналитическая философия как детище веры в прогресс на основе науки выглядит внутренне неспособной справиться с данными проблемами. Эта задача возлагается на другие типы философии, отличные от аналитической и часто критически настроенные по отношению к ней.

II

В запутанной ситуации кризиса идентичности возникает потребность в историко-критическом анализе аналитической философии. История этого движения еще не написана полностью. С учетом все возрастающей его разнородности вполне уместно попытаться определить наиболее существенные его черты и отделить их от более поздних наслоений, чуждых для истоков данного движения.

В последнем томе довоенного рупора логического позитивизма, журнала «Erkenntnis» («Познание»), есть две статьи, важные для нашего настоящего рассмотрения. Первая написана Фридрихом Вайсманом и называется «Что такое логический анализ?». Автор пишет: «Philosophie und Wissenschaft sind zwei grundverschiedene Typen menschlicher Geisteshaltung. — Der wissenschaftliche Geist sucht nach Erkenntnis, d. h. nach Sätzen, die wahr sind, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Auf einer höheren Stufe erhebt er sich zur Bildung von Theorien. — Was man durch die Philosophie gewinnen kann, ist ein Zuwachs innerer Klarheit. Das Resultat einer philosophischen Überlegung sind nicht Sätze, sondern das Klarwerden von Sätzen»².

За этими словами стоит идея, согласно которой имеется ясное и четкое различие между философией, с одной стороны, и наукой — с другой. Именно этот взгляд Витгенштейн выразил в «Трактате» и сохранил его при всех изменениях, которым в дальнейшем подверглась его философия. Это представление о самом начале оставило отпечаток также и на моем понимании философии. Однако оно никоим образом не свойственно всем без исключения философам, называющим себя аналитическими, — не важно, говорим мы о прошлом или настоящем. Для философов данной «конфессии» характерны оба вида интеллектуальной установки, выделенные Вайсманом, — иногда в открытой оппозиции друг другу, иногда в нерелексируемом альянсе. По этой причине аналитическая философия почти с самого начала была нагружена латентными противоречиями, которые в конце концов вышли наружу, разрушив таким образом единство данного движения. Как это произошло, мы и рассмотрим сейчас.

¹ Здесь и далее имеется в виду XX век.

² Waismann 1939, p. 265: «Философия и наука являются двумя фундаментально разными установками (attitudes) человеческого разума. Научный разум стремится к знанию, т. е. к предложениям, которые являются истинными, согласуются с реальностью. На более высоких ступенях он поднимается до создания теорий. Благодаря философии можно достичь большей внутренней ясности. Результатом философского рассуждения являются не сами предложения, а разъяснение предложений».

Вторая из двух статей последнего довоенного тома „Erkenntnis“ озаглавлена «Отношения между логическим позитивизмом и кембриджской школой анализа». Ее автором является Макс Блэк. Это была первая — и вполне заслуживающая похвалы — попытка привлечь внимание к двойственным корням новой философии — идущим из Вены и Кембриджа — и их отличительным особенностям. Автор также осознает различие между двумя установками в отношении природы философии, которые преобладали среди аналитических философов.

III

Важные течения в истории мысли часто возникают из приблизительно одновременных начинаний в разных уголках образованного мира. Мы уже отмечали, что это имело место и в случае аналитической философии. В целях изложения полезно, однако, привязать действительное рождение этого движения к определенному месту и времени — Кембриджу на рубеже столетий — и рассмотреть в качестве его основателей двух выдающихся людей — Бертрانا Рассела и Джорджа Эдварда Мура. Эти два философа оказали влияние друг на друга и вдохновляли друг друга. Именно Мур, будучи на год моложе Рассела, побудил его к «восстанию» против кантовского и гегелевского идеализма и проложил путь к новой платформе в философии. В то же время они очень отличаются друг от друга. Истоки большей части трений, присущих данному движению, можно обнаружить в различии между этими двумя философами, включая и трения между двумя *«grundverschiedene Typen menschlicher Geisteshaltung»* («в корне различных типов человеческого духа»), выделенными Вайсманом.

Можно сказать, что для Рассела характерен поиск неопровержимого знания истины. Это верно и для его ранних занятий логикой и математикой, и для более поздних попыток разрешить юмовские сомнения относительно индукции. В этом отношении имеет смысл сравнить его с Декартом. Подобно французскому философу, Рассел вначале видел образец бесспорного знания в математике. Но доказательство в математике осуществляется из аксиом, а в них можно усомниться. Эта мысль привела Рассела к логике. Как он сообщает в одной из своих автобиографий, его участие в международном философском конгрессе в Париже в 1900 году имело решающее значение для его развития³. Там он встретился с Пеано и познакомился с итальянской школой исследований в области оснований математики. Как мы знаем, отдаленными последствиями этой встречи стали его работы по логике — сначала «Принципы математики», а затем, совместно с Уайтхедом, «Principia Mathematica», которые относятся к высочайшим достижениям в истории этой дисциплины.

Возможно, бесполезно, хотя и соблазнительно, порассуждать о том, заняла бы логика центральное место в философии нашего столетия, которое она несомненно занимает, не будь этого вклада Рассела в ее развитие и не придерживайся он трактовки логики как сущности философии⁴. Новая логика была прежде всего делом математиков, а не профессиональных философов. Пришло бы кому-нибудь в голову, к примеру, что одним из вели-

³ Russell 1944, p. 12: «Наиболее важным годом в моей интеллектуальной жизни был 1900-й, а наиболее значимым событием в этом году — мое посещение международного конгресса по философии в Париже».

⁴ Russell 1914, p. 42.

чайших философов XIX века был профессор математики из Йены? Рассел великодушно⁵ заявляет, что Фреге первым стал использовать метод логического анализа для решения философских проблем. В свете процессов, реальное начало которых следует отнести только ко второй половине нашего века, не столь уж неуместно видеть во Фреге «основателя» аналитической философии и скорее считать Рассела последователем Фреге, чем Фреге — предшественником Рассела. Но сомнительно, чтобы без Рассела кто-нибудь когда-нибудь стал бы приписывать эту роль Фреге.

Поиск Расселом надежного знания привел его к логике. Как основание для математики логика была наиболее неопровержимой из наук. Образуя ядро философии, она обещала в конце концов придать и философии достоверность и точность науки. В своей книге «Наше познание внешнего мира как область для научного метода в философии», которая, вероятно, лучше других отражает эту его позицию, Рассел писал: «Философия с самых ранних времен претендовала на большее, а достигала меньшего, чем любая другая отрасль знания; полагаю, что настало время, когда этому неудовлетворительному положению дел можно положить конец»⁶. А в очерке, написанном в 1920-е годы, он утверждает, что философия есть «по существу нечто единое с наукой, отличаясь от специальных наук только более общим характером своих проблем»⁷. В свете различия, проведенного Вайсманом, Рассел выражает скорее научную, а не философскую, установку разума (*Geisteshaltung*). То же самое верно — по крайней мере, я склонен так думать — в отношении преобладающего большинства тех философов, которые все еще считают себя «аналитическими». Многие из них, вероятно, пожелали бы отмахнуться от различия Вайсмана, сочтя его чрезмерным упрощением или даже заблуждением.

IV

Рассел занимался поиском достоверности. Мур же полагал, что он уже обладает ею. В своей известной статье «Защита здравого смысла» он перечислил ряд вещей, которые, по его мнению, знает достоверно. Например, то, что он является человеком, что у него есть тело, что он никогда не был на Луне, что мир давно существует и так далее, и тому подобное.

Знание этих истин не представляет собой ни плод философской рефлексии, ни результат научного исследования. Данные истины выступают «обыденным» знанием, но из них вытекают важные философские следствия. Тот факт, что Мур имеет тело, означает, что существуют материальные тела. Мур полагал, что таким образом он может доказать существование внешнего мира, независимого от сознания. В другой своей известной статье, представляющей собой лекцию, прочитанную в британской Академии наук в 1939 году, он приводит доказательство в виде трогательного жеста — двух протянутых рук — и уверяет слушателей, что его руки экзemplифицируют две вещи, принадлежащие внешнему миру. Как однажды заметил Витгентштейн, только философ, обладающий серьезностью и интеллектуальным достоинством Мура, мог предложить это «доказательство» ученому собранию, не выглядя при этом нелепым.

⁵ Ibid., p. 7.

⁶ Russell, 1914, p. 13.

⁷ Russell, 1928, p. 71. Затем он продолжает: «Согласно новой философии, всё знание есть научное знание, подтверждаемое и доказываемое методами науки».

«Доказательство» Мура, конечно же, доказательством не является. Но можно сказать, что оно выражает определенное отношение к проблемам философии, отношение, которому я и сам симпатизирую и которое также, хотя и в другом обличье, известно нам по способу мышления Витгенштейна. Я попытаюсь описать его следующим образом.

Философские взгляды, отрицающие то, что принимается как нечто само собой разумеющееся всеми нами — даже философами, когда они не философствуют, должны быть отброшены как абсурдные или бессмысленные. Примеры таких взглядов: то, что не существует внешнего мира, независимого от нашего сознания, что все существующее является материальным, что, строго говоря, нельзя ничего знать с достоверностью или что ни один человек не мог бы никогда поступить иначе, чем он поступил. Эти тезисы отстаиваются философами — идеалистами, материалистами, скептиками и детерминистами. Поскольку они приходят в противоречие с тем, что мы не ставим под сомнение в нашей повседневной жизни и обычных разговорах друг с другом, они абсурдны. Как таковые они должны быть отвергнуты без каких-либо обоснований. То, что существуют материальные вещи наряду с вещами, которые не являются материальными, то, что мы «действительно знаем» много истин, то, что мы часто, если не всегда, могли бы поступить иначе, — все это и многое другое, подвергаемое философами сомнению, должно быть принято как непреложный факт.

На этом, впрочем, философствование по подобным вопросам не заканчивается. В этом Мур совершенно уверен. Проблема, однако, связана не с *истинностью* воззрений и утверждений здравого смысла, а с их *значением*. Что значит: существует внешний мир, независимый от моего сознания, или я обладаю свободой воли? Ответить на такие вопросы — задача анализа.

Не могу удержаться здесь от небольшой пародии на один из примеров Мура. Мур говорил, что он знает, что куры откладывают яйца⁸. У него нет ни малейшего сомнения в том, что это так и есть. Но что *значит*, что куры откладывают яйца, — этого он был неспособен установить. Значительная часть аналитической работы Мура в философии состояла из попыток разъяснить, как вещи и события в материальном (физическом) мире, такие как откладывание яиц курами, связаны с нашими восприятиями этих вещей (чувственными данными). Однако эти аспекты его мышления нас здесь не должны интересовать.

Различие между вопросами истины и вопросами значения имеет первостепенную важность для понимания того, что же выступает специфическим не только для философии Мура, но и для всего аналитического движения. Для философии сформулирована задача анализа — прояснить значение высказываний. Однако даже если истинность или ложность анализируемых высказываний не ставится философом под сомнение, правомерно спросить, скажется его анализ этих высказываний правильным или нет. Как это решить? Природа и критерии правильности результатов анализа сами являются философской проблемой. Я не знаю ее решения и не буду в этой статье пытаться в нее вникнуть⁹.

⁸ Moore, 1905, p. 65f (ссылка дана на репринт этой статьи в Philosophical Studies, 1922).

⁹ Я попытался это сделать в моей «Интеллектуальной биографии» (Wright von, 1989, p. 42–54). Но я мало удовлетворен своими попытками достичь ясности в этом вопросе.

V

И Рассел, и Мур подчеркивали «аналитическую» природу своей философии¹⁰. Рассел, видимо, первым заговорил о логическом анализе как «методе»¹¹. В одной из своих поздних автобиографий он писал: «С тех пор как я отверг философию Канта и Гегеля, я искал решения философских проблем путем анализа и остаюсь твердо убежденным в том, что только на пути анализа возможен прогресс»¹². Достижимый таким образом прогресс, говорит он, представляет собой «тот же вид достижений, что и результаты, полученные в физике Галилеем»¹³.

Рассел, впрочем, немного писал о природе и особенностях этого нового метода. Он не внес вклада в его проблематизацию. Мур больше осознавал имеющиеся здесь проблемы¹⁴. Но то, что ему удалось сказать о них, мало что проясняет. Его широко известный пример: «брат — это ребенок мужского пола от тех же родителей» («a brother is a male sibling») — хорошо иллюстрирует анализ, т.е. разделение понятия на его компоненты, но он полностью лишен какой-либо философской значимости.

В ранее упомянутой статье Вайсмана мы читаем: «Analyse bedeutet Zerlegung, Zergliederung. Logische Analyse scheint also zu bedeuten: Zerlegung eines Gedankens bis in seine letzten logischen Elemente. Und hier schwebt uns nun allzu leicht Analogien aus verschiedenen anderen Gebieten vor: Sowie der Physiker das weiße Licht durch ein Prisma zerlegt — wie der Chemiker eine Substanz analysiert — ungefähr so stellt man sich das Geschäft eines Philosophen vor: er soll die Struktur eines Gedankens, seinen logischen Bau bloss legen»¹⁵.

На знаменитую теорию дескрипций Рассела часто ссылаются как на прототип философски значимого анализа¹⁶. Давайте мельком ее рассмотрим.

Как хорошо известно, согласно этой теории Рассела предложение «Скотт является автором "Веверлея"» означает то же самое, что и «Существует x такой, что x есть автор "Веверлея", и для всякого y верно, что если y есть автор "Веверлея", то y тождественен Скотту».

Что нам это дает? Во-первых, то, что предложение, имеющее простую субъектно-предикатную *грамматическую* форму, может обладать значительно более сложной *логической* формой. Грамматическое строение предложения необязательно отражает его логическую структуру. И, во-вторых,

¹⁰ Это также верно в отношении их более молодого современника Фрэнка Рамсея, о чем свидетельствуют многочисленные отрывки из: Ramsey, 1991.

¹¹ Russell, 1914, p. 7 и *passim*.

¹² Russell, 1959, p. 14.

¹³ Russell, 1914, p. 14.

¹⁴ См. две его статьи «Что такое анализ?» («What is Analysis?») и «Оправдание анализа» («The Justification of Analysis») в: Moore, 1966.

¹⁵ Waismann, 1939, p. 266: «Анализ означает разложение, расчленение. «Логический анализ», таким образом, видимо, означает расщепление мысли на ее элементарные логические компоненты. И здесь нам всем легко приходят на ум аналогии из других областей. Точно так же как физик разлагает свет с помощью призмы, как химик анализирует вещество — примерно так же можно представить себе то, что делает философ: его задача — раскрыть структуру мысли, обнажить ее логическое строение».

¹⁶ Ramsey, 1931, p. 263: «...Этот образец философии, теория дескрипций Рассела».

то, что логически важные понятия могут скрытно присутствовать в предложении, не имея выражения в словах этого предложения. Так, в предложении «Скотт является автором "Веверлея"» спрятаны понятия существования («существует такой»), всеобщности («все»), условности («если-то») и тождественности. Анализ и выявляет эти скрытые компоненты.

Нас здесь не интересуют ни философские проблемы, для решения которых предназначалась теория дескрипций Рассела, ни вопрос о том, является ли предложенный им анализ правильным. На эту тему были разработаны и другие теории.

Анализ Рассела интересует нас здесь только как самый впечатляющий пример того, что можно назвать *логической грамматикой* некоторого данного языкового выражения. В качестве образца он произвел глубокое впечатление на философа, который внес наибольший, по сравнению с другими, вклад в превращение нового способа философствования, представленного Расселом и Муром, в мировое движение.

VI

Никто не стал бы отрицать, что Витгенштейн имеет ключевое значение для развития аналитической философии — и как автор «Трактата», и как автор «Исследований». Можно ли самого Витгенштейна назвать аналитическим философом — это уже совсем другой вопрос. Об «Исследованиях» можно сказать, что по духу они чужды и даже враждебны типично «аналитическому» подходу. «Трактат» же, напротив, в некоторых отношениях считается образцом аналитического стиля в философии, особенно если учесть, какое воплощение этот стиль нашел у Рассела и как он был развит далее членами Венского кружка. Поздний Витгенштейн демонстрирует определенную близость к Муру.

Фундаментальная проблема в «Трактате» Витгенштейна, я бы сказал, состоит в следующем: как лингвистические знаки могут находиться в отношении означивания с миром? Или, говоря короче, как возможен язык? Ответом является представление Витгенштейна о языке как картине реальности. То, что Витгенштейн называет элементарным предложением (*Elementarsatz*), состоит из *имен*, которые репрезентируют *объекты* в мире и взаимные отношения которых в предложении изображают взаимные отношения или конфигурации соответствующих объектов в возможных положениях дел. Все наделенные значением неэлементарные предложения представляют собой так называемые функции истинности от элементарных предложений.

Объекты суть субстанция мира. Возможные отношения объектов в положениях дел и соответствующие возможные отношения имен в осмысленных предложениях образуют логическую форму, или сущность, мира. Таким образом, сущность языка и сущность мира — это одно и то же.

Подход Витгенштейна предполагает двухмерный анализ предложений языка. Во-первых, необходимо анализировать, раскладывать элементарные предложения на имена, соединение которых в предложении соответствует возможной конфигурации объектов в мире. Во-вторых, необходимо представлять все другие осмысленные предложения в виде функций истинности от элементарных предложений.

В работах, написанных непосредственно до и после публикации «Трактата», Рассел высказал сходные взгляды на логику языка и ее связь с миром. Для своих идей он придумал говорящее название *логический атомизм*. По-

гико-атомистическая концепция характерна для многого из того, что носит название аналитической философии. Ее можно даже считать выражением сущности этого типа мышления. Она не требует принятия изобразительной теории языка, которая оказала относительно небольшое влияние на последующие разработки¹⁷.

Философия языка Витгенштейна в «Трактате» имеет ту особенность, что нельзя привести примеры элементарных предложений и имен, а вместе с ними и объектов в мире. Эта черта связана с другими особенностями данной глубоко «метафизической» работы. Логическая форма не просто часто скрыта за грамматическими формами «языка как он есть», чему хорошей иллюстрацией служит теория определенных дескрипций Рассела. Эту форму в принципе невозможно описать в самом языке. Идеальный язык Витгенштейна оправданно поэтому назвать «призрачным языком» (*never-never language*)¹⁸. «Кристаллическая структура» логики языка показывает себя в осмысленной речи, но о самой логике нельзя сказать, что она имеет такую-то форму.

В предисловии к своей книге Витгенштейн говорит, что проблемы философии имеют под собой «непонимание логики нашего языка». Если же удастся ясно постичь эту логику — как она показывает себя в осмысленном словоупотреблении, — философские проблемы исчезнут. Проблемы философии — это псевдопроблемы. Их нельзя решить, но можно лишь устранить. В философии нельзя выдвигать тезисы, а затем приводить аргументы за или против них. Например, признание существования внешнего мира, строго говоря, не является позицией, которую стоит пытаться защищать с помощью доводов реалистов или опровергать с помощью доводов идеалистов.

VII

Автор «Трактата» полагал, что покончил с проблемами философии раз и навсегда. Завершив свою работу, он погрузился в интеллектуальное одиночество. В философском плане Кембридж был тем местом, где его книга оказалась как дома. Эта ситуация, вероятно, продолжалась бы намного дольше, не попади «Трактат» в руки Морицу Шлику и некоторым его коллегам в Вене.

Шлик в 1922 году был приглашен из Киля в Вену, чтобы возглавить кафедру, которой когда-то руководил Эрнст Мах. Вокруг него собралась группа людей. К концу десятилетия они представили себя более широкой публике, издав манифест под названием «*Der Wissenschaftlichen Weltauffassung. Der Wiener Kreis*» («Научное миропонимание — Венский кружок»). Члены кружка не были «чистыми» философами, все они работали в той или иной специальной науке¹⁹. Общим для них стало основывающееся на науке антиметафизическое отношение к философии. В этом они не были одиноки в Европе. Кружки со сходной научно-философской ориентацией появились в Праге, Львове (Lemberg), Варшаве и других университетских городах Центральной Европы, включая Берлин. Между кружками имели место оживленные связи.

¹⁷ Исключение составляет финский философ Эрик Стениус, который отстаивал с помощью интересных доводов вариант изобразительной теории языка. См.: Stenius, 1960.

¹⁸ Black, 1964, p. 11. Блэк также называет его *lingua abscondita* (Ibid.).

¹⁹ См.: *Wissenschaftlichen Weltauffassung*, p. 13.

В своей борьбе против идеализма кембриджские аналитики считали себя союзниками неореалистических философских направлений, возникших на рубеже веков. Члены Венского кружка, напротив, провозгласили себя последователями и продолжателями дела позитивизма XIX века, особенно той его разновидности, которую создал Мах, и были настроены скорее «идеалистически», чем «реалистически». Философскую позицию кружка, особенно вначале, можно обобщенно охарактеризовать как позитивизм, обогащенный средствами новой логики. Это сочетание отражено в названии «логический позитивизм», которое стало ярлыком для данного движения, особенно в англоязычном мире. Название не было изобретением самого кружка. Видимо, оно происходит от названия двух книг, вышедших в Скандинавии: «Der logistische Neupositivismus» («Логический неопозитивизм») Эйно Кайла (1930) и «Logistischer Positivismus» («Логический позитивизм») Аке Петцеля (1931).

Кембриджский вариант аналитической философии имел двойственные корни — идущие от Мура и Рассела. И в движении, возникшем в Вене, можно усмотреть сходный дуализм в лице двух его наиболее выдающихся представителей, Шлика и Карнапа. Второй во многих отношениях является последователем и продолжателем дела Рассела. Он сам, должно быть, хорошо это осознавал. Шлик стоит ближе к Муру. Но более всего он находился под влиянием Витгенштейна. «Величайшим гением всех времен в логике»²⁰ называл он его. О «Трактате» он говорил, что твердо убежден в том, что это наиболее важная работа в философии нашей эпохи. И добавлял: «Die Tragweite seiner Gedanken ist in Wahrheit unermässlich; wer sie wirklich verstehend in sich aufnimmt, muss in philosophischer Hinsicht sofort verwandelt sein. Die neuen Einsichten sind für das Schicksal der Philosophie schlechtmir entscheidend»²¹.

Шлик взял у Витгенштейна прежде всего представление о философии как деятельности, цель которой — прояснение значения предложений. В своей известной вступительной статье к первому номеру «Erkenntnis», озаглавленной «Die Wende der Philosophie» («Поворот философии»), он писал: «Durch die Philosophie werden Sätze geklärt, durch die Wissenschaft verifiziert. Bei dieser handelt es sich um die Wahrheit von Aussagen, bei jener aber darum, was die Aussagen eigentlich *meinen*»²². Это разделение вопросов истины и вопросов значения, одновременно выражающее и различие между наукой и философией, является тем самым противопоставлением, которое Вайсман сформулировал в своей статье накануне Второй мировой войны, когда кружок уже прекратил свое существование, а его члены рассеялись по всему миру. Эти различия имеют непосредственным источником Витгенштейна, но в них можно слышать и отголосок высказываний Мура.

²⁰ Из устного общения автора с Эйно Кайла.

²¹ «Широта этих идей поистине неизмерима: любой, кто действительно воспримет их с пониманием, должен в результате стать другим, в философском отношении, человеком. Новые идеи являются ключевыми для судьбы философии» (из введения к посмертно опубликованной работе (Waismann, 1976, p. 20f). См. также (Schlick, 1979, p. 136): «Эта книга, по моему убеждению, является самой значительной философской работой наших дней».

²² «Философия проясняет предложения, наука их верифицирует. В науке речь идет об истинности предложений, а в философии — о том, что, собственно, они *подразумевают*» (Schlick, 1929, p. 8; в английском варианте — Schlick, 1979, p. 157). (Цит. по: Шлик М. Поворот философии // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2000. С. 101).

Философская деятельность достигает своей цели, когда она приводит к исчезновению, устранению проблемы. Поскольку философия, в отличие от науки, не имеет своего особого предмета исследования, исчезновение ее проблем означает исчезновение самой философии. Таким образом, поворот (Wende) философии, объявленный Шликом в его статье, также свидетельствует о конце (Ende) философии. Шлик и сам об этом неоднократно говорит. Часто цитируют заключительные слова из его статьи: «Dann wird es nicht mehr nötig sein, über "philosophische Fragen" zu sprechen, weil man über alle fragen philosophisch sprechen wird, das heist: sinnvoll und klar»²³.

Карнап также одно время считал, что философии в традиционном понимании приходит конец. Ее место займет «логика науки», которая, по его мнению, есть не что иное, как «логический синтаксис языка науки»²⁴. Но он также утверждал, скорее в духе Шлика и Витгенштейна, что философия — это не система или теория, а метод. Этот метод представляет собой логический анализ²⁵. Его применение дает нам предложения, говорящие о тех предложениях, которые являются объектом анализа. Первые принадлежат к метаязыку, вторые — к объектному языку. Метаязык формулирует правила, которым должны подчиняться предложения объектного языка, чтобы иметь смысл. Тем самым Карнап дистанцировался от позиции Витгенштейна в «Трактате», согласно которой нельзя осмысленно говорить о языке. Он принял точку зрения Рассела, высказанную им в качестве гипотезы уже во введении к книге Витгенштейна, размышляя о логической иерархии языков. Эта точка зрения также связана с предложенным Гильбертом различием между математикой и метаматематикой.

Различение объектного и метаязыка сыграло огромную роль в той ветви аналитического движения, которую можно назвать *логико-конструктивистской* и отделить от другой ветви, для которой более подходящим будет название «логико-аналитическая». Истоки логического конструктивизма (вне собственно логики) нетрудно обнаружить в работах Рассела, прежде всего в «Анализе сознания» и «Анализе материи». В первой из них, кстати, он отстаивает точку зрения, очень близкую к позиции Маха и логических позитивистов. Своей первой кульминации развитие конструктивистской линии достигло с выходом в 1928 году книги Карнапа «Der logische Aufbau der Welt» («Логическое построение мира»). Мне представляется довольно странным, что эта очень достойная книга не оказала большого влияния на последующее развитие философии²⁶.

«Негативное использование» аналитического метода, если воспользоваться выражением Карнапа²⁷, состояло в том, чтобы победить метафизику и изгнать ее из философии. Этот крестовый поход против метафизики, ха-

²³ «Тогда не нужно будет говорить о "философских вопросах", ибо все вопросы будут обсуждаться философски, т. е. осмысленно и ясно» (Schlick, 1929, p. 14) в английском варианте — Schlick, 1979, p. 160. (Цит. по: Шлик М. Поворот философии. С. 104).

²⁴ Carnap, 1934, p. iii-iv: «Philosophie wird durch Wissenschaftslogik — ersetzt; Wissenschaftslogik ist nichts anderes als logische Syntax der Wissenschaftssprache».

²⁵ См.: Carnap, 1931, p. 237.

²⁶ Наиболее близкой по духу работой, в которой получили развитие идеи, высказанные Карнапом в «Aufbau», вероятно, является книга Нельсона Гудмена 1951 года. Другой, довольно сильно отличающийся от карнаповского, подход к проблемам, связанным с логическим построением реальности, был предложен Кайла. См. мою статью «Eino Kaila's Monism» («Монизм Эйно Кайла») в сборнике «The Tree of Knowledge» («Древо познания»).

²⁷ См.: Carnap, 1931, p. 238.

ракторный прежде всего для логико-позитивистского этапа движения, имел, по мнению его участников, особую важность и настоятельность в условиях тогдашней философии²⁸. Со временем жар подостыл. В некоторых более поздних направлениях исследования, которые все еще можно назвать ответвлениями аналитической философии, даже нашли поддержку воззрения удивительно спекулятивного и в этом смысле «метафизического» характера.

Деятельность Венского кружка и связанных с ним кружков логико-аналитической ориентации в Центральной Европе оборвалась в связи с приходом к власти нацистов и началом Второй мировой войны. Как выражающий дух «прогрессивной современности», этот вид философии был выбран в качестве объекта преследования. К счастью, отнюдь немалое число его приверженцев из Австрии, Германии и Польши нашли себе прибежище в англосаксонской части мира. Со временем они стали играть важную роль в философской жизни принявших их стран. Возвращение аналитической философии на континент после войны, как мне представляется, было удивительно медленным. В Германии ему энергично способствовал австриец Вольфганг Штегмюллер. В его собственной стране наследие Венского кружка в течение долгого времени казалось почти мертвым.

За время между изгнанием и возвращением аналитическое движение само подверглось большим изменениям.

(Продолжение следует)

Перевод с англ. Л. Б. Макеевой

Список литературы

1. Austin, 1956: *Austin J.L. Ifs and Cans* // *Proceedings of the British Academy*. 1956. Vol. 42.
2. Black, 1940: *Black M. Relations between Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis* // *Erkenntnis*. 1939–1940. Vol. 8.
3. Black, 1964: *Black M. A Companion to Wittgenstein's TRACTATUS*.
4. Carnap, 1931: *Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* // *Erkenntnis*. 1931. Vol. 2.
5. Carnap, 1934: *Carnap R. Logische Syntax der Sprache*. Wien : Julius Springer, 1934.
6. Fodor, 1975: *Fodor J. The Language of Thought*. N.Y. : Thomas Y. Crowell, 1975.
7. Gellner, 1959: *Gellner E. Words and Things, A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology. With an Introduction by Bertrand Russell*. L. : Gollanz, 1959.
8. Goodman, 1951: *Goodman N. The Structure of Appearance*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1951.
9. Moore, 1905: *Moore G.E. The Nature and Reality of Objects of Perception*. Reprinted in: *Moore G.E. Logical Studies*. L. : Routledge & Kegan Paul, 1922.
10. Moore, 1954–1955: *Moore G.E. Wittgenstein's Lectures in 1930–33. 1–3* // *Mind*. 1954–1955. Vols. 63 & 64. Reprinted in: *Moore G.E. Philosophical Papers*. L. : Allen & Unwin, 1959.
11. Moore, 1966: *Moore G.E. Lectures on Philosophy* / ed. by C.L. Lewy. Allen & Unwin, 1966.
12. Pap, 1949: *Pap A. Elements of Analytic Philosophy*. N.Y. : Macmillan, 1949.
13. Pap, 1955: *Pap A. Analytische Erkenntnistheorie*. Wien : Julius Springer, 1955.
14. Quine, 1953: *Quine W.V.O. Two Dogmas of Empiricism*. Reprinted in: *Quine W.V.O. From a Logical Point of View*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1953.

²⁸ «In der vorliegenden historischen Situation nötig and wichtig» (ibid.).

15. Ramsey, 1931: *Ramsey F.P.* The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays. L. : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1931.
16. Ramsey, 1991: *Ramsey F.P.* Notes on Philosophy, Probability and Mathematics / ed. by M.C. Galavotti. Napoli : Biopolis, 1991.
17. Rescher, 1973: *Rescher N.* The Coherence Theory of Truth. Oxford : Oxford University Press, 1973.
18. Rorty, 1980: *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford : Basil Blackwell, 1980.
19. Russell, 1914: *Russell B.* Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. Reprinted in: *Russell B.* Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. L. : Allen & Unwin, 1949.
20. Russell, 1924: *Russell B.* Logical Atomism // Contemporary British Philosophy. First Series. L. : Allen & Unwin, 1924.
21. Russell, 1928: *Russell B.* Sceptical Essays. N.Y. ; W.W. Norton, 1928.
22. Russell, 1944: *Russell B.* The Philosophy of Bertrand Russell / ed. by Schilpp. The Library of Living Philosophers. N.Y., 1944.
23. Russell, 1959: *Russell B.* My Philosophical Development. L. : Allen & Unwin, 1959.
24. Schlick, 1929: *Schlick M.* Die Wende der philosophie // Erkenntnis. 1929. Vol. 1.
25. Schlick, 1979: *Schlick M.* Philosophical Papers / ed. by Mulder H. Velde-Schlick van de B.F.B. Dordrecht : Reidel Publishing Co., 1979.
26. Stegmüller, 1979: *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart : Kröner Verlag, 1979.
27. Stenius, 1960: *Stenius E.* Wittgenstein's 'Tractatus'. Oxford : Basil Blackwell, 1960.
28. Waismann, 1939: *Waismann F.* Was ist logische Analyse? // Erkenntnis. 1939–1940. Vol. 8.
29. Waismann, 1976: *Waismann F.* Logik, Sprache und Philosophie / ed. by G.P. Baker, McGuinness B.F. Stuttgart : Reclam, 1976.
30. Wittgenstein, 1967: Wittgenstein und der Wiener Kreis / ed. by B.F. McGuinness. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. In English: Wittgenstein and the Vienna Circle. Ed. by McGuinness B.F. Oxford : Basil Blackwell, 1979.
31. Wright von, 1971: *Wright von G.H.* Explanation and Understanding. L. : Routledge, Kegan Paul, 1971.
32. Wright von, 1989: The Philosophy of Georg Henrik von Wright / ed. by L. Hahn, P.A. Schilpp The Library of Living Philosophers. Chicago : Open Court, 1989.
33. *Cultural Relativism and Philosophy* / ed. by M. Dascal. Leiden : Brill E.J., 1991.
34. *Rationality and Relativism* / ed. by M. Hollis, S. Lukes. Oxford, 1982.
35. *The revolution in Philosophy* / ed. by A.J. Ayer, Kneale W.C., Paul G.A. [et al.]. With an Introduction by Ryle G. L., 1956.
36. Der Wiener Kreis der Wissenschaftlichen Weltauffassung. Herausgegeben vom Verein Ernest Mach. Wien : Artur Wolf Verlag, 1929.
37. The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle. Dordrecht : D. Reidel, 1973.

О переводчике

Макеева Лолита Брониславовна – д-р филос. наук, доц. кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ-ВШЭ, lmakeeva@hse.ru, l.makeeva@mail.ru

About translator

Prof. Lolita B. Makeeva, Department of Ontology, Logic, and Epistemology, Faculty of Philosophy, State University – Higher School of Economics, lmakeeva@hse.ru, l.makeeva@mail.ru

**ПИСЬМО ГАМАНА К Х. Я. КРАУСУ
ПО ПОВОДУ РАБОТЫ КАНТА
«ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?»**

[Кёнигсберг, 18 декабря 1784 года]

Clarissime Domine Politice!¹

Поскольку мои старые одеревеневшие кости вряд ли уже годятся для перипатетической философии, а для долгих прогулок по лабиринтам чужих мыслей едва ли найдется время, чтоб я мог распеться *ab ouis ad roma*², то должно мне прибегнуть к макароническому перу³, дабы передать Вам мою благодарность вместе с прилагаемым рождественским выпуском «Берлинского ежесеместника» и сделать это в *cant-style*⁴, каковой дарован мне,

© Гильманов В. Х., пер. с нем., примеч., 2013.

¹ Светлейший [ум] камеральной политики (лат.). В 1784 году Христиан Якоб Краус уже занимал должность первого профессора камеральных наук (теория государства, право, экономика) и практической философии в Альбертине. Выбранное Гаманом обращение к Краусу в начале письма — свидетельство их дружеских отношений, допускающих шуточный тон в общении друг с другом.

² С яиц и до яблок (лат.). Гаман цитирует пассаж, взятый им из сатиры Горация, для иронического указания на то, что он не собирается анализировать работу Канта «Что такое Просвещение?» в строгой и подробной последовательности своих замечаний, а намерен дать ему общую оценку. «Гастрономические» коннотации, возникающие в контексте цитаты из Горация, связаны с ироническими намеками, с одной стороны, на неудобоваримость, по Гаману, текста Канта, а с другой — на то, что Гаман намерен одним махом растерзать его. Для более ясного понимания см. весь контекст начала 3-й сатиры из Первой книги Сатир Горация, из которого взята цитата:

Общий порок у певцов, что в приятельской доброй беседе,
Сколько ни просят их петь, ни за что не поют, а не просят —
Пению нет и конца! Таков был сардинец Тигеллий.
Цезарь, который бы мог и принудить, если бы даже
Стал и просить, заклиная и дружбой отца и своего, —
Все нипочем бы! А сам распоеется — с яиц и до яблок...»

(Гораций. Сатиры // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии. М., 2005. С. 641.)

³ Макароническая поэзия (итал. *poesia maccheronica*) — стихи, в которых комический эффект достигается смешением слов разных языков. Макаронический стиль возможен в прозе.

⁴ Комический эффект создается омонимичностью имени Канта и сленга, известного как «кантовский стиль» в конце XVII века в Англии. Гаман знал о названии этого просторечного стиля из книги Карла Фридриха Флэгеля «История комической литературы». По Флэгелю, название *cant-style* происходит от имени некоего Андреаса Канта, церковного служителя в одном из бедных районов Шотландии. Ссылаясь на Ричарда Стиля, Флэгель пишет, что, будучи внимательным к своей малограмотной пастве, Андреас Кант проповедовал с кафедр на таком наречии, которое было понятным только членам его общины. См.: *Flögel C. F. Geschichte der komischen Litteratur. 4 Bde. Liegnitz ; Leipzig, 1784—1787. Bd 1. S. 174.*

благодаря его Кантову стилю, одним комиком-историком *per se*⁵, пишущим о комической литературе, как *Asmus cum puncto*⁶.

К *Sapere aude!*⁷ приличествует, согласно тому же источнику, *Noli admirari!*⁸ *Clarissime Domine Politice!* То, как я люблю нашего Платона⁹, и то, с какой охотой я его читаю, Вам известно. И я готов смириться с его опекой по руководству моего рассудка¹⁰, однако лишь *cum grano salis*¹¹, то есть при условии, что не попаду по собственной вине в состояние несовершеннолетия по причине сердечной недостаточности.

Попытка напомнить профессору логики и критику чистого разума о правилах объяснения могла бы быть приравнена к государственной измене. Кроме того, Вы забрали у меня Вашего Хатчесона¹², не выдав при этом

⁵ Через *e* (лат.). Гаман пародирует имя автора «Истории комической литературы» Флэгеля, заменяя в нем одну букву, а именно — *ö* на *e*. Тем самым он трансформирует имя *Flögel* в оценочное слово *Flögel*, означающее в немецком «невежа». Одно временно Гаман создает двойную комическую аллюзию — на труд Флэгеля и работу Канта, считая, что оба эти произведения написаны в «кантовском стиле», то есть в том стиле новой учености, который Гаман считал «болезнью языка».

⁶ Асмус с точкой (лат.). Гаман создает комический эффект за счет игры с фонетическим сходством двух латинских имен — имени собственного *Asmus* и фаунонима *Asinus*. *Asmus* является сокращенной формой имени известного гуманиста Эразма Роттердамского (*Erasmus von Rotterdam*) и выступает как символ учености. В переводе с латинского *asinus* — осел. Одна точка над буквой *ñ* в имени *Asmus* переводит его в *asinus*, т.е. превращает из символа учености в символ глупости.

⁷ Ср.: «*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» (*Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // *Кант И.* Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 29. В контексте письма Гамана к Краусу важно отметить, что девиз Канта «*Sapere aude!*» есть цитата из Послания «К Лоллию» Горация из его Первой книги Посланий. См. в переводе Н. Гинцбурга: «Тот уж полдела свершил, кто начал: осмелся быть мудрым / И начинай!» (*Гораций.* Послания // *Вергилий.* Гораций. Указ. соч. С. 711).

⁸ Опасайся дивиться! (лат.). Гаман играет с фонетикой латинского оригинала из Послания Горация «К Нумидию» — *Nil admirari* = «Ничему не дивиться» (см.: *Гораций.* Послания. С. 718). Он заменяет *Nil* на *Noli*, что приводит к семантической трансформации известного выражения „*Nil admirari*“, истоки которого приписывают еще Пифагору, и рождает новое значение: «Опасайся дивиться!» Этой стилистической игрой Гаман призывает Крауса к более критичному отношению к тому пассажи Горация, который Кант возводит в статус основного девиза Просвещения.

⁹ Дружески-ироничное именование Канта.

¹⁰ Ср.: «Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» (*Кант И.* Указ. соч. С. 29).

¹¹ С зернышком соли (лат.).

¹² Фрэнсис Хатчесон (1694–1747) — шотландский философ, взгляды которого сложились под влиянием Шефтсбери. Хатчесон считал, что в основе нравственности, религии и красоты лежат внутренние врожденные чувства — моральное, религиозное и эстетическое. В письме к Краусу Гаман намекает на труд Хатчесона «*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in two Treatises, in which the principles of the Earl of Shaftesbury are explained and defended against the Author of the Fable of the Bees*» (London, 1725) («Исследование происхождения наших идей красоты и добродетели в двух трактатах, в каковых содержатся объяснение принципов графа Шефтсбери и их защита от автора „Басни о пчелах“»). — пер. В. Г. Автор «Басни о пчелах», против которого выступил Хатчесон, — английский философ Бернард де Мандевиль.

компенсации за лишение меня его морали¹³, а в моем жалком книжном запаса нет другого такого органа для этих правил. Я также не в состоянии прояснить для себя то, почему иудейская и христианская мысли о свободе применения разума под опекой могут случайно совпасть¹⁴, так как Королевский библиотекарь¹⁵, проявив высшую степень бессердечия, не предоставил мне второго выпуска своего Ежемесячника, хотя я отдал ему все свои силы, истощив их в просьбах, пожеланиях, напоминаниях и благодарностях, дабы помочь рождению космополитического хилиазма в платоническом духе¹⁶.

Вот почему я позволю себе взглянуть на Просвещение скорее эстетически, чем диалектически, обратившись к сравнению несовершеннолетия и опеки в попытке, ну, если не их объяснения, то хотя бы пояснения и расширения¹⁷. Для меня весь протон *ψευδοζ*¹⁸ (это очень важное понятие, какое едва поддается переводу на наш родной немецкий язык) заключен в многострадательном *adjecto*, или добавочном словосочетании, по *собственной вине*.

Неспособность (пользоваться своим рассудком. — В.Г.) не есть, в общем-то, вина, как считает сам наш Платон. Она становится виной только по причине *воли* и ее недостатка в решимости и мужестве или как следствие вины тех, кто присваивает себе право быть нашими опекунами.

Но кто же все-таки этот неопределенный *Другой*, кто дважды анонимно дает о себе знать? Посмотрите же, Domine Politice, с какой неохотой метафизики называют свое истинное имя, ходя вокруг да около, как коты у горючей каши. Я, однако, смотрю на Просвещение нашей эпохи не кошачьими, а прозрачными и здоровыми глазами человека, пусть даже они не-

¹³ Гаман иронически намекает на идею Хатчесона о том, что склонность к морали заключена в чувстве как инстинктивной способности эмоционального одобрения или осуждения поступков, то есть как врожденного источника и критерия нравственных оценок и суждений. Иронический эффект, сопряженный с одновременным осуждением этой идеи и намеком на связь с ней теории Канта, создается тем, что возврат Краусу труда Хатчесона обыгрывается Гаманом как лишение этого органа правильного различения между хорошим и плохим.

¹⁴ В этом пассаже Гаман указывает на следующее примечание Канта в конце его работы: «В "Wöchentliche Nachrichten" Бюшинга от 13 сентября я прочитал сегодня, 30 числа сего месяца, ссылку на "Berlinische Monatsschrift" за этот месяц, в котором опубликован ответ господина Мендельсона на этот же вопрос. Я этот номер еще не получил, иначе я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут» (Кант И. Указ. соч. С. 37).

¹⁵ Это — И. Э. Бистер, один из издателей «Берлинского ежемесячника».

¹⁶ Этот сложный пассаж имеет отношение к тому факту, что Бистер не прислал Гаману ноябрьский выпуск Ежемесячника, в котором была опубликована работа Канта «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», хотя, как явствует из письма, Гаман оказал какое-то содействие ее появлению в печати, несмотря на критическое отношение к ней.

¹⁷ С явным ироническим намеком на Кантово различие между аналитическими и синтетическими суждениями в «Критике чистого разума». Ср.: «Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями...» (Кант И. Критика чистого разума. С. 46).

¹⁸ Первая как в пространстве, так и во времени ложь, порождающая ложную причинно-следственную последовательность (греч.). В логике — неверный начальный тезис.

сколько притупились с годами из-за ночных бдений при свечах и злоупотребления сладким. Но эти глаза мне в десять раз милее, чем те, что освещены лунным светом Αθηνη γλαυχωπιζ¹⁹.

Поэтому я во второй раз спрашиваю со всей катехизисной свободой²⁰, т.е. прямо: кто — этот *Другой*, о ком пророчествует космополитический хилиаст? Кто этот другой лежебока или поводырь, кого автор держит в голове, но в сердцах не решается назвать? Ответ один: это — скверный опекун, коего должно *implicite* понимать как *correlatum* несовершеннолетних. Это — тот человек смерти²¹. Опекунство по собственной вине, а не несовершеннолетие — для чего хилиаст так бережно обращается с этим отроком Авессаломом²²? Оттого, что он сам себя причисляет к касте опекунов и хочет снискать почет и уважение у несовершеннолетних читателей. Несовершеннолетие не может быть по собственной вине, но только до тех пор, пока оно не отдает себя под руководство слепого или незримого (как орал об этом своему приходскому пастырю известный Вам померанский ученик катехизиса²³) опекуна и поводыря. Именно он и есть тот человек смерти.

Ну, а в чем состоит неспособность или вина неправомерно обвиненного несовершеннолетнего? В его собственной лени и трусости? Нет: в слепоте его опекуна, каковой выдает себя за зрячего и именно поэтому должен взять всю ответственность за вину.

Какую совесть должен иметь обыватель-резонер со спекулятивным складом ума, чтобы из-за теплой печки в ночном колпаке упрекать несовершеннолетних в трусости, зная, что их слепой опекун²⁴ содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны его непогрешимости и ортодоксальности²⁵. Ну как можно глумиться над ленью та-

¹⁹ Афина совоокая (греч.).

²⁰ Гаман имеет в виду свободу учителя катехизиса, в котором, как известно, вероучение излагается в форме вопросов и ответов. Учитель обладает свободой по своему усмотрению задавать ученикам вопросы, которые сводимы к элементарной форме «Что это?»

²¹ В данном месте письмо Гамана достигает апокалиптического пафоса, прежде всего за счет интертекстуальной связи с эпизодом из Второй книги Царств, в котором пророк Нафан, разоблачая грех царя Давида, рассказывает ему притчу о том, как один богатый человек, имевший много всякого скота, забрал у бедного его маленькую овечку, пожалев взять из своих овец или волов, чтобы приготовить обед для странника, который пришел к нему. См. далее: «Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! Достоин смерти человек, сделавший это ... И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек» (2 Царств 12, 5–7).

²² Авессалом — один из сыновей царя Давида, восставший против него и умерщвленный слугами царя, несмотря на то, что Давид просил их сбересть ему сына (см.: 2 Царств 18, 12: «...ибо вслух нас царь приказывал тебе и Авессе и Еффею, говоря: "берегите мне отрока Авессалома"»).

²³ Гаман напоминает Краусу эпизод из романа И.Г. Мюллера «Зигфрид фон Линденберг». В этом романе рассказывается о сложном пути религиозно-духовного становления сына померанского юнкера, который был вначале совершенно невосприимчив к катехизису, однако стал постепенно меняться под воздействием честного и кроткого пастыря (см.: Müller J.G. Siegfried von Lindenberg. Leipzig, 1784).

²⁴ Это — один из самых радикальных и политически острых пассажей письма Гамана, в котором он создает скрытую аллюзию на прусского короля Фридриха II, уже при жизни получившего титул «короля просветителей».

²⁵ Ср.: «Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» (Кант И. Что такое Просвещение? С. 36).

ковых несовершеннолетних, если их просвещенный и мыслящий сам опекун, каковым его объявляет свободный от всего автор, глазеющий на весь этот спектакль, относится к ним даже не как к машинам²⁶, а как к простым теням его великого величества: их ему можно не страшиться, поелику единственные, в бытие каковых он верит, — это *призраки*, верно служащие ему.

Не получается ли в итоге одно и то же: верь — муштруй — плати²⁷, если хочешь, чтобы тебя не послали к черту. И не есть ли это *Sottise des trois parts*?²⁸ И какая из них — самая большая и тяжелая? После странного, неожиданного оборота дел человеческих, из-за которого почти всё в целом кажется парадоксальным²⁹, вера мне представляется более тяжелым делом, чем передвигать горы³⁰, или эволюционировать разум, или муштровать армию, или производить расчеты с несовершеннолетними, *donec reddant nouissimum quadrantem*³¹.

Просвещение нашего столетия есть, таким образом, всего лишь северное сияние, за которым угадывается не космополитический хилиазм, а предсказатель в ночном колпаке за печкой. Вся болтовня и резонерство несовершеннолетних умников, получивших свободу умничать и объявлять себя опекунами несовершеннолетних и опекунами опекунов, оснащенных *couteaux de chasse*³² и кинжалами, есть не что иное, как холодный, бесплодный свет луны, не способный просветить ленивый ум и дать тепло трусливой воле, а весь ответ на поставленный вопрос³³ есть слепящая иллюминация для всякого несовершеннолетнего, болтающегося без дела в полдень³⁴.

²⁶ В своей критике Фридриха II Гаман создает аллюзию на одного из философов-материалистов, входивших в круг прусского короля. Это — Ламетри, переехавший в Берлин по приглашению Фридриха в 1748 году и ставший членом Берлинской академии наук. Ламетри, последовательно развивавший систему механистического материализма, считал человеческий организм самостоятельно заволащившейся машиной, подобной часовому механизму. Ср. также: «И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к *свободе мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, сообразно его достоинству» (Кант И. Указ. соч. С. 36).

²⁷ Ср.: «Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте!» (там же. С. 31).

²⁸ Глупость на все три стороны (фр.).

²⁹ Ср.: «Так появляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом» (там же. С. 36).

³⁰ См.: Марк 11, 23: «Иисус, отвечая им, говорит им: имейте веру Божию; ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: "поднимись и ввергнись в море", и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет».

³¹ Пока не отдашь до последнего кодранта (лат.). См.: Матфей 5, 26: «Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда (из темницы. — В. Г.), пока не отдашь до последнего кодранта».

³² Охотничий нож (фр.).

³³ То есть работа Канга «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?».

³⁴ Это — сложная аллюзия Гамана на историю Савла, описанную в Деяниях Апостолов, в частности на эпизод, связанный с его прозрением. См.: Деяния 22, 6–9: «Когда же я был в пути и приближался к Дамаску, около полудня вдруг осиял меня великий свет с неба. Я упал на землю и услышал голос, говоривший мне: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Я отвечал: кто Ты, Господи? Он сказал мне: Я Иисус Назорей, Которого ты гонишь».

Писано вечером четвертого и последнего адвента в канун воскресенья 84-го в час *entre chien et loup*³⁵ тем, кто испытывает привязанность к *Clarissimi Domini Politici* и *Morczinimastix*³⁶ и одновременно облегчение от его экс= и эзотерической Свободы³⁷, оставаясь всегда непонятым для поэтов и статистиков

Magus in telonio³⁸
Auch in der Dunkelheit giebts göttlich schöne Pflichten
Und unbemerkt sie thun --³⁹
Мтф. XI. 11⁴⁰.
N.S.

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

ЧТО ЖЕ ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ? (послесловие к письму Гамана к Краусу)

Письмо Гамана к Краусу имеет самое непосредственное отношение к драматичным взаимоотношениям между Гаманом и Кантом, поскольку касается парадигмальной кантовской работы «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», опубликованной в 1784 году в декабрьском выпуске «Берлинского ежесеместричника». «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [2, с. 29], — таковы начальные строки работы Канта. В этих всемирно известных его словах заключена сокровенная надежда Просвещения, против основной сути которой, а имен-

³⁵ Меж псом и волком (фр.). Это — старый французский идиоматический оборот, который Гаман часто использует в своих письмах. Он означает то ночное время, когда пес и волк могут столкнуться друг с другом, то есть очень позднее время. Гаман нередко писал свои письма по ночам.

³⁶ Кнут для Мортчины (лат.). Так Гаман дружески-иронично называет Крауса.

³⁷ В шутовском стиле Гаман намекает на то, что, прочитав переданную ему Краусом работу Канта и написав письмо с ее оценкой, он чувствует облегчение, освободившись как от долга свободно высказать свое мнение, так и от идеи свободы, развитой Кантом в этой работе. Под экзотерической свободой он иронически обыгрывает идею Канта о свободе *публично пользоваться* собственным разумом, а под эзотерической — *частное пользование* разумом. Ср.: «Для просвещения требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. <...> Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе» (Кант И. Указ. соч. С. 31).

³⁸ Маг на таможне (лат.). Этим выражением, проникнутым самоиронией, Гаман часто подписывал свои письма, обыгрывая, с одной стороны, присвоенное ему Карлом фон Мозером из Дармштадта прижизненное звание «Маг с Севера», а с другой — свое место службы в качестве управляющего на таможенном складе в Кёнигсберге.

³⁹ Гаман приводит по памяти строки из стихотворения немецкого поэта Христиана Фюрхтеготта Геллерта «Богатство и честь»: «И в темноте служить нам должно Богу / Пусть незаметно миру» (пер. с нем. — В. Г.).

⁴⁰ См.: Матфей 11, 10—11: «Я посылаю вестника Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою».

но: Просвещение есть, прежде всего, область личной ответственности человека — кто-либо вряд ли осмелится что-то возразить. Однако именно Гаман оказался первым, кто осмелился, сделав это в письме к Христиану Якобу Краусу от 18 декабря 1784 года. Краус стал другом Гамана, несмотря на то, что был младше его на 23 года. Именно под влиянием Гамана Краус увлекся философией и позже, после завершения образования в Гёттингене в 1782 году, стал первым профессором камеральных наук и практической философии в Альбертине [3, с. 29].

Парадокс, или суть времени, однако, в том, что Краус одновременно был и другом Канта, который первым отметил научно-творческие способности Крауса и еще во время его учебы в университете рекомендовал ему заняться математикой. Феномен Крауса важно иметь в виду, читая письмо Гамана к нему, поскольку Краус стал неким центром пересечения «силовых полей» двух своеобразных полюсов эпохи Просвещения, которые представлены Кантом и Гаманом. Краус, ставший при жизни одной из самых популярной личностей в университете, выбрал Канта, о чем свидетельствует его дальнейшая судьба. В 1795 году он получил кафедру экономики и активно занялся теорией и практикой рационального ведения хозяйства, основываясь, прежде всего, на учении Адама Смита. Именно Краус вручил Гаману свой экземпляр работы Канта. Гаман, прочитав ее, вернул Краусу, приложив к ней свое письмо. Об этом Гаман сообщил в письме к Лафатеру от 20 декабря 1784 года, в котором, в частности, пишет: «Ну, а то, что наш Кант имеет в виду под несовершеннолетием по собственной вине, а не по вине опекунов, о чем он объявил в рождественском выпуске «Берлинского ежемесячника», затронуло меня до глубины души. И еще позавчера поздним вечером я написал нашему Мортчинимастиксу⁴¹ письмо в четыре страницы» [4, Bd 5, S. 294].

Письмо Гамана представляет собой в чем-то уникальный документ эпохи, в котором со всей парадигмальной решительностью отражена ее идейная драма на границе двух противостоящих онтологических принципов — богочентрического и автономного. Гаман проявляется в этом письме во всем блеске своего писательского таланта, демонстрируя фейерверк уникального стиля — каскады «центов», коллаж, игра, ураган аллюзий и переиначенных цитат, срывающий крышу с ладно построенных конструкций своих оппонентов. При этом он стремится деконструировать Канта, пользуясь Кантовой аргументацией, которую Гаман, однако, истолковывает как ловушку неразрешимого противоречия. Логика Канта, по Гаману, неизбежно ведет к тому, что, пытаясь освободить читателя от опеки со стороны *другого*, Кант невольно возводит себя в статус нового опекуна. При этом Гаман, критикуя проводимое в работе Канта различие между публичным и частным применением разума и свободы, не может сдерживать возмущения по поводу того, что Кант, выступая опекуном «несовершеннолетних по собственной вине», невольно впадает в несовершеннолетие, отдавая себя, как считает Гаман, под опеку главного опекуна в Прусском го-

⁴¹ В переводе с латыни означает примерно «кнул для Мортчины». Так Гаман называет Крауса, обыгрывая в этом придуманном им самим имени для друга название одной критической работы Крауса, направленной против мошенника, скрывавшегося под маской барона фон Мортчины. См. в этой связи упоминание о статье И.Э. Бистера «Псевдобарон фон Мортчины» в приложении 1 «Избранное оглавление *Берлинского ежемесячника* за 1784 год» [1, с. 89].

сударстве — «короля просветителей» Фридриха II. Кант ставит знак равенства между веком Просвещения и веком Фридриха⁴². Это возмущает Гамана до глубины души, поскольку он уже давно позиционировал себя как философский и политический противник Прусского короля. В ряде своих сочинений он критикует «придворную философию» Фридриха, представленную французскими материалистами Ламетри, Гольбахом, Гельвецием. Эта «философия Вавилона» во главе с Фридрихом, как именует ее Гаман, порождает ложную «политическую арифметику» со стороны опекуна в отношении его «несовершеннолетних по собственной вине» подданных.

Противопоставляя себя двум навязываемым ему Кантом опекунам — самому Канту и его опекуну Фридриху, — Гаман дерзко объявляет в этом споре, что и он тоже опекун. Есть, однако, то несовершеннолетие и, соответственно, опекунство, от которого Гаман никогда не откажется, о чем он намекает в своем письме к Краусу. Это — несовершеннолетие верующего в Бога христианина, в котором он постоянного переживает свою зависимость и доверие по отношению к руководству со стороны главного опекуна своей судьбы и творчества...

В. Х. Гильманов

Список литературы

1. Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о просвещении // Кантовский сборник. 2011. №3 (37).
2. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / под ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 8.
3. Лавринович К. К. Альбертина: очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995.
4. Hamann J. G. Sämtliche Werke: 6 Bde. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. Wien, 1949—1957.

О переводчике

Гильманов Владимир Хамитович — д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, Калининград, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the Translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru

⁴² См.: «В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА» [2, с. 35].

Э. А. К. Васянский

ИММАНУИЛ КАНТ В ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ¹

Все указывало на то, что текущее лето будет последним в его жизни. Последний выезд он совершил в августе, в сад его почтенного друга и частного сотрапезника, г-на С. Р. Н.², в компании г-на D. М.³ Оба были у *Канта* к полудню, когда он получил от них предложение совершить эту поездку. *Кант*, привыкший ко мне, не хотел отправляться без меня. Поэтому меня с чрезвычайной поспешностью нашли, и я принял в ней участие — и теперь я рад этому, ведь поездка оказалась последней. В течение поездки была предусмотрена встреча с его уважаемым другом г-ном Н. Р. S.⁴ — тоже последняя, как теперь ясно. *Кант* вошел в сад раньше, чем его друг, и по причине своей слабости был совершенно не расположен к общению. Из-за его абсолютно искаженного чувства времени ожидание прибытия его друга тянулось слишком долго, и невозможно было уговорить *Канта* подождать, чтобы все-таки его увидеть. Он с нетерпением приблизил окончание своей последней экскурсии, как он называл свои прогулочные выезды. Остаток последнего летнего месяца не преподнес дней, подходящих для выездов, и, таким образом, они в жизни *Канта* закончились.

Семнадцатого августа в его часто упоминаемой книжечке появилось следующее стихотворение: «В каждом дне своя забота, в месяце 30 дней, так ясен счет, о тебе же можно уверенно сказать, что через тебя мы проносим самый легкий груз, о прекрасный февраль»⁵. Следующий февраль стал месяцем его смерти, в котором он пронес последний и легчайший (в сравнении с его прежними головными болями, вздутием живота и его плавным отходом к покою) груз. Если бы он записал эту рифму всего пятью днями раньше, то представил бы этот панегирик ровно за полгода до дня своей смерти. Я никогда не слышал этот стих ни от *Канта*, ни от кого-то другого и не знаю, откуда он его взял.

© Зильбер А. С., пер. с нем., 2013

© Копцев И. Д., редакция перевода с нем., 2013

¹ Продолжение, начало см. в: *Кантовский сборник*. 2012. №1(39). С. 65–78 ; 2012. №2(40). С. 65–78 ; 2012. №3(41). С. 89–95 ; 2012. №4(42). С. 100–114.

Перевод с немецкого текста Э. А. К. Васянского осуществлен в рамках проекта «Центр переводов и межкультурной коммуникации» Федеральной программы развития БФУ им. И. Канта и выполнен по изданию: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen / die Boigr. von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / Hrsg. von F. Gross ; Neudr. der Ausg. Berlin, 1912 / mit einer neuen Einl. von Rudolf Malter. Darmstadt : Wiss. Buchges., 1993. S. 191–271 (Иммануил Кант. Его жизнь в описании современников. Биографии Л. Э. Боровского, Р. Б. Яхмана и Э. А. К. Васянского / под ред. Ф. Гросса ; печ. по Берлинскому изданию 1912 / вступ. ст. Р. Мальтера. Дармштадт : Научное книжное общество, 1993. С. 191–271).*

² Konsistorialrat Hasse — Иоганн Готфрид Хассе (1759–1806), консисторский советник и профессор теологии.

³ Скорее всего, *Doktor Metzger, Johann Daniel* (1739–1805) — с 1777 г. проф. медицины в Кёнигсберге, давний друг Канта к тому времени.

⁴ *Hofprediger Johann (Friedrich) Schultz* (1739–1805) — «придворный проповедник» пастор Шульц.

⁵ Оригинал: Ein jeder Tag hat seine Plage, / hat nun der Monat dreißig Tage, / so ist die Rechnung klar, / von dir kann man dann sicher sagen, / daß man die kleinste Last getragen, / in dir du schöner Februar.

Кто лицезрел бы *Канта* в приближении осени, особенно в первой половине дня, — как он уже почти ни шагу не мог ступить, даже с поддержкой и указанием направления, почти не мог прямо сидеть, из-за слабости почти не мог ничего внятно сказать, — тот бы предположил, что этой слабости уже некуда развиваться и сегодняшний день, должно быть, последний. Но каждый день доказывал обратное. Как поздней осенью столбик термометра постепенно опускается, а иногда от выглядывающих лучей солнца поднимается, но всегда снова опускается еще ниже, чем в предыдущий раз, — так было и с силами *Канта*. Его великий дух еще порой героически стремился вверх, но слабость тела прижимала его вниз, после каждого нажима он терял эластичность, не ослабевая, однако, полностью.

В начале осени сильно снизилась зоркость его правого глаза. Левый уже давно отказал. Заметил он это лишь случайно, когда во время прогулки сел для отдыха на скамейку. Его наблюдательный дух все время был активен, поэтому он задал себе уже часто повторявшийся опыт: каким глазом он видит лучше. Он взял газетный лист, который как раз был у него с собой, закрыл один глаз и с неприятнейшим удивлением обнаружил, что левым он больше ничего не может видеть. Он рассказывал мне, что подобные странные случаи бывали с ним и раньше. Вернувшись с прогулки у Штайндаммских ворот, он долгое время видел башню Ново-Росгартенской кирхи двоящейся. Дважды в жизни он на несколько мгновений полностью слеп. Насколько редки такие явления, предоставляю судить врачам. *Канта* эти и подобные происшествия немало озадачивали, потому что он всегда пытался составить о себе целостную картину.

Теперь и правый глаз его стал настолько слабым, что в отдалении он не мог ничего видеть. Меня это обстоятельство очень беспокоило, я думал о худшем, что могло случиться в его положении: как бы он не ослеп полностью. Его усилившееся ощущение потребности в помощи множило его желания и требования до такой степени, которая ставила меня в крайне затруднительное положение. Он едва ли мог видеть столько, чтобы хоть что-то читать и писать, а ведь всего несколько недель назад он еще мог прочесть хотя бы кратенькую рукопись совершенно невооруженным глазом. Осенью он еще писал — так, как с закрытыми глазами может поставить свою подпись человек, который много упражнялся. Теперь он целиком полагался на меня и мое нехитрое умение. Я должен был изобрести средство усиления его зрения, приумножить его малый остаток и вообще (выбор способа он предоставлял мне) довести его до такого состояния, чтобы он мог читать. Он не знал ничего более скучного и невыносимого, чем невозможность читать. Попытки окружающих читать для него вслух объявлялись нежелательными. Сколь ни простиительно было его желание, сколь ни охотно бы исполнил я его хоть частично — это все же было решительно невозможно. Чем более страстно он повторял его, тем более неловко я себя чувствовал. Я предложил ему увеличительное стекло, но для него это были кандалы, в которые он не хотел заковываться. Стекло было выброшено, он совершенно не мог смириться с ним. Был приведен окулист, была попытка сделать очки с различными фокусами, их подобрали и опробовали, но читать *Кант* все равно больше не мог.

И тут он потребовал, чтобы я сделал ему двойные или тройные очки, с пространством между стеклами в каждой половине. Я объяснил ему бесполезность такой попытки: из-за преломления лучей при прохождении через несколько стекол объекты будут казаться затемненными, а увеличение числа выпуклых стекол настолько сократит фокус, что из-за слишком боль-

шого приближения книги при дневном свете будет невозможно поймать буквы. Попытка все же была сделана: трое очков были соединены воском — и исход этой попытки подтвердил неразрешимость его проблемы.

Решить связанные с механикой проблемы *Канта* практически и с тем успехом, которого он ожидал, было весьма непросто. Отсутствие понимания практической механики приводило к тому, что он часто требовал сделать невозможное. Приведу в пример то, что произошло лет за 10 до описываемых событий. Он попросил меня помочь ему спроектировать и изготовить измеритель эластичности воздуха. Его идея была следующей: две стеклянные трубки очень разного калибра с цилиндрическими сосудами, как у термометра, открытые и вставленные друг в друга под углом в 45 градусов. Более толстая трубка должна была иметь примерно четверть дюйма в диаметре, более тонкая — быть капилляром, наполовину наполненным ртутью. Этот метеорологический инструмент надлежало закрепить на доске так, чтобы толстая трубка занимала вертикальное положение, а более тонкая со 100-градусной шкалой, — наклонена под углом в 45 градусов. При понижении эластичности воздуха ртуть в меньшей трубке должна была сжиматься, при повышении — расширяться. Я оспаривал возможность этого эффекта, который, по моему разумению, противоречит тому закону, согласно которому сообщающиеся сосуды равного диаметра с одинаковой жидкостью приходят в равновесие, если не учитывать адгезию⁶ со стеклом. Электрометр был готов, его показания были отмечены в календаре: «Электрометр показывает 49 градусов». На следующее утро стало 50. *Кант* уже хотел воскликнуть как обычно «*Эврика!*», однако был еще не так близок к цели, как Архимед. Когда же я обратил его внимание на возросшую температуру в комнате, которая, вероятно, и расширила ртуть, он замолчал и погрузился. Такие опыты были проделаны с электрометром, барометром, термометром и гидрометром — и не удалось заметить ничего определенного и соответствующего, кроме того, что электрометр немного реагировал на теплоту и холод подобно термометру. Я не хотел умолчать здесь о данных опытах, чтобы эта идея *Канта*, которую он не высказывал, пожалуй, никому, кроме меня, не была полностью забыта. Если тепло и холод, а также изменения плотности воздуха способны влиять на положение ртути в электрометре и ничто остальное в этом деле не ясно, то более точные измерения и изощренные проверки, пожалуй, не могут дать никакого иного результата. *Кант* построил свою теорию и ее возможную эффективность на различии изгибов сферической ртутной дуги у внешних краев разных по диаметру трубок. Быть может, другой естествоиспытатель усовершенствует эту намеченную *Кантом* идею, или, возможно, что идея *Канта*, усмотревшего ее невыполнимость на избранном им пути, подвигнет какого-либо физика к достижению той же цели другим путем. *Кант* сулил метеорологии большую пользу от любого прибора, который будет способен определять свойства воздуха хотя бы с приблизительной точностью. Поэтому он просил меня поразмышлять над этим и проделать опыты, дабы приблизиться к цели; он обещал при публикации этого открытия не замалчивать мой вклад в него и еще меньше приписывать его себе; как будто мое участие было достойно того, чтобы быть упомянутым этим человеком; или как будто даже в том случае, если бы мне удалось внести какую-то лепту в это дело, он был способен приписать успех чужого участия себе. Это последнее обстоятельство, надеюсь, послужит некоторым извинением тому, что я за-

⁶ Прилипание жидкости к стеклу, сопровождающееся ее поверхностным сжатием.

вел здесь речь об электрометре, что, впрочем, было бы излишним, если бы упомянутые выше слова Канта не свидетельствовали столь ярко о его скромности.

Эта его идея напоминает мне еще одну, которая, хотя и оказалась столь же невыполнимой, однако навсегда останется остроумной. В то время г-н д-р Хладни⁷, показывавший в Кёнигсберге свои акустические опыты, часто бывал у меня и демонстрировал мне приемы наглядного представления звуков, а после его отъезда в нашем разговоре с Кантом речь зашла об этих необычных явлениях. Кант считал эту находку открытием неизвестного доселе закона природы и предложил мне проделать хитроумный физический опыт. А именно: поместить оконное стекло, приведенное с помощью смычка в колебательное состояние, под солнечный микроскоп, чтобы увидеть, какое воздействие на экран окажут солнечные лучи, быстро преломляющиеся под различными углами, проходя сквозь это волнообразно движущееся прозрачное тело. Мне эта идея, должен признаться, показалась сенсационной. Поймав при первой возможности солнечный луч, я попытался тотчас повторить этот опыт, который, однако, при обычной настройке солнечного микроскопа не смог дать никакого результата. И эту идею я считаю достойной того, чтобы ее сохранить.

В последние годы своей жизни Кант очень тяжело переносил визиты посторонних в свой дом и всеми способами уклонялся от них. Когда проезжие путешественники делали крюк в несколько миль, чтобы только увидеть его, и с большой вежливостью просили меня устроить встречу, я часто попадал в неловкое положение. Отрицательный ответ стоил мне больших усилий и мог создать впечатление, что я пытаюсь показать свою важность. Ведь для Канта было бы тяжело и даже унизительно теперь, когда он больше не мог вести беседу, позволять видеть себя в своей слабости. Я мог бы привести достаточно примеров как скромности, так и навязчивости этих гостей. Из первых — расскажу лишь об одном. Большой почитатель Канта, который со всей очевидностью показал, как высоко он ценит этого человека, и, будучи связанным с ним товарищескими узами, прибыл сюда, чтобы занять высокий пост, прислал уведомительное письмо, указав в нем, что будет доволен даже минутным свиданием с Кантом. Если бы я успел узнать об этом до смерти Канта, то, зная его образ мыслей, ручаюсь: Кант, с его гуманностью, должен был бы познакомиться с этим коллегой, и он обязательно пригласил бы его отобедать с ним. Порой я не мог запретить его почитателям минутные свидания. Обычно он отвечал на комплимент о том, что его рады видеть, следующим образом: «Перед Вами старый, проживший свое, немощный и слабый человек». Я был рад тому, что познакомился с одним из посетивших Канта путешественников, французским подданным Отто, который подписал договор о мире с лордом Хокзбери⁸. Еще один посетитель, искавший встречи с Кантом в последние годы его жизни, заслуживает того, чтобы как раз здесь и сейчас о нем упомянуть. Это был

⁷ Э. Ф. Ф. Хладни (1756–1827) — немецкий физик и исследователь метеоритов, основатель экспериментальной акустики, музыкант.

⁸ Lord Hawkesbury, также перев. как Гоуксбери — титул, который носил с 1796 по 1803 год, Роберт Банкс Дженкинсон, второй граф Ливерпульский. Амьенский мирный договор 25 марта 1802 года подписали, в числе прочих, уполномоченный Франции Жозеф Бонапарт и уполномоченный Соединенного Королевства лорд Корнуоллис. Лорд Хокзбери (в то время министр иностранных дел Соединенного Королевства) и представитель Франции Отто провели переговоры и подписали прелиминарные (предварительные) условия мира 1 октября 1801 года в Лондоне.

молодой русский врач, который своим энтузиазмом в отношении к *Канту* отличился совершенно особым образом. С нетерпением ждал он момента, когда его представят. Кант едва успел взглянуть на него, как тот, проникнутый уважением, уже целовал его руку, чтобы самым явным образом выразить свою радость. *Кант*, которого всегда смущали такого рода знаки глубокого уважения, смутился и в этот раз и не знал, как выйти из положения. На следующий день тот приходит к слуге, интересуется, чем *Кант* занят, спрашивает, хорошо ли ему живется для его возраста, и просит дать ему один-единственный листочек, исписанный рукой *Канта*, на память. Слуга прямо на полу находит листок с текстом из предисловия к «Антропологии», уже много раз переписанный и выброшенный. Этот листок слуга показывает мне и получает разрешение отдать его. Когда он приносит его молодому врачу в гостиный двор, тот принимает его с радостью, целует, переполненный восторгом, снимает с себя платье и жилет, вручает их слуге, и сверх того кладет еще талер. *Кант*, испытывавший отвращение ко всем проявлениям экзальтации и неумеренности в эмоциях и всегда очень ценивший простоту, прямоту и естественность, был неприятно удивлен, однако не без некоторого удовлетворения, таким необычным поведением его молодого почитателя.

На этом я перехожу к описанию нового периода в жизни *Канта*, который полностью изменил всё ее прежнее течение. Переломным днем стало 8 октября 1803 года. В этот день Кант впервые за всю свою жизнь серьезно заболел. Когда-то, в юные студенческие годы, у него случился жар, который удалось снять прогулкой, выйдя из города через Бранденбургские ворота и возвратясь через Фридландские. Затем, уже в последние годы нашего с ним общения, он сильно ушиб голову, ударившись о дверь. Оба эти случая при желании можно назвать болезнями, но ничем более серьезным, насколько он помнил, он не страдал. А 8 октября возникла угроза всему его физическому существованию. Считаю своим долгом затронуть здесь еще не упомянутые обстоятельства, дабы подробнее изложить историю его болезни. Аппетит у *Канта* в последние месяцы жизни нарушился, точнее, претерпел патологические изменения. Он не чувствовал вкуса ни одного блюда, но обрел большую охоту к хлебу с маслом, который он иногда перед откусыванием макал в тертый английский сыр, и с жадностью поглощал его. Первоначально при приеме других блюд время для него тянулось слишком долго, и ему хотелось, чтобы очередь скорее дошла до его любимого блюда; потом он уже перестал соблюдать порядок и просил подавать большие порции этой вредной для него еды в промежутках между каждым блюдом. Седьмого октября, за день до заболевания, он налегал на него сильнее, чем когда-либо, уплетая это вредное для него кушанье после каждого другого отвергаемого им блюда. Мы вместе со вторым его соотрапезником пытались отговорить его от частого употребления этого жирного, тяжелого для желудка и сухого продукта. Однако на сей раз он сделал первое исключение из своего обычного одобрения и принятия моих советов. Он упрямо настаивал на удовлетворении своего извращенного аппетита. Думаю, не ошибаюсь в том, что тогда я впервые заметил в нем недовольство мною, которое должно было дать мне понять, что я преступил установленную им для меня границу. Он ссылался на то, что эта еда ему никогда не вредила и не может навредить. Сыр поглощался — велелось натереть еще. Испробовав все средства, чтобы уберечь его от этого, я вынужден был молчать и подчиняться.

Худшие опасения подтвердились с математической точностью. Печальному дню предшествовала беспокойная ночь. До 9 часов утра все шло как обычно; но как раз в это время *Кант*, которого вела под руки сестра, бесильно повалился на пол. Позвали слугу: было похоже, что *Канта* постиг удар. Его кровать перенесли из холодной спальни в отапливаемый кабинет. Как только его уложили, слуга поспешил ко мне со срочным известием: его хозяин при смерти. Я сразу послал за врачом, господином M. R. D. E.⁹, а сам тут же поторопился к *Канту* и нашел его лежащим в постели без сознания, лишенным дара речи и с потухшим взором. На наши все более громкие оклики он не реагировал взглядом. Вскоре пришел врач; но еще до его прибытия организм *Канта*, не ослабленный какими-либо излишествами, помог сам себе непроизвольными опорожнениями. Примерно через час он открыл глаза и стал издавать невнятное лепетание, которое к вечеру, по мере того как он оправлялся, перешло в членораздельную речь. Несколько последующих дней он впервые в своей жизни оставался в постели и ничего не ел. Двенадцатого октября, когда в обеденное время я был с ним один, он откушал одну ложку пищи и потребовал бутерброд с сыром. Я твердо решил спокойно ожидать и терпеливо сносить от *Канта* все что угодно, но не давать ему больше сыра. Я убеждал его самыми серьезными доводами — и он послушался меня, особенно когда я обрисовал ему последствия злоупотребления этим блюдом. Но он ничего не знал о своей болезни и считал мой вывод о том, что расстройство пищеварения от переедания сыра легко могло стоить ему жизни, необоснованным, а мое решение лишить его этого десерта — чрезмерно строгим. Несколько дней спустя он предлагал за маленький кусочек сыра и гульден, и талер, и больше, говоря при этом, что он-то ведь имеет на это право, но я упорно противился. Он разражался тоскливыми стенаниями на запрет сыра, но наконец смирился с его отсутствием, хотя по-прежнему часто упоминал о нем. Я внушал ему, что искусство сыроварения в настоящее время забыто, и о сыре больше не может быть и речи. Начиная с 13 октября его обычные застольные друзья снова приглашались на обед, и Кант снова стал здоров, однако уже редко демонстрировал ту степень оживленности, которая была свойственна ему до болезни.

Сколь охотно он ранее затягивал трапезу, называя ее *coenam ducere*¹⁰, столь же сильно он теперь желал ее скорейшего окончания. Одно блюдо должно было быстро сменяться другим, и в 2 часа обед уже должен быть закончен. Из-за стола он сразу же, то есть уже в 2 часа, отправлялся в постель, иногда впадал в дрему, в страхе просыпался от сновидений, которые были похожи скорее на фантазии. В 7 часов вечера наступало для него самое беспокойное состояние, длившееся до 5 или 6 часов утра, а то и дольше. Непринужденное хождение по комнате сменялось страхом, который был сильнее всего сразу же после пробуждения.

С этого времени за ним нужно было присматривать непрерывно всю ночь. Его неутомимый слуга, который был весь день в делах, мог вскоре не выдержать такого напряжения. Необходимо было найти для него помощника.

Хотя в прежние времена Кант не любил находиться в окружении своих родственников, но не потому, что он стыдился их (он был гораздо выше

⁹ Medizinalrat Regierungsrat Doktor Elsner — Christoph Friedrich Elsner (1749–1820), выпускник Альбертины, впоследствии был ее ректором и проректором.

¹⁰ Ведение общины (лат.).

этого), а потому что, общение с ними не могло удовлетворить его. И все же по нескольким причинам я считал более благоразумным доверить его попечению людей, близких ему по крови, чем чужих. Для родственников это было не только первой обязанностью — тем более что он щедро поддерживал их, — но также и возможностью непосредственно наблюдать, как я ухаживаю за *Кантом* и забочусь о нем. Они могли убедиться, что он ни в чем не испытывает нужды, напротив: любое желание, не наносящее ему вреда, выполнялось тотчас; а также узнать о расходах, которых требует его нынешнее состояние. Сменять слугу у постели *Канта*, в обмен на щедрое вознаграждение в дополнение к уже имевшейся пенсии и приличное угощение по вечерам, стал сын его сестры. Я твердо убежден в том — и могу сослаться на любого непредвзятого из его застольных друзей, бывших отчасти свидетелями предпринятых мной мер, — что в его лечении и в уходе за ним ничего не упускалось; что у него было не только то, что должен иметь человек его положения и достатка, но и всё, что только можно иметь.

Восьмое октября заметно истощило силы *Канта*, но не могло еще отнять их полностью. Всё ещё бывали некоторые мгновения, в которые его могучий рассудок хотя уже и не сиял так ослепительно, как прежде, но всё ещё давал о себе знать, и в которые тем более проявлялось его доброе сердце. В те часы, когда его слабость отступала, он оценивал все меры, облегчавшие его участь, с *трогательной* благодарностью ко мне и с *деятельной* благодарностью к его слуге, чьи крайне утомительные хлопоты и неустанную преданность он вознаграждал ценными подарками. Об их размере и способе он предварительно советовался со мной. Поговоркой для него стало выражение: «Нигде не должно быть места скупости и скряжничеству». Сами эти слова значат немного, но выражение почтенного лица, в котором каждый мускул говорил о глубоком презрении ко всему, что могло показаться хоть в какой-то мере жадностью, свидетельствовало о многом. Деньги в его глазах не имели никакой иной ценности, кроме как средства, которыми, если использовать его мудро и целенаправленно, можно творить добро. Из своего состояния в 20000 талеров и умеренного дохода от занимаемой им должности в университете, которая в последние годы по вышеупомянутым причинам приносила несколько больше, он ежегодно регулярно отдавал на поддержку своей семьи и в кассу для бедных такую сумму, которую не каждый богач способен уплатить, а именно: *одну тысячу сто двадцать три гульдена*. Эта сумма выплачивалась мною отчасти ежеквартально, а отчасти ежемесячно в его присутствии. В эту сумму входила пенсия в 40 талеров, предназначенная *Лампе*, но не входила поддержка бедных, которые получали пожертвования еженедельно. Обычно преклонному возрасту свойственна жадность или, по меньшей мере, жесткая экономия; возраст *Канта* проявился в благородной и мудрой щедрости. Лишь в период полного доверия я впервые узнал от него о тех суммах, которые получали от него его родственники, — и узнал не раньше, чем мне пришлось их узнать, когда я сам стал их выплачивать.

Попрошайкам, которые часто его навещали, он, как правило, ничего не давал, потому что его милосердие было основано на принципах. При всей его телесной слабости он умел выстоять перед попрошайками, плутами и вообще всем этим сбродом, который хотел бы воспользоваться его слабостью. Ему хватало мужества и энергии не бояться таких людишек, даже когда его тело стало уже почти немощным. На закате его жизни это испытала на себе неожиданным образом одна дама. *Кант* был один в своем кабинете.

С улицы к нему всегда можно было зайти. Когда прислуга выходила по делам, закрывались двери всех комнат, кроме дверей его комнаты. Однажды хорошо одетая дама тихо и скромно постучалась в дверь его кабинета; возможно, она пошла на это из-за распространившегося слуха о его немощи. *Кант* громко говорит: «Войдите!» Она, видимо, испуганная тем, что *Кант* довольно быстро встал из-за стола, спрашивает тихо, вежливо и смущенно: «Который час?». *Кант* вытаскивает свои часы, держит их предусмотрительно крепче, чем обычно, и отвечает ей столь же скромно, сколько времени. Она очень учтиво откланивается и благодарит его за доброту. Едва закрыв за собой дверь, она вспоминает еще об одной мелочи, которую чуть не забыла, — озвучивает еще одну просьбу: ее, собственно, прислал его сосед, имя которого она назвала; он желает установить свои часы по часам *Канта* и просит у него дать ей его часы всего на несколько минут, потому что переход из дома в дом требует некоторого времени и делает невозможной точную установку. Тут *Кант* набрасывается на нее с такой стремительностью, что она сразу обращается в бегство, и он, не понеся никакого урона, выходит победителем. И в ту же минуту пришел я, но не сразу сообразил, что происходит, иначе бы она легко была поймана. Он с большой радостью рассказал мне об этом приключении. Я в шутку спросил его: «Что бы он сделал, если бы дама проявила больше смелости и ее затея действительно увенчалась бы успехом?». Он ответил, что он бы отважно оборонялся. Но по моему мнению, победа, пожалуй, была бы за ней, и *Кант* в своем преклонном возрасте оказался бы впервые побежден дамой. Эта история весьма схожа с еще одной, произошедшей с ним почти в то же время. Другая женщина, тоже хорошо одетая, хотела обсудить с ним такие дела, которые решаются только с глазу на глаз, без свидетелей. *Кант*, не желавший утаивать что-либо от меня, направил ее ко мне. Я распознал в ней типичную мошенницу и знал, что недавно она вымогала у другой уважаемой дамы 10 талеров, которые та ей, опасаясь насилия, так как они были в доме одни, отдала. Она была вынуждена изложить мне свое дело, которое состояло ни много ни мало в том, чтобы потребовать выдачу десятка серебряных столовых ложек и нескольких золотых колец, которые якобы были ее собственностью и которые, по ее словам, непутевый супруг, не предупредив ее, отдал *Канту* в залог. Она была настолько любезна и готова уладить дело мирно, что добавила: если этих вещей уже нет в наличии, то ее вполне устроит эквивалентная сумма денег. Моим ответом на это предложение был просто приказ слуге: вызвать сюда комиссара криминальной полиции. Она была в нерешительности и в заметном смущении, не зная, отнести эту меру к себе или сделать вид, будто ее половая принадлежность, приличное платье и невинность должны возвысить ее над подобными заведениями как не имеющими к ней никакого отношения. Но более подходящим ей показался другой выход из ситуации. Она взмолилась и стала оправдывать этот необдуманый поступок бедственным положением, в котором находилась, и после некоторого внушения и данного ею обещания никогда больше не переступать порог дома *Канта* была отпущена.

После этого отступления я снова возвращаюсь к состоянию самого *Канта*. Его врач, бывший одним из лучших его друзей, добросовестно посещал его настолько часто, насколько того требовало состояние его здоровья. Так как *Кант*, собственно, был не болен, а лишь стар и слаб, он давал ему просто питательные, укрепляющие и успокаивающие средства и подходил к делу с похвальной осторожностью. *Кант* теперь беспрекословно прини-

мал любое лекарство, чего не было в прежние времена. «Мне хочется умереть, — говорил он, — но не от медицины; если уж я совершенно болен и слаб — со мной можно делать всё что угодно, и я терпеливо всё снесу; только я не стану принимать предохранительных мер». При этом он вспоминал надпись на надгробии одного человека, который для профилактики принимал лекарства, будучи здоровым, и неумеренным употреблением их сократил себе жизнь. Эта эпитафия гласила: «N.N. был здоров, но так как он хотел быть еще более здоровым, то он покоится здесь». Кант гордился тем, что не нуждался в медицине, не считая того, что он ежедневно принимал, а именно: три, позднее четыре, пилюли, которые он принимал каждый раз после еды. Они состояли из равных частей венецианского мыла, ступченной бычьей желчи, барбариса и Руффинова порошка, и рекомендовал их ему ныне покойный Д. Трюммер, его школьный друг и единственный, с кем он был на «ты». Боясь, что он [Кант] забудет принять эти пилюли, он [Кант] просил застольных друзей напоминать ему об этом. Кант был большим еретиком в медицине. Он имел обыкновение говорить: всё, что продается, покупается и выдается в аптеке, — все эти лекарства, снадобья и яды — синонимы. Он и раньше был склонен к ортодоксальности в медицине и для устранения вздутий живота принимал несколько капель рома на сахаре а ля Броун¹¹, а также вышеупомянутые простые средства, которые должны были расщеплять кислоту в его желудке.

(Продолжение следует)

Перевод с нем. А. С. Зильбера под ред. И. Д. Копцева

О переводчиках

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

Копцев Иван Демьянович — д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации Института социально-гуманитарных технологий и коммуникаций Балтийского федерального университета им. И. Канта, Калининград, ivan.kopcev@mail.ru

About translators

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

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

¹¹ По системе Джона Броуна.

А. Н. Столович

ОТКРЫТКА
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ
ГУСТАВУ ШПЕТУ

Впервые представлена открытка, посланная Эдмундом Гуссерлем Густаву Густавовичу Шпету; комментируется публикация, посвященная переписке Гуссерля и Шпета, в журнале «Логос» (1992. № 3(1)).

This article presents for the first time the postcard sent by Edmund Husserl to Gustav G. Shpet.

Ключевые слова: Э. Гуссерль, Г.Г. Шпет, феноменология.

Key words: E. Husserl, G.G. Shpet, phenomenology.

Эдмунд Гуссерль (1859–1939) — один из крупнейших философов не только XX столетия. Поисковая система Google на 17.11.2012 г. отмечает 3450000 сайтов, на которых упомянуто его имя. Мы не ставили здесь задачу даже кратко охарактеризовать его философское учение. Отметим только, что созданная им феноменологическая философия и феноменологическое движение сохранили свой авторитет и влияние до настоящего времени, тогда как многие очень авторитетные направления и течения в философии конца XIX — начала XX века (например, неокантианство) стали достоянием только истории философской мысли. Эдмунд Гуссерль оказал непосредственное влияние на крупнейших мыслителей — философов XX века, среди которых были Мартин Хайдеггер и Ганс Георг Гадамер, Эммануэль Левинас и Жан-Поль Сартр, Макс Шелер и Роман Ингарден, Алексей Федорович Лосев и Густав Густавович Шпет.

Имя Г.Г. Шпета (1879–1937) в этом ряду в связи с данной статьей представляет особый интерес. Его книга «Явление и смысл» (1914), посвященная Гуссерлю и излагающая основные принципы феноменологической философии, не случайно имела такой подзаголовок: «Феноменология как основная наука и ее проблемы». Философские воззрения самого Шпета определились в результате его поездок за границу, прежде всего в Гёттинген, где он с 1910 по 1912 год в течение летних семест-

ров слушал лекции Гуссерля и имел возможность общаться с основателем феноменологии. Переписка Гуссерля и Шпета в 1913–1914 годах свидетельствует о том, что отношения между ними были взаимно уважительными и дружескими. Гуссерль ценил Шпета не только как человека, но и как философа, одобряя его «интенсивную феноменологическую деятельность» и полагая, что феноменология — «новая наука, бесконечно плодотворная почва для работы, — бесконечная и плодотворная как русская равнина, но, как и она, приносящая богатый урожай только благодаря упорному труду (а не громким словам)»¹. Результатом этой работы в области феноменологии и стала книга «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы».

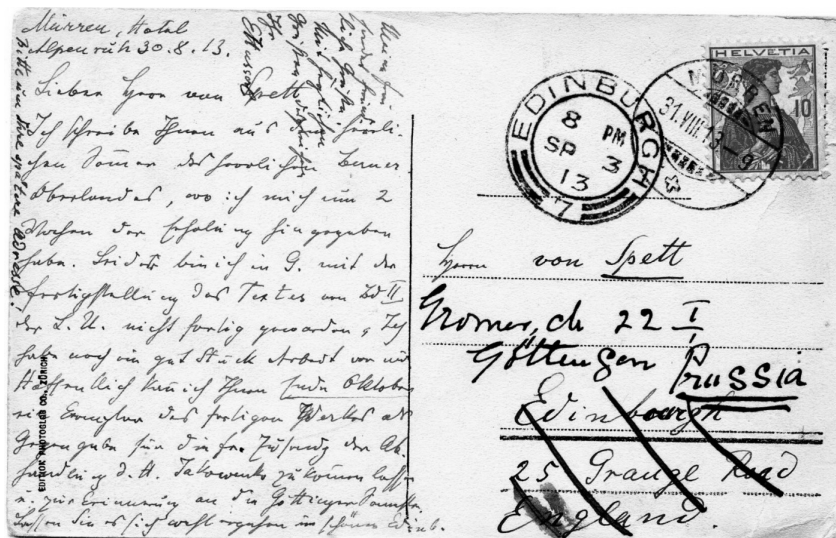
Творческое освоение Г.Г. Шпетом феноменологии было чрезвычайно важно для его дальнейших философских исследований, уже выходивших за рамки гуссерлианской феноменологии. К философскому мировоззрению Шпета невозможно прикрепить «этикетку» какого-либо одного философского направления. Шпет не считал себя ни материалистом, ни идеалистом. Он был сторонником «3-й возможности». Сам он считал себя приверженцем «положительной философии», в ряду которой был для него и Платон, и Спиноза, и Лейбниц, и Гегель, и Гуссерль. Шпет — сторонник «диалектики реальной, диалектики реализуемого культурного смысла», которую он называл «диалектикой герменевтической». Его философия синтетическая, вбирающая в себя все ему известные «элементы положительной философии»². Г.Г. Шпет — человек трагической судьбы. Выдающийся философ, психолог, лингвист, теоретик искусства и культуры, своими философскими воззрениями не укладывавшийся в «прокрустово ложе» деления на материализм и идеализм, переводчик «Феноменологии духа» Гегеля, — он в 1935 году был безосновательно арестован, приговорен к 5 годам ссылки, где его в 1937 году расстреляли.

Речь об Эдмунде Гуссерле и Густаве Густавовиче Шпете у нас сейчас идет в связи с возможностью впервые представить открытку, написанную Гуссерлем Шпету.



¹ См.: Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Логос. 1992. № 3. С. 237, 239, 238.

² Автор этих строк сделал попытку охарактеризовать философию Г.Г. Шпета в кн.: Столович Л.Н. История русской философии : очерки. М., 2005. С. 311–328; Столович Л.Н. Плюрализм в философии и философия плюрализма. Таллин, 2005. С. 235–237.



Текст этой открытки на русском языке следующий:

Мюррен, Отель

Альпенру 30.8.13.

Дорогой господин фон Шпет!

Я пишу Вам из великолепного места великолепной Бернер Оберланд, где я теперь предаюсь двухнедельному отдыху. К сожалению, в Г(ёттингене) я не разделался с отделкой текста второго тома Л[огических] И[сследований]. Мне осталась еще добрая часть работы. Надеюсь, в конце октября я смогу послать Вам экземпляр готовой работы как ответный подарок за то, что Вы любезно прислали мне сочинение господина Яковенко и в память о геттингенском семестре.

Желаю Вам хорошего отдыха во время Вашего отпуска.

Пожалуйста, сообщите свой новый адрес!

Моя жена шлет дружеский привет.

С сердечным приветом и т.п. Ваш Гуссерль

Вышеприведенный текст содержится в публикации «Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету», напечатанной в философско-литературном журнале «Логос» (1992. №3 (1). С. 234–235). Предисловие, перевод и примечания к «Письмам Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету» сделаны В.И. Молчановым (в Интернете: http://anthropology.rinet.ru/old/3/gusserl_spet.htm). Вместе с тем фотокопия открытки позволяет не только увидеть почерк, «руку» великого мыслителя, но и исправить существенные ошибки перевода этой, несомненно, ценной публикации. Дело в том, что в опубликованном тексте первые две строчки этого «открытого письма» (чем, собственно говоря, и является почтовая открытка) представлены следующим образом:

Господину фон Шпету
Эдинбург, 25 Гранд Роуд,
30.8.13.

Мюррен, Отель Альпенру Англия,

Этим создается у читателя журнала «Логос» впечатление, что открытка послана Гуссерлем из Англии, из Эдинбурга. Но, глядя на открытку, видишь швейцарскую марку стандартного выпуска 1908/11 гг., как свидетельствует известный швейцарский филателистический каталог «Briefmarken-Katalog Zumstein». Эта марка погашена штампом: Murren. VIII, 13–9. Как же возможно послать из Англии письмо со швейцарской почтовой маркой и штампом швейцарского курортного городка?! Я уже не говорю о том, что в самой открытке (кстати, несомненно, швейцарской, как это очевидно при внимательном ее рассмотрении) Гуссерль пишет: «Я пишу Вам из

великолепного лета великолепной Бернер Оберланд, где я теперь предаюсь двухнедельному отдыху». Есть ли сомнение, где находится Бернер Оберланд – *Berner Oberland*?

Публикаторов подвела правая сторона открытки. Там действительно имеется печать с надписью: EDINBURGH и внизу написано:

*Edinburgh Англия,
25 Grande Road
England*

Но имеется одна немаловажная деталь: эти слова *зачеркнуты*, а над ними рукой Гуссерля написано имя адресата: *Herrn von Spett* и его адрес в *Göttingen'e*.

Почему Гуссерль первоначально написал английский адрес на правой стороне открытки (в Западной Европе в этом месте было принято писать не *обратный адрес*, как, видимо, решили публикаторы, а адрес того, кому направляется открытое письмо), можно только гадать. По-видимому, в отношении адреса отправления открытки у него были какие-то сомнения, о чем свидетельствует и приписка на левой стороне: «*Пожалуйста, сообщите свой новый адрес!*»

Разумеется, можно только приветствовать публикацию переписки Эдмунда Гуссерля и Густава Шпета. В журнале «Логос» (1996. № 7. С. 123–133) напечатаны ответные письма Густава Густавовича Шпета Эдмунду Гуссерлю (в Интернете: <http://anthropology.rinet.ru/old/7/spet.htm>). Полностью эта переписка впервые издана К. Шуманом (при поддержке Э. Шуман) в третьем томе «Переписки» Э. Гуссерля («Гёттингенская школа»), вышедшей в 1994 году в серии «Документы» (III) критического издания сочинений Гуссерля. Но наш опыт публикации фотографии одного из писем на открытке говорит, что эти публикации должны готовиться более тщательно. Здесь нет мелочей, тем более таких, как место отправления письма.

И еще одна информация. В конце публикации мы читаем:

«Редакция выражает глубокую признательность Марине Густавовне Шторх за возможность публикации писем к ее отцу.

Редакция благодарит Микелу Вендитти и ее коллег, а также Дагмар Миرونву за помощь в расшифровке рукописных текстов Э. Гуссерля».

Это очень хорошо. Однако публикуемая открытка находится в не указанном здесь собрании – у внучки Густава Густавовича Елены Владимировны Пастернак. Открытка эта получена ею от своей матери – Лены Густавовны Шпет (1905–1976) – старшей дочери Густава Густавовича Шпета. Автор этих строк сердечно благодарит Елену Владимировну Пастернак за возможность опубликовать эту реликвию семьи Шпетов. Я благодарю также Татьяну Геннадиевну Щедрину – исследователя философского наследия Г.Г. Шпета и издателя его собрания сочинений – за компьютерную пересылку публикуемой открытки.

Об авторе

Столович Леонид Наумович – д-р филос. наук, почетный профессор Тартуского университета, Эстония, stol@ut.ee.

About author

Prof. Leonid Stolovich, Professor Emeritus of Tartu University (Estonia), stol@ut.ee

XI Кантовские чтения

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
сообщает о проведении
XI Международных кантовских чтений
«Кантовский проект Просвещения сегодня»,
посвященных 290-летию юбилею великого философа
и 230-летию широко известного трактата
«Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»

Конференция состоится с 21 по 24 апреля 2014 года. Оргкомитет предлагает к обсуждению следующие проблемы:

1. Что такое Просвещение в XXI веке? Эпоха Просвещения и современность.
2. В чем сила просвещенного разума?
3. Социально-политические проблемы современного мира в свете трактата Канта.
4. Просвещение и мировые религии.
5. Нравственные проблемы современного мира.
6. Просвещение, наука и образование.
7. Просвещение и эволюция права и правосознания современного общества.
8. Эстетическое сознание, искусство и Просвещение.
9. Просветительские функции средств массовой коммуникации.
10. Современная культура и Просвещение.

Традиционные вопросы кантоведения, непосредственно не связанные с проблематикой Просвещения, предлагаются к обсуждению в соответствующих секциях чтений.

Тезисы докладов, объемом не более трех страниц (6000 знаков) в электронной форме, следует прислать по адресу: kant2014kantiana.ru — не позднее 1 февраля 2014 года.

Оргкомитет
XI Международных кантовских чтений

XI Kant Readings

Immanuel Kant Baltic Federal University announces the
XI International Kant Readings "Kantian Project of Enlightenment Today",
dedicated to Kant's 290th anniversary
and to 230th anniversary of his widely influential essay
"Answering the Question: What is Enlightenment?"

The conference will take place on April 21st – 24th, 2014. The Organizing committee suggests the following broad topics for discussion:

1. What is the meaning of Enlightenment in twenty-first century? Age of Enlightenment and modernity.
2. What constitutes the power of an enlightened reason?
3. Social and political problems of today's world in light of the Kant's treatise.
4. Enlightenment and world religions.
5. Problems of morality in today's world.
6. Enlightenment, science and education.
7. Enlightenment and evolution of law and legal awareness in nowadays society.
8. Aesthetic theory, art and Enlightenment.
9. Educational functions of mass media and communication.
10. Contemporary culture and Enlightenment.

Traditional topics of Kantian studies, not immediately connected to the topic of Enlightenment, are also proposed for discussion in relevant sections of the Readings.

The theses not exceeding three pages (or 6000 characters) are to be submitted as text files (.docx, .doc, .rtf) to: kant2014@kantiana.ru – no later than February 1st, 2014.

*The Organizing committee
of XI International Kant Readings*

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

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

ПОДПИСКА

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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013

№ 1 (43)

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Компьютерная верстка *Е. В. Мироновой*

Подписано в печать 27.03.2013 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 500 экз. (1-й завод — 150 экз.). Заказ 47

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