

ISSN 0207—6918

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ ПО ВЫСШЕМУ ОБРАЗОВАНИЮ

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК



Калининград
1995

ISSN 0207—6918

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ ПО ВЫСШЕМУ ОБРАЗОВАНИЮ

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

МЕЖВУЗОВСКИЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 19

Калининград
1995

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. — 1995. — Вып. 19. — с. 163. — ISBN 5—230—08819—2.

Сборник посвящен проблемам восприятия идей Канта в русской философии (в ставшем традиционным разделе «Кант и русская философская культура»), в философии США и современной польской философии. Помимо теоретических проблем рассматриваются некоторые интересные факты из биографии Канта. Впервые в переводе на русский язык публикуется рецензия Канта на «Опыт о принципе естественного права» Г. Хуфеланда.

Предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия:

*Л. А. Калинин*ков, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — ответственный редактор; *Л. А. Абрамян*, д. ф. н., профессор (Ереванский университет); *В. Н. Брюшинкин*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. секретарь; *В. А. Жучков*, д. ф. н., старший научный сотрудник (Институт философии РАН); *И. С. Кузнецова*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет); *Л. Н. Столович*, д. ф. н., профессор (Тартуский университет).

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ЭТИКИ

Акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН

(Институт философии РАН)

И. Кант и проблема объективной социально-исторической закономерности

подавляющее большинство исследователей философско-исторических воззрений Канта, анализируя учение философа о путях установления всеобщего и постоянного мира между народами, мира, который, по словам Канта, составляет «всю конечную цель учения о праве в пределах одного лишь разума...» (4(2), 282) *, ограничиваются, как правило, рассмотрением одних лишь моральных и политических предпосылок, необходимых, согласно Канту, для достижения этой величайшей цели человечества (добрая воля, категорический императив, республиканское устройство общества, договорные отношения между государствами, направленные на обеспечение постоянного мира между ними). Так, Р. Хенкок в докладе на четвертом международном кантовском конгрессе утверждает: «Для Канта проблема определения моральных обязательств, с которыми должны сообразоваться все нации, есть, по существу, проблема объяснения условий, которые сделают возможным постоянный (lasting) мир во всем мире»¹.

Г. Функе, выдающийся исследователь философии Канта, в отличие от Хенкока, делает акцент на кантовском учении о правовых предпосылках постоянного мира между народами. «Вечный мир, — указывает он, — зависит конкретно от того, смогут ли люди добиться прогресса в создании правовых отношений, т. е. удастся ли им от развития государственного права придти ко все более всеобщим, всеохватывающим формам права»².

Автор этих строк, конечно, далек от того, чтобы оспаривать правильность приведенных высказываний. Кант, как известно, был идеалистом, сторонником идеалистического понимания истории, согласно которому исторический процесс определяется духовными факторами, среди которых Кант выделяет развитие нравственности и правосознания. Однако одной из замечательных черт кантовской философии истории, которой, к сожалению, не оценили должным образом цитируемые авторы, является то, что кенигсбергский мыслитель придает *первостепенное значение* не только развитию нравственности и права, но и объективному

* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после запятой — страницу).

«механизму природы» (человеческой природы, разумеется) **. В соответствии с этим Кант ставит себе задачу исследовать «закономерный (выделено мной. — Т. О.) ход улучшения государственного устройства» (6, 22).

Понятие закономерности исторического процесса обычно истолковывается Кантом в телеологическом духе. Речь идет о скрытых целях природы, о божественном провидении. Но поскольку понятие Бога в рамках трансцендентального идеализма есть идея чистого разума, регулятивная идея, образующая априорную путеводную нить для исследования *эмпирических* обстоятельств, постольку было бы ошибкой сводить кантовское понимание социально-исторической закономерности к лишенному эмпирического содержания представлению о божественном промысле. Достаточно вчитаться в рассуждения Канта о человеческой природе, дабы стало очевидным, что речь у него идет о вполне конкретном, почерпнутом из опыта содержании.

Человек, по учению Канта, есть по природе своей существо общественное. Общение между человеческими индивидами есть условие *sine qua* pop их существования. Однако общительность человеческих индивидов носит, по Канту, недоброжелательный характер. Люди не могут обойтись без взаимного общения, но они при этом совершенно не в состоянии избежать постоянного противодействия друг другу. Каждый человеческий индивид стремится все образовывать только со своим разумением, вследствие чего он неизбежно сталкивается с сопротивлением со стороны других индивидов. Эгоизм, корыстолюбие, властолюбие, честолюбие свойственны, хотя и в разной мере, всем человеческим существам. Поэтому и отношения между членами общества Кант характеризует как противоречивые, антагонистические. «Под антагонизмом, — говорит он, — я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» (6, 11).

Кант, конечно, не первый среди философов, характеризующий отношения между членами общества как взаимное сопротивление и даже враждебность. Т. Гоббс, исходя из такого же представления, создавал свою теорию государства, призванного, по его учению, умерять, обузывать взаимную враждебность человеческих индивидов. Канта, однако, отличает от Гоббса принципиально иная, положительная оценка этого недоброжелательного противостояния членов общества. Таким образом, социальное зло рассматривается под совершенно новым углом зрения. Антагонизм характеризуется Кантом как средство, которым

** Эту весьма важную особенность философско-исторического учения Канта правильно отмечает в своей монографии Л. А. Калинин. Я имею в виду четвертую главу его книги, озаглавленную «Закономерности истории»³.

«природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей...» (6, 11).

История человечества трактуется Кантом как прогрессивное развитие природных задатков человека, человеческого рода. В ходе этого поступательного процесса задатки животности, которые Кант называет первоначальными, все более уступают место задаткам человечности, развитие которых, в свою очередь, ведет к расцвету задатков личности, основной характеристикой которой является свобода, нераздельная с нравственным сознанием. Этот-то прогрессивный процесс совершается в силу противоречий между человеческими индивидами вследствие их сопротивления друг другу. «Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*» (6, 11).

Ж.-Ж. Руссо, оказавший значительное влияние на становление философско-исторической теории Канта, полагал, что враждебные отношения между людьми специфическим образом характеризуют развитие культуры, гражданского общества — в отличие от предшествовавшего ему «естественного состояния», в котором якобы царствовали мир и согласие между человеческими существами. Кант не разделяет этого идиллического представления о естественном состоянии человеческого рода, предшествовавшем цивилизации. Ему совершенно чуждо буколическое восхищение аркадскими пастухами и пастушками, не знавшими плодов цивилизации. В противовес этой идеализации доисторического прошлого Кант решительно заявляет, что «люди, столь же кроткие, как и овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных» (6, 12).

Таким образом, не категорический императив, не моральное совершенствование, а другие, по существу, чуждые нравственности (и не только в кантовском ее понимании) силы и свойства людей оказываются, с точки зрения Канта, движущими силами культуры, цивилизации, общественного прогресса. И Кант, который привык каждое положение своей философии доводить до логического конца, патетически восклицает: «Поэтому, да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора» (6, 12).

Приведенные положения Канта позволяют сделать вывод, что представления философа о закономерности общественного прогресса, о его движущих силах носят реалистический и, по

существо, диалектический характер. Несмотря на постоянные упоминания о целях природы, божественном провидении, Кант убежден в том, что люди сами творят свою историю, сами являются авторами своей исторической драмы. Но Кант, как мы видим, не ограничивается этим общим для всех философов эпохи Просвещения тезисом. Он идет гораздо дальше, показывая, что люди творят историю вовсе не так, как им заблагорассудится, поскольку не зависящие от их произвола противоречия порождают результаты, которые существенно отличаются от субъективных намерений индивидов. Это значит, что субъективная деятельность порождает объективные, не зависящие от этой деятельности результаты. Кант, следовательно, постигает специфичность социально-исторических закономерностей, специфический характер присущей им объективности, которая радикально отличается от объективности природных закономерностей как субъект-объектное отношение.

Превращение субъективного в объективное — специфическая характеристика социальных закономерностей, которую Гегель образно называл хитростью мирового разума***. Однако Гегель нигде не говорит о том, что открытие этого субъект-объектного отношения, которое он так остроумно наименовал, принадлежит Канту, что вполне очевидно из приведенных выше высказываний философа. И это становится еще более очевидным, если учесть, что Кант не ограничивался положением о противоречивом взаимодействии между человеческими индивидами и объективных, не зависящих от их намерений и ожиданий результатах этого взаимодействия. Кант, развивая это положение, применил его к истории народов и государств. В той же, цитируемой выше работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант утверждает: «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы, как за путеводной нитью, и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались» (6, 7—8). Едва ли необходимо доказывать, что это положение Канта вполне предвосхищает и как бы заранее формулирует гегелевский тезис о хитрости мирового разума. Впрочем, констатация данного факта не умаляет значения философии истории Гегеля, в которой данное кантовское положение получает всестороннее развитие и обоснование.

*** Гегель писал: «Разум столь же хитер, сколь могущественен... божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не стесняя игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»⁴.

Признание объективного «механизма» человеческой природы, объективной исторической необходимости, закономерности носит у Канта, как уже подчеркивалось выше, телеологический характер. Однако в этой телеологии, несмотря на довольно частые ссылки на божественное провидение, ссылки, которые являются типичным, окрашенным умонастроением агностика эфемизмом, нет, в сущности говоря, ничего теологического. Речь идет о развитии природных задатков человека, т. е. развитии человеческой природы, человечности. И важнейшим направлением этого культурного прогресса является становление и, в конечном итоге, установление вечного мира между всеми народами. Эта верховная цель будет, по Канту, достигнута не просто путем морального совершенствования, а благодаря принудительному «механизму природы» и его сознательному использованию людьми, государствами, осуществившими принцип республиканизма, суть которого, как разъясняет Кант, заключается в разделении властей: законодательной, исполнительной и судебной. Подчеркивая существование объективного социального механизма и необходимость его сознательного использования, Кант прямо заявляет: «Ведь дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом осуществить состояние мира...» (6, 286).

Несколько ниже, в той же статье «К вечному миру», Кант еще раз подчеркивает: «...не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа» (6, 287). Мы видим, что Кант, во всяком случае в этой, одной из последних своих работ, отнюдь не абсолютизирует нравственный закон, категорический императив, а напротив, ставит моральное сознание в зависимость от государственного устройства.

Республика является не только основой совершенствования нравственности, но и главным политическим условием достижения вечного мира между народами. Ведь только в республике, разъясняет Кант, вопрос о том, быть или не быть войне, решается народом, который, в отличие от своих правителей, никогда не заинтересован в том, чтобы развязать войну. Однако Кант не ограничивается указанием на политические предпосылки вечного мира. Он пытается (пусть не покажется это удивительным) выявить и экономические условия, которые приведут к прекращению войн между народами. «Дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что несовместимо с войной» (6, 287). Это убеждение, конечно, иллюзия, буржуазно-демократическая иллюзия. Кант жил в феодальном обществе, в недрах которого складывались, развивались буржу-

азные, более цивилизованные по своей форме экономические отношения. С ними Кант связывал осуществление самой возвышенной цели — вечный мир между народами. Заблуждение Канта имеет не только субъективный источник; оно коренится в исторической неразвитости капиталистических отношений и внутренне присущих им антагонизмов. Это, представляющееся в наше время наивным заблуждение, не должно затушевывать принципиальной методологической ценности кантовского подхода. Здесь налицо попытка вскрыть глубинные, экономические предпосылки общественного прогресса, высшим достижением которого Кант, не без основания, считает постоянный мир между всеми народами.

Кант был историческим оптимистом, т. е. связывал свои гуманистические упования с развитием общества, общественным прогрессом. Но он отнюдь не идеализировал прогресс; более того, он полагал, что «на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу, и только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможным»⁵. Это положение, которое Кант конкретизирует в работе «К вечному миру», связывая с войнами расселение народов по земной поверхности, освоение пустынь и сурового севера, принципиально отличает воззрение Канта от концепций пацифистов утопического толка.

Итак, войны, согласно учению Канта, исторически обусловлены определенными эпохами развития человечества. Следовательно, войны как феномен общественного развития не вечны. Объективный механизм общественного развития, включающий в себя ряд «преобразовательных революций» (6, 21), с необходимостью влечет за собой то, что Кант называет «всемирно-гражданским состоянием», т. е. такой союз государств, который навсегда исключит войну из практики международного общения. К такому союзу влечет человечество и его собственный горький исторический опыт. Этот опыт войн и неизбежно связанных с ними жертв, опустошений, разрушений, закономерно приведет «к тому, что разум мог бы подсказать им (народам. — Т. О.) и без столь печального опыта, а именно выйти из незнающего закона диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государство могло бы ожидать своей безопасности...» (6, 15—16).

Убеждение Канта в том, что установление вечного мира между народами постепенно, благодаря общественному прогрессу, становится объективной исторической необходимостью, к осуществлению которой человечество все более и более приближается, не имеет ничего общего с провиденциализмом, фатализмом. Кант далек от отождествления исторической необходимости с неотвратимостью, неизбежностью. Ведь эта объективная необ-

ходимость, о которой говорит Кант, есть закономерность человеческой деятельности, а не нечто предустановленное свыше. Историческая необходимость, понимаемая как субъект-объектное отношение, предполагает альтернативу, выбор. Неудивительно поэтому, что Кант не исключает возможности самоуничтожения цивилизации вследствие присущих ей противоречий, которые могут при определенных условиях и, конечно, в силу неразумной деятельности самих людей привести к небывалой по своим масштабам истребительной войне, результатом которой окажется также вечный мир, но лишь в смысле кладбищенского покоя человечества. Поэтому Кант предупреждает: «Нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры...» (6, 17).

Это было сказано свыше 200 лет тому назад, но сегодня предостережение Канта гораздо более актуально, чем в его время. Это предостережение выступает как мудрое предвидение вероятности всемирно-исторической катастрофы, которую человечество не только должно, но и способно предотвратить.

Подведем некоторые итоги.

Противопоставление свободы и природы, специфическим образом характеризующее философию Канта, отнюдь не означает, что в сфере свободы, т. е. человеческой деятельности, поскольку она инициируется трансцендентальным чистым практическим разумом, нет места необходимости, закономерности, объективной обусловленности. Человек как трансцендентальный субъект — свободен, не зависит от необходимости, но как эмпирический субъект, следовательно, в рамках пространственно-временного континуума, он подчинен необходимости. Таким образом, человеческую жизнь специфически характеризует сочетание первичной (трансцендентальной) свободы и эмпирической необходимости, обусловленности. Поэтому человеческая жизнь, история человечества в целом определяются и свободой, и необходимостью. Отсюда кантовское представление о «механизме» человеческой природы как субъект-объектном отношении.

В природе, согласно учению Канта, нет и не может быть должноствоания; здесь все происходит по необходимости, не знающей исключений. Долженствование специфическим образом характеризует жизнь человеческого индивида, общество, историю человечества. Долженствование предполагает возможность выбора, самодеятельность, ответственность человека за свои поступки. Однако долженствование не исключает «механизма» человеческой природы, т. е. объективной необходимости, осуществляемой сознательно или бессознательно самими людьми. Следовательно, Кант благодаря своему понятию механизма при-

роды (природы человека) намечает пути преодоления абстрактного должноствоания, априорного противопоставления должного существу. Осуществление должного оказывается при такой постановке проблемы не только делом субъективного выбора (свободного произвола, по терминологии Канта), но и результатом объективно совершающегося необходимого процесса. Это значит, что развитие человеческой природы, т. е. присущих человеческому роду задатков, способностей есть объективный исторический процесс. По словам Канта, природа «делает это сама, хотим ли мы этого или нет» (6, 285).

Несколько ниже Кант снова настойчиво подчеркивает: «...природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть» (6, 286). Ясно, конечно, что речь идет о человеческой природе, объективной закономерности ее развития. Кантовский способ изложения, отдающий антропоморфизмом, может ввести в заблуждение лишь несведущего читателя.

Мы начали с констатации того, что большинство исследователей философии истории Канта не придает существенного значения положениям философа об объективной исторической необходимости в развитии человечества. Недооценка этих положений, развитых Кантом в работах, завершающих его исследование, объясняется, на мой взгляд, игнорированием того факта, что эти положения, по существу, предвосхищают исходные тезисы материалистического понимания истории. Человечество само создает объективные материальные условия, которые определяют его существование и развитие. Таков важнейший философско-исторический вывод Канта, который вплотную подводит к материалистическому пониманию истории.

¹ Hancock R. Kant on War and Peace//Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Teil 2.2. Berlin, 1974. S. 668.

² Funke G. Zum ewigen Frieden. Ethik und Politik//Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979. S. 152.

³ Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978. С. 111—114.

⁴ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 397—398.

⁵ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 57.

В. Д. ШМЕЛЕВ

(Уральская лесотехническая академия)

Кантовское понимание конечной цели

Современная эпоха характеризуется небывалым усложнением общественных связей, быстрыми и кардинальными переменами во всех областях человеческой жизни, превращением практического воздействия людей на природу в космическую, гло-

бальную силу. В этих условиях постоянно преобразуется весь строй духовности, меняются ставшие уже привычными ценности, идеалы, личностные ориентиры.

Богословие тоже стремится не отстать от велений времени. Оно пытается синтезировать этику, историю и религиозную веру в единую доктрину и дать, взамен традиционного, новое решение эсхатологических проблем. При этом современная теология (особенно протестантского толка) все чаще отказывается от прежней трактовки человеческой деятельности, когда земные дела представлялись как временные и тварные, качественно отличающиеся от бытия в загробном, потустороннем мире, где бесследно исчезает земная история существования и устанавливается жизнь вечная, райская или адская, для каждого в соответствии с его прежними заслугами. Подобная разорванность земного и небесного миров нынешних богословов абсолютно не устраивает. Они трактуют данные взгляды как результат исторических наслоений в христианстве, возникших под влиянием мистических учений древних греков и последующей рационалистической философской мысли. Подлинному христианству, по мнению этих богословов, такая разорванность не соответствует, поскольку она лишает историю имманентных конечных ориентиров. Для преодоления этой негативной ситуации следует восстановить первоначальный облик пророческих идей Ветхого Завета и соединить их с евангельской жизненной верой. Тогда-то и откроется божественная сущность нашего земного бытия как ежедневно и ежечасно ведущего нас к нашему спасителю.

В качестве философского подкрепления своей новой позиции, теологи нередко ссылаются на кантовскую этикотеологию, которая будто бы своим моральным доказательством бытия бога проложила истинный путь к постижению божественного характера земной деятельности и верно указала на бога как конечную цель. Кантовская трактовка конечной цели приобретает в этой связи немаловажное значение, а вопрос о том, в чем видит немецкий философ конечную цель: в боге или в чем-либо другом — требует своего принципиального разрешения. Ответ на него должен показать, следует ли И. Кант в фарватере богословской мысли и в какой мере его взгляды совпадают с теологическими воззрениями. Рассмотрим кантовские идеи подробнее.

Понятие конечной цели, согласно И. Канту, невозможно определить без анализа целесообразности, с которой мы встречаемся прежде всего в природе. В своем бытии природа демонстрирует такие явления, которые поражают человеческое воображение не только разнообразием форм, пестротой красок, но и удивительной приспособленностью к окружающему миру. Складывается впечатление, что при создании своих многочисленных творений матушка-природа ставила перед собой определенные цели или выполняла чью-то неизвестную волю. Причем целесо-

образность свойственна как неживой, так и живой природе. Если в неживой природе явления целесообразности сравнительно редки (образование богатой и плодородной почвы в устьях рек в результате переноса их течением мельчайших частиц ила; испарение капелек воды с поверхности больших и малых водоемов с последующим их выпадением в виде различных осадков в других регионах земли, иные природные процессы подобного рода), то в живой природе люди сталкиваются с явлениями целесообразности буквально на каждом шагу — как в растительном, так и в животном мире. Здесь и способность живых организмов воспроизводить себе подобных, и уникально-слаженное строение и как бы подогнанность различных органов каждого представителя флоры и фауны таким образом, что формируется целостная функционирующая система, и, наконец, способность любого отдельного органа к последующим изменениям, обеспечивающая выживание организма в самой разнообразной среде.

Философская мысль с момента ее возникновения стремилась объяснить эту целесообразность природных явлений. Немецкий философ был хорошо знаком с ее результатами, но ни один из них не импонировал ему. Он подразделяет предшествующие философские системы, решающие эту проблему, на два основных вида. Первый вид систем (И. Кант определяет его как идеализм целей природы) характеризуется тем, что здесь «всякая целесообразность природы непреднамеренна» (5, 418). Иначе говоря, она устанавливается спонтанно, без вмешательства в ее формирование какой бы то ни было сознательной причины. Таких воззрений, согласно И. Канту, придерживались античные мыслители Демокрит и Эпикур, а также голландский философ Б. Спиноза.

Древнегреческие атомисты, пишет И. Кант, при объяснении фактов целесообразности природных вещей исходили из того, что подобные факты не выходят за рамки действия природных закономерностей, открываемых нашим рассудком. По мнению Эпикура, движущиеся в пустоте атомы, сцепление которых приводит к образованию различных вещей, имеют иногда случайные отклонения, придающие вещам разнообразные и причудливые формы. Следовательно, случайные отклонения атомов и являются причиной целесообразности природного мира. Такой способ объяснения абсолютно лишает природу какой-либо интенциональности, в нем отсутствует даже намек на понятие «цель». К тому же здесь вовсе не раскрывается причина случайных отклонений, то есть не показывается внутренняя механика появления целесообразных предметов. Поэтому в отношении данного способа объяснения, отмечает немецкий философ, мы должны сделать совершенно однозначный вывод: он «ничего не объясняет, даже видимости в нашем телеологическом суждении» (5, 420).

По сравнению с древнегреческими философами Б. Спиноза,

по мнению И. Канта, объясняет целесообразность вещей уже не из их объективной физической каузальности, а из их зависимости от гиперфизического первоначала. Его система более сложна, так как охватывает всю природу, мыслимую как единое целое. Объяснение целесообразности в ней также непреднамеренное. Дело в том, что первосущность в учении Б. Спинозы не обладает рассудком, она не имеет каких-либо собственных намерений. Это качественно отличает спинозовскую субстанцию от первосущности теизма, наделенной данной способностью и силой. По сути, первоначало в системе Б. Спинозы, подчеркивает немецкий философ, представляет собой субстрат, которому все природные объекты присущи как акциденции. Какой бы то ни было действующей причинной связи непосредственно между самими вещами в этой системе нет; зависимость между ними существует в форме субсистенции. Хотя это и обеспечивает единство всех природных образований, столь необходимое для построения телеологической системы, однако вещи здесь абсолютно лишены случайности, «без которой нельзя мыслить никакое единство цели» (5, 420).

То, что в системе Б. Спинозы между вещами отсутствует взаимодействие, а сама субстанция не содержит в себе способности рассудка, приводит к тому, что единство природы выступает в ней как единство изолированных друг от друга вещей, связанных между собою одной лишь слепой необходимостью. В такой жесткой системе любое совершенство вещей можно объяснить только тогда, когда мы примем, что в самом внутреннем содержании каждой вещи содержится все необходимое для самых разнообразных ее проявлений в объективном мире. Бытие вещи как предмета и ее бытие как цели в этом случае становятся тождественными, и нет никакого резона еще как-то особо подразделять их. Объяснение целесообразности при принятии данной точки зрения лишается какого-либо значимого смысла. Оно становится, говоря словами И. Канта, детской игрой словами. Построить на его базе телеологическую систему и вскрыть конечную цель людей абсолютно невозможно.

Второй вид философских систем, которые претендовали на объяснение целесообразности природных явлений, И. Кант называет реализмом целей природы. Он относит сюда теоретические конструкции теистов и гилозоистов. Основное содержание теистических взглядов сводится к тому, что из того, что «в мире мы находим везде явные признаки порядка, установленного согласно определенной цели с великой мудростью и образующего целое с неопишным многообразием содержания, а также безграничной величиной объема» (3, 540), обычно делают аподиктический вывод о существовании находящегося вне мира высшего творящего начала, благодаря которому все возникло и к слиянию с которым все сотворенное постоянно стремится. Но делая подобный вывод, говорит И. Кант, богословие совершает неоп-

равданный скачок от эмпирических изысканий, дающих всегда лишь случайное и обусловленное знание, к необходимой и безусловной идее разума, с помощью которой затем пытается обосновать бытие творца мира и объяснить целесообразность природных явлений. При этом теологи почему-то не замечают того обстоятельства, что, сосредоточивая свое внимание на сверхчувственной сущности, они тем самым покидают сферу природы и оказываются вне пределов ее досягаемости.

Критикуя религиозные воззрения, И. Кант убежден, что целесообразность природных вещей нельзя объяснить из такого основания, которое находится вне природы, не учитывает ее собственное развитие и бытие. Устанавливаемая подобным путем конечная цель не имеет с действительностью прочной связи. Она не выводится из мира, а навязывается ему. Предпочтительнее ее поиск следует вести в другом направлении: рассматривать природу изнутри, «не позволяя себе ставить над ней другое разумное существо в качестве властелина, так как это было бы дерзко» (5, 416). Весьма опрометчиво приписывать божественной мудрости (даже если мы стремимся ее возвысить) такие цели, которые придуманы нами самими, ведь их невозможно подкрепить никакими вескими аргументами нашего мышления. От таких «возвышенных» стремлений не может выиграть ни религия, ни наука.

Гилозоизм, в отличие от теистов, апеллирует к природе, причем, исследуя природные образования, он полностью одушевляет их. Согласно этой точке зрения, способностью мышления обладает не только человек, но и все другие живые существа, а также все предметы неорганической материи. Центральным пунктом столь неординарных теоретических взглядов является учение о мировой душе, которой, в соответствии с ним, наделена вся материя. Целесообразность природы определяется гилозоизмом как результат преднамеренного действия этой духовной причины.

И. Кант указывает, что как раз здесь-то у гилозоизма возникают сложные и трудные проблемы. Он не может доказать жизненность своего основополагающего понятия о мировой душе. Ссылка на живую материю не является безупречным аргументом, поскольку понятие материи противоречиво: наряду с проявлениями жизни оно включает в себя в качестве существенного признака безжизненность, инертность. Единственное неопровержимое свидетельство гилозоизма — это факты из растительного и животного царства, с которыми мы непосредственно встречаемся в самой природе. Однако их нельзя рассматривать как необходимые и всеобщие. Вследствие этого гилозоистические представления неизбежно попадают в порочный круг. Объясняя наличие мировой души фактами из живой материи и устанавливая ее зависимость от них, гилозоизм затем резко разочаривается на сто восемьдесят градусов и пытается охарактери-

зовать эти же самые факты как проявления ее сознательной деятельности. Разумеется, подобное перевертывание не добавляет убедительности его аргументам. Трактовка гилозоизмом целесообразности природных вещей оказывается тавтологичной и построенной на песке.

Отвергнув теоретические конструкции, которые возводили предшествующие философы для объяснения целесообразности природных явлений, И. Кант предложил собственную интерпретацию данного феномена. Главную ошибку своих предшественников он усматривает в том, что при объяснении целесообразности и связанного с ней понятия конечной цели философы совершенно не учитывали роли и значения человеческой познавательной деятельности. Только принимая во внимание последнюю, можно добиться желанного успеха, тогда как всякие другие попытки неизбежно обречены на неудачу и заканчиваются неверными решениями.

Реальное бытие природы, с которым мы встречаемся в опыте, в своей необходимой и всеобщей форме постигается благодаря нашей рассудочной познавательной деятельности. Однако рассудочное познание не является единственным и всемогущим. Полной, систематизированной картины всего эмпирического опыта оно, к сожалению, не дает. К тому же природа в своих проявлениях чрезвычайно богата и многогранна; в прокрустово ложе рассудочного познания она не укладывается. Другими словами, рассудок никогда не может, да и не в состоянии охватить все действующие в ней закономерности. Он раскрывает лишь трансцендентальные законы, тогда как эмпирические законы частного и особенного характера остаются вне поля его зрения. Здесь-то и приходит к нему на помощь способность суждения, оперирующая только частным и особенным и не вырабатывающая собственных понятий.

Рассматривая функционирование способности суждения в научном познании природных феноменов, И. Кант подразделяет ее на два специфических вида: определяющую и рефлектирующую способности. В том случае, когда способность суждения находит такое особенное, которое только подтверждает выработанные рассудком трансцендентальные законы, мы имеем дело с определяющей способностью. В естествознании это довольно распространенный прием, поэтому немецкий философ не проявляет к нему заметного интереса. В гораздо большей степени его интересует второй вид функционирования способности суждения, когда она выступает уже не определяющей, а рефлектирующей. Именно на последней он сосредоточивает свое внимание.

При изучении природных явлений, говорит И. Кант, чаще всего мы встречаемся с такой ситуацией, когда подведение частного, особенного под общее понятие рассудка затруднено в силу того, что само это общее понятие отсутствует. Тогда-то и от-

крывается поле деятельности для рефлектирующей способности суждения. «Если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность» (5, 178). Она уже лишена какого бы то ни было влияния со стороны трансцендентальных законов рассудка или законов свободы человеческого разума и выступает как совершенно независимая и самостоятельная, руководствующаяся в своей деятельности собственным законом, который, правда, не может (в отличие от законов рассудка и разума) претендовать на объективность, тем не менее, несмотря на субъективный характер, также обладает необходимостью, призванной обеспечить нам систематизацию эмпирического опыта.

Будучи необходимым и всеобщим, что составляет, по И. Канту, основной признак априорности, данный закон, или трансцендентальный принцип, обладает определенными особенностями. Кроме того, что он не находится под воздействием ни со стороны рассудка, ни со стороны разума, его характерной чертой является то, что действие данного закона непосредственно на саму природу не распространяется. Он воздействует всего лишь на нашу рефлексию о природных образованиях. Другими словами, сфера его действия строго ограничена рамками только человеческого сознания. Определенное своеобразие проявляется также во взаимоотношении этого принципа с рассудочным познанием. Если всеобщие законы природы имеют свое основание в рассудке, который предписывает их природе, то всеобщие эмпирические законы, составляющие прерогативу данного принципа и имеющие основание в рефлектирующей способности суждения, не обладают подобным качеством. Они не предписываются природе, а всего лишь в ней предполагаются, то есть могут существовать реально, но могут и не существовать, являясь для нашего рассудка чисто случайными. Вместе с тем рассудок вынужден допустить их всеобщность, но только для рефлексии, чтобы стало возможным проследить существующий природный порядок. И, наконец, еще одна особенность этого принципа состоит в том, что в применении к природным вещам он выступает как принцип целесообразности. Этот «принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще, — пишет И. Кант, — есть *целесообразность природы в ее многообразии*» (5, 179).

Определив целесообразность природных явлений как особое априорное понятие, выполняющее функцию трансцендентального закона рефлектирующей способности суждения, И. Кант тем самым поставил под сомнение все ее прежние трактовки, которые приводились в трудах предшествующих философов. Фактически он предложил на суд научной общественности свою оригинальную концепцию. Немецкий философ считает, что феномен целесообразности вовсе не является ни стихийным образованием природы самой по себе, как это представлялось древнегре-

ческим мыслителям и Б. Спинозе, ни результатом сознательных действий божественного сверхъестественного начала, на чем настаивали христианские теологи, ни продуктом деятельности разлитой в природе неведомой мировой души, о чем столь пылко говорили представители гилозоистического направления. Это — трансцендентальный принцип человеческой рефлексии, снабжающий людей весьма необходимыми и полезными максимами.

В области познавательной деятельности люди столкнулись с подобными максимами очень давно; правда, никто их не мог объяснить. Они воспринимались, указывает И. Кант, «как сентенции метафизической мудрости по поводу многих правил, необходимость которых нельзя доказать из понятий», и встречались в научном познании «довольно часто, но только в разрозненном виде» (5, 181). Последовательную логическую связь этих сентенций, равно как и истинные причины их возникновения, философы не представляли. Ни аристотелевские силлогизмы, ни совокупность эконоомских призраков в природе данных максим ничего не проясняли. По сути дела, законы логики как традиционный механизм поиска истины оказались здесь бессильны; они просто не срабатывали. Вследствие этого максимы обычно трактовались как интуитивные правила, весьма полезные в теоретических изысканиях. В них видели неизъяснимые явления человеческой психики, снабжающие познающего субъекта божественными истинами.

И. Кант убежден, что с открытием трансцендентального принципа рефлектирующей способности суждения столь неопределенная ситуация, существовавшая в научном познании по поводу природы данных максим, в корне изменилась. Стала понятной не только причина их появления в человеческом сознании, но также и та регулятивная функция, которую они выполняют. Вместе с тем обнаружилось, что это лишь малая толика всего многообразия максим, которые предоставляет априорный принцип рефлексии в своих взаимоотношениях с рассудком и разумом. Наряду с ними существует множество других правил, которыми мы должны руководствоваться при изучении действительности.

Из всей суммы максим, вырабатываемых рефлектирующей способностью суждения, И. Кант выдвигает на передний план «следующие положения: что в природе существует постижимая для нас субординация родов и видов; что они в свою очередь сближаются по общему им принципу для того, чтобы был возможен переход от одного к другому и благодаря этому к высшему роду; что, хотя для специфического различия действий природы нашему рассудку первоначально кажется необходимым допускать столько же различных видов каузальности, они все же могут оказаться подчиненными небольшому числу принципов, поисками которых мы должны заняться, и т. д.» (5, 184). Исключительная важность этих положений, по мнению филосо-

фа, обусловлена тем, что единственно с их помощью мы можем избежать хаоса эмпирических законов природы и получить нашей рефлексии более или менее стройный и целесообразный порядок природных феноменов. Существование этих правил и их успешное применение в познании свидетельствуют о том, что способность суждения содержит вполне определенный априорный принцип, предписывающий специфицировать природу природы и виды и представлять ее в форме строго иерархизированного и субординированного целого, то есть в виде телеологической системы.

Наличие закона спецификации природных явлений отнюдь не означает, говорит И. Кант, что он объективно существует в самой природе и тождествен законам, открываемым рассудком. Нет, его действие имеет место лишь в нашей рефлексии о природе, причем последняя рассматривается в этом случае не более чем возможная. Вместе с тем отсюда вовсе не следует, что он никак не связан с природой и является простым продуктом человеческого воображения. Природа имеет такую особенность, что иногда она как бы согласуется с рефлектирующей способностью суждения, трансформируется таким образом, что становится релевантной с поставленными нами целями.

Установив отправной пункт в исследовании явлений целесообразности, И. Кант дает развернутую картину использования априорного принципа рефлектирующей способности суждения при изучении природы и общественного поведения людей. В ходе определения природного порядка применение этого принципа по его мнению, зависит прежде всего от того, какие причинно-следственные отношения будут положены нами в основание исследования деятельности. Соответственно избранному типу причинности мы можем говорить о тех или иных видах целесообразности природных феноменов, которые отличаются друг от друга по форме или по содержанию. Сам факт выбора предопределяет: открываются или закрываются в нашей рефлексии реальные возможности для построения телеологической системы и определения конечной цели.

Первоначально философская мысль (столкнувшись с проблемой объяснения целесообразности мира) двигалась в одном направлении: исследователи принимали в качестве руководящей нити связь действующих причин (*nexus effectivus*). В принципе такой путь, с точки зрения И. Канта, был вполне оправдан, поскольку они хотели быть как можно ближе к эмпирическому опыту, а не пускаться в область чисто спекулятивных химер. Ведь *nexus effectivus* является главным методологическим средством нашего рассудка для установления трансцендентальных природных закономерностей. Она «составляет, — говорит И. Кант, — всегда нисходящий ряд (причин и действий), а сами вещи, которые как действия предполагают другие вещи как причины, со своей стороны, не могут быть в то же время причинами

ми последних» (5, 397). Правда, при этом ученые апеллировали к определяющей способности суждения, а не к рефлектирующей, так как о существовании последней они просто не подозревали. В силу этого их рассуждения о целесообразности природных вещей не пошли дальше Спинозовской субстанции.

Но даже если мы будем исходить из априорного принципа рефлектирующей способности, замечает И. Кант, то самое большее, что можно получить на данном пути, так это только внешнюю целесообразность, где природные вещи выступают друг для друга не целью, а всего лишь средством, предназначенным для достижения какой-то неизвестной цели. Примеры подобной целесообразности весьма многочисленны. Так, растительность позволяет существовать травоядным животным, в свою очередь травоядные животные служат пищей для хищников, а в целом и те, и другие являются добычей для людей, обеспечивающей им средства к существованию, и т. д. Эта целесообразность (И. Кант называет ее также относительной целесообразностью) дает представление о полезности, пригодности вещей. В общем-то она не является объективно необходимой для творений природы, так как последние не раскрываются в их внутренней сущности, то есть не рассматриваются сами по себе, а только в отношении того, что может быть их непосредственной природной целью. Особенно наглядно это проявляется в общественной жизни людей, когда они используют, скажем, перья птиц для украшения своих шляп, различного рода кости животных и засушенные части растений для амулетов и т. п. Ясно, что природа вовсе не ставит себе целью подобное использование своих образований.

Чтобы проникнуть во внутренние потенции природы, указывает И. Кант, мы должны обратить внимание на другое основание мыслительной деятельности — связь конечных причин (*nexus finalis*), которое широко используется нашим разумом. Это единственное, что нам остается, так как кроме связи действующих причин и связи конечных причин никакими другими видами каузальности люди не располагают. «Первую связь, — пишет И. Кант, — можно было бы, пожалуй, назвать связью реальных причин, а вторую — связью идеальных причин, так как при таком обозначении становится также понятным, что других видов каузальности, кроме этих двух, быть не может» (5, 393).

Если взять в качестве основания одну только связь конечных причин для изучения природы во всем ее многообразии, то мы попадем в область чистой спекуляции, в область грез и пустых мечтаний, где отсутствует какая-либо точка опоры. Немецкий философ называет этот подход сумасбродным, уводящим исследователя далеко за границы чувственной реальности. С его точки зрения, особенно грешат этим теологи, когда дают такое изложение религиозных истин, в котором проповедуется раболепие перед сверхчувственным, угодничество и заискивание перед ним,

стремление выпросить у высшего существа те или иные благодетяния. Бездумное следование людей подобным правилам, сто превозносимым их духовными пастырями, ведет к тому, что человек лишается доверия к самому себе, чувствует себя слабо безвольной и ни на что не способной личностью, находящейся в полной зависимости от неумолимого владыки.¹

Совершенно ясно, что И. Кант с такими истинами абсолютно не согласен. Для него, видевшего в человеке свободную и самостоятельную личность, они были неприемлемы. Способ представления продуктов природы и общества согласно конечным причинам вследствие этого кажется ему малоэффективным и непригодным для построения телеологической системы. Философ убежден: природные вещи и поступки людей необходимо рассматривать с других позиций — с позиций критики, то есть в полном соответствии с теми выводами, которые были получены в ходе анализа теоретического и практического разума. Только такой — критический — подход позволит нам раскрыть в рефлексии истинное состояние природных вещей и человеческих деяний. Суть этого подхода излагалась И. Кантом еще в главном «Критике...». Нашему разуму должны быть поставлены ограничители, не позволяющие ему выходить за определенные границы. В сфере теоретических исследований границу составляет чувственность, в сфере практики — нравственность, в сфере способности суждения — то и другое вместе. Иначе говоря, при критическом подходе к явлениям целесообразности связь конечных причин и связь действующих причин должны использоваться в неразрывном единстве. Только в этом случае мы можем правильно разрешить стоящую перед нами проблему.

Применительно к познанию природы этот синтетический подход означает, что продукты природы должны рассматриваться одновременно не только как средства, но и как цели, то есть как вещи, которые способны воспроизводить себе подобных. Тогда действительно можно обнаружить их подлинный системный вид и объективную целесообразность. Конечно, отмечает И. Кант, не все природные вещи отвечают этому требованию — быть в одно и то же время целью и средством и представлять собой системный объект. Эмпирический опыт указывает, что продуктам неорганического мира такие суждения не применимы, зато любой организм из растительного и животного царства вполне может быть представлен в нашей рефлексии в подобном состоянии. А в совокупности продукты органической материи составляют специфический ряд реальных целей природы, который следует подразделять на роды и виды в соответствии с априорным принципом способности суждения. Каждой природной вещи принадлежит здесь свое особое место.

При синтезированном подходе целевая причинность позволяет нам мыслить (конечно, только в рефлексии) природные вещи как цели природы, а всю ее — как единую целостную систему.

Однако определить природу как целое в рамках чувственно воспринимаемого мира невозможно. Мы можем представить ее в таком качестве только в умопостигаемом мире. Как раз здесь природу возможно мыслить как сотворенную более высшим началом, то есть продуктом божественной причины.

Казалось бы, что, перенося бога в область рефлексивных суждений, И. Кант покидает почву науки и выступает в поддержку теологических воззрений. В действительности позиция философа в этом вопросе выглядит гораздо сложнее. Он утверждает, что хотя мы и можем мыслить надприродную сущность, это осуществимо всего лишь предположительно, без всякой надежды на успех. Фактически надприродное начало повисает в воздухе, так как эмпирические данные абсолютно не дают нам доказательств его наличия. Достоверно судить мы можем только о том, что сама природа является творящей сущностью всех наблюдающихся в ней предметов, а в отношении более высокой причины остаемся в полном неведении. «Если, следовательно, для естествознания и в его контекст вводят понятие о боге, — пишет И. Кант, — чтобы объяснить целесообразность в природе, а затем в свою очередь используют эту целесообразность для того, чтобы доказать, что бог есть, — то ни в одной из обеих наук нет внутренней прочности и вводящий в заблуждение порочный круг делает каждую из них неустойчивой, так как эти науки путают свои границы» (5, 408). Как видим, немецкий философ существенно расходится со взглядами теологов.

Телеологическая система природы, которую мы строим, в нашей рефлексии на основе критического подхода, не является полностью законченной. В ней очень трудно найти ту цель, которая притязает на право быть безусловной конечной целью. В своих многообразных творениях природа безгранична; для нее невозможно установить какой-либо предел. Поэтому поиски конечной цели непосредственно в самой природе, хотя бы мы и применяли для этого критический подход, содержащий целевую причинность, не могут быть успешными. В этой системе, говорит И. Кант, мы можем достоверно установить только последнюю цель в цепи природных продуктов, которая позволяет представить все природные вещи как единое субординированное и иерархизированное целое. Этой последней целью, вершиной творений природы является непосредственно сам человек. Он — действительный венец природы, наделенный высшими способностями, позволяющими ему не только осознать свое место среди других природных явлений, но и обозреть всю природу, представить ее в виде целостной системы. Однако человек «как природная вещь не может быть конечной целью» (5, 458).

Почему же человек, этот итог творческих усилий природы, не может быть конечной целью? Теология сравнительно просто отвечает на этот вопрос. Она видела и видит главной причиной этого то, что человек смертен и несовершенен, к тому же гре-

шен и отягощен различными пороками. Бог же с его совершенствами — прямая противоположность человеку: все людские слабости у него отсутствуют. Поэтому только он и может быть конечной целью. Эта позиция теологии не удовлетворяла немецкого философа, так как само существование бога он ставил под сомнение. И. Кант ищет другое объяснение проблеме конечной цели. Философ согласен с теологами, что о человеке как природном существе не может быть и речи, чтобы приписывать ему статус конечной цели. Ведь по отношению к нему природа действительно не сделала никаких исключений. Он подвержен, подобно другим природным вещам, воздействию разрушительных и созидательных сил, зависит в своем существовании от географических, климатических, экологических условий. Более того, своей деятельностью человек творит такие обстоятельства, которые обрекают его на страдания и мучения. Это опустошительные войны, деспотический гнет властей, акты насилия над личностью со стороны других индивидов, групп, сообществ. Наличие этой зависимости воочью показывает, что человек представляет собой не только цель, но и средство, тогда как конечная цель — безусловная, определение которой находится в ней самой и не зависит от каких-либо дополнительных условий.

И. Кант задается вопросом: если человек как природное существо не может рассматриваться в роли конечной цели, то, может быть, он имеет данный статус в каких-либо других своих качествах, характеризующих его как высшую ступеньку в телеологической системе? Этих качеств во взаимоотношениях человека с другими природными образованиями можно выделить два. Во-первых, человека как последнюю цель можно представить объектом, который существует на земле ради того, чтобы все вещи служили ему и он был осыпан природными благами. В этом случае конечной целью людей будет достижение счастья. Во-вторых, человека можно рассматривать как существо, которое умеет осуществлять всевозможные цели в природе, то есть его земное предназначение — поставить себе на службу все природные создания и стать ее действительным властелином. Здесь человеческой конечной целью будет культура умений.

Анализируя оба эти состояния, И. Кант приходит к выводу, что достижение счастья или культура умений по своему внутреннему содержанию тоже не могут считаться безусловными целями людей, хотя в силу своего положения они постоянно притягивают на это. Что касается счастья, в котором подавляющее большинство людей видит предмет вечных желаний и стремлений, то разум говорит нам об отсутствии у него безусловных характеристик. Поэтому те философы, которые утверждали, что именно счастье является конечной целью, явно заблуждались; они не учитывали целый ряд факторов, свидетельствующих не в пользу данных воззрений.

Счастье, указывает И. Кант, это «совокупность всех целей,

возможных посредством природы вне и внутри человека; это материя всех его целей на земле...» (5, 464). Вследствие этого человек и стремится представить его конечной целью. Он не замечает, что при этом произвольно выносит данную цель за пределы своей собственной деятельности, а установление связи между ней и самим собой делает неосуществимым. Чтобы установить эту связь, ему остается одно: прибегнуть к помощи сверхъестественных сил, к богу, которые бы гарантировали достижение счастья как желанной цели. Разум в такой ситуации совершенно бессилен, так как не видит путей к этой цели и не отвечает к тому же за распределение между людьми долей блаженства. Фактически, приняв счастье за конечную цель, человек оказывается в тупике: он не может объяснить, для чего же он существует и в чем заключается смысл его жизни. Высший продукт природы оказывается в рабской зависимости от своего верховного владыки.

Счастье, далее, можно также представить как особое состояние, которого каждый человек хочет достигнуть в процессе земного существования. Оно характеризуется тем, что индивид будет так одарен благами со стороны природы и общества, что его бытие станет постоянным блаженством. Как раз на этом понимании счастья настаивала большая часть предшествующих философов, давая свое определение конечной цели и одновременно отрешившись от богословских взглядов. И. Кант согласен со своими предшественниками, что стремление к счастью есть неотъемлемый атрибут человеческих желаний. Однако, по его мнению, оно не способно принести индивиду даже надежды стать причастным блаженству, тем более сделать его постоянным. Безусловно, люди всегда стремятся к счастью, но их природа такова, что они никогда не могут удовлетвориться достигнутым благополучием или испытываемым наслаждением: им требуются все новые и новые блага, все новые удовольствия. Какое-либо ограничение желаний у них отсутствует. Поэтому счастье для человека как природного существа никогда не достижимо. По нему нельзя судить о конечной цели. «И не по чувству удовольствия, и не по сумме его, по отношению к чему мы мыслим конечную цель творения как данную, — подчеркивает немецкий философ, — т. е. не по благополучию и не по наслаждению (телесному или духовному), — одним словом, не по счастьем мы судим об этой абсолютной ценности» (5, 577).

Культура умений (а под нею И. Кант понимает практически преобразующую деятельность людей, направленную на создание материальных благ, воспитательную деятельность, занятия наукой и искусством) тоже не может быть конечной целью. Хотя люди надеются, что технический прогресс, развитие наук и искусств приведут их к решению всех наболевших проблем и подлинному благосостоянию, однако их надежды совершенно не оправданы. Дело в том, что умения развиваются вследствие

неравенства между людьми, которое в конечном итоге приводит к такому состоянию, когда одна их часть испытывает страдания от угнетения, а другая — от внутренней неудовлетворенности своим господствующим статусом. Конечно, размышляет И. Кант, эти страдания можно преодолеть путем установления сильной политической власти в гражданском обществе, где человеку должны быть предоставлены большие свободы, но такое возможно лишь при условии, что данное устройство общества будет осуществлено во всемирном масштабе, а это весьма затруднительно. Разумеется, полезно считать технический и политический прогресс конечной целью природного человека, но подлинной безусловностью они не обладают. Развитие науки и искусства также не разрушает этот гордиев узел. Делая нас более цивилизованными, оно только уменьшает грубость и неистовство наших природных склонностей, но полностью этих черт не уничтожает. Об этом говорят факты тщеславия, самодовольства, высокомерия, которые встречаются у людей с самым развитым интеллектом и утонченным вкусом.

В целом, подытоживает свои рассуждения немецкий философ, ни внешняя природа, ни наша внутренняя природа не дают нам той абсолютной ценности, которая бы оправдывала существование мира и раскрывала смысл нашей жизни. «В природе (в качестве чувственно воспринимаемой сущности) нет ничего такого, — подчеркивает он, — для чего определяющее основание, находящееся в ней самой, не было бы в свою очередь обусловлено» (5, 468), тогда как конечная цель предполагает полную безусловность. Искать конечную цель необходимо не в чувственно воспринимаемом мире, а в мире умопостигаемом, где человек выступает не природным существом, а ноуменом.

Именно здесь (в умопостигаемом мире) становится возможным определение конечной цели. Ею является моральное существо, человек под моральными законами. О нем уже бессмысленно спрашивать, для какой цели он существует. «Его существование, — указывает И. Кант, — имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу, или по меньшей мере он не должен считать себя подчиненным какому бы то ни было влиянию природы, противодействующему этой цели» (5, 469).

Почему же человек под моральными законами является истинной конечной целью и что это за высшая цель, которую он несет в себе самом? Может быть, немецкий философ (подобно современным протестантским теологам) считал этой высшей целью бога? Ведь, согласно лютеранскому вероисповеданию, бог находится в нас самих, воздействует изнутри на своих избранных. К тому же в кантовском учении, как известно, бытие бога связывается с моральными постулатами, выступает необходимым условием морального сознания. Немецкий философ говорит также о том, что единственно возможным доказательством

бытия бога является моральное доказательство. Собственно, все это и подчеркивают нынешние богословы, считающие И. Канта своим сторонником.

Конечно, подобные утверждения при поверхностном взгляде на учение И. Канта можно было бы вполне допустить, если бы они не шли вразрез с его сущностными чертами. Во-первых, И. Кант, как мы уже отмечали выше, отвергает богословский вариант решения проблемы целесообразности, и он отнюдь не возвращается к нему, когда провозглашает человека под моральными законами конечной целью. Человек трактуется здесь как часть телеологической системы, создаваемой рефлектирующей способностью суждения, то есть в неразрывной связи с природой и с человеческим общением, а вовсе не как отдельно существующая единица в умопостигаемом мире, где действуют моральные законы. Во-вторых, немецкий философ прямо заявляет, что только при признании человека под моральными законами конечной целью у нас появляется возможность судить о боге как предмете теологии и, соответственно, утверждать, что он есть. Бытие бога, таким образом, предваряется наличием морального субъекта как конечной цели. Мораль и ее носитель вызывают к жизни представления о боге и загробном мире. Напрашивается вывод, что люди сами творят своих богов.

Что же все-таки понимает И. Кант под высшей целью, присущей моральному субъекту? Согласно немецкому философу, безусловной и высшей целью человека, которая неотъемлемо присуща ему, является его поведение в соответствии с долгом, неуклонно требуемое категорическим императивом. Такое поведение — высшая добродетель, которая представляет собой не только верховное благо, но и тот маяк, к которому должна быть направлена вся человеческая деятельность. Присутствие этой направленности у естественного человека и делает его безусловной конечной целью. Ценность человеческого существования, подчеркивает И. Кант, не зависит от того, что «он воспринимает и чем он наслаждается», а зависит от того, что «он может дать себе только сам..., что он делает, как и по каким принципам он поступает» (5, 477). В соответствии с тем, как человек исполняет требования категорического императива, он может надеяться стать достойным счастья и быть причастным блаженству. То есть движение по пути к моральному совершенству включает в себя счастье как следствие. Вместе они составляют высшее благо, конечную цель, которой руководствуется личность в земной деятельности.

Подводя итог, можно сказать, что И. Кант определяет конечную цель совершенно иначе, чем богословие. Главную роль он отводит человеку как свободной личности (в том числе и от религиозных пут), находящейся в непрерывном нравственном развитии. Только нравственное совершенствование, добрая воля людей, могут породить у них надежду на счастье и блаженство.

Сравнительный анализ этических концепций Канта и Гегеля

1. Гносеологические предпосылки философии Канта

Одной из важнейших задач современного этапа философского развития является подведение итогов главнейших мировоззренческих философских систем, к числу которых относятся этические доктрины Канта и Гегеля. В соответствии с этим задачей данной статьи является сопоставление учений Канта и Гегеля о нравственности, праве и их соотношениях с государством.

Этическая концепция Канта находится в органической связи с его гносеологическими предпосылками. В основе критической философии И. Канта лежит противопоставление двух компонентов, из которых складывается вся сфера представлений и понятий об окружающем нас мире и месте в нем человека, — мира сущностей («вещей в себе») и мира явлений («вещей для нас»). Эти два компонента неразрывно связаны между собой.

Выражаясь терминами, сложившимися в трудах великих философов XVII—XIX столетий, мир сущностей «вещей в себе» (ноуменов) — это, по учению Канта, субстанциональная основа мира явлений (феноменов).

Кант считал, что совершенно бессмысленно думать, будто бы окружающий нас мир является только иллюзией, воображением и в основе его лежит ничто (пустота). Явление не может быть без того, что является (З, 741). Показания наших чувств (зрения, слуха, обоняния, осязания) не адекватны действительности, недостоверны, как это было показано Декартом в «Рассуждении о методе», Юмом, Лейбницем в учении о монадах, Беконом и другими философами. В. И. Ленин также соглашался с утверждением Канта, что нашим, основанным на чувственности, представлениям, соответствует нечто вне нас, какая-то «вещь в себе», и в этом утверждении Кант выступал, по словам Ленина, как материалист.

Нужно отметить, что Кант стремился глубоко обосновать учение о вещах в себе. Он писал, что было бы «величайшим скандалом» принимать на веру бытие «вещей в себе». Вследствие этого Канта не удовлетворяло знаменитое *assertio* Декарта о самосознании: «*cohitio ergo sum*». По мнению Канта, этот афоризм не есть созерцание, а только интеллектуальное представление самостоятельности мыслящего субъекта. Поэтому такое «Я» не имеет даже малейшего предиката созерцания, кото-

* Данная статья воспроизводит доклад, сделанный на международном симпозиуме в Риге в октябре 1981 года, — «Критика чистого разума» И. Канта и современность — по поводу 200-летия выхода в свет этого труда.

рый мог бы служить его коррелятом как нечто устойчивое для определения по времени во внутреннем чувстве»¹.

«Познающее «Я» становится, по мнению Канта, объектом созерцания, т. е. реальной сущностью, если оно воспринимается как нечто существующее через существование внешних вещей, т. е. при допущении «вещей в себе»² как объективной действительности.

Таким образом, в «Критике чистого разума» Кант сделал важную поправку *assertio* Декарта, завершив тем самым учение о вещах в себе как объективной реальности. Здесь же Кант дал четкое определение понятия ноуменов и его соотношение с понятием «вещей в себе».

Кант указывает, что понятие ноумена является понятием ограничительным, чтобы ограничить притязания чувственности и определить сферу рассудочного и интеллигбельного познания. Если внешние чувства представляют нам предметы, как они являются, поясняет Кант, то рассудок объясняет, как они существуют, т. е. рассудочное познание представляет собой применение категориального мышления к чувственному созерцанию. Иначе говоря, эмпирическое познание представляет собой объединение чувственности и рассудочных категорий. Но нельзя утверждать, отмечает Кант, что чувственное созерцание есть единственный возможный способ созерцания. Кант допускает, что для познания интеллигбельных вещей необходимо не чувственное, а интуитивное созерцание, но мы не можем составить себе ни малейшего представления о возможности такого познания³. Таким путем, замечает Кант, рассудок получает только отрицательное *расширение*, т. е. он не ограничивается чувственностью, но сам ограничивает чувственность — и именно тем, что называет вещи в себе (рассматриваемые не как явления)⁴ ноуменами. Но он тотчас же сам ставит границы и себе, признавая невозможность познать их через категории. Следовательно, Кант приходит к выводу о полном тождестве понятий «вещей в себе» и «ноуменов».

Итак, исходя из того, что мир сущностей (ноуменов) воспринимается нами только через призму наших чувств и категорий рассудка и между познающим «Я» и миром ноуменов лежит завеса эмпирического мира, Кант приходит к выводу о непознаваемости «вещей в себе» (ноуменов). Они воздействуют на наши чувства, «аффицируют» их и являются причиной мира явлений, но каковы они сами по себе, как они воздействуют на чувственность — мы ничего не знаем об этом и не можем узнать методами эмпирического познания. Что же касается эмпирического мира, то Кант признает безграничность его познания. Так, он пишет в «Пролегоменах»: «Расширение познания в математике и возможность новых открытий простирается до бесконечности: точно так же и открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством постоянного опыта и его объ-

единения разумом. Но тем не менее здесь очевидны и пределы, ибо математика имеет дело только с явлениями...». «Понятия метафизики и этики... лежат совершенно вне ее сферы и никогда для нее недостижимы»⁵.

Из этого агностицизма, который Кант распространил на весь мир «вещей в себе», он делает исключение только в отношении нравственного воления, называемого им категорическим императивом.

2. Общая характеристика учения Канта о сущности нравственности

По учению Канта, категорический императив — это нравственная максима (правило), исходящая от самого субъекта — «Я». Такого рода нравственное воление познается вследствие слияния познающего «Я» с трансцендентным «Я». Отсюда вытекает и повелительная форма категорического императива: «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом» (4(1), 279). Поясняя смысл этой формулы в беседе с историком Н. М. Карамзиным, посетившим Канта в Кенигсберге, он говорил: «Говорю о нравственном законе, назовем его совестью, чувством добра и зла, но он есть; например, я солгал, никто не знает моей лжи, но мне стыдно»⁶.

Из этих пояснений Канта видно, что повеление, содержащееся в категорическом императиве, исходит из этого трансцендентного «Я». Таким образом, восприятие индивидуумом категорического императива представляет собой разрыв завесы, отделяющей мир ноуменов от мира явлений (мира феноменов). Поэтому категорический императив не зависит от фактов и событий в мире феноменов и на категорический императив не распространяется категория причинности.

3. Анализ понятия категорического императива

Анализируя понятие кантовского категорического императива, мы можем установить следующие его свойства. Во-первых, для категорического императива характерна его автономность, то есть независимость не только от всяких эмпирических положений, но и от религии. Предшественники и современники Канта стояли на той точке зрения, что основой нравственности является религия. В отличие от такого религиозного понимания нравственности Кант считал, что категорический императив исходит от самой личности, а не от какого-либо религиозного авторитета, и такая установка Канта представляла собой знаменательный переворот в учении о нравственности. Во-вторых, категорический императив — не только логическое суждение, но и волевой акт, представляющий собой побуждение к действию.

В-третьих, категорический императив — это этическая идея, находящаяся за пределами опытного познания, вытекающая из мира ноуменов. В-четвертых, по мысли Канта, категорический императив обладает всеобщностью и необходимостью во всей сфере практического разума, определяя все нравственные побуждения и поступки, возникающие в повседневной жизни массы людей, подобно тому, как в области чистого разума все совершающееся в эмпирическом мире подчиняется закону причинности.

В подтверждение всеобщности и необходимости категорического императива Кант приводит четыре примера, а именно: 1) если человек рядом несчастий доведен до безнадёжности и решается лишиться себя жизни, то такое решение противоречит категорическому императиву, так как правило, ведущее к самоубийству, не может стать всеобщим законом; 2) если некто займет деньги, а затем решает не возвращать их, то такое решение также противоречит категорическому императиву, так как невыполнение взятых на себя обязательств не может быть установлено как всеобщий закон; 3) если хорошо обеспеченный человек примет решение не помогать людям, попавшим в трудное материальное положение, то такое отношение к окружающим также не подпадает под действие категорического императива, так как влечет за собой неустройство всей общественной жизни; 4) если у человека обнаружится какой-либо талант, но он не желает развивать его, оставляя втуне счастливый дар природы, то такой образ действия также не соответствует категорическому императиву, так как приносит вред всему обществу. Эти примеры поясняют понимание Кантом социальной значимости категорического императива, но не доказывают всеобщности и необходимости формулы категорического императива. Следовательно, всеобщность и необходимость формулы категорического императива осталась не доказанной Кантом. Наконец, пятым свойством категорического императива является его формальный характер и независимость от каких-либо эмпирических мотивов нравственного поведения, как, например, от чувства симпатии или сострадания, побудившего к совершению того или иного доброго дела. Единственным побудительным мотивом нравственного поведения, по учению Канта, должно быть стремление выполнить нравственный долг. Такое понимание Кантом категорического императива вызвало многочисленные возражения против формалистического и рассудочного характера нравственности и известную эпиграмму Фридриха Шиллера, который высмеивал черствость категорического императива.

4. Индивидуальное и социальное в категорическом императиве

Подытоживая сказанное о кантовской этической теории, несшей выражение в идее категорического императива, можно сделать вывод, что категорический императив является комплексным понятием. В первой части его формулы требуется, чтобы человек поступал по велению своей совести, а вторая часть формулы предписывает, чтобы автономное нравственное воление было скорректировано учетом обязательного соответствия индивидуального нравственного поведения общественному благому. Следовательно, кантовский категорический императив требует соответствия автономного нравственного воления эмпирическим социальным условиям. Однако в основе категорического императива лежит автономное, личное, нравственное побуждение. Ведь категорический императив был задуман Кантом как нравственный закон, исходящий из трансцендентного «Я», содержание которого было строго формальным. В дальнейшем Кант включил в формулу категорического императива вторую часть, что придало ему более конкретный характер и социальное содержание.

5. Идея двойного аффицирования у Канта

В заключение анализа кантовской этической концепции нужно остановиться на связи идеи категорического императива с кантовской гносеологией. Как сказано выше, Кант исходил из предпосылки, что весь окружающий мир (природа) обусловлен воздействием (аффицированием) «вещей в себе» на наше чувственное восприятие. Наше нравственное сознание также аффицируется со стороны трансцендентного «Я». Поэтому следует согласиться с концепцией Адикеса о наличии в философской системе Канта двойного аффицирования⁷. Эта идея была поддержана Б. С. Чернышевым в его лекциях по философии Канта на философском факультете Московского университета.

6. Учение Канта о праве и его отличии от нравственности

Переходя к учению Канта о праве, следует отметить, что некоторые правоведы и философы (например, проф. П. Новгородцев)⁸ утверждали, будто бы Кант совершенно утратил связь между правом и нравственностью. С этим мнением нельзя согласиться, так как оно основано на тех высказываниях Канта, которые были лишь предварительными и касались только законодательства, а не всей сферы права (обычного, прецедентного, естественного и т. д.). В дальнейшем Кант выяснил сущность права во всем его объеме и различных видах объективации, определил соотношение права и нравственности.

Учение Канта о праве изложено в его работе «*Метафизические начала права*». В этой работе Кант выясняет сущность права путем сравнения его с нравственностью и устанавливает два признака, отличающих право от нравственности. Во-первых, право регулирует внешние действия людей, а нравственность оценивает внутренние их побуждения; во-вторых, выполнение предписаний права обеспечивается принудительными законами, установленными государственной властью или велениями других авторитетов, а нравственность требует выполнения нравственного долга добровольно, без всякого принуждения.

Вследствие этого нормы нравственности относятся к автономной этике, т. е. к сфере действия категорического императива, а нормы права распространяются только на внешние поступки людей, обусловленные социально-эмпирическими факторами: экономическими, географическими, демографическими, национальными и т. п.

7. Основы философской системы Гегеля и особенности его метода

Прежде чем сравнивать этические системы Канта и Гегеля, нужно отметить глубокие различия философских систем этих мыслителей. Если в основе философской системы Канта лежат его гносеологические предпосылки, играющие большую роль в определении сущности элементов практического разума, то философская система Гегеля построена на априорных онтологических началах, которые могут быть сведены к двум основополагающим идеям. Первая идея состоит в учении о духовной сущности человека — и как отдельно взятого индивидуума, и как составного элемента различных социальных формаций (семьи, общества, народа и т. п.). Эта духовная сущность является, по учению Гегеля, субстанциональной основой всей жизнедеятельности человека и целых поколений людей, сменяющих друг друга в процессе исторического развития человеческого духа, определяя содержание мировой истории.

Второй идеей является утверждение, что вся духовная активность индивидуумов и социальных формаций находится в непрерывном движении и развитии по законам диалектической логики. При этом характерной особенностью гегелевского понимания процессов социального развития является сосредоточение его внимания на сущности и значении государства как наиболее совершенной социальной формации. Достаточно сказать, что субстанциональным началом всего всемирно-исторического развития Гегель считал именно государство и апологетика государства является наиболее яркой особенностью его социально-политической позиции.

Таким образом, основное различие между философскими концепциями Канта и Гегеля состоит в том, что главным стержнем

философской системы Канта является учение об индивидуальной нравственности, причем категорический императив служит субстанциональной основой всех нравственных переживаний и действий. По учению же Гегеля, субстанциональной основой всей жизнедеятельности человека и целых поколений людей, сменяющих друг друга, является человеческий разум, развитие которого определяет содержание всемирной истории.

Метод, которым пользовался Гегель в своих исследованиях, можно назвать историко-диалектическим, так как все институты и учреждения, которые были объектом изучения, Гегель рассматривал в процессе их становления и развития. Этот метод предшествовал созданию марксистской диалектики. Достаточно напомнить, что основоположники марксизма неоднократно подчеркивали, что они поставили гегелевскую диалектику с головы на ноги. Такая методологическая перестройка нашла свое выражение в том, что, согласно гегелевской философии истории, всемирно-историческое социальное развитие определяется имманентным развитием абсолютного духа, тогда как согласно марксистской теории социального развития, в основе социально-политической структуры лежит социально-экономический базис, определяющий всю политическую и идеологическую надстройку.

8. Учение Гегеля о семье и гражданском обществе

Объективацию мирового духа Гегель рассматривает по трем уровням: семья, гражданское общество и государство. Гегель рассматривает семью как институт, сложившийся в Германии на основе рецепции римского права, и подчеркивает, что на базе соединения полов создается нравственное единство. Из гегелевского анализа гражданского общества видно, что под гражданским обществом он понимает современное ему буржуазное общество в период домонополистического капитализма и расценивает это общество с позиций буржуазного либерализма.

Из ряда пояснений Гегелем понятия гражданского общества видно, что он был знаком с выводами своих знаменитых современников — Адама Смита и Давида Рикардо, которые создали учение о буржуазном обществе как о хозяйственной самодовлеющей системе, которая дает наилучший экономический эффект лишь при условии господства частной собственности, свободного предпринимательства, ничем не ограниченной конкуренции и невмешательства политики в свободную игру экономических сил. В соответствии с таким экономическим либерализмом Гегеля мы не находим в его сочинениях каких-либо рекомендаций по расширению вмешательства государства в экономическую жизнь, несмотря на то, что Гегель был апологетом государства и всячески восхвалял государственную активность как катализатор всякого социального прогресса. Заканчивая анализ гегелевского представления о гражданском обществе, нужно подчеркнуть, что

Гегель не указывает, что является субстанциональной основой развития гражданского общества. Отсутствие такого указания вытекает из взгляда Гегеля на соотношение политики и экономики. Если по марксистской теории общественного развития экономический базис определяет политическую и идеологическую надстройку, то по концепции Гегеля государство является субстанциональной основой и демиургом всего общественного развития. Учение Гегеля о семье и гражданском обществе является предпосылкой для гегелевской концепции государства.

9. Учение Гегеля о государстве

К вопросу о государстве Гегель подходит не с исторических позиций, а с точки зрения развития идеи семьи и гражданского общества. Субстанциональность государства выражается, по Гегелю, во-первых, в том, чтобы сохранить входящих в государство индивидуумов и семьи в качестве лиц (в юридическом смысле), и во-вторых, чтобы содействовать их благу. В задачу государства входит охрана семьи и руководство гражданским обществом. Исходя из этих предпосылок, Гегель определяет государство как обладающую самосознанием нравственную субстанцию, соединяющую принципы семьи и гражданского общества. Государство объединяет отдельные моменты в развитии абсолютно-го духа, индивидуальную духовную сферу, нравственную основу семьи и гражданского общества. Объединяющими началами этой системы являются государственное (внутреннее) право и международное (внешнее) право⁹.

Гегель проявляет исключительную наблюдательность в отношении различных аспектов государственной деятельности. Особо важное значение он придает тотальному единству государственной организации. Если в гражданском обществе отдельные лица (индивидуумы и семьи) стремятся сделать себя центром всей жизнедеятельности, то в государстве жизнь всех лиц (существ) подчиняется задачам государственной субстанциональности. Большую роль в обеспечении государственного единства играет утверждение объективной свободы. Оно порождается задачами всеобщего дела и составляет основу жизнедеятельности отдельных лиц. Гегель утверждает, что государство, как живой дух, составляет организационное начало всей государственной системы¹⁰. Поэтому он считает совершенно неправильной теорию разделения властей, выдвинутую французским политическим мыслителем Ш. Монтескье. Эта теория, по мнению Гегеля, утверждает, будто бы законодательная, исполнительная и судебная власти независимы друг от друга, что противно природе разума. Напротив, живая тотальность государства обеспечивается деятельностью правительства, благодаря которой отдельные власти взаимно проникают друг в друга. Гегель считает, что в действительности существует не разделение

властей, а разделение функций государства по отдельным отраслям, причем эти функции (законодательные, судебные, административные) закрепляются за специальными учреждениями, осуществляющими свою деятельность на основе определенных законов и подчиняющимися высшему надзору¹¹.

Далее Гегель указывает, что государство, построенное на началах разума, обеспечивает реальное осуществление принципов равенства и свободы. Что касается равенства, то, по мнению Гегеля, утверждения некоторых философов, будто бы все люди от природы равны, содержат в себе недоразумение. В действительности по своей природе люди бывают только неравны. В рабовладельческих государствах Греции и Рима равными признавались только свободные, но в государствах, где отсутствует рабство, также не существует равенства людей. Равенство может быть создано только государством, которое устанавливает равенство граждан перед законом, в отношении взимания податей и налогов, в отношении воинской повинности, допущения к государственной службе и т. д. Что же касается свободы, то Гегель возражает против представления, будто бы государство есть состояние взаимного ограничения и законы суть сами эти ограничения. На самом деле каждый истинный закон есть свобода, ибо он заключает в себе разумное содержание свободы.

Таким образом, государство, по Гегелю, через посредство законов создает личность (в юридическом смысле) отдельных индивидуумов и их объединения и расширяет их свободу.

Из этого Гегель делает вывод, что в гражданском обществе отдельные лица предоставлены самим себе, хотя они считают себя центром всей социальной жизни, а в государстве они приобщаются к общегосударственной жизни. Гегель не оставил без внимания и тот факт, что в современном ему буржуазном государстве наряду с ростом роскоши и расточительности государственной части общества происходит обнищание обездоленной черни. Однако Гегель считает, что государство должно устранить такие прискорбные социальные контрасты и выражает уверенность, что острота социальных противоречий может быть смягчена путем объединения неимущих и обездоленных в корпорации. При этом Гегель имеет в виду не феодальные цеховые объединения, а новые профессиональные, промышленные и сельскохозяйственные объединения.

Подводя итог рассмотрению субстанциональности государства по сравнению с гражданским обществом, Гегель дает общую оценку государства как живой тотальности и высшей моральной общности в следующих словах: «Государство — это присутствие бога в мире, его основание — это сила разума, осуществляющегося как воля»¹².

Эту оценку Гегелем государства Е. Б. Пашуканис справедливо называет «исступленным идеалистическим славословием государства, в котором Гегель, становясь спиной к действитель-

ности, убегает от материалистических выводов по отношению к государству»¹³.

К вопросу о государстве Гегель возвращается в лекциях по философии истории, которые он читал в Берлинском университете в зимнем семестре 1830 года. В этом курсе он, выясняя место государства во всемирной истории, исходил из положения, что «субстанциональная цель народа (или нации как таковой) состоит в том, чтобы создавать государство и поддерживать его»; «народ без государственного устройства не имеет, по мнению Гегеля, собственно, никакой истории, подобно племенам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций»¹⁴. Такая методологическая установка обусловила то обстоятельство, что Гегель, несмотря на его глубокий интерес к вопросам о сущности государства, совершенно не занимался вопросами происхождения государства, которые он считал выходящими за пределы научного познания государства. В этом вопросе Гегель отступил от того историзма, который характеризует его методологию. Другое отступление Гегеля от историзма имело место в его учении о формах государственного строя. Здесь Гегель, с одной стороны, высказывал интересные и совершенно правильные соображения о том, что различие между формами государственного строя (монархиями, аристократиями и демократиями) возникли вследствие изменения исторических условий. Поэтому было бы, по мнению Гегеля, поверхностно и нелепо представлять их себе как предмет выбора¹⁵. Однако, в противоречие с таким историческим подходом, Гегель, сравнивая между собой современные ему формы государственного строя, выбрал среди них Прусскую монархию, которую всячески восхвалял как воплощение абсолютного разума, а другие государственные формы относил к более низким ступеням развития мирового разума. Третье и самое важное отступление Гегеля от историзма заключается в том, что самое государство он рассматривает как вечную категорию и высшую нравственную субстанцию, а не как определенную стадию в общественном развитии.

10. Сопоставление учений Канта и Гегеля о праве, нравственности и морали

Выше было рассмотрено содержащееся в первом разделе «Философии духа» учение Гегеля о тех социальных формациях (семья, гражданское общество и государство), в которых объективируется мировой дух. Во втором разделе анализируются взаимоотношения между собой субъектов социальных формаций, т. е. волевые отношения в семье, обществе и государстве, что составляет учение о нравственности, морали и праве. Во вступительных параграфах этого раздела Гегель устанавливает, что реализация всех видов волевых отношений в социальных фор-

мациях происходит в форме долженствования, представляющего собой бытие, которого еще нет, но оно должно быть. Иначе говоря, нравственные, моральные и правовые предписания имеют форму правил должного поведения. Вся деятельность субъектов нравственных и правовых взаимоотношений имеет волевой характер, и субъективная воля в этих отношениях проявляется как выбирающая и решающая. Эти волевые акты представляют собой, по мнению Гегеля, высочайшую вершину феномена воли, творящего добро и зло¹⁶.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что учение Гегеля по этим вопросам выработано под несомненным влиянием кантовского учения о практическом разуме. Как показано выше, категорический императив, по учению Канта, сочетает в себе выражение автономной воли (совести) и социальной нормы, соответствующей общему благу. Следовательно, по учению Канта, необходимо диалектическое единство между первой и второй частью формулы категорического императива. Учение Гегеля о нравственности весьма сходно с кантовским пониманием категорического императива. Так, в § 511 и 512 указывается, что нравственность представляет собой сочетание субъективной воли (совести) и всеобщей воли.

В наиболее обобщенном виде гегелевское учение о нравственности содержится в § 513 «Философии духа», где мы читаем: «Нравственность есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа».

Далее Гегель указывает, что односторонности субъективного и объективного духа синтезируются в нравственной разумной воле¹⁷. Эти же мысли о нравственности развиты и в § 552 «Философии духа». В этих высказываниях Гегеля о нравственности отсутствует их гносеологическое обоснование Кантом, но в понимании сущности и формулы нравственного закона имеется полное совпадение взглядов того и другого мыслителя.

Легко убедиться, что Гегель полностью воспринял установленное Кантом различие между правом и нравственностью. Так Гегель пишет, что нравственные требования должны получить одобрение, признание и даже обоснование в сердце, образе мыслей и понимании свободной личности, тогда как правовые предписания должны выполняться в качестве внешних законов или предписаний какого-либо авторитета. Субъективная воля в такой же мере морально свободна, в какой ее определение внутренне полагается как ей принадлежащее и составляющее предмет ее желания¹⁸. Развивая свое учение о сущности права, Гегель сосредоточивает свое внимание на выяснении понятия закона и его роли в регулировании социальных отношений. Если Кант исследовал право в широком смысле, в том числе и международное право, естественное право и обычное право, то Гегель сводит право лишь к совокупности норм, санкционированных государством, т. е. к законам. Гегель писал: «Законы выра-

жают содержание объективной свободы. Во-первых, для непосредственного субъекта, для его самостоятельного произвола и особого интереса они являются ограничениями; во-вторых, они есть абсолютная конечная цель и всеобщее дело; в-третьих, они составляют субстанцию свободного воления отдельных лиц и их образа мыслей как обязательных нравственных правил»¹⁹. Из этого вытекает понимание Гегелем соотношения законов и нравственности, весьма отличное от кантовской концепции взаимоотношения права и нравственности.

И. Кант считал, что индивидуальные нравственные воления, соответствующие формуле категорического императива, приводят к образованию моральных норм, которые складываются в систему морали и принципов естественного права. Эти принципы служат источником преобразования положительного права, и в том числе законодательства (4(2), 96).

11. Выводы из сопоставления взглядов Канта и Гегеля на соотношение права и нравственности и государства

Суммируя сказанное, можно констатировать, что Кант обосновал воздействие нравственности через мораль и естественное право на развитие положительного права. Что же касается Гегеля, то он отстаивает совершенно противоположную точку зрения, считая, что законы как акты, исходящие от государства, составляют субстанциональную основу нравственных норм. Таким образом, в вопросе о взаимоотношении права и нравственности ясно проявляется безудержный этатизм Гегеля. По его концепции, государство руководит семьей, гражданским обществом и, больше того, является источником и гарантом нравственного развития народа. Гегель положительно расценивает рост государственной мощи и авторитета, что находит свое выражение в полноте государственного суверенитета. К понятию суверенитета Гегель подходит с исторических позиций; он указывает, что в эпоху феодализма государство было суверенно по отношению к другим государствам, но у себя внутри оно не было суверенно, так как суверенитет был распылен между многочисленными феодалами. В разумном государстве суверенитет воплощается, по мнению Гегеля, в личности монарха, что вызвало ироническую критику со стороны К. Маркса, который писал, что с таким же основанием можно признать носительницей суверенитета королевскую блоху. Подытоживая свое учение о государстве, Гегель характеризует его как «организм», или как «механизм» и «машину»²⁰. К. Маркс признавал такую характеристику государства Гегелем совершенно правильной и шагом вперед. Интересно отметить, что в трудах В. И. Ленина широко используется термин «машина» для характеристики государства как орудия угнетения господствующим классом подчинен-

ных классов²¹. Представление Гегеля о государстве как о «машине» объясняется, несомненно, тем, что Гегель учитывал новые методы государственного властвования, сложившиеся при абсолютизме (в условиях которого он жил), когда в руках верховной власти сосредоточиваются основные государственные функции, осуществляющиеся через сложную систему государственных органов, подчиненных верховной власти, отобравшей эти функции у феодалов.

Итак, сравнение взглядов Канта и Гегеля на сущность права и нравственности и их взаимоотношения с государством позволяет сделать вывод, что Кант и Гегель создали по этому вопросу концепции диаметрально противоположного содержания. Так, согласно концепции Канта, из индивидуальной нравственности образуется социальная мораль и принципы естественного права, т. е. та форма общественного сознания, которую современные юристы называют правосознанием. Именно правосознание воздействует на законодательство и таким путем вынуждает государство осуществлять свои задачи в правовых формах, что обуславливает торжество права, реализуемого в правовом государстве. Идея правового государства впервые в истории политической мысли была выдвинута Кантом. Согласно же концепции Гегеля, всемирно-историческое развитие правовых и этических начал происходит в соответствии с афоризмом, провозглашенным им в предисловии к «Философии права», написанном 25 июня 1820 года: «Что действительно, то разумно; что разумно, то действительно». В соответствии с этой формулой начало разума, воплощаемое в действительности, поглощает начало нравственности. Если перевести эту концепцию на философский язык, то можно сказать, что после образования государства оно становится, по учению Гегеля, субстанциональной основой социально-этического развития, а нравственность и право приобретают характер акциденций по отношению к государству.

Таким образом, проблему соотношения государства и права Гегель разрешает в пользу приоритета государства над правом. Он является самым этиатическим из политических мыслителей нового времени и создателем государственной теории права, согласно которой генетически сначала возникает государство, а затем образуется право, становящееся орудием государства для достижения им своих социальных целей.

Однако этот гегелевский этиатизм получил сокрушительный удар со стороны различных течений младогегельянства, и в особенности в произведениях основоположников марксизма, которые развенчивали гегелевскую апологетику государства, рассматривая его не как вечное установление, а как определенную стадию в историческом развитии общества. Наряду с этим целая плеяда выдающихся социологов, историков права и государствоведов XIX века (например, Ш. Монтегье, Л. Морган, М. Ковалевский, Н. Чернышевский, Э. Дюркгейм, Семнер Мен,

М. Острогорский, Б. Кистяковский, К. Тахтарев) представила убедительные доказательства того, что в ряде исторических формаций господствовало обычное право и другие формы права негосударственного происхождения и до сего времени конституционные соглашения, обычаи и прецеденты во многих странах (англо-американской группы) являются важными источниками права. Поэтому кантовская концепция нравственности и права как самостоятельных факторов социально-политического развития представляется гораздо более ценной по сравнению с гиперболизмом государственности в концепции Гегеля.

Из сравнительного обзора этических концепций Канта и Гегеля видно, что они освещают проблемы этики, государства и права с различных методологических и гносеологических позиций, и возникает вопрос: каково же взаимоотношение между доктринами Канта и Гегеля в системе современных философских знаний, т. е. является ли одна из этих доктрин доминирующей, а другая подчиненной; или они коренным образом противоречивы; или они дополняют одна другую?

Последний вариант поддерживал авторитетный дореволюционный теоретик права профессор Московского университета П. Новгородцев в своей книге об учениях Канта и Гегеля о праве и государстве²². В заключение своего исследования Новгородцев писал, что учение Канта и Гегеля — это два основных типа этической мысли. Кант представляет субъективное направление, которое может привести к отрицанию необходимости общественного прогресса нравственности, а Гегель клонится к другой крайности — к подчинению личного момента общественному.

Поэтому Новгородцев приходит к выводу, что правильное соотношение доктрин Канта и Гегеля состоит в их сосуществовании и взаимном признании²³. С этим выводом нельзя согласиться, так как выше было показано, что по вопросу о взаимоотношении нравственности и права с государством Кант и Гегель создали концепции диаметрально противоположного содержания. Кант обосновал идею нравственной автономии, утверждая «независимость нравственного закона от какой-либо опоры на небе или на земле», а по учению Гегеля государство является демиургом социально-политического развития.

Кант выдвинул идею правового государства, а Гегель отстаивал приоритет государственной воли, выраженной в законе, над правом. При наличии таких глубоких противоречий не приходится говорить о сосуществовании и взаимном признании доктрин Канта и Гегеля. Другое дело, если поставить перед философской мыслью задачу развить доктрины Канта и Гегеля в сторону устранения в них крайних формулировок, обусловленных временными историческими обстоятельствами, и расширить важнейшие конструктивные элементы их доктрин, что может способствовать сближению этих великих философских систем.

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. Спб., 1902. С. 198.
² Там же.
³ Там же. С. 120—121.
⁴ Там же.
⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. М., 1905. С. 148.
⁶ Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Спб., 1884. С. 28—30.
⁷ Adickes E. Kant's Lehre von der doppelten Affektion — unseres Ich. Tübingen, 1929.
⁸ Новгородцев П. Кант и Гегель и их учения о праве и государстве. Два типичных построения в области философии и права. М., 1901. С. 113.
⁹ Гегель Г. Философия духа. §§ 535, 536, 537, 538.
¹⁰ Там же. § 359—541.
¹¹ Там же. § 541—544.
¹² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Прим. к § 258.
¹³ Пашуканис Е. Б. Избранные произведения по общей теории права и государства. М., 1980. С. 209—210.
¹⁴ Гегель Г. Философия духа. § 549.
¹⁵ Там же. § 544.
¹⁶ Там же. § 511—512.
¹⁷ Там же. § 513.
¹⁸ Там же. § 503.
¹⁹ Там же. § 537.
²⁰ Гегель Г. Соч. Т. 7. С. 218.
²¹ Ленин В. И. Соч. Т. 39. С. 75.
²² Новгородцев П.: См. цит. соч.
²³ Там же. С. 244—245.

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский государственный университет)

Категория «София» и ее возможные соответствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант)

Для русской философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема есть... тема решающая.

В. В. Зеньковский. История русской философии

...ошибочно считает себя единственным каждый из «единственно-законных» наследников и истолкователей Канта...

П. Флоренский. Столп и утверждение истины

Идея найти соответствие такой специфической категории русской религиозной философии, как «София», в системе кенигсбергского гения — системе трансцендентального идеализма — на первый взгляд, может показаться фантастической: что между ними может быть общего, когда все без исключения мыслители

«софиологического» ряда, начиная с родоначальника Вл. Соловьева, старательно подчеркивали свое отличие от кантианства и решительно критиковали его? Что может быть общего между людьми, из которых один руководствуется холодной верой «в пределах одного только разума», а другие — верой горячего христианского чувства?

Однако в поддержку этой идеи могут быть приведены такие соображения. Во-первых, сопоставление очень далеких друг от друга вещей всегда помогает уяснению их специфической природы, а найденная аналогия, если такое случится, всегда много полезнее, ценнее и глубже, чем аналогия между вещами с очевидностью близкими. Здесь этот аргумент вполне уместен, хотя он формального свойства и может быть использован везде, а не только применительно к нашей идее. Во-вторых, как сами эти русские мыслители, а я, наряду с Вл. Соловьевым, имею в виду П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких..., так и многочисленные их комментаторы отмечали решающее значение системы трансцендентального идеализма для их философского развития и самосознания — ни на миг не прекращающееся действие «закваски трансцендентализма». Подчас не столь важно, что певцы «Софии» и проповедники «всеединства» двигались в противоположную от Канта сторону, — куда важнее оказывается то, что двигаться они вынуждены по глубокой проложенной критической философией колее, следуя за всеми ее поворотами и извилинами, что движение в противоположных направлениях, если оно последовательно и неотступно осуществляется, приводит к одному и тому же пункту. Как самое малое — в окрестности одного и того же пункта. В-третьих, всеединство одних и универсализм другого, общая для этих мыслителей попытка решить всеобъемлющую философскую задачу с необходимостью приводят к общности в предмете их интересов. Этот один на всех предмет — мы в окружающем нас беспредельном мире — может быть различною мыслью разделен на различные части, но всегда можно найти соответствие, пусть оно не будет одно-однозначным, между частями по-разному осуществленного деления. Только это соответствие и помогает философам понимать друг друга и вести, в конечном счете, плодотворные диалоги.

София в русской религиозной традиции

Главные представители «софиологии», каковыми можно считать основоположника всего течения Вл. Соловьева, а кроме него П. Флоренского и С. Булгакова, не были ни чистыми философами, ни чистыми теологами. Они сознательно стремятся к синтезу философии и религии, исходя из мысли о неполноценности и ущербности их в отрыве друг от друга. Разумеется, попытка синтетического видения мира не может ограничиться только

философией и религией, дополняясь искусством и наукой, но первые две сферы духа все же играют главную роль в их исканиях. Богословие и философия сплелись здесь в нерасторжимое целое.

Такая категория, как «София», отражает это единство теологии и философии самым непосредственным образом, воспроизводя в то же время все особенности русской православной традиции. От византийской она имеет значительные отличия. Дело в том, что София, или Премудрость Божия «Притчей Соломоновых», несет в себе антропоморфный мифологический смысл — это персонификация ума, гипостазированная личность, по всей вероятности, сложившаяся под влиянием греческой мифотрадиции, где Мудрость всегда ассоциировалась с богиней Афиной, к тому же и рожденной из головы бога в виде прекрасной совершенной женщины. София Ветхого Завета — это прежде всего персонификация такой женщины, представляющая широкую возможность разнообразной интерпретации этого библейского образа. Отсутствие черт изобразительных заменено в Ветхом Завете выразительной характеристикой духовного склада Софии; ее предсказания, предостережения, поучения и наущения, предуказания, дающиеся с материнской заботой, а иногда и суровостью, но всегда с верой в разумное их приятие человеком, к которому они обращены, рисуют образ величественный, благородно-могущественный и в то же время провидческий и гуманный, демонстрирующий готовность помощи, сострадания, с одной стороны, и сопереживания и сорадования, с другой.

Библейский этот образ можно сравнить, по-моему, с Василисой Премудрой русских волшебных сказок, внешний облик которой предоставлено создавать фантазии каждого слушателя («ни в сказке сказать, ни первом описать»), и в то же время максимально сблизить духовный облик. Не знаю, занимались ли фольклористы «мифологемой» Василисы Премудрой, но тема эта сколь глубока, столь же и интересна. В ней сплетаются древнейшие пласты мифосознания с христианской традицией. Василиса в переводе с древнегреческого означала бы «царица, владычица», контаминируя с Царицей Небесной, Богородицей.

П. А. Флоренский, пытаясь наметить различие между греко-византийским восприятием библейского образа Софии и его русским народным восприятием, отмечает то обстоятельство, что толкование византийских богословов определено глубокой греческой философской традицией, прежде всего, неоплатонизмом и стоицизмом, что приводит к отвлеченно-абстрактному пониманию «Премудрости, Мира и Силы только олицетворенными понятиями»¹. В самом деле, неоплатоновское учение об «уме» возникло из космологических построений, начиная с Анаксагора, и представляет собой абстрактное свойство природы. Здесь «ум» деперсонифицирован полностью. И само олицетворение,

имеющее место в богословских трудах, по сути дела, вторично и внешне. Философско-теологическое понимание выполняет только служебную функцию в делах религиозных, и если суммировать усилия богословов, то рисуется образ чистой премудрой женственности-девственности как потенциальной носительницы промыслительного могущества рождения, созидания. «Но отвлеченными люди не живут, — замечает философ, — и произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софии конкретных представлений»².

И действительно, русская религиозная традиция усиливала мифологическую образность ветхозаветной Софии, часто связывая, а то и просто отождествляя ее с Богородицей, к которой в русском народе существовало особо трепетное, нежное отношение. Отсутствие на Руси какой-либо самостоятельной философской традиции как факта общественного народного бытования, языческое мирозерцание приводило к восприятию христианства, пониманию Библии в мифо-образных формах. Этот факт имел своим важнейшим следствием то, что образы мифосознания, языческих божеств довольно легко отождествлялись с христианскими, происходила своеобразная контаминация. Широко известны сближения и замены в народном сознании Перуна, например, Бога-громовержца, со святым Георгием; святой Николай угодник замещает Волоса (Велеса) как скотьего бога, бога домашних животных вообще; Макошь, «водяная и земляная матушка», контаминирует с образом Параскевы Пятницы и т. д., и т. п. Итогом же этого процесса было довольно быстрое исчезновение славянской языческой культуры, не зафиксированной в письменности, пришедшей вместе с христианством.

Понятийно-отвлеченное истолкование Священного Писания было чуждо русским людям. Вот почему на Руси — живой иконный образ Софии Премудрости Божьей, уникальный в христианском мире. «Икона Софии Премудрости Божьей существует во многих вариантах, и это одно уже доказывает, что в Софийной иконописи было подлинное религиозное творчество, — исходящее из души народа, — а не внешнее заимствование иконографических форм» — пишет П. А. Флоренский. Из его анализа этих форм следует, что в целом сложилось три типа толкования Софии, хотя и взаимосвязанных, образующих единство, но различающихся. Первый тип, толкующийся как Слово Божие, как Иисус Христос, более других связан с каноническим богословием, ибо по промыслу Божию словом сотворен мир. Само Слово как идеальная субстанция, как обожженная плоть, духоносная материя несет в себе мощь и силу бытия, его смысл и правду, его святую и чистую красоту. Здесь среда, в которую погружен образ, по самой его композиции несет глубокий смысл: Софию окружают небесные сферы, усеянные звездами, предводительствуемые Солнцем, что указывает на «космическую власть Софии, на ее правление над всею вселенною, на ее космократию»³.

Второй тип представляет Софию Богородицей, и это наиболее конкретный и наиболее распространенный способ понимания софийского сюжета. Непорочность и девственная чистота — условия изрекающего рождения Слова Божия. Авторитет Богородицы, укорененный самыми исконными идеями и настроениями славянского и праславянского мифа, находит здесь свое выражение в новой форме, погруженной уже в более абстрактную, более отвлеченную духовно-культурную среду, привносимую в народное сознание христианством. «...Спаситель, София и Божия Матерь — в последовательном иерархическом подчинении»⁴ представляются иконою, но два первых оказываются в народном сознании как бы ипостасями последней. И наконец, третий тип понимания софийного сюжета находит свое выражение в идее Церкви как соборного человечества. Церковь в этом истинном ее понимании связана как с Христом, так и с Богородицей, объединяя и отождествляя их одной идеею.

И подводя итог своему исследованию, П. А. Флоренский пишет: «Три главные аспекта Софии-Премудрости и три типа понимания ее в разные времена и в разных душах получают по очереди свое преобладание. Парение богословского созерцания, подвиг внутренней чистоты и радость всеобщего единства» — это «тройственная жизнь веры, надежды и любви...»⁵.

Если вдуматься в мировоззренческий смысл всех трех форм софийного сюжета русской иконописи, то можно увидеть, что за ними скрыты или, напротив, в них выявлены три философско-мировоззренческих столпа: Бог, Природа и Человек. Бог-Слово представляет небо, космический порядок и строгую закономерность проявления небесных процессов. Это на Земле возможны колебания, отступления, забегания и прочее; может задержаться весна, слишком рано прийти зима, вдруг грянет среди зимы чуть ли не лето... — на небе такое невозможно: движение Луны, положение Солнца среди созвездий, движение планет подчинены неукоснительному следованию Слову-Закону. Это мирокосмический смысл Софии, сосредоточенный на объяснении структурных законов космоса, законов функционирования природы.

Мать-Природа, в свою очередь, выявляет, проявляет эти законы. Где-то в своей глубине, в таинственной сущности природа в конечном счете демонстрирует то же постоянство, ту же законосообразность, и прежде всего — неукоснительно исполняемый ею закон рождения. Богородичная суть природы, несмотря ни на что, выступает во всей своей неуправляемой силе, хотя, кажется, и нет больше этой силы, расточилась она, истаяла. Она, природа, может умереть, застыть, скованная намертво льдом и снегом, мертвящей пустотой мороза. И представить нельзя, что может вспучиться могучий лед, осядет глубокий, чуть не до пояса берез и сосен снег, поглубеет зеленое от мороза небо. Но свершается все это. Она-то, женственная рождающая мощь приро-

ды, и предстает в сознании народном Софией-Богородицей. Родовое и рождающее начало как сокровеннейшее выражено в этом образе.

И наконец, человек — в согласии, в единстве с другими людьми, носитель божественных и природных законов. Вразумленное человечество, Премудростью направленное к одному целому, к Собору, и именно Софийный Закон есть сила единения. Все человечество единого рода («нет ни эллина, ни иудея»), должно ствующее жить в единстве на единой для всех Земле.

Недаром А. Ф. Лосев, обсуждая идею Софии, писал, что «...византийская София обогащалась на Руси сразу с двух сторон: вместо одной только идеи она становилась еще и живым телом, а вместо отвлеченного образа — также и принципом социально-исторического развития»⁶.

Такое многообразие бытийствующих толкований Софии с трудом поддается философскому обобщению, о чем свидетельствует творчество Вл. Соловьева. Уж на что систематизирующий ум, умеющий видеть единство весьма различных философских построений, убедительнейшим образом продемонстрированный Вл. Соловьевым в его первой же большой работе «Кризис западной философии», но и этому, умеющему перемолоть в одно («всеединство») разнообразнейший материал уму весьма трудно было овладеть многообразным софийным содержанием. Поражаясь этому обстоятельству, А. Ф. Лосев отмечает в творчестве Вл. Соловьева относительно подходов к пониманию мифологемы-философемы Софии (а здесь, в этом понятии-образе, причудливо совместились черты мифа с чертами абстрактных философских категорий) «аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, магический, национально-русский и эсхатологический»⁷. Объяснить это можно только тем, по-моему, что Вл. Соловьев в своем творчестве предстает далеко не только философом. Он и поэт, и писатель, и ученый, и теолог, и мистик, и социолог, и историк... И в каждом своем качестве, в каждой из многообразных ипостасей он касается проблемы Софии как центральной для его мировоззрения. Все эти аспекты скорее связаны с множеством форм выражения философских идей в творчестве Вл. Соловьева, нежели с множеством самостоятельных смыслов Софии. Основатель философии «всеединства» использовал множество жанров — от изящных лирических стихотворений, журнальных заметок и статей до объемных философских трактатов; и естественно, особенности жанра накладывают печать на содержание, а склонность к мистическому визионерству, свойственная Вл. Соловьеву, при наличии прекрасной иконной традиции, которая развивается от истоков православия, не могла не выразиться в гипостазировании и персонифицировании философской категории.

Многообразие смыслов к тому же не отменяет тенденции к

единству, глубинному основанию всех аспектов. Эту тенденцию демонстрирует сам Вл. Соловьев, но особенно — следующие за ним «софиологи»: философия перестала бы быть сама собой, если бы ограничилась лишь описанием имеющегося в наличии многообразия. По сути дела, и здесь, на этом мыслительном уровне, ситуация поворачивается к нам своей ставшей уже достаточно тривиальной стороной: мир настолько пестр, многокрасочен, разнолик, что привести его к общему знаменателю, найти объединяющий принцип кажется невыполнимым и даже ненужным. Ну думали ли физики, сталкиваясь с невероятным разнообразием и множеством электрических и магнитных явлений, что все они окажутся производными одного начала — электромагнитного взаимодействия? Я не говорю уж о современной теории великого объединения.

«София» как центральный пункт философских построений типа «всеединства»

Основателем теории «всеединства» и родоначальником всех построений такого типа выступает Вл. С. Соловьев, блестящий русский ум, в котором русская философская мысль обрела, наконец, самостоятельность, вызревшую самобытность. И именно о нем в известной работе В. В. Зеньковского «История русской философии» говорится, что «основные учения Соловьева могут быть вообще излагаемы без его софиологии»⁸. «Проблема Софии есть скорее «вторичная» тема в философии Соловьева, и если она встречается в разные эпохи его жизни, то это само по себе вовсе не означает, — пишет критик, — что здесь был творческий узел его исканий»⁹. Однако утверждение это оспаривается не только другими авторами, но и самим В. В. Зеньковским, когда он рассматривает «метафизику всеединства» в различных ее послесоловьевских вариантах. Он замечает, например, что Е. Н. Трубецкой вносит последовательность и единство в концепцию Соловьева, особенно прояснив как раз понятие Софии. И это никак нельзя рассматривать особенностью воззрений Е. Трубецкого. Обобщая разнообразие форм этого течения в русской религиозной философии, отец В. Зеньковский пишет, что «крупнейшие мыслители нашей эпохи (а это Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков — Л. К.) берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о «всеединстве», — именно эта метафизическая концепция, хотя и развиваемая всеми по-разному, определила пути философской мысли у названных мыслителей. Однако, «чтобы понять внутреннюю диалектику в развитии этой идеи «всеединства», надо принять во внимание ее *софиологический аспект* — здесь лежит, на наш взгляд, ключ к этой диалектике»¹⁰.

Итак, «мы должны решительно подчеркнуть», что к «центральным идеям» не принадлежала идея (или интуиция) Со-

фии»¹¹, с одной стороны, и в то же время здесь отыскивается ключ — центральная из всех центральных идей — к любому построению «всеединства» и всем подобным построениям сразу, с другой стороны. Противоречие это, никак не вытекающее из сути предпринятых Зеньковским анализов, объяснено может быть только какими-то личными или случайными приходящими обстоятельством.

Нет, мой тезис таков: категория «София» — это средостение всякого философско-теоретического построения типа метафизики «всеединства», в том числе и философии Вл. Соловьева, и, как и средостение, эта категория, выполняя разнообразные функции, наполняется разнообразным же содержанием. Множество ликов Софии тем не менее не разрушает ее единства, ее решающей роли, когда мы эту роль сумеем увидеть.

Исследователи русской философии неизменно отмечали ее этический пафос, в морали видели одно из важнейших одушевляющих ее начал, не только пронизывающих все теоретические построения русских мыслителей, но и побуждающих к самому занятию философией. Можно сослаться на слова одного Н. О. Лосского, который в своей «Истории русской философии» писал, что «даже занимаясь областями философии, далекими от этики, они, как правило, не упускали из поля зрения связь между предметами их исследований и этическими проблемами»¹². Конечно, не Вл. Соловьев положил начало этой этизации философии, но он был ярчайшим ее выразителем. Создатель философской системы «всеединства» вдохновлялся идеей моральной гармонии, когда целостность, организацию, системность рассматривал в качестве реально-зримого выражения *добра* в мире, а всякую дифференциацию, разложение, раздробление, разделение, изоляцию и самозамыкание — в качестве онтологического выявления *зла*.

Отсюда и само «всеединство» — мир как абсолютное целое, в котором не только истаяло все относительное, но оказалась снятой сама противоположность между природной посясторонней субстанцией жизни и трансценденцией — это этизированная, насквозь пропитанная ценностным субстратом онтология. Оно — всеединство — это, с одной стороны, идеал и цель стремления (= Богочеловечеству), мысль наша о неслиянной слиянности всех людей в прошлом, настоящем и будущем с очеловеченной, антропоморфизированной природой и самим Богом. Как писал поэт,

В нем не было ни лжи, ни раздвоенья —
Он все в себе мирил и совмещал.

Однако этот идеал — не просто факт психологии, субъективное переживание, которое, хорошо бы, как можно шире распространялось. Всеединство, с другой стороны, образует самую существенную суть бытия, присутствуя в нем вопреки всякой изоля-

ции, всякому отъединению и отпадению частей любого рода и уровня от мирового всекосмического целого. «Теория всеединства, — писал Вл. Соловьев в ранней своей работе «София. Начала вселенского учения», — имеет в качестве исходного начала абсолютное первоначало всего существующего, в качестве завершения или цели — совершенство или вечное добро всего, что существует, в качестве средства или посредствующего звена — отношение и взаимодействие богов и людей»¹³. И поскольку как «абсолютное первоначало», так и «вечное добро» представляют собою только *условие* и только *цель*, сама суть бытия, его процесс заключается во «взаимодействии богов и людей». Это частная, соловьевская форма универсального философского отношения субъекта и объекта, в котором скрыта *differencia specifica* философии. Теория «всеединства» — частный случай философских моделей, особая разновидность одного из двух универсальных классов философских систем, в которых в конечном итоге принципиально по-разному решается вопрос о характере субъект-объектных отношений.

Один из этих классов отдает активность объекту, ставя субъект так или иначе в зависимое и страдательное положение по отношению к объекту. Оно, это страдательное состояние субъекта, иной раз сложно опосредствовано активностью субъекта, как это имеет место в случае системы Вл. Соловьева, но в конечном счете все равно сохраняется. Другой класс, напротив, активность передает субъекту. Объект в той или иной мере оказывается зависимым от субъекта и определяется частично или полностью деятельностью последнего. Особым случаем подобного класса систем является философия трансцендентального идеализма, философия Канта. По сути дела, Кант — основатель этого класса философских моделей бытия, а сам переход от первого класса к последнему и составляет сущность «коперниканского переворота» в философии. Но Кант совершил свой «переворот» с максимальным учетом всего истинного, что есть в системах первого класса. Интерпретаторы кантианства не всегда обращали на это обстоятельство свое внимание, делая из Канта субъективного идеалиста и тем упрощая характер его построения, тогда как по самому существу философской системы великого кенигсбержца для ее характеристики можно воспользоваться термином С. Л. Франка — «монодуализм»¹⁴.

Но сейчас речь идет о построениях типа «всеединства», которые при всем влиянии на них философского трансцендентализма — и прямого, и опосредствованного ролью Вл. Соловьева — оставались объективирующими.

Если схематизировать представление о «едином» в русле софиологического течения русской религиозной философии, то это «единое» складывается из трех непрменных составляющих его частей: Бога — Человека — Космоса (или Природы). Человек служит здесь связующим звеном, обеспечивающим единство без

его абсолютно не отождествляющихся частей: Бога как творца (трансценденции) и Природы, природного космоса как твари. Если в системах Спинозистского толка, пантеистических, эти две стороны единого мира тождественны как *natura naturans* и *natura naturata* при идее природы как *causa sui*, то религиозное мировоззрение исходит здесь из строгого удвоения бытия и разделяет мир Бога и сотворенный мир как принципиально различные миры. Мир дуалистичен (и философски должен толковаться дуалистически за пределами акта творения: он монистичен до креации, но после нее — двойствен. Православная теология (от имени которой дает свои оценки философам «всеединства» отец В. В. Зеньковский) настаивает на решающей роли акта творения в удвоении мира, в водворении в нем дуализма. Поэтому термин «монодуализм» как нельзя более удачен и в отношении к последовательному богословию, а не только в применении к Канту. Содержание этих монодуализмов философски различно, но структура одна и та же: мир вещей в себе в какой-то момент необходимо порождает человека, в этом акте удваиваясь, так как с человеком появляется осубъективленный мир, появляется сложное, гносеологическое и практическое одновременно, отношение между человеком и вещами в себе. — Ситуация, без сомнения, монодуалистическая.

Что касается теорий «всеединства», то В. В. Зеньковский с позиций метафизики Православия выдвигает против них два возражения, общих, несомненно, связанных и предполагающих друг друга. Первое заключается в том, что «пантеизм, как «горе-злочастие» в русской сказке, так прилепляется к всеединству, что совсем сбросить его становится невозможным»¹⁵. Второе же состоит в том, что любая концепция всеединства «по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения»¹⁶. Обобщение же этих двух черт может быть выражено в «навязчивом соблазне монизма», «софиологическом монизме».

И действительно, при строгом в логическом отношении монизме ни идея трансценденции как полноправной части мира, ни идея творения (из ничего!) невозможны и должны быть отвергнуты как противоречащие монизму. Однако за признание трансценденции и творения приходится платить отказом от научно-теоретической картины мира, что вовсе не легко сделать в конце XIX — начале XX века, несмотря на драматические события в развитии науки на переломе столетий, связанные с испытанием классического научного наследия на абсолютность. Стремление человеческого разума к рациональности проявляется в попытках философского постижения Бога, того, что стали называть «Богом философов». Школа «всеединства» и «софиологии» была вызвана этим стремлением согласовать, объединить, слить в органической целостности религию, философию, науку, а вместе с ними и искусство. Именно такую цель про-

возгласил как главную основатель школы Вл. Соловьев, которую и попытался реализовать всем своим творчеством, но прежде всего в «Философских началах цельного знания».

Особенности «всеединого» идеализма таковы, что здесь мифообразное мышление религии легко трансформируется в логические абстрактно-понятийные конструкции философских схем, а от них вновь без каких-либо затруднений осуществляется переход к иконическому (и иконному) видению мира. Надо иметь достаточно богатое воображение, чтобы — особенно вместе с Вл. Соловьевым с его двойным талантом к художественному мистицизму и чеканному логическому конструированию, зачастую отливающемуся в силлогистические формы, — совершать отождествления (и обратные операции разотождествления) Бога с Космосом, последнего с Организмом, Организм с Человечеством, Человечество с Церковью, Церковь с Богочеловечеством, а это вновь с Богом. И затем опять Единое — с Организмом, Организм с Индивидуальностью, Индивидуальность с Христом, Христа с Любовью, Любовь с Волей, Волю с Благом, Благо с Единосущим, а это и есть Бог... Натуру художественную все это приведет в восторг чудесной игрой превращений и переодеваний, а натуру сухую и склонную к строгости формализмов может довести до бешенства. Зато мало найдется равнодушных при чтении такого рода текстов.

Итак, «всеединство» — это слитые в одно целое «Бог-Человек-Космос». Но будучи слиты в целое, они должны быть тождественны, должны иметь объединяющее их сродственное начало. *Этим-то началом и выступает идея «Софии»*. Ее трудно назвать категорией из-за многопланового содержания и многообразных функций, которые выполняет София в системах софиологов. По сути дела, София должна рассматриваться основным системообразующим принципом построения философских конструкций «всеединства». Если обобщить то многоплановое и многофункциональное содержание, которое возлагается «всеединством» на Софию, то можно выделить три основных аспекта ее:

- 1) теологический аспект;
- 2) антропологический аспект;
- 3) космологический аспект.

В этих трех отношениях именно антропологический аспект является центральным: «Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, *человечество* (курсив мой. — Л. К.) в качестве конкретного единства всех начал»¹⁷. Разумеется, речь не идет о человечестве как природном явлении, ибо оно представляет собою единство многообразного, большого числа индивидов с их уникальным личностным началом, — речь идет о человечестве как умопостигаемом существе, всечеловеческом организме как «вечном теле Божиим» и «вечной душе мира». Можно обратить одно из суждений

Вл. Соловьева, да он и сам это делает, и мы получим: «Идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе, есть София»¹⁸.

Особенность Софии состоит в том, что она в одно и то же время предстает тождеством тела и духа, «духовной материей», «истинным *духовным телом*»¹⁹. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»²⁰. Я обращаю внимание на этот оксюморон, с необходимостью употребляемый Вл. Соловьевым в самых различных синонимических сочетаниях.

Именно тут мы, на мой взгляд, подходим к самой тайне Софии: «всеединство» — это вариант тождества объекта и субъекта, при котором онтологическое начало и начало гносеологическое, бытие и сознание, будучи единым в начале и противопоставленными, фактически, сами в себе, в результате мирового процесса возвращаются к этому единству в образе *Богочеловечества*. Идея Софии — своеобразный вид, особая форма одежды, в которую драпируется рационалистическое в сути своей положение о тождестве законов бытия и законов сознания, положение об окончательной антропоморфизации природы, ее образумлении, когда любое многообразие выявит свое единство, случай станет выражением закона и тем самым исчезнет из бытия.

София — это и есть *персонифицированный Закон*. Закон в форме Логоса (Слова), теоретическая конструкция высочайшей абстракции — это теологический аспект Софии. Тот же Закон как отношение единства многообразных явлений природного мира (единое поле? единый физический вакуум?) — это космологический аспект Софии. Совпадение этих аспектов в антропологической природе, умение человека увидеть, «узреть» разумом единство природы как основу своего практического господства над ней делают антропологический аспект Софии центральным. Человек — творческое, свободное существо, умеющее создать образ Закона (Логос, Слово, божественная ипостась Христа), который это свободное существо в состоянии практически отыскать в предсуществующем по своим объективным законам мире. Тем самым в акте деятельного существования человека реально онтология и гносеология отождествляются, законы науки становятся законами бытия природы: «...человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной»²¹. София как «душа мира, или идеальное человечество» — это и есть сущностное отношение, скрепляющее множественность и образующее из него единство, единый организм мира — мировое все.

Законы природного мира, восходящие ко все более универсальным, и в пределе к единому закону, как раз и отвечают тому выраженному в оксюмоне противоречию, которым играет

Вл. Соловьев. Они материальны (как законы космоса), но эта материальность невещественная, материальность отношения, одной стороны, и в то же время, с другой стороны, эти законы (как содержание сознания человечества) духовны, но духовность эта материализующаяся, воплощающаяся: *и слово плоть бысть*.

Закономерность процессов бытия и София... Два термина, соотносящихся друг с другом и единым объектом. Первый выражает этот объект реалистически, материалистически, второй — мистически-богословским образом. Единство множественности есть закон, обнимающий множество фактов одним существованием отношением. Мысль наша в состоянии эту специфику законосообразности идеализировать и создать понятие-идеализацию «закон законов». Его можно гипостазировать, персонафицировать и наделить именем: в человеке неистребимо живет потребность все видеть в эмпирически-обыденном свете, в осязаемых понятных формах, когда он — человек — в его естественных телесных свойствах воплощает самую суть бытия мира; он выявляет через себя как своеобразную призму, даже систематическую призму, в самом начале которой находится особый, преобразующий мир объектов оптический прибор — обыденная мифо-обрядовая картина жизни человеческого рода.

Оба подхода различаются, если обратиться как бы к Кантову пониманию ситуации, как «трансцендентально-критический» и «догматический». Можно верить все продукты своей духовно-духовной деятельности трансцендентальной рефлексией, т. е. есть включать свои мета-способности следить как за отношением результатов деятельности сознания к способностям души с одной стороны, так и за отношением этих результатов к возможностям практически-реальным, возможностям объективации — с другой. Можно этого и не делать, или, скорее, исходить из установки на отождествление продуктов сознания и актов рефлексии, за тождество картины бытия, рисуемой сознанием с метакартиной, получаемой рефлексией над ней.

Однако закономерность процессов бытия и София тождественны только с гносеолого-содержательной точки зрения. За пределами этого подхода идея Софии сложнее и многофункциональнее. И теология, и антропология, и космология могут быть предметами познания, сводящимися в конце концов к одному предмету — всеобъемлющему *Закону*. Но выходя за пределы содержательно-гносеологического подхода, когда рассматриваются сами способности души, с помощью которых мы в состоянии иметь и теологию, и антропологию, и космологию, оказывается, что это продукты различно функционирующих способностей: теология максимально полно сопряжена с волей, как ее понимают и Кант, и Соловьев; космология — с представлением, а антропология — с чувством, хотя это и не исключает представления и чувства в продуцировании теологических понятий, чувства и воли в продуцировании космологических понятий, представле-

ния и воли — для антропологических. София, связанная со всем содержанием души, несет поэтому в себе не только гносеологическое содержание — знание; помимо этого она несет в себе пракселегическое содержание — благоую волю, определяющую моральные нормы, а также аксиологическое содержание — многообразие чувств, объединенных чувством прекрасного, — ценности. Премудрость в этом как раз и состоит, что она есть знание, но знание, пронизанное добром и потому несущее в себе не просто красоту, а прекрасное. Неслучайно в народном сознании прекрасное и премудрость отождествляются. Красоты недостаточно для выражения софийной сущности, красота может иметь место и без того, чтобы быть премудрой. Так, говорят: «красная девица» — вовсе не наделяя ее какой-то особой разумностью. Только высшая степень красоты — прекрасное — может быть атрибутом Софии. Потому-то чаще всего слово «прекрасное» применяется, когда речь идет об эстетической оценке явлений духовного плана, той самой «духовной телесности», или «материи духа», которые и есть софийное начало мира.

Многоплановость идеи Софии делает ее незаменимой сущностью любого построения философско-теологической модели типа «всеединства», особенно таких моделей, которые верны общей логике модели, которые последовательны. Такова система Вл. Соловьева, и именно поэтому ее упрекают в *монизме*, *пантеизме* и *монофизитстве*, в том, что она исключает фундаментальную теологическую идею — акт Божественного творения. Для таких построений, которые жертвуют философско-логической последовательностью ради верности религиозному догмату, как это делает, к примеру, Е. Трубецкой, приходится ограничить содержание Софии только теологическим аспектом. Однако тогда уже не может идти речи и о подлинном «всеединстве».

*Стоит ли, а если стоит, то где и как
искать Софию у Канта?*

Разумеется, для системы, в которой религия заключена в строгие рамки разума, София в ее персонафицированном виде чужда и встречена быть не может. Но значит ли это, что не может быть и никаких соответствий этой идее?

Все, что связано с мистикой, Кант предоставляет «догматической метафизике», всегда поверяя «мистические грезы» средствами рационально построенной системы метафизики. Вл. Соловьев не проходит мимо этой особенности критицизма: он утверждает, что в критике чистого разума рационалистическая философия окончательно освобождается «от всякой связи с теологией»²². Но освобождение от теологии не освобождает от положительных проблем, от реального содержания, заключенных в теологическую, или мистическую, оболочку.

Для критицизма, несомненно, фундаментальной проблемой

оказалось отношение априорных форм сознания со связями и отношениями бытия самого по себе, или, более общим образом, — отношение содержания сознания к содержанию бытия. Вл. Соловьев писал в «Философских началах цельного знания», что «для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпал с центром познаваемого»²³, и в его *мистицизме* (как он сам определяет свою позицию) эту роль центра играет София, представляя и в познающем-человеке, и познаваемом-природе истинно-сущее начало, то есть Бога: теологический аспект Софии как центр антропологии (София как Богочеловечество) и космологии (София как вразумленная природа) объединяет их в одно целое. Испытывая влияния имеющих во второй половине XIX века подходов в интерпретации Канта, а это как представители немецкого классического идеализма от Фихте до Гегеля, так и неокантианцы, Вл. Соловьев писал: «Логика критицизма, разлагая наше познание и придя к двум последним, неразложимым элементам — эмпирическому бытию как материалу и априорному разуму как форме, оставляет открытым вопрос о внутреннем отношении этих двух элементов, тогда как в этом отношении вся суть дела...»²⁴.

Почему не увидел Вл. Соловьев, как и большинство его предшественников, что решение этой «сути дела» Кантом предложено? Я думаю, как всегда, не просто понимание текста, а его принципиальная оценка осуществляется из установки, из идеи, одушевляющей поиск соратников по философскому труду, из несомой в душе интерпретатора собственной «истины». Без страстно видимого и столь же страстно желаемого ключа «истины», открывающего двери всех больных проблем человечества, нет и не было подлинного философа. Для русского гения такой ключ — это убеждение в наличии всемогущего и всеблагого помощника человечеству; от последнего требуется только понять и принять готовую пролиться в этом случае помощь, которая и пресуществит страждущую действительность: «Мы знаем природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы верим в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в его свободной воле и действии»²⁵. (Здесь Богочеловек — это Иисус Христос). В конечном счете, для Вл. Соловьева человек — страдательное существо, он несет в себе объектное бытие не только на феноменальном уровне — он и в глубинах духа остается объектом. Философ пишет, что «если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и действительное познание или умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, или трансцендентных»²⁶. Именно это убеждение, или скорее предубеждение, не позволяет величайшему знатоку Кан-

та, каким по праву можно считать Вл. Соловьева, по достоинству оценить предложенное Кантом решение проблемы связи объекта и субъекта. «Если бы Кант вполне ясно определил логическое отношение между понятиями явления и вещи в себе, а также между понятиями познание и познаваемое, вместо того, чтобы ограничиваться в этом пункте неопределенными и фигуральными выражениями, то он, вероятно, избежал бы того заблуждения, которое оказалось таковым для его философии и привело к ее саморазложению»²⁷, — упрекает Соловьев Канта, и нельзя не признать определенной справедливости этого упрека.

Однако так ли уж «неопределенно и фигурально» выражены мысли Канта? Не сталкиваются ли здесь намерения как пишущего, так и читающего? Кант, пишущий, впервые проводит столь строгое различие между явлением и вещью в себе (это утверждение можно и оспаривать), а главное — делает из этого различия далеко идущие выводы (что уже бесспорно). С помощью этого различия он справляется с результатами Юмовой критики гносеологии, отвергая агностицизм, но удерживая идею субъективной относительности знания. Имея такие намерения, он, разумеется, подчеркнуто резко отделял явления от вещей в себе, что и застревает в сознании читателя, как заноза, беспокоящая постоянно и не дающая ни на чем ином сосредоточиться. Но и Вл. Соловьев, читающий, не принимает идеи самостоятельной активности субъекта, которому никак не даются надэмпирические связи и закономерности бытия самого по себе в качестве действия объекта и который обязан с помощью продуктивного воображения, опирающегося на трансцендентальный схематизм целостной апперцепции, построить эти связи сам и самостоятельно в своем сознании, без какой-либо подсказки извне, избрегая при этом, само собой разумеется, много гипотетически лишнего и неоправдываемого. В такой ситуации Вл. Соловьев вообще мог пройти мимо предложенного Кантом способа связи явлений и вещей в себе, подобно тому, как это сделали многие его предшественники и последователи, но он проницательный и объективный читатель.

Здесь мы имеем один из самых важных пунктов интерпретации философской системы Канта: как должно читателю относиться к понятию «вещь в себе»? Как к познающемуся, хотя и не могущему быть познанным, поскольку предполагается потенциально бесконечный процесс познания? Или как к такому, перед которым замирает беспокойный человеческий разум, умолкает человеческий язык со всеми его возможностями «выразить невыразимое»? Пример последнего мог бы быть найден только в абсолютно апофатическом богословии, ставящем, как заклятие, свое «Не», после которого язык и разум обязаны онеметь.

От ответа на этот вопрос и будет зависеть решение нашего вопроса: можно ли найти в системе критической философии ка-

кое-то соответствие идее Софии из соловьевской философии «всеединства» и вообще всей школы всеединства?

Решение будет положительным, если верно, что мир вещей в себе — это совокупность всего возможного опыта (разумеется, вещь в себе берется нами в смысле средства аффицирования чувственности), а опыт, как известно, представляет для Канта систему закономерно структурированного знания. Тогда должно быть верно положение о том, что мир вещей в себе, по крайней мере, в возможности, потенциально, содержит в себе совокупность всех когда-либо могущих быть обнаруженными закономерностей, в том числе и таких, которые с нынешней точки зрения выглядят фантазмагорически, сумасшедшими и могут быть приняты за чудеса. Все дело в состоянии наличного опыта и его перманентной ограниченности, которым задаются пределы природного бытия, — чем обширнее действительный, наличный опыт, тем больше возможностей для нахождения новых, все более маловероятных явлений и их связей, тем стремительнее может развиваться картина природы и сама природа быть развиваема и формируема людьми. Только бесконечность процесса приводит к тому выводу, что абсолютная совокупность всего как- и когда-либо *возможного* опыта уже не есть опыт и как таковая непознаваема (всегда остается непознанной).

В кантоведении общепризнанной является точка зрения, что в диссертации 1770 года «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» закладываются основы трансцендентального идеализма, совершается переход на критические позиции; и ряд базисных идей выражен здесь значительно определеннее и куда менее фигурально, чем впоследствии в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах...»²⁸. Диссертацию одушевляет идея, согласно которой мир сам по себе должен мыслиться нами как единый, «а связь, составляющая *сущностную* форму мира, рассматривается как принцип *возможных влияний* друг на друга субстанций, составляющих мир» (2, 387)²⁹. Хотя эта *связь* и не дана непосредственно ни нашему рассудку, ни разуму (в диссертации строгое различие между ними не проводится), но мы должны мыслить о нем как о связанном, как о пронизанном отношениями, хотя и не по принципам предустановленной гармонии или окказионализма, а по принципу «*физического влияния*». По сути дела, это та картина мира, которая предстает со страниц «Всеобщей естественной истории и теории неба», где Вселенная представляет собой связную систему, эволюционирующую в соответствии с естественными закономерностями то в направлении организации, то в направлении дезорганизации космической материи, находясь под определяющим воздействием сил притяжения и отталкивания.

В «Критике чистого разума» эти идеи оформились в теорию регулятивного применения разума, служащего для ориентации

в мире как связанном целом, для придания систематического единства рассудочным знаниям. Эта способность разума исходить из гипотезы возможной системной целостности мира вещей в себе (в смысле всего возможного опыта в его абсолютной полноте) «служит для того, чтобы подыскать (точнее, подыскивать. — Л. К.) принцип к многообразному и частному применению рассудка и тем самым привести (приводить. — Л. К.) его также к случаям, которые не даны, и придать ему связность» (3, 555), «вносить систематическое единство в знание» (3, 557). Ведь «разум предполагает систематическое единство различных сил, так как частные законы природы подчинены более общим законам, и экономия принципов становится не только принципом экономности разума, но и внутренним законом природы». В самом деле, — продолжает Кант, — нельзя понять, каким образом логический принцип достигаемого разумом единства правил мог бы иметь место, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство как присущее самим объектам допускается а priori и необходимо» (3, 557).

Можно приводить бесчисленные подтверждения из всех трех «Критик...», и не только из них, этой основополагающей гносеологической мысли критического Канта, что, во-первых, относительно мира вещей в себе (когда это понятие не пусто) разум должен сделать регулятивным принципом своего исследования «систематическое единство, порядок и целесообразность устройства мира». Во-вторых, ни при каких обстоятельствах связи и отношения, гипотетически допустить существование которых мы обязаны, не могут быть даны нам непосредственным действием объекта на нас, поскольку непосредственно мы контактируем с объектом только на уровне чувственности, для которой и организованный, возможно (мы обязаны такое допускать), объект предстает хаотическим материалом. В-третьих, конкретную картину тех или иных закономерных связей и системных отношений мы должны построить сами с помощью присущей нам способности к трансцендентальному продуктивному воображению на основе априорного схематизма, то есть эта картина может быть только результатом активной мыслительной деятельности субъекта. В-четвертых, мыслить — еще не значит познавать, но если мы мыслим нечто неизвестное, это вовсе не означает, что мы мыслим непременно невозможное. Вполне возможно, что мыслимое нам удастся отыскать эмпирически. Только эмпирически-практическое отношение к миру и делает наше мышление познанием, мыслимые образы обращает в знание. Важна в этом отношении прекрасная работа Канта «О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), где он доказывает, что чем совершеннее и полнее теория, тем она ближе к практике, а «практикой» называется не всякое действие, а лишь такое осуществление цели,

какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности» (4 (2), 61).

Эта с необходимостью допускаемая нами восходящая от уровня к уровню всеобщая организация природы, завершающаяся идеей природного мира как абсолютного системного целого по сути своей соответствует идее Софии как такому же организующему мир началу в системах «всеединства». В первом случае эта идея всеобщей закономерной связности бытия, которая одна только объясняет нам успешные действия в овладении природным сущим и дает надежду на возможности разума выйти победителем из ситуации любой сложности, сколь бы могущественной и превосходящей наши силы ни казалась природа, существует в виде рационального философско-научного принципа, дающего разуму возможность гипотетико-дедуктивно продвигаться к овладению все более сущностными глубинами природы; во втором случае эта же идея принимает мистический облик Софии, помогающей нам в акте мистической интуиции ее увидеть, узреть хотя бы края одежды и успешно реализовать увиденное, ибо истинный образ — это сама онтологическая суть. Обе философские позиции по-своему объясняют реальное стремление человечества к построению универсальной законченной картины мира, к его (мира) абсолютному очеловечению, полной антропоморфизации. Время от времени появляется в сознании общества надежда на завершение его усилий в этом отношении. Так было в конце XIX века, когда заканчивалось построение классической научной картины мира, занявшее примерно три столетия и могущее быть условно ограничено именами Исаака Ньютона и Германа Гельмгольца. Так обстоит дело и сейчас, в конце XX века, когда оказались достигнутыми существенные успехи в деле «великого объединения» универсальных физических сил на базе квантовой хромодинамики. Видимо, разговоры о конце физики будут периодически возникать и впредь — стремление понять все, обладать абсолютной истиной, сравняться с Богом из человеческой природы не устранить. Но столь же вечным должно быть и предостережение — «...тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать» (4(1), 501).

Кстати, и Кант, и Вл. Соловьев, размышляя над закономерной организованностью мира, стремились к ее субстантивированию. О соловьевском представлении особой нематериальной телесности, невещественной вещественности Софии мы уже имели возможность сказать. Но и Кант на протяжении всей жизни стремился построить *динамическую* теорию физической материи, объяснить ее свойства особыми силами, лишь бы они обнаруживали себя в эксперименте, найти переход от абсолютно простого к абсолютно сложному, от дальнего действия к близкодей-

ствию и наоборот... Поисков субстантивного начала требовала последовательность мысли, характеризующая великих мыслителей. И здесь в очередной раз нельзя не подивиться таинственности совпадению законов разума, стремящегося к последовательности, с законами природы, нисходящими (в кантовском понимании нисходящего ряда, то есть движения от следствий к причинам), но нескончаемо нисходящими, к единству.

Я мог бы отметить здесь тот факт, что Кант понимал склонность человеческого существа к мистификации всего непонятно таинственного и выходящего к границам умозрения, которая помогает дать «якобы» окончательный ответ. Принцип систематического единства мира должен оставаться регулятивным. «Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем себе этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазируя его» (3, 536). Гипостазирование же в такой ситуации естественно заканчивается антропоморфизацией и персонификацией — в конце концов, мы можем постигать мир только через себя. Свидетель всему этому — «София». Борьба с такой «необходимо неизбежной» иллюзией трудно, но не бороться нельзя, нельзя тешить себя пустыми надеждами: ведь рано или поздно придется очнуться, стряхнуть иллюзию и оказаться с миром один на один...

Для Вл. Соловьева такой финал в рассуждениях Канта объясняется тем, что кенигсбергский мудрец не сумел до конца выбрать из объятий рационализма и не поднялся до подлинной «цельности» сознания, которая не ограничивается единством эмпирии и теории, но требует синтеза с религиозной верой. Вл. Соловьев выделяет Канта из общего ряда мыслителей, но не может принять выводов трансцендентальной диалектики.

* * *

Итак, стоит ли искать Софию у Канта? Ответ ясен: стоит, если эту идею удастся демистифицировать, и нет, если попытки демистификации бессмысленны. Для операции демистификации я привлек сильно действующее средство — систему Канта. Такое встречное просвечивание далеких друг от друга систем создает на пересечении пучков света интерферирующий экран, на котором яснее проступают черты не только Софии. Становятся более ясными идеи трансцендентальной диалектики Канта.

Поиски соответствия идее Софии в системе Канта могли бы быть и более легкими, если бы Кант, построивший «Критику практического разума» на «антиномии практического разума», а «Критику способности суждения» — на антиномии вкуса, и «Критику чистого разума» построил бы на эксплицированной антиномии познания, не затемнив ее антиномиями космологической идеи чистого разума. Но это уже особый вопрос.

- ¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда 1990. Т. 1(1). С. 384.
- ² Там же.
- ³ Там же. С. 375.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 391.
- ⁶ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 427.
- ⁷ Там же. С. 256.
- ⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 22.
- ⁹ Там же. С. 17.
- ¹⁰ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 144. Чуть дальше, завершая общую оценку концепции «метафизики всеединства», он еще раз повторяет: «Для русской философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема есть... тема *решающая*...» (С. 147).
- ¹¹ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 18.
- ¹² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 471.
- ¹³ Соловьев В. С. София. Начала вселенского учения//Логос, 1991. № 2. С. 186.
- ¹⁴ См.: Франк С. Л. Непостижимое//Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 372.
- ¹⁵ Зеньковский В. В. Цит. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 151.
- ¹⁶ Там же. С. 184.
- ¹⁷ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 120.
- ¹⁸ Там же. С. 131. Соловьев сам производит это обращение.
- ¹⁹ Там же. С. 160.
- ²⁰ Там же. С. 108.
- ²¹ Там же. С. 140.
- ²² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 166.
- ²³ Там же. С. 225.
- ²⁴ Там же. С. 224.
- ²⁵ Там же. Три речи в память Достоевского. Третья речь. С. 313.
- ²⁶ Там же. Философские начала цельного знания. С. 207.
- ²⁷ Там же. С. 282.
- ²⁸ Из последней литературы на эту тему я могу назвать монографии: 1) Kreimendahl Lothar. Kant — Der Durchbruch von 1769. Jürgen Dinter. Verlag für Philosophie, Köln, 1990; 2) Laywine Alison. Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy. Ridgeview Publishing Company. Atascadero, California, 1993. Лотар Краймендаль теоретический «прорыв» Канта к критицизму тесно связывает с влиянием на него Д. Юма, с изучением «Трактата о человеческой природе...», и прежде всего глав 1, 4, 7 из кн. 1 части 1 «О познании», начало которого относится к 1769 году; а Алисон Лейвайн отмечает существенную роль Лейбница в этом процессе. Но оба исследователя исходят из того, что диссертация 1770 г. — это уже, по существу, вполне «критическое» произведение.
- ²⁹ См. также с. 397, где Кант пишет, что «форма *умопостигаемого мира* допускает принцип объективный, т. е. некую причину, благодаря которой существует связь между вещами» (2, 397).

РОЛАНД ПИЧ

(Государственная Академия изобразительных искусств. Штуттгарт, ФРГ)

О понимании Канта в восточно-славянской философии.

Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта

Критическому рассмотрению философии Канта посвящена прежде всего работа Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта»¹. Несмотря на свой небольшой объем, эта работа относится к числу наиболее удачных, написанных восточно-славянскими философами XIX века о философии Канта. Перед тем, как будут названы основные положения критического рассмотрения П. Д. Юркевичем философии Канта, необходимо сделать короткий экскурс в жизнь и творчество Памфила Даниловича Юркевича, уделив при этом особое внимание изучению им философии Канта.

Биографические сведения

Памфил Данилович Юркевич родился 16 (28) февраля 1826 года в семье православного священника в с. Липлява Золотоношского уезда бывшей Полтавской губернии на Украине. После окончания приходской школы в с. Липлява, где одним из учителей П. Д. Юркевича был и его отец, он учился с 1841 по 1847 год в Полтавской духовной семинарии, а с 1847 по 1851 год — в Киевской Духовной академии. В царской России Духовные академии были в период с 1850 по 1861 год единственным типом учебных заведений, где практически безо всяких ограничений могла преподаваться философия. Ответом царя Николая I на буржуазные революции 1848 года в Западной и Центральной Европе стал запрет на чтение лекций по философии во всех русских университетах. В Киевской Духовной академии сформировалась собственная философская школа, которая остро полемизировала с западной, в особенности немецкой, философией и достигла в некоторой степени примечательных результатов. Здесь П. Д. Юркевич имел возможность познакомиться в рамках курса лекций по истории философии, которые читал Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий, и с учением Канта. Изучение немецкого языка, который преподавался в Киевской Академии наряду с классическими языками, значительно облегчило изучение немецкой философии. В 1851 году, после того как С. С. Гогоцкий прекратил преподавание в Киевской Академии с тем, чтобы заняться преподавательской деятельностью в Киевском университете святого Владимира, П. Д. Юркевич стал его преемником. 7 октября 1854 года П. Д. Юркевич был возведен в магистры и одновременно стал бакалавром Академии. В 1857 году он был

назначен инспектором Академии и занимал эту должность в течение двух лет. Начиная с 1857 года, Юркевич, помимо философских дисциплин, дополнительно преподавал немецкий язык, которым он владел практически в совершенстве. 12 ноября 1858 года он был возведен в должность внештатного, а 19 мая 1861 года в должность штатного профессора Киевской Духовной академии. С 1858 по 1860 год Юркевич вел для себя под названием «Случайные мысли и замечания всякого рода» философский дневник на немецком языке, который был впервые издан лишь в 1992 году².

В этом дневнике мы находим несколько ссылок на Канта, которые свидетельствуют об основательном изучении трудов кенигсбергского философа. Помимо этого, в рукописном наследии Юркевича мы найдем многочисленные цитаты и переводы из Канта, например, перевод на русский язык «Прологоменов...».

За время своей преподавательской деятельности в Киевской Духовной академии Юркевич издал ряд философских сочинений и трактатов: «Идея» (1859), «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (1860). Его третья опубликованная работа — «Из науки о человеческом духе» — содержала глубокое и критическое рассмотрение материализма, представленного рядом статей, анонимно опубликованных Н. Г. Чернышевским в журнале «Современник» под названием «Антропологический принцип в философии». После того как Михаил Никифорович Катков, влиятельный московский публицист и издатель журналов «Русский вестник» и «Московские ведомости», имевший хорошие связи в правительстве и с самим царем, прочитал эту работу, он напечатал в 1861 году большие отрывки из нее в «Русском вестнике». Одновременно Катков вместе с другими влиятельными лицами добивался перевода Юркевича в Московский университет. Усилия Каткова увенчались успехом. По высочайшему повелению 18 октября 1861 года Юркевич был назначен внештатным профессором Московского университета, в стенах которого он прочитал свою первую лекцию 28 ноября 1862 года. Помимо лекций по философии, в университете Юркевич читал лекции по педагогике на преподавательском семинаре Московской Военной управы. Часть цикла этих лекций вышла из печати в 1866 году в Москве под названием «Чтения о воспитании». В 1869—1873 гг. Юркевич был деканом историко-филологического факультета Московского университета. В это время одним из его слушателей был Владимир Сергеевич Соловьев, ставший впоследствии известным русским философом. Сам же Юркевич оставался для московского общества во всех отношениях чужим, так называемое общественное мнение его либо обливало грязью, либо не замечало. Продолжительная болезнь его жены, умершей в 1873 году, а также другие заботы и проблемы подорвали его здоровье. Юркевич умер 4 (16) октября 1874 года и похоронен 7 октября на кладбище

Даниловского монастыря в Москве. Захоронения этого кладбища пострадали в огне Октябрьской революции и не сохранились.

Юркевич и критический разбор им философии Канта

П. Д. Юркевич проводит критический разбор философии Канта, основываясь в первую очередь на ее сравнении с философией Платона, которая служила для Юркевича основным и решающим мерилom для оценки кенигсбергского философа. Это сравнение было одним из наиболее важных моментов при попытке метафизически обосновать собственное мировоззрение.

Принципиальным моментом является то, что философия Платона и философия Канта представлялись Юркевичу двумя совершенно различными учениями и образцами понимания философии. Это принципиальное отличие обусловлено в первую очередь различным пониманием человеческого духа, могущего или не могущего ввиду многообразия явлений в мире познать истину. В то время как Платон непоколебимо убежден в возможности познания истины, Кант отрицает эту возможность. Поэтому Юркевич рассматривает Канта и Платона как представителей двух совершенно различных основных типов понимания философии и убеждений вообще. Юркевич подчеркивает, что вне этих двух основополагающих точек зрения существует возможность лишь для скептицизма, «который, разрушая науку, должен, чтобы быть в согласии с собою, сомневаться и в том, что он разрушает науку, и таким образом безвыходно вращаться в недомысленном круге, отрицая свое собственное положение»³.

Что же касается Платонова понимания возможности познания истины, то в своем сочинении «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевич первым делом показывает отношение между субъектом, или, соответственно, способностью познания, и объектом познания. Познание разума в себе, или чистого разума, не касается, по Платону, внешнего образа явления предметов или вещей; в гораздо большей степени познание касается их сути. Если разум при познании предметов или вещей не находит их полного соответствия со своей настоящей сутью, то он познает лишь одно отображение или явление из тех, что обнаруживают свою настоящую суть. Тем самым Платон усматривает различие в своем учении о познании, которое является частью его мировоззрения, «между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме»⁴.

И напротив, Кант утверждает, что свойства предметов и вещей, которые мы познаем, лишь «обусловлены формами нашего чувственного созерцания, так что эти предметы суть не феномены сущности, но феномены нашего сознания»⁵.

Следовательно, Кант различает «предметы, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметы, как они есть сами по себе»⁶, но которые мы не можем понять.

Юркевич выразил в коротких тезисах понимание возможности познания истины у Платона и Канта и противопоставил их

«Платон: Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кант: Только видимое чувственное явление познаваемо.

Платон: После опыта есть область теней и грез (De ger 514a, 476c); только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

Кант: Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Платон: Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей через идеи к идеям.

Кант: Настоящее познание мы имеем, когда движемся от воззрений через воззрения к воззрениям.

Платон: Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*.

Кант: Это не наука, а формальная *дисциплина*, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души.

Платон: Познание истины возможно для чистого разума.

Кант: Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами»⁷.

Эти принципиальные и несовместимые убеждения двух великих философов, обосновавших два в корне отличных направления в философии, Юркевич попытался передать в своем глубоком исследовании, не претендуя при этом на его полноту. Хотя он однозначно принимает сторону Платона по вопросу о возможности познания истины и тем самым отклоняет точку зрения Канта, он все же усматривает в ходе мыслей Платона и Канта некоторые совпадения.

Перед тем, как назвать эти совпадения, а затем и показать принципиальное различие между Платоном и Кантом, нужно сначала в двух словах попытаться определить положение философии Канта между скептицизмом и догматизмом и обсудить связанную с этим проблему возможности или невозможности познания истины.

1

Юркевич дает определение философским убеждениям Канта, устанавливая их место в философии между скептицизмом, или, соответственно, эмпиризмом, и догматизмом, или, соответственно, рационализмом. Скептицизм — это философская доктрина, которая учит, «что в то время, как мы воображаем иметь дело с познанием вещей, мы на самом деле относим все наши познания к возбуждениям нашей чувственности»⁸.

Согласно Канту, скептицизму, отрицающему тем самым познание истины, было неизвестно, что нам, вопреки всей субъективности процесса познания, все же даны средства для общего и обязательного познания. Хотя Кант вместе со скептиками и отрицает возможность познания истины, или возможность истинного познания, он в соответствии с определенными положениями догматизма учит о возможности общего и обязательного познания. Поэтому Юркевич утверждает, что «в признании этого формального достоинства наших познаний состоит та середина, которую Кант избрал между скептицизмом и догматизмом философии»⁹.

Что же касается убеждения Канта о невозможности познания истины, то он недвусмысленно высказался по этому вопросу. Юркевич подробно рассматривает эти высказывания и цитирует следующие слова Канта: «Главное совершенство познания, даже существенное и непременное условие всякого совершенства его, есть истина. Истина, говорят, состоит в согласии знания с предметом. По этому чисто словесному определению мое познание, чтобы быть истинным, должно быть согласно с предметом. Но предмет я могу сравнивать с моим познанием только познавая его. Итак, мое познание должно свидетельствовать само о себе же самом, что еще далеко недостаточно для истины. Потому что так как предмет существует вне меня, а знание во мне, то мне всегда приходилось бы заниматься только следующим вопросом: согласно ли мое познание о предмете с моим же знанием о предмете? Такой круг в определении древние называли *diallela*. И действительно, логики всегда встречали упреки за эту ошибку со стороны скептиков, которые замечали, что приведенное определение сходно с тем, как если бы кто перед судом делал показание и при этом ссылался бы на свидетеля, который никому не знаком, но который, для доказательства своей компетентности в качестве свидетеля, стал бы утверждать, что тот, кто призвал его в свидетели, есть человек честный»¹⁰.

Вслед за этой длинной цитатой из «Логики» Канта Юркевич приводит еще одно его высказывание из «Критики чистого разума», в котором в контексте вопроса о возможности познания предметов говорится о единстве сознания, обосновывающего необходимость этого познания. И все же для лучшего понимания взаимосвязи между ярко выраженной в «Логике» Канта проблематикой познания истины, а также для лучшего понимания вопроса о возможности познания предметов опыта необходимо сначала рассмотреть синтез понимания. Синтез понимания, образующий трансцендентальную основу возможности эмпирического, равно как и чисто априорного познания, обязательным образом связан с синтезом отражения или с репродукционным синтезом силы воображения, где собранное синтезом понимание и отраженное синтезом силы воображения должно

быть соединено в единстве сознания, чтобы сделать возможными понятия, а через понятия и познание предметов. Предметы познаются через их представления. На вопрос, что следует понимать под предметом представления, Кант отвечает, что «явления, в сущности, есть чувственные представления, которые уже поэтому не могут быть сами по себе названы предметами (не независимыми от представляющей силы)»¹¹.

Вслед за этим коротким изложением хода мыслей Канта, которое мы не найдем в исследовании Юркевича, но которое он, очевидно, предполагал, Юркевич приводит цитату из «Критики чистого разума»: «Что разумеют в самом деле, когда говорят о предмете, соответствующем познанию, следовательно, отличном от него? Легко видеть, что этот предмет должен быть мыслим как нечто вообще = X, потому что вне нашего познания нет ничего такого, что мы могли бы противопоставить этому познанию как нечто ему соответствующее. Но мы находим, что наша мысль об отношении всякого познания к его предмету заключает в себе некоторую необходимость, а именно: предмет рассматривается как нечто такое, что препятствует нашим познаниям изменяться как ни попало, или по нашему произволу, но что доставляет им a priori полную определенность; потому что как только они должны относиться к предмету, то уже необходимо они должны быть согласны между собою относительно его, то есть они должны иметь то единство, которое составляет понятие о предмете»¹².

Юркевич сводит воедино эти глубокие рассуждения Канта, касающиеся единства сознания, когда он констатирует, что «мы имеем способность сообщать нашим познаниям такое единство или такую необходимость, по силе которых мы понуждаемся полагать в их собственной среде нечто как предмет»¹³.

Последствия отказа Канта от познания истины наиболее очевидны для Юркевича тогда, когда он пытается объяснить значение явлений и представлений. Если, отталкиваясь от единства сознания, удастся принять нечто в качестве предмета, «сырой материал ощущений предстает нам как мир вне нас, происходит феномен мира предметного, феномен, который на самом деле существует единственно на почве представлений»¹⁴.

Юркевич обосновывает свою интерпретацию учения Канта о явлениях и представлениях цитатами из «Критики чистого разума»: «Условия a priori возможного опыта вообще есть вместе условия предметов опыта»¹⁵.

«Явления как таковые не могут существовать вне нас, но существуют только в нашей чувственности»¹⁶ и «Явления не суть самые вещи, но чистая игра наших представлений»¹⁷.

Подводя итог, Юркевич наглядно объясняет эти мысли Канта следующим образом. Видимое небо над нами и движение Солнца не существуют объективно вне нашего созерцания, «но существуют только в нашем созерцании; так и все предметы

действительного или возможного опыта суть чистая игра наших представлений, а не что-либо вне нас существующее в самой натуре вещей»¹⁸. Эти явления указывают для Канта «только на функции познания, в которых оно есть и не заключает в себе никаких примет, вдумываясь в которые мы познавали бы самые вещи. Предметы опыта суть явления в том смысле, что они разрешаются на функции познающего субъекта»¹⁹. Это значит, что в предметах опыта для Канта не существует ничего реального, но лишь образы созерцания и познания. «Всеобщие и необходимые познания возможны об этих явлениях, об этих кажущихся вещах. Действительно же сущее, подлинная действительность есть нечто совершенно непознаваемое: потому что мы не можем познавать вещей, отрешившись от функций познания, которые все познаваемое делают явлением»²⁰.

Это понимание Канта оставило глубокий след в истории философии.

II

И все же Юркевич находит у Платона и Канта еще ряд общих положений или совпадений. Платон, в основном в своем диалоге «Теэтет», учит о том, что наше познание не ограничивается сферой ощущений, а является познанием истины. И Кант в трансцендентальной дедукции своей «Критики чистого разума» учит, что общее познание возможно, «когда субъективные видоизменения чувственности, перерабатываясь постепенно средствами познающего субъекта, соединяются наконец в его объективное единство, которое сообщается им категориями рассудка»²¹. Эти, с точки зрения Юркевича, совпадающие мысли Платона и Канта будут показаны по отдельности ниже, причем сначала необходимо объяснить точку зрения Платона.

В своей интерпретации мнения Платона о возможности опыта и соответствующего ему здравого смысла Юркевич отталкивается от диалога Платона «Теэтет» (186е — 186в). Юркевич констатирует, что Платон видит основу опыта и здравого смысла не в ощущениях, которые возникают из-за возбуждения органов чувств человека. Опыт и здравый смысл в гораздо большей степени происходят от трансцендентных идей человеческого разума. Многие не имеющие никакой связи и несоизмеримые «ощущения... делаются соизмеримы для разума, потому что они соединяются в идеях бытия, того и другого, — в идеях, которые душа знает сама по себе; и только вследствие этого единства или вследствие того, что душа сама по себе находит в них общее, возможен тот ежедневный опыт, в котором мы различаем вещи и изменения, находим их существующими, сходными, различными, тождественными и т. д.»²².

Однако это единство сознания еще не допускает возможность здравого смысла. Совпадение различных представлений в еди-

ном сознании может объяснить возникновение ассоциаций, которые как таковые безразличны к истине, но никак не возможность здравого смысла. Основой здравого смысла является истина, которая есть истина бытия и небытия. «Только тогда, когда протекающие ощущения соединяются не только в существующем сознании, но в сознании о бытии или небытии, о сходном или различном, словом, в сознании общего, тогда происходит здравый смысл и опыт, как две соответствующие стороны одного и того же процесса, или как свет и его отражение на мутных волнах ощущений»²³.

Осознание бытия или небытия, идентичности или различия можно считать предшествующей категориям формой. На основе истинности идей возможны опыт и здравый смысл. В этой связи Юркевич констатирует, что, однако, та истина, которая познана здравым смыслом, не является вечной истиной, но лишь временной, как и чувственные явления, с которыми она связана.

По мнению Юркевича, этому ходу мыслей в первую очередь соответствует трансцендентальная дедукция в «Критике чистого разума» Канта. Он подчеркивает, «что Платон со всею ясностью признавал субъективную натуру ощущений... что истину приписывал он тому знанию, которое душа образует сама по себе, что для него сверхчувственные идеи бытия, того же самого, различного и т. д. суть истины, которые впервые делают возможным здравый смысл и объективный опыт. В трансцендентальном выводе категорий (s. 89—116) Кант подобным же образом доказывает, что нечто может быть познано общегодным образом и, следовательно, признано за предмет только тогда, когда субъективные видоизменения чувственности, перерабатываясь постоянно средствами познающего субъекта, соединяются наконец в то объективное единство, которое сообщается им категориями рассудка»²⁴. Впрочем, Юркевич называет трансцендентальный вывод категорий «лучшим приобретением новейшей философии»²⁵. Юркевич не приводит, как он сам это подчеркивает, подробного и полного изложения этого важного отрывка из основного труда Канта; он хочет лишь обозначить ход мыслей в соответствии с трансцендентальным выведением. Если взять какой-либо предмет из нашего опыта, пусть это будет, например, яблоко, «то мы легко различим в содержании и форме его те же элементы, какие сообщены ему различными способностями познающего субъекта. Цвет яблока есть ощущение зрения, кислота его — ощущение вкуса, жесткость кожи — ощущение осязания, глухой звук, который оно издает, — ощущение слуха, запах его — ощущение обоняния. Итак, его материя есть не что иное, как видоизменение нашего чувства»²⁶.

Эта общность, или даже единство, всех различных представлений не имеет логического обоснования, потому что в отдельных ощущениях не существует необходимости для общности. Отдельные различные представления, между которыми не су-

ществует логической связи, объединяются силой воображения. Таким образом, сила воображения — это способность, которая в соответствии с законом ассоциаций воспроизводит все данные, не учитывая при этом существенные различия по отдельности. Это сведенное воедино представление о многих ощущениях смоделировало бы, однако, лишь «неправильную кучу»²⁷ субъективных и в общем бесполезных образов, «если бы рассудок не отнесил этих наружно связанных между собою данных к сверхопытному и внутреннему единству, которое есть субстанция или вещь. Только этим актом рассудка, этим отнесением ощущений ...к сверхчувственной и простой идее вещи обуславливается то, что эти данные противостоят нам как независимый и предлежащий в опыте предмет»²⁸. Поэтому идеи разума или категории могут это, так как они не есть формы индивидуального и эмпирического сознания, поскольку они являются формами надличностного и всеобщего сознания, или, говоря словами Канта, «чистого, первоначального и неизменяемого сознания»²⁹.

В этой связи Юркевич констатирует, что софист Протагор не знал о таком чистом, первоначальном и неизменяемом сознании и поэтому считал, что каждый человек имеет право считать истинным то, что ему таковым представляется. Этому релятивизму софистов Юркевич противопоставляет учение Канта о возможности общего и обязательного познания. Это познание возникает из того, что на основании отношения между ощущениями и чистым и неизменяемым сознанием, которое не следует путать с меняющимся эмпирическим сознанием, а также того, что на основании трансцендентального значения категорий человеческий дух получает возможность что-либо представлять, и нечто представляется как предмет. Тогда этот предмет существует в опыте, имея совершенно определенные свойства. Для Юркевича бесспорно, что это учение Канта «о всеобщем, первоначальном и неизменяемом сознании, или о категориях как независимых от личного и от всякого опыта формах для общегодной и объективной связи представлений, точь-в-точь выражает мысль «Теэтета» о том, что многое душа знает сама по себе, то есть знает независимо от опыта и от личных эмпирических состояний субъекта, и что только вследствие этого знания возможен опыт и здравый смысл»³⁰.

Ввиду этого примечательного сходства между Платоном и Кантом Юркевич ставит принципиальный вопрос о том, почему и каким образом эти мыслители пришли к различным выводам.

III

Юркевич называет, по существу, две причины. Первую он усматривает в отличии между учением Платона об идеях разума и учением Канта о категориях как учением о функциях познающего субъекта.

«Философия Платона находила в идеях истину самого разума, а не функцию человеческого субъекта, и спрашивала, соответствуют ли вещи, данные в человеческом опыте, требованиям этой истины»³¹. В противоположность этому Кант видит в категориях «деятельность чистого мышления»³², «чистые понятия, рожденные рассудком»³³, «функции рассудка»³⁴, «субъективные условия мышления»³⁵ или «формы мышления о предмете вообще»³⁶. «Когда категории подводятся под физиологическое понятие функции, то этим наперед и без исследования приписывается им характер событий, безразличных по отношению к истине»³⁷. Для физиолога функции органов тела являются на деле лишь механическими процессами, не имеющими возможности принимать независимое решение или делать свободный выбор. Для учения о категориях это значило, что функции разума способствуют единству представлений в суждениях — и ничего более. Перед тем, как будет показана ошибка, которую Юркевич усматривает в этом ходе мыслей Канта, следует еще раз указать на различие между учением Платона об идеях как истинно существе и учением Канта о категориях. Платон учит, что истинно сущее также является идеей, потому что оно находится в разуме на своем месте. С этим учением Кант познакомился непосредственно у Платона, а в виде учения о вечных истинах у Лейбница и Вольфа. Мир, какой он есть и каким он не является, каким он представляется, познается через вечные истины. Кант переделал это учение о знании разума об истинно существе в функцию познающего субъекта. За счет функции познающего субъекта возможно всеобщее полезное знание, но не знание об истинно существе, как тому учил Платон. Что же касается ошибки в рассуждениях Канта, то Юркевич пытается наглядно показать ее с помощью одного примера из логики: «В суждении «Кай смертен» разум для соединения представлений, взятых из опыта, воспользовался категорией субстанции. Рождением этой категории он совершил функцию, доставившую единство представлениям «Кай» и «смертность»³⁸. Затем Юркевич спрашивает, хотел ли разум этого соединения и доволен ли он им? Если на этот вопрос Юркевич ответит, что разум «удовлетворен не этим существующим единством, а только истиной суждения»³⁹, то тогда именно с этого момента и начинается его критика Канта, причем решающим моментом является истинность суждения. Разум использовал категорию субстанции именно для того, чтобы достичь в своем суждении истины. Если бы представление имело другое содержание, разум использовал бы другие категории. В приведенном примере из логики разум использовал категорию субстанции. Юркевич делает особое ударение на том, что нет такого разума, «который удовлетворялся бы фактическим соединением психологических данных под категориями и который останавливался бы только на этом соединении, а не на его истине»⁴⁰.

В своей критике Канта Юркевич опирается на понятие категорий как они понимались в традиционной метафизике. Он подчеркивает, что эта метафизика с полным основанием видела в категориях идеи или органы истины и «отождествляла разум и истину»⁴¹.

Вторую причину противоположности Платона и Канта Юркевич видит в учении Канта о том, что в категориях обоснована объективность познания, продукты человеческого мышления и человеческого разума. Это учение Юркевич считает необоснованным, «как если бы кто стал утверждать, что вещь сама наперед производит те необходимые законы, которые управляют ее изменениями и действиями»⁴². В этой ошибке Канта Юркевич усматривает исходный пункт для учения Йоганна Готтлиба Фихте о «Я», которое само себя учреждает, само для себя вводит законы и нормы и подчиняет все свои действия этим законам и нормам. Юркевич возражает этому учению Канта и Фихте: «Как камень не заботится о рождении тех законов тяжести, которые принуждают его то к падению, то к спокойному пребыванию на месте, потому что это законы всеобщие и годные для всего мира, — так наше мышление имеет в категориях нормы и законы всеобщего разума: это «сознание истины чистое, первоначальное, неизменяемое», чтобы употребить выражение Канта; это вечные идеи, чтобы выразиться с Платоном»⁴³. Таким образом, человеческие ощущения Кант считает субъективными изменениями человеческой чувственности. При встрече с этими ощущениями человеческий разум вводит для них субъективные формы категорий. Такая деятельность разума является одновременно его функцией, за счет которой становится возможным опыт и общепользное познание явлений. Но познание сути вещей, согласно Канту, недоступно человеку.

В заключение Юркевич констатирует, что мы находим у Канта образцовый анализ возможностей познания. Кант объясняет нам, «что вместо данных вещей мы имеем в ощущениях единственный материал познаний, что пространство и время суть наши формы или способы замечать эти ощущения, что, наконец, категории рассудка суть условия всеобщего неизменяемого познания, делающие наши познания предметными»⁴⁴.

Это тот пункт, которого достиг Кант в своих философских исследованиях. Но это в то же время и исходный пункт, с которого начинает свои исследования Платон. Юркевич рассуждает с точки зрения Платона: а было ли неправильным, что Кант ограничился тем, что категории разума делают возможным опыт? Значение категорий этим далеко не исчерпывается. Теперь для Юркевича не существует сомнений, «что кроме имманентного употребления категорий, какое допускает Кант, возможно еще употребление рефлексивное, как это признано Платоном. Первое делает возможным опыт, второе — критику форм опыта»⁴⁵. В этой связи Юркевич подчеркивает, что «ни одно из

определений в учении Канта об опыте не отвергает возможности этой метафизики сверхчувственного, которая происходит из критики, совершаемой разумом над формами опыта»⁴⁶. «Учение Канта об опыте, отрешенное от скептицизма, который вообще невозможен в смысле философского принципа, есть открытие и блестящее развитие одной безусловной метафизической истины, именно, что разум, перерабатывающий данные чувственности по своим идеям, может признавать и познает только явления вещей. Но когда — таково было учение Платона — сознательный рефлекс подвергает критике эти явления вещей и ищет таким образом того, что могло бы быть удержано чистым разумом как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей»⁴⁷.

В этих мыслях Юркевич не видит противоречия, «последняя из них и была принципом для самого Канта, — принципом, истина которого дала ему возможность изложить формы, условия и законы познаний чувственно-разумного субъекта так, как они есть, а не как они кажутся или представляются нам. Другими словами, истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме»⁴⁸.

Этим Юркевич обнажает метафизическую основу философии Канта, которую Кант сам скрыл от взора других. Критическое рассмотрение Юркевичем философии Канта является великолепным и вечным образцом действительного философствования, смысл которого заключался для Юркевича в том, чтобы исследовать явления внешнего и внутреннего опыта «в их зависимости от безусловной основы всякой действительности»⁴⁹.

¹ Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта//Московские Университетские Известия, 1865—1866. 5. С. 321—392. В дальнейшем: Разум...

² Jürkevyc P. D. Gelegentliche Gedanken und Bemerkungen von allerlei Art//Pietsch Roland. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslaven im 19. Jahrhundert — Pamfil D. Jurkevyc (1826—1874). Ulm. 1992. S. 23—80.

³ Юркевич П. Д. Разум... С. 323.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 356.

⁸ Там же. С. 358.

⁹ Там же.

¹⁰ Kant I. Logik//Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Rosenkranz und Fr. Wilhelm Schubert. Dritter Teil. Leipzig, 1838. S. 218.

¹¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft//Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert. Zweiter Teil. Leipzig, 1838. S. 97. Im folgenden abgekürzt: Kritik der reinen Vernunft.

¹² Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 97.

¹³ Юркевич П. Д. Разум... С. 359.

¹⁴ Там же. С. 359—360.

¹⁵ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 102.

¹⁶ Ibid. S. 113.

¹⁷ Ibid. S. 95.

- ¹⁸ Юркевич П. Д. Разум... С. 360.
¹⁹ Там же.
²⁰ Там же. С. 360—361.
²¹ Там же. С. 362.
²² Там же. С. 328.
²³ Там же. С. 329.
²⁴ Там же. С. 362.
²⁵ Там же.
²⁶ Там же. С. 363.
²⁷ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 109.
²⁸ Юркевич П. Д. Разум... С. 363.
²⁹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 99.
³⁰ Юркевич П. Д. Разум... С. 364.
³¹ Там же.
³² Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 60.
³³ Ibid. S. 67.
³⁴ Ibid.
³⁵ Ibid. S. 86.
³⁶ Ibid. S. 56.
³⁷ Юркевич П. Д. Разум... С. 365.
³⁸ Там же.
³⁹ Там же.
⁴⁰ Там же.
⁴¹ Там же.
⁴² Там же. С. 366.
⁴³ Там же.
⁴⁴ Там же. С. 384.
⁴⁵ Там же. С. 382.
⁴⁶ Там же. С. 383.
⁴⁷ Там же. С. 384—385.
⁴⁸ Там же. С. 385.
⁴⁹ Юркевич П. Д. Идея//Журнал Министерства Народного Просвещения. Спб., 1859. № 10. С. 5.

В. А. ШАПОШНИКОВ

(Московский государственный университет)

К вопросу о влиянии Канта на формирование философско-методологических установок Московской математической школы

Как известно, в рамках общей философской концепции Иммануил Кант создал оригинальную философию математики и механики, а точнее, детально разработал их гносеологические основы. Его работы вызвали заметный резонанс в математической среде как европейских государств, так и России.

Среди математиков России идеи Канта были известны уже в 80-х годах XVIII века. Но университетские профессора в конце XVIII — начале XIX веков не обладали достаточной свободой в выборе философских предпочтений¹. С этим, возможно, связан тот факт, что многие русские сторонники кантовских идей из профессорской среды не высказывали свои взгляды открыто.

Тем не менее влияние идей Канта на их философско-методологические установки в ряде случаев может быть прослежено.

Термин «влияние» имеет различные значения. О влиянии обычно судят на основании следующих указаний: а) личное признание автора в оказанном на него влиянии; б) факты, указывающие на знакомство с произведениями (или хотя бы с высказанными в них идеями), влияние которых предполагается; в) сходство идей и методов. В этой статье речь пойдет исключительно о влиянии в смысле последнего пункта.

Настоящая работа представляет собой попытку проследить влияние философии Канта на философско-методологические установки Московской математической школы. Хронологическими рамками существования этой школы можно считать период с 60-х гг. XIX в. до 20-х гг. XX в. Образование ее внешне отразилось в организации Московского математического общества, объединившего математические силы Москвы. Возникновение этого объединения, направившего свои усилия в первую очередь на самостоятельное математическое творчество, на создание на русском языке математических работ высокого уровня и европейской значимости, стало возможным лишь благодаря огромной подготовительной работе, проведенной рядом блестящих педагогов, таких как Д. М. Перевощиков, Н. Е. Зернов, Н. Д. Брашман, поднявших преподавание математики в Московском университете на европейский уровень. Их усилиями было воспитано много сильных математиков, составивших гордость русской науки второй половины XIX в. ²

Для Московской математической школы характерен постоянный интерес к философской проблематике. Ее представители уделяли много внимания философскому осмыслению основ математических наук, значения получаемых ими результатов.

Для понимания истоков философско-методологических установок Московской математической школы первостепенное значение имеет изучение взглядов Н. Д. Брашмана.

Николай Дмитриевич Брашман (1796—1866)³ преподавал в 1825—1834 годах в Казанском университете чистую математику, сферическую астрономию и механику, а с 1834 по 1864 год был профессором кафедры прикладной математики в Московском университете. Он явился инициатором создания Московского математического общества, первоначально возникшего в 1864 году как кружок его учеников и друзей, собиравшийся у него на квартире для «взаимного содействия в занятиях математическими науками» ⁴.

Личность и педагогический талант Н. Д. Брашмана оставили неизгладимый след в душах его учеников. Среди них такой математик, как П. Л. Чебышев, а также московские математики: А. Ю. Давидов, В. Я. Цингер, Н. В. Бугаев и многие другие. Отголоски взглядов Брашмана можно обнаружить в трудах математиков нескольких последующих поколений.

Обсудим степень и характер влияния, оказанного Кантом на взгляды Брашмана, а через него и на всю Московскую математическую школу⁵.

Наглядное представление и исследование свойств пространства

Предметом геометрии является пространство и его свойства. (Эту точку зрения разделяли как Кант, так и Брашман)⁶.

Хорошо известно, что для Канта основой наших знаний о свойствах пространства является способность к чистому наглядному представлению (*reine Anschauung*) последнего.

«Геометрия есть наука, — читаем у Канта, — определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее *a priori*. Какими же свойствами должно обладать представление пространства, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально наглядным представлением, так как из одного понятия нельзя извлечь положений, выходящих за его пределы, между тем как мы встречаем это в геометрии <...>. Но это наглядное представление должно находиться в нас *a priori*, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим наглядным представлением. <...>

Каким же образом может находиться в душе внешнее наглядное представление, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено *a priori*? Очевидно, это возможно лишь постольку, поскольку оно пребывает только в субъекте как формальное свойство его подвергаться воздействию объектов и таким образом приобретать непосредственное, т. е. наглядное представление их, следовательно, лишь как форма внешнего чувства вообще»⁷.

Чтобы выяснить, как смотрел на этот вопрос Брашман, обратимся к тексту, в котором он вводит основные геометрические понятия и обосновывает трехмерность пространства:

«Мы имеем понятие о том, что называется частью пространства, которая может быть ограничена или во всех, или только в некоторых направлениях: ее мы называем объемом. Предел объема называется поверхностью. Очевидно, можно сравнивать между собой два объема, чтобы определить, который из них больше или меньше; но объем с поверхностью сравнивать нельзя, ибо последняя есть величина особенного рода, не зависящая от понятия об объеме.

Если вообразим часть поверхности, то предел ее будет протяжение особенного рода, которое нельзя сравнивать ни с объемом, ни с поверхностью: его мы называем линией. Предел части линии есть точка: последняя не имеет уже никакого другого предела; посему и говорят, что точка не имеет никакого протяжения.

Рассмотрение пространства привело нас к трем различным

между собой протяжениям; посему и говорим, что пространство имеет три протяжения. Если бы мы не имели понятия об объемах и знали бы только поверхности, то, рассматривая их, мы дошли бы до понятий о линиях и точке, но никогда бы не могли составить себе понятия об объемах: по этой причине и говорят, что поверхность имеет только два измерения. Равным образом если бы мы знали только линии, то не имели бы понятия о поверхностях и объемах: потому говорят, что линия имеет одно протяжение, а точка никакого»⁸.

Легко заметить, что решающим аргументом в этих рассуждениях является возможность или невозможность «вообразить» какое-либо свойство пространства. Таким образом, Брашман постоянно апеллирует как раз к тому, что Кант назвал *geine Anschauung*. В пользу подобного предположения говорит также имеющееся в другом тексте Брашмана неоднократное повторение слов о том, что пространство «не может действовать на чувства наши»⁹, т. е. сведения об устройстве пространства имеют неэмпирическое происхождение.

Предложенной интерпретации (сближающей взгляды Канта и Брашмана) вроде бы противоречит отнесение Брашманом геометрии к числу наук прикладных. Для Канта же наука, основывающая свои конструкции на чистом наглядном представлении, является чистой (т. е. априорной), а никак не прикладной (т. е. апостериорной).

Но различие здесь скорее в терминологии, а не в сути дела. У Брашмана читаем:

«Из прикладных наук Геометрия есть самая простейшая. <...> наука, рассматривающая одно только пространство, проще всякой другой прикладной науки; потому что каждая из них, кроме пространства, должна рассматривать еще другие свойства тел»¹⁰.

На основании приведенных здесь текстов не без уверенности можно утверждать, что предикат «прикладная» применяется Брашманом в смысле, отличном от кантовского, и означает он не апостериорность суждений геометрии и ее понятий, а ее роль как основы и неперменного компонента всех наук о природе, называемых прикладными¹¹.

Проблема реальности пространства

Во введении к «Курсу аналитической геометрии» Брашман старается обойти этот вопрос:

«Мы не намерены здесь пускаться в Философические споры о том, существует ли действительно пространство; все, что Философы ни писали о сем предмете, не привело нас до сих пор ни к какой полезной истине. Для нас достаточно, что мы имеем понятие о пространстве»¹².

В другом месте он высказывается более определенно:

«Пирронисты утверждали, что не существует ни тело, ни пространство. Но они должны бы по крайней мере сознаться, что для всякого тела существует нечто определенное, производящее в нас понятие о теле, и какая бы ни была причина, производящая в нас понятие о пространстве и непроницаемости, она действует точно так, как самое тело, и нет надобности допытываться, существует ли вне нас действительно тело, или нечто другое, что совершенно заменяет тело»¹³.

Для Канта пространство обладает эмпирической реальностью, т. е. является неотъемлемой составляющей внешнего опыта, но не обладает реальностью абсолютной, т. е. не есть условие существования вещей в себе. Что же касается вещей в себе, то они, по Канту, существуют, но являются для нас непознаваемыми. Позиция Брашмана несколько отлична: вещи в себе существуют, но в познании их у нас нет необходимости. Для нас достаточно эмпирической реальности пространства и безынтересен вопрос о его абсолютной реальности. Причем речь, судя по всему, идет не просто об отказе от обсуждения сугубо философского вопроса, а об осознанной установке на отказ от умствований о том, с чем мы ни при каких условиях не сталкиваемся: никогда не выходя за пределы опыта, неправомерно ставить вопросы о том, что расположено за его пределами.

Свойства пространства и наше устройство

В высказываниях Брашмана вроде бы находим следующий парадокс.

С одной стороны: «пространство не действует на наши чувства»¹⁴, т. е. познается не через чувства.

С другой: «если бы человек лишился чувства осязания, то Геометрия наша переменяла бы свой вид»¹⁵, т. е. свойства пространства зависят от устройства органов чувств человека.

Однако при рассмотрении этих высказываний в свете представлений Канта никакого парадокса не возникает. Представление о пространстве не есть нечто, что мы получаем через наши органы чувств (т. е. не есть эмпирическое представление), представление о пространстве есть форма нашей чувственности, т. е. это нечто, врожденное нашим чувствам, предшествующее всем получаемым через них представлениям и относящимся к ним, как форма к содержанию. Поэтому вполне естественно, что то, что является формой чувственности, зависит от устройства наших чувств¹⁶.

«Поелику предмет Геометрии <....>, — читаем у Брашмана, — есть пространство, то естественно, что она должна зависеть от его свойств и, вместе с тем, от собственного нашего устройства, т. е. как нам по устройству нашему представляется пространство. Может быть, мы выразимся яснее, если скажем, что Геометрия должна принять другой вид, если вообразим

устройство наше иначе. Так, например, если бы человек лишился чувства осязания, то Геометрия наша переменяла бы свой вид»¹⁷.

Таким образом, все вполне логично: наше устройство определяет состав чистого наглядного представления, а он, в свою очередь, — какие свойства будет иметь пространство.

*Трехмерность пространства и возможность
многих геометрий*

В литературе, содержащей анализ части тех текстов Брашмана, разбору которых посвящена эта статья, можно встретить мнение, что «он признавал возможность существования различных геометрий, но изучать хотел только ту, которая соответствует физическому пространству, окружающему нас»¹⁸.

Этот вывод сделан на основе уже неоднократно цитированного мной введения к «Курсу аналитической геометрии». Приведем ту часть этого текста, которая в первую очередь послужила основанием для подобной точки зрения:

«Мы показали, — пишет Брашман, — каким образом Геометрия зависит от свойства пространства. Прибавим, что эта наука изменилась бы в своем виде, если бы пространство приобрело, например, еще одно протяжение, т. е. если бы можно было вообразить четыре не зависимые между собой протяжения. Напротив, если бы оно потеряло одно протяжение, например, объем, то никогда бы мы не имели о нем понятие»¹⁹. (Этому отрывку предшествует текст, уже приведенный выше при обсуждении методов, какими человек открывает свойства пространства. В нем Брашман, взяв в качестве критерия возможность «вообразить», приходит к тому, что пространство имеет ровно три измерения).

Нетрудно видеть, что в приведенной цитате как раз отрицается возможность четырехмерной геометрии. Она была бы возможна, «если бы можно было вообразить четыре не зависимые между собой протяжения». Но их нельзя вообразить, а следовательно, такая геометрия невозможна. Вот о чем говорит Брашман. Поэтому не приходится удивляться, что он не изучал многомерные геометрии в своем «Курсе аналитической геометрии». Геометрия единственна, но не потому, что ее предписывает нам реальное, независимо от нас существующее пространство, а благодаря вполне определенному строению нашей чувственности, которая одна определяет его свойства. Скорее всего, Брашман не отрицал возможность построения систем различного числа измерений, в том числе и четырехмерных, и даже их полезность в чистой математике, но он вряд ли относил эти построения к геометрии, задача которой — изучать то пространство, которое дано нам в чистом наглядном представлении и служит основой «всем нашим познаниям о природе». Только такая гео-

метрия может быть названа прикладной наукой и является предметом изложения в его курсе.

Таким образом, в вопросе о многих геометриях Брашман разделяет позицию Канта, также считавшего возможным лишь одну, а именно евклидову трехмерную, геометрию:

«Можно представить себе, — читаем в «Критике чистого разума», — только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единого пространства».

«Все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием необходимости, например, положение, что пространство имеет три измерения»²⁰.

Время

Несмотря на малочисленность, высказывания Брашмана на эту тему все же позволяют сделать некоторые выводы.

«Что такое время, — пишет Брашман, — мы не можем определить, но ясно, что время есть величина, потому что его можно вообразить больше или меньше»²¹.

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, это сходство, имеющееся в представлениях о времени и пространстве: и то и другое не может быть определено²², но и то и другое можно «вообразить». Невозможность дать определение свидетельствует о том, что эти понятия не являются дискурсивными, т. е. в основе их должно лежать наглядное представление. Применение к свойствам времени глагола «вообразить» позволяет высказать догадку об априорном характере этого представления — по аналогии с пространством, свойства которого, как мы видели выше, также определялись в первую очередь возможностью «вообразить».

Второй момент, который хотелось бы отметить, это утверждение, что «время есть величина, поскольку ее можно вообразить больше или меньше». Можно сопоставить его с тезисом Канта: «Все наглядные представления суть экстенсивные величины»²³ (в первую очередь речь идет о чистых наглядных представлениях — пространства и времени). Напомню, что экстенсивной Кант называет «всякую величину, в которой представление целого делается возможным благодаря представлению частей (которое поэтому необходимо предшествует представлению целого)». Экстенсивной величине противопоставляется интенсивная — в которой представление целого предшествует представлению частей²³. Из иллюстрации, которую Брашман дает к пониманию времени как величины²¹ (рассматриваются три точки на прямой и сравнивается время, необходимое, чтобы, двигаясь по точкам этой прямой, пройти от одной крайней точки до средней и от той же крайней точки до другой крайней), легко видеть, что речь у него идет скорее об экстенсивной величине.

В отличие от чистых форм чувственности (пространства и времени) и чистых рассудочных понятий (таких, как причина, субстанция и др.) материя для Канта — понятие эмпирическое, основанное на другом эмпирическом понятии — непроницаемости²⁴. Обратимся к тексту Брашмана:

«Все, что можем познавать посредством наших чувств, называется материей. Тело есть часть материи, ограниченная со всех сторон. Одно пространство, ограниченное со всех сторон, не составляет тела: ибо оно не может действовать на чувства наши; его нельзя ни видеть, ни осязать. Главное свойство материи есть непроницаемость, которая состоит в том, что место, уже занятое одним телом, не может быть занято материей другого тела. <...> Кроме непроницаемости, есть еще другое свойство тел, которым они отличаются от пустого пространства; это свойство состоит в том, что всякое тело способно переменять место и положение относительно другого тела»²⁵.

Из этого отрывка видно, что Брашман так же, как и Кант, считает материю эмпирическим понятием, тесно связанным с эмпирическим понятием непроницаемости. Даже более того: Брашман утверждает, что все, что познается с помощью чувств, есть материя, а следовательно, обладает свойством непроницаемости. Тесно связанным с понятием материи оказывается также понятие движения.

Брашман предлагает строго различать движение относительно от движения абсолютного. Первое есть движение материального тела относительно других материальных тел. Второе — движение материального тела относительно пространства. В опыте мы имеем дело лишь с относительным движением, чувства наши не дают нам возможности судить о движении абсолютном²⁵. Из сказанного очевидным образом следует, что движение для Брашмана — также понятие эмпирическое, поскольку оно связано с понятием материи.

Эту точку зрения находим и у Канта:

«Трансцендентальная эстетика заключает в себе не более, чем эти два элемента, именно пространство и время. Это ясно из того, что все другие относящиеся к чувственности понятия, даже понятие движения, соединяющее в себе и пространство, и время, предполагает нечто эмпирическое. Понятием движения предполагается восприятие чего-то движущегося. Но в пространстве, рассматриваемом самом по себе, нет ничего движущегося: поэтому движущееся должно быть чем-либо таким, что открывается в пространстве только путем опыта, следовательно, представляет собой эмпирическое данное»²⁶.

Подведем итоги.

Легко можно было заметить, что для Брашмана (и это совершенно естественно для человека, основные усилия которого

были сосредоточены в области математики и механики, а не философии) характерно отсутствие выявленности и четкой структурированности взглядов на философско-методологические основания этих наук. Тем не менее тщательный анализ принадлежащих ему текстов, произведенный в настоящей статье на фоне концептуальных установок Канта, позволил связать в единую картину взгляды Брашмана на фундаментальные представления, лежащие в основе математических наук: пространство и время, материю и движение. К тому же, предположив влияние Канта, удалось разрешить противоречия, которые, казалось бы, есть в высказываниях Брашмана. В результате взгляды этого математика приобрели определенную систематичность и позволяют утверждать наличие влияния кантовской философии на его философско-методологические установки, а через него и на Московскую математическую школу.

Приведем в заключение один пример. Когда во второй половине XIX века господствующей в научных кругах России стала философия позитивизма, один из яростных протестов против нее прозвучал из уст ученика Брашмана В. Я. Цингера, произнесшего 12 января 1874 г. речь «Точные науки и позитивизм». В этой речи примитивизму и поверхностности позитивизма противопоставлялось не что иное, как философия Канта²⁷.

Таким образом, представители Московской математической школы унаследовали от Н. Д. Брашмана сочувственное отношение к идеям Канта.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1.

² О Московском математическом обществе см.: М. Я. Выгодский. Математика и ее деятели в Московском ун-те во второй половине XIX века // Историко-математические исследования. Вып. 1. М.; Л., 1948. О преподавании в Московском университете см.: И. И. Лихолетов, С. А. Яновская. Из истории преподавания математики в Московском университете (1804—1860 гг.) // Историко-математические исследования. Вып. 8. М., 1955.

³ Подробные биографические данные о Н. Д. Брашмане можно найти в работах: 1) Математический сборник. Вып. 1. М., 1866; 2) И. И. Лихолетов, Л. Е. Майстров. Николай Дмитриевич Брашман. М., 1971.

⁴ Подробности, связанные с созданием Московского математического общества, см. в изданиях, указанных в прим. 2—3.

⁵ Использовались следующие работы Брашмана: 1) Курс аналитической геометрии. Введение (1836); 2) Теория равновесия тел твердых и жидких. Введение (1837); 3) Речь «О влиянии математических наук на развитие умственных способностей» (1841). Список работ Н. Д. Брашмана можно найти в изданиях, указанных в прим. 2.

⁶ Брашман Н. Д. Курс аналитической геометрии. М.: Унив. тип., 1836. (В дальнейшем: Брашман Н. КАГ). На с. 1—2: «Геометрия есть наука о пространстве». «Предмет геометрии есть пространство».

Кант И. Критика чистого разума/Пер. Н. О. Лосского. Спб., 1907. (В следующих прим. ссылки на это издание: Кант И. КЧР).

⁷ Кант И. КЧР. С. 53.

⁸ Брашман Н. КАГ. С. 2—3.

⁹ Брашман Н. Д. Теория равновесия тел твердых и жидких, или

статика и гидростатика. М.: Унив. тип., 1837. (В дальнейшем: Брашман Н. ТР). С. 1—2.

¹⁰ Брашман Н. КАГ. С. 2.

¹¹ Там же. С. 1: «Понятие о пространстве есть понятие первоначальное, т. е. одно из тех, которые служат основанием всем нашим познаниям о природе».

¹² Брашман Н. КАГ. С. 1—2.

¹³ Брашман Н. Д. О влиянии математических наук на развитие умственных способностей. М.: Унив. тип., 1841. С. 6.

¹⁴ Брашман Н. ТР. С. 2.

¹⁵ Брашман Н. КАГ. С. 2.

¹⁶ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки/Пер. Вл. Соловьева. М., 1905. С. 64 (В дальнейшем: Кант И. Прол.).

¹⁷ Брашман Н. КАГ. С. 2.

¹⁸ Лихолетов и Яновская. Указ соч. С. 336—337.

¹⁹ Брашман Н. КАГ. С. 3—4.

²⁰ Кант И. КЧР. С. 52—53.

²¹ Брашман Н. ТР. С. 4.

²² Брашман Н. КАГ. С. 1: «Определить пространство невозможно»

²³ Кант И. КЧР. С. 138.

²⁴ Кант И. Прол. С. 69—70.

²⁵ Брашман Н. ТР. С. 1—2.

²⁶ Кант И. КЧР. С. 62.

²⁷ Цингер В. Я. Точные науки и позитивизм: Отчет и речи, произнесенные в торжественном собрании Имп. Моск. ун-та 12 января 1874 г. М.: Унив. тип., 1874.

КАНТ И МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ХОУК РОБИНСОН

(Университет Мемфиса, США)

Кант в Новом Свете

С опубликованием кантовской «Критики чистого разума» в 1781 г. здесь, в Кенигсберге, в философии открылся, как знает каждый, Новый Свет. Поворот к субъекту как к мере объективности имел те следствия, которые не только выявили два прошлых столетия так называемого «модернизма» как простую предысторию, но и сделали средневековье и античность временем, предшествующим предыстории введенной Кантом трансцендентальной философии.

Наш мировой мудрец, как тогда говорили, был одновременно и путеказателем к новому духовному Свету, наследниками которого мы являемся и сегодня.

Но есть еще и другой смысл «Нового Света», а именно смысл западного полушария, которое хотя и было открыто и частично заселено европейцами за два столетия (или даже за семь, как предполагал сам Кант¹) до рождения Канта, однако европейское население которого лишь к концу XVIII века начало достигать совершеннолетия независимых Штатов. В Централь-

ной Европе были слишком заняты близлежащими проблемами, чтобы уделять еще особое внимание событиям в Северной Америке; однако и в Кенигсберге знали кое-что об Америке, о ее физических особенностях, ее коренных жителях и о разногласиях колонистов европейского происхождения с метрополией.

Сегодня, когда интеллектуальное достояние «кенигсбергского мирового мудреца» давно стало достоянием всего ученого мира (включая и «Новый») и когда в нынешнем (1995) году международный Кантовский конгресс соберет именно в Америку исследователей со всех уголков мира, особенно уместно здесь, в городе рождения Канта — Калининграде, бывшем Кенигсберге, — спросить: что знал и что полагал Кант о Новом Свете — Америке, и что знала и что полагала Америка о Канте?

В ранних кантовских работах Америка упоминается очень редко, и то главным образом в связи с географическими событиями и фактами — такими, как приливы и отливы², землетрясения³ или ветры⁴. Позднее упоминаются и живущие там люди, и если словом «американцы» Кант, вероятно, хотел обозначить коренных жителей, то некоторые из его соответствующих высказываний очень близки распространенной сегодня в Старом Свете точке зрения на американцев европейского происхождения. Тот, кто — оправданно или неоправданно — рассматривает среднего американца как легковверного и любящего праздность субъекта (как карикатурный образ Дональда Дака), находит раннее выражение этой точки зрения у Канта: «Все американцы верят, что эти обезьяны [павианы] могут говорить, когда захотят, но не говорят только потому, чтобы их не заставили работать»⁵. Студенты 60-х годов (а также некоторые и 90-х) видят подтверждение своих предрассудков об американцах у старого Канта: по их мнению, принцип радикального зла в природе человека не требует доказательств, поскольку находится достаточно примеров «никогда не прекращающейся», «неспровоцированной жестокости» среди определенных американцев, «где даже ни один человек не имеет от этого ни малейшей выгоды», которая не имеет «никакого иного намерения, как только простое убийство». (Здесь вспоминаются популярные фильмы, не только карикатурные, комические, но и «Рэмбо» и т. п.). И тот, кто находит американцев хотя и интеллигентными, но бескультурными, считает, что Кант выражается только метафорически, когда говорит: «[В Вирджинии] растет даже дикий виноград, но из него еще не получалось хорошее вино»⁶.

И напротив, у нас есть свидетельство об участливом отношении Канта к, по его мнению, справедливому делу американских колонистов против английской метрополии. Эту историю можно найти в написанной современником философа Рейнольдом Бергардом Яхманном биографии Канта, и история эта во многих отношениях небезынтересна: «Во время англо-североамериканской войны Кант гулял однажды после обеда в Денхофском

саду и остановился перед беседкой, где заметил одного своего знакомого в обществе не известных ему господ. Он вступил со своим знакомым в разговор, к которому вскоре присоединились и остальные. Через какое-то время их беседа перекинулась на это примечательное историческое событие. Кант взял сторону американцев; горячо отстаивал их справедливое дело и с некоторым сожалением позволил себе отозваться о поведении англичан. Сразу же из окружения, кипя от ярости, выскакивает некий господин, подступает к Канту, говорит, что он англичанин, объявляет себя самого и всю свою нацию глубоко оскорбленными этими его высказываниями и в величайшей запальчивости требует удовлетворения в кровавом поединке. Кант, ничуть не поддавшись на гнев этого господина и сохранив самообладание, продолжил разговор, начав излагать свои политические принципы, мнения и ту точку зрения, придерживаясь которой всякий человек как гражданин мира без какого-либо ущерба для собственного патриотизма может оценивать эти мировые события, с таким захватывающим красноречием, что Грин — а именно им был тот англичанин, — преисполненный удивления, дружески протянул ему руку, соглашаясь с высокими идеями Канта, попросил прощения за свою горячность; проводил его вечером до его квартиры и пригласил Канта нанести ему дружественный визит»⁷.

Похоже, эту историю Яхманн услышал из вторых уст, а именно от делового партнера (компаньона) Грина — Мотерби, тоже англичанина; и она не вовсе не точна, поскольку, согласно Яхманну, дружба Канта с Грином началась именно в это время, т. е. в 1776 году, в то время как г-н Мальтер утверждает, что «дружба Канта с Грином, по достоверным сведениям, началась задолго до англо-американской войны»⁸. Возможно, дискуссия развернулась об английском Stamp Act (акт о гербовом сборе) от 1765—66 гг., вызвавшем большие волнения в колониях; возможно и то, что точка зрения Канта возмутила и кого-то другого (не Грина).

Как бы там ни было, трудно удержаться перед искушением нарисовать себе портрет Канта во время этой дуэли. По свидетельствам современников, Кант был «пяти футов ростом», то есть ниже 1,55 м, и очень тощим; его правое плечо было выше левого⁹. И хотя Кант носил шпагу, «когда на нее еще была мода в обществе»¹⁰, «но очень охотно отказался от нее, когда эти нравы миновали»¹¹. Для него шпага была не оружием в прямом понимании, а только данью моде. И в описании своей школы Кант называет уроки фехтования не уроками, а говорит просто: «движение»¹². То есть представить Канта сражающимся на дуэли мечом, шпагой или на эспадронах совершенно невозможно. Однако не легче приписать ему и выбор пистолетов — и стреляться с двадцати шагов; стрелять в другого человека он бы, конечно, не смог, даже в Эберхарда.

Но если из-за своего сочувствия американцам Кант готов был пойти на кровавый поединок, то что американцы думали о Канте? Говоря о времени войны за независимость, можно довольно уверенно утверждать: очень мало, поскольку они не знали о нем почти ничего. Основатели Северо-Американских Штатов хотя и были весьма образованны относительно своих современников и соотечественников, однако, несмотря на спор с Англией, они были образованны как англичане, а в своей основе это означает, что они знали традицию, исходившую от Джона Локка. Именно политические принципы Локка воспроизведены в американской Декларации о Независимости Томаса Джефферсона. Никакого прямого влияния идей Канта там не ощущается.

В последующие десятилетия и это наследие Просвещения постепенно утратило свое влияние и в основном сменилось другим движением — единственным, которое хоть как-то могло претендовать на внерелигиозное, философско-интеллектуальное содержание. По его названию можно было бы предположить, что это движение, по крайней мере, косвенно или скрытно базируется на кантовских принципах, поскольку его основатель — унитаристский священник и сын пастора Ральф Вальдо Эмерсон — в поисках еще более отдаленного от христианской религии, но однако же создающего видимость набожности мировоззрения назвал в 1836 г. свою школу «трансцендентализм». Но при всем желании в этих благонамеренных, однако смелых предположениях (я сдерживаю себя, чтобы не употребить слово «пустых») нельзя найти и тени от кантовской философии — по крайней мере, лишь тень от тени ее. Самое большое влияние на Эмерсона оказал, несомненно, английский поэт Самуэль Тейлор Колридж. Кантовские работы, по словам Колриджа, «одновременно и будили, и дисциплинировали мое сознание..., и оригинальность, глубина, ... — и как это ни покажется парадоксальным всем тем, кто имеет знание об Иммануиле Канте лишь со слов рецензентов и французов, — ясность и очевидность «Критики чистого разума» охватывали меня, как рука великана»¹³. Однако, надо сознаться, Колриджа следует причислять к ряду поэтов, а не философов, да и Эмерсон относится скорее к тем, чем к этим.

Но с течением времени философию в Новом Свете начинают читать не только для обретения мировоззрения или же для пробуждения поэтического вдохновения, но и просто для самих себя. Но чью философию? Когда узнаешь, что в 1859 г. в Сент-Луисе была создана философская дискуссионная группа с названием «Kant Club» и что ее основателем и духовным лидером был некто Брокмейер, прусский переселенец, то невольно начинаешь верить в то, что след Канта в Новом Свете наконец-то найден. Только Кант был не единственным прусским философом, а Брокмейер придерживался того мнения, что на почти все

основные вопросы философии уже было отвечено — а именно Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем! Чтобы убедить своего друга Уильяма Харриса, будущего представителя «персоналистического» варианта гегельянства, в своих взглядах, он и основал с Харрисом «Кант-Клуб» — но не потому, что они хотели изучать собственно мысли Канта, а только потому, что знание кантовских работ расчищало путь к пониманию истинности абсолютного идеализма. Гегель был Спасителем; Кант — только Иоанном-Крестителем.

В последующие десятилетия этот базирующийся на Гегеле персонализм дал начало различным другим направлениям: не только Харриса, но и в особенности Брауна (Brown) и Ховисона (Howison). В Англии в это время жили такие мыслители, как Брэдли (Bradley) и Босанкет (Bosanquet), считавшие себя гегельянами. Был один такой мыслитель и в Америке — Джошуа Ройс (Josiah Royce), относящийся уже к периоду «классической Американской философии».

Мыслителей, объединяемых под обозначением «Classical American Philosophy», можно перечислить, довольно быстро, это Джошуа Ройс, Чарльз Сандерс Пирс, Уильям Джемс, Джон Дьюи, Джордж Сантаяна и Альфред Уайтхэд. Что же общего имели эти мыслители, чтобы — и это оправдано традицией — обсуждать их вместе? Честно можно было бы сказать: очень мало. Многие, правда, признавали себя сторонниками разработанного и обозначенного Пирсом прагматизма, но прагматизм Пирса был не то же самое, что прагматизм Джемса или Дьюи: прагматисты так же мало составляли какую-нибудь «школу», как и неокантианцы. Кроме того, Ройс, как говорится, был скорее неогегельянцем, чем прагматистом. А Уайтхэд был процессуальным философом, имевшим больше общего с Бергсоном, чем с Джемсом и Дьюи; и кроме того, он был, точнее говоря, не американцем, а англичанином, сочинившим в Англии вместе с Расселом «Principia Mathematica» и лишь после своего обращения к процессуальной философии выехавшим в Америку.

Несмотря на различия, они имели одно общее: они были настоящими философами, оригинальными мыслителями. Вероятно, поэтому их и рассматривают вместе: нечто подобное Америка имела в первый раз.

В лице Ч. С. Пирса мы находим, наконец, такого американского мыслителя, который хотя бы вначале заслуживает быть названным кантианцем. «Когда я был философским сосунком-младенцем, — вспоминает он с фантазией преувеличенной метафоры, — мою бутылочку наполняли [молоком] из вымени Канта»¹⁴. Однако со временем в это молоко примешивались другие добавки, так что в конце этот прагматизм хотя и может рассматриваться как претерпевший влияние Канта, однако не заслуживает быть названным собственно «кантовским».

И хотя этот прагматизм составлял сильнейшее ядро амери-

канской философии, но и он был недостаточно сильным, чтобы затормозить потерю ее влияния. Когда несколько лет назад я начинал изучение философии в США, то тогда почти все философские семинары предлагали, по крайней мере раз в два года, по одной лекции об «Американской философии». Но в последние пять лет это заглавие исчезло из каталога моего университета, потому что подобные лекции больше не проводились: студенты не хотели их слушать, а преподаватели читать. Почему же «Американская философия» так потеряла в своем влиянии и интересе, что именно в самой Америке для нее возникла опасность оказаться в забвении? Может быть, причина этого кроется в уменьшении преувеличенной национальной гордости, а может быть, и в том факте, что прагматическое движение, составлявшее ядро этой философии, не получило достаточного развития после Дьюи (исключая неопрагматические тенденции у Апеля и Рорти). Время от времени обнаруживают (или изобретают) знаки возрождения классического прагматизма или успеха неопрагматизма. Но ностальгия по нему, как говорится,— не то, чем он был когда-то.

Ясно одно: классическая американская философия была вытеснена философией другого рода. Почти одновременно с развитием прагматизма в старом Свете начинают заниматься идеями Фреге и Рассела, Виттгенштейна и Венского кружка; возникает логический позитивизм и лингво-аналитическая философия. В большей или меньшей степени Новый Свет был от этого изолирован до тех пор, пока национал-социализм и вторая мировая война не вынудили многих видных мыслителей эмигрировать. Такие эмигранты, как Карнап и Рейхенбах, нашли в Америке благодатную почву и учеников — в лице Куайна; и аналитическая философия, называемая и сейчас англо-американской, промаршировала по философским учреждениям, как готское войско. И не только классическая американская философия, но и история философии, и марксизм, и процессуальная философия — все было оттеснено в тень.

Но в этой тени продолжали работать одинокие, но гениальные мыслители, в особенности кантианец — не неокантианец, не кантианец-прагматик, а истинный кантианец — Льюис Уайт Бек. И он чувствовал порой необходимость до некоторой степени приспособливаться к аналитическому духу времени и облекать «суждения» (Urteile) в «тезисы» (Sätze); однако его комментарии, его статьи и переводы заложили фундамент кантоведения сегодняшнего дня. Только и он остался бы в тени, если бы некоторые ведущие аналитики, возможно, от скуки, не начали заниматься мыслями Канта.

Питер Стросон (Strawson), несомненно, являлся виднейшим мировым философом-аналитиком, когда в 1959 году опубликовал свой находившийся под влиянием Канта «Individuals», после чего в 1966 году последовал его комментарий к Канту «Пре-

дела смысла». Теперь Кант казался достаточно важным, чтобы и Стросон нашел его достойным обсуждения. Правда, многие, работающие в этой традиции, придерживались иного мнения и писали целые книги о Канте, доказывая, что Кант не стоит никакой книги. (Наилучший пример: «Kant's Analytic» Джонатана Бенетта, шедевр надменности). Однако прежде чем обругать Канта, его нужно было предварительно извлечь из тени, а при свете дня он постепенно был признан тем, кем он и является на самом деле, а именно важнейшим мыслителем со времен Аристотеля, если не самым важным вообще.

Так в Новом Свете начался кантовский Ренессанс, продолжающийся и по сей день. Количество диссертаций, книг и статей, посвященных исключительно Канту, конгрессов и кантовских секций в рамках более общих конгрессов свидетельствует о силе идей Канта в Новом Свете. Этот процесс был поддержан и Старым Светом, и не в последнюю очередь большим международным влиянием «Kant-Studien» и Кантовского Общества под руководством проф. Герхарда Функе, чье сотрудничество с видными американскими кантианцами, например, с Л. Беком, много способствовало американскому кантовскому Ренессансу.

Этот Ренессанс давно назрел, поскольку можно, наконец, сказать: кантовские взгляды на Новый Свет получили ответ от самого Нового Света!

¹ Ak. IX. 234.

² Ak. I. 188; vgl. IX. 182 n.

³ Ak. I. 443—452, passim.

⁴ Ak. II. 11.

⁵ Ak. IX. 337.

⁶ Ak. IX. 434.

⁷ Borowski L. E., Jachmann R. B. und Wasianski E. A. Ch. Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. P. 135.

⁸ Malter Rudolf. Immanuel Kant in Rede und Gespräch. Hamburg: Felix Meiner, 1994. S. 136.

⁹ Jachmann R. Op. cit. S. 162.

¹⁰ Ibid. S. 146—147.

¹¹ Borowski L. Op. cit. S. 50.

¹² Klemme, Heiner F., Hg. Die Schule Immanuel Kants. Hamburg: Felix Meiner, 1994. S. 69f.

¹³ Zitiert von: H. J. Paton als Motto zu seinem Kant's Metaphysic of Experience. London: Allen & Unwin, 1936. Vol. 1. P. 13.

¹⁴ W. H. Werkmeister. A History of Philosophical Ideas in America. New York: Ronald Press, 1949. P. 171.

Перевод с немецкого Ю. А. Волкова.

ПЕТР КАВЕЦКИ

(Гданьский университет, Польша)

Идеи Канта в современной польской философии

Целью настоящей статьи не является фиксация всех следов кантовских идей, которые можно обнаружить в современной польской философии. Иначе говоря, мы ограничимся здесь только указанием сходства между мышлением кенигсбергского философа, отраженным на страницах «Критики чистого разума», и польскими философами.

Климат кантовской философии во многих случаях оказался для них естественным фундаментом философского мышления, и поэтому современные польские философы не только не осознают того, что говорят языком Канта, но даже не считают нужным отдавать себе отчет в такой очевидности. Особенно потому, что язык, которым они пользуются, имеет форму, соответствующую современному способу философствования.

Совокупность концепций Канта предстает перед нами в виде рационального и радикального разрушения мифа, согласно которому мы общаемся с внешним миром без какого-либо посредничества. Это одновременно обозначает принятие онтологического тезиса о сосуществовании двух различных сфер, из которых только субъектная сфера может стать предметом каких-либо суждений. Объективный мир, принципиально «постигаемый» при посредничестве понятий, без абсолютной уверенности относительно того, какова его действительная форма, определяет возникновение и продолжение процесса концептуализации (познания). Для Канта существование познающего сознания кажется невозможным без существования внешнего мира, но это не означает, что «предметы» этого сознания имеют реальные эквиваленты, существующие вне субъекта, а если существуют, то у нас и так нет доступа к их настоящей природе.

Кантовская взаимозависимость между формами априори и апостериори напоминает то, что позже приобрело вид отношения между формальным языком теории и самой теорией, истолкованной семантически (на базе правил *априори*)¹. Они устанавливают содержание, иначе — значение «чистого» сенсуального материала, придавая им понятийную, или, иначе говоря, — семиотическую форму. В состав этих априорных форм семантической интерпретации могли бы входить, например, дефиниции, устанавливающие универсум, денотативные дефиниции, или дефиниции истинности. Благодаря им можно получить область, подчиненную данному языку. Иначе говоря, перефразируя Канта, форма явлений получает свое содержание. Эти правила, как прямо заявляет автор «Критики чистого разума», являются результатом познавательно-классификационной актив-

ности субъекта в отношении эмпирического материала, присутствующего в нем в виде ощущений. Субъект, устанавливая значения, преобразуя, связывая, разделяя и т. п., «добавляет» не что от себя, что не помещается непосредственно в его субъективной регистрации «присутствия» внешнего мира, или в ощущениях. Разного рода трансформации, производимые в силу чисто от-субъектных, внеэмпирических правил и дефиниций, ведут к получению знания, т. е. предугадыванию или проектированию фактов, которые пока не присутствуют в виде «чистых» ощущений, истолкованных семантически. Надо подчеркнуть, что интеллектуальная способность конструирования семантических моделей не состоит только в применении логических тавтологий (эквивалентов кантовских эстетических суждений *априори*), но «добавляется» здесь самое главное, а именно внелогические постулаты (эквиваленты синтетических суждений *априори*), которые вместе с остальными преобразовываются согласно дедуктивным правилам. Кант называет априорной ту операцию, в которой первым познавательным шагом в ходе конструирования любой семантической модели является установление универсума и — независимо от логических тавтологий — принятие определенных внелогических аксиом. Поэтому — хотя это уже некоторый педантизм — стоит напомнить значение понятия *априори*. В теории познания оно обозначает «определение утверждений, признанных истинными независимо от опыта, причем эта независимость означает логическое, а не временное отношение»². Таким образом, Кант неслучайно, помня о сходных значениях *априори*, этим определением обозначает вышеупомянутые правила. Предложенная им дефиниция, которая говорит о том, какого рода объектами занимается естествознание (его времен — добавим), по содержанию приближается к тому же виду дефиниций, какой в наше время выступает в так называемой стандартной семантической модели, учитывающей единичные физические объекты, занимающие определенные временно-пространственные позиции. Априорными являются также внелогические аксиомы физики. Автор «Критики чистого разума» иллюстрирует это примером утверждения об акции и реакции объектов, которым присуща трехмерная протяженность.

Кажется, что к естествознанию в изложении Канта можно подойти как к примеру одной из областей знания и сказанное о нем может быть распространено на другие формы символических поведений. Ибо априорическим понятиям принадлежит более широкий смысл, чем тот, который вытекает непосредственно из методологического анализа принципов конструирования языков в точных науках. Потому что мы можем — согласно традиции времени, в котором жил Кант, — выйти за пределы познания, понимаемые в узком смысле, и сказать (сохраняя примат априорных форм над апостериорными), что познание в точном, научном смысле основано — независимо от присутствующи-

щих в нем апостериорных форм, например, в виде синтетических суждений — на *априорных* утверждениях, которые являются более первичными, чем, например, дефиниции, определяющие универсум естествознания. Ему предшествуют чаще всего *implicite*, некоторые предпосылки, которые хотя не рассматриваются в качестве обоснования онтологии науки и не являются частью этой последней области знания, составляют, однако, ее «онтологический фон». Иначе говоря, прежде чем научная теория как целое становится комплексом описательных суждений о мире, устанавливающим какую-то связную картину, т. е. прежде чем в науке появятся в принципе дескриптивные теоретико-методологические решения, должен существовать тот культурный «онтологический» фон, который делает возможным формулировку («изобретение») вышеуказанных правил. Науке предшествует то интеллектуальное пространство, которое Маннхейм называет «фундаментальной онтологией» (а мы — предтеоретической).

Принятие во внимание этой онтологии отвечало бы кантовскому разделению знания на эстетику, трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Первая была бы эквивалентом предтеоретической онтологии, которая дает возможность возникновения решений в области трансцендентальной эстетики, т. е. интеллектуальных основ, необязательно осознаваемых, необходимых для формулировки решений онтолого-семантических теорий. Трансцендентальная эстетика же была бы эквивалентом правил, на основе которых строится семантическая модель данной теории (благодаря чему она может получить эмпирическую интерпретацию).

Казимеж Айдукевич³

Без сомнения, может быть неожиданным появление фамилии этого великого польского философа в контексте Канта, главным образом в контексте его концепции априорных форм. Ибо речь здесь идет о трактовке в его ранних работах языка и связанной с ним проблематики значения и (в крайнем случае) его отношения к миру.

Казимеж Айдукевич в начале тридцатых годов, в период невероятного расцвета польской философии, написал три основные и совсем сегодня забытые работы по широко понимаемой философии языка, несмотря на то, что некоторые из них, как в случае генеративного языкознания, появляются в современных работах (по крайней мере в примечаниях). Говорится о них чрезмерно редко по нескольким причинам. Они повлияли на то, что «*Sprache und Sinn*» (1934), «*Das Weltbild und die Begriffapparatus*» (1934), а также составляющая основу для тех работ, сочиненная на польском языке статья «*O znaczeniu wyrazów*» (1931) почти отсутствуют в научной литературе, по крайней ме-

ре в апологетическом виде⁴. Одна из причин умалчивания или недооценки этих работ имеет, в известной степени, личную подоплеку. Их автор, подвергаясь сильному влиянию работ Тарского, с которым дружил, отбросил свои собственные взгляды по поводу семантических парадоксов, от которых не смог освободиться. Айдукевич забросил исследования, что равнялось подчинению «давлениям» со стороны новой парадигмы в философии языка, от которой он пытался освободиться в своих последних работах.

Основная вещь, которая сразу бросается в глаза в работах «раннего» Айдукевича, это его выход за пределы традиционного (по крайней мере, сегодня) расположения структуры языка, делящего язык на грамматику и семантику, причем познавательный примат оставляется за этой последней. Польский философ учитывает довольно банальное наблюдение, которое пропускается в формальных размышлениях над языком: язык употребляется — и это факт, принадлежащий к сфере философии языка, а не метафизики или риторики. Айдукевич подчеркивает, что мы пользуемся языком независимо от того, какую информацию он передает, и что факт употребления языка не влияет на содержание вещей во внешнем мире (т. е. на отнесенность содержания информации к экстралингвистической действительности). Айдукевич говорит: «Тот, кто идентифицирует значение названий с их коннотацией, ищет значений в объективной сфере, в признаках предметов, являющихся десигнатами этих названий. (...) ассоциационисты и другие усматривают значение в чем-то психологическом. Наша собственная попытка уловить то, в чем состоит значение названий, будет направлена на поиски этого значения в самом языке»⁵.

Язык, по Айдукевичу, состоит не только из словаря и принципов синтаксиса, но и из определенных добавочных правил. Чтобы пользоваться им, недостаточно употреблять слова, находящиеся в его словаре, и укладывать их согласно грамматическим правилам. Сконструированные таким образом языковые формы мы можем признать предложением (или выражением) данного языка только тогда, когда совмещенные в нем директивы позволяют считать эти лексикально-грамматические образования принадлежащими языку, из которого эти директивы происходят. Эти правила не должны ассоциироваться никаким образом с психологией языка. В работе Айдукевича они приобретают вид так называемых «семантических директив». Их роль чисто лингвистическая. Она состоит в том, что «речь идет здесь об уверовании в определенное предложение», т. е. в некое словесное образование, а не о чем-нибудь другом. Следовательно, речь здесь не идет о том, что индивид, владеющий только немецким языком, не в состоянии при виде пожара поверить, что *горит*, но о том, что индивид, владеющий только немецким языком, не способен при виде пожара поверить в предложение «го-

рит». *Вера* в данное предложение (выражение) — это не что другое, как применение словаря, грамматики, семантических директив (употребление), т. е. признание значений языка, в котором эти директивы их определяют. Это происходит независимо от того, в каком отношении он находится к внешнему миру, потому что понимание иностранцем слова *горит* не зависит от того, горит ли действительно, но от того, знает ли он правила, определяющие значение этого слова. По этой причине в концепции значения «раннего» Айдукевича вообще не появляется вопрос о связях языковых выражений с миром, характерный для (семантической) теории референции. Таким образом, здесь не существует дуализм «субъект (язык) — предмет (объективная внеязыковая действительность)».

Не должно нас вводить в заблуждение то, что среди трех видов семантических директив Айдукевич выделяет также эмпирические. Сам факт появления такого названия еще не дает нам основания для формулировок абсолютных суждений на тему мира. Также и в этом случае мы не покидаем сферы языка и не вторгаемся в пространство дуализма Декарта, отвергнутого Кантом. Семантические эмпирические директивы являются видом языковых директив. Они говорят только о формах выражений (предложений) и об акцептировании их как принадлежащих к данному языку. Они не относятся к миру, самое большее — являются его картиной, воображением, выраженным в данном языке. В разных языках эти директивы могут выглядеть по-разному или вообще отсутствовать. Их комплексы и, следовательно, определяемые ими значения могут быть разными. Такие отдельные семантические структуры Айдукевич называет понятиями аппаратами. Обращаясь все время на языковом уровне, мы не можем говорить об истинности какого-то аппарата относительно других, потому что это было бы равнозначно утверждению, гласящему, что английский язык «истиннее» немецкого. Оба языка равноправны, хотя внутри их структур могут существовать своеобразные меры истинности. Сказанное относится также к неэмпирическим суждениям, потому что вместе со смелой аппарата может меняться акцептированная логика. Айдукевич свою концепцию не очень удачно назвал крайним конвенционализмом, что в контексте реалистических тенденций, основанных на мифе дуализма Декарта, привело к ее аксиологическому отвержению.

Флориан Знанецки

В книгах польского философа и социолога Флориана Знанецкого — «Введение в социологию» (1922) и еще более ранней «Cultural Reality» (1919) — мы можем встретить, возможно, впервые в современной философской мысли тезисы, которые решительно подвергают сомнению примат естественных наук над

другими научными дисциплинами. Эти науки входят в диапазон более широкого множества — культуры. Она составляет сферу действительности, которая характеризуется тем, что она нам дана, т. е. зависит от человеческого сознания. В ее состав входят все области человеческого существования, которым сопутствует мысль (а не только язык), и поэтому она охватывает не только науки о природе, но и искусство, религию, экономику, политику, обычаи, язык и т. д.

Знаниецки, действуя по кантовскому внушению, обогащает свою теорию, добавляя к «чистому разуму» интерес к действиям, актам субъекта. Польский теоретик предпринял попытку переступить границу, делящую два мира, разграниченных Кантом: внесубъектной действительности (отличающейся только тем, что она существует) и пассивного по отношению к ней (в смысле постижения окончательной истины об этой первой сфере) сознания познающего, но и действующего субъекта. Это усилие направлено не только на ликвидацию барьера эпистемологического дуализма, разграничивающего субъект и объект познания, но и онтологического барьера между этими мирами (по крайней мере, формально, как оговаривается Знаниецки)⁶. Можно, следовательно, сказать больше, потому что эта трансгрессия не является простой редукцией: внешний мир — для создателя *ноуменов* непосредственно не доступный, но неоспоримо существующий — был в определенном смысле элиминирован. Чужие по отношению к себе, хотя и необходимые сферы: мир «природы для самой себя» и мир «мыслей о мыслях», возбуждаемых этим первым, — взаимно переплелись, стали почти тождественными, по крайней мере, взаимозависимыми. Мир природы появляется перед человеком как мир «сделанный», т. е. как действительность, в которой происходит действие, в то время как у Канта его присутствие сигнализировалось ощущениями, точнее, мысленно препарированным опытом. По сути, действия, внешние по отношению к мысли субъекта, еще более отдалились или прямо заменили эту объективную, находящуюся за пределами человеческого вмешательства действительность. Неожиданности, на которые наталкивается мысленно действующий субъект, не являются сопротивлением «чистой» реальности. Они, по существу, являются побочным продуктом мыслящего действия, т. е. в результате — субъектным образованием. Объективная действительность у Знаниецкого не существует, и если наука иногда говорит что-то наоборот, то эта объективность только формальная (гипотетическая, как будто условная).

Тем не менее, хотя дуальная оппозиция объект — субъект была устранена, это не означает, что отношение между этими оппозиционными членами вообще не действует. Члены, находящиеся до сих пор в оппозиции, в концепции Знаниецкого взаимно воздействуют друг на друга благодаря тому, что продукт действия проявляется за пределами мысли, которая руководит этим

действием. Действия, проекции мысли субъекта вне его самого, можно, однако, свести к понятиям или символам, возникшим как эффект действий, регулированных другими, более ранними понятиями.

В конечном итоге редукция того, что мы признаем объективной действительностью, к символической действительности возможна только тогда, когда мы осознаем, по Знаниецкому, что это только предпосылка, а не объективная правда, когда мы говорим: «Явления природы даны исследователю как автономные, как *ничьи*»⁷. На самом деле они всегда чьи-то, они существуют только и исключительно в субъектных категориях. В крайней формулировке предметом человеческого познания (особенно научного) является получение знаний на тему дефиниции, понятий, символов. Предметная соотнесенность, входящая в состав семантических моделей, является также понятием, хотя очень охотно, согласно вышеупомянутой предпосылке, принимается за, по крайней мере, образ действительности. Однако, как говорит Знаниецки: «Миф, произведение искусства, слово речи, юридическая схема, орудие труда, общественный строй основывают свой статус на том, что они являются сознательными человеческими явлениями. Мы познаем их только в соотнесении с известным или гипотетически сконструированным комплексом опыта и действий тех эмпирических, ограниченных, исторически и социально обусловленных индивидов или множеств сознательных индивидов, которые их создали и которые ими пользуются»⁸. Без так называемого гуманистического коэффициента (понятие, предложенное Знаниецким, которым сейчас пользуется познательская школа) нет мифа, «материи» и т. д., и поэтому «ясно, — говорит философ — что стоя на позитивной точке зрения, строго эмпирического гуманитарного знания, генетическое выведение культуры из природы является научно невозможным»⁹. Это тем более невозможно по отношению к понятиям, основывающим данную культуру, и, собственно говоря, предметной соотнесенности, например, «материальный мир», «природа», «материя» и т. д.

Роман Ингарден

Еще одним современным философом, мысль которого находится под влиянием кантовской, является польский феноменолог Роман Ингарден. Как известно, феноменология была тем руслом в немецкоязычной философии, которое вслед за Brentano, учителем Гуссерля, выступало против классической немецкой философии, отцом которой был Кант. Однако Ингарден неоднократно обращался к философии Канта, в частности, к «Критике чистого разума».

Польский феноменолог, противопоставляя свое видение этого течения мысли во время своих лекций в Осло, отметил, что

одной из исходных точек феноменологии было состояние, в каком находилась философия после Канта. Было признанным, что единой соответствующей формой философии является философия априористическая, т. е. апеллирующая к априорным формам и категориям. Однако в результате «это, к сожалению, привело к возникновению стены между нами и действительностью (...), так что вещь в себе оставалась, собственно говоря, недоступной. Эту стену надо было как-то пробить»¹⁰, потому что в другом случае оставалась только тропинка эмпирического познания, ссылающегося на естественные науки; философия же становилась лишней областью знания, которая не имела своего предмета исследований. Это положение вещей феноменология пыталась изменить. Решение, которое эту стену позволило пробить и которым эта форма философии воспользовалась, пришло со стороны А. Бергсона. Здесь использовано замечание, что между «необработанным сенсуальным материалом» и моментом, когда он оправляется в раму времени и пространства, становясь явлением, существует «пробел», ибо тот материал присутствует в сознании субъекта. По Канту, этот материал немедленно упорядочивается априорными формами, как только он появляется в поле сознания. Итак, в действительности «чистый» сенсуальный материал не существует. Он не дан человеческому сознанию в чистом виде. Тем самым мы, однако, лишаемсь возможности достичь состояния сознания, когда априорные формы не интервенируют непосредственно. Ведь это возможно, потому что данные формы относительны, т. е. изменяются в рамках данной культуры. По существу, они фальсифицируют мир, с которым субъект в своем сознании непосредственно общается, ибо подчиняют его своим изменчивым формам. К этой позиции близок был Гуссерль, но с ним не соглашался Ингарден, который утверждал, что даже в области первичных данных невозможно отрицать появление априорных категорий. Ибо проблема заключается в том, что в случае принятия позиции, близкой к Бергсону, мы не сможем решать, ощущает ли и осознает ли субъект то, что является сенсуальным данным, или это данное он уже преднаходит в себе как от него не зависящее. Для Ингардена такое положение неприемлемо, потому что оно исключало бы существование самосознания субъекта. Ибо оно предполагало бы, что в субъекте может что-то происходить — например, может течь непрерывный поток ощущений, которых он не осознает. Это, в крайнем случае, исключало бы возможность переживания данных актов как интенциональных. Однако в действительности (и в этом заключается решение вопроса польским феноменологом) феноменальный мир Канта, это «второсортный» мир, возникающий вследствие возбуждения субъекта миром вещей в себе и определяемый априорными формами, будучи миром, «в котором мы живем», является не чем иным, как только «совокупностью интенциональных предметов нашего опыта»

и существует несамостоятельным образом»¹¹. Этот мир гетерономен, т. е. он зависит от объективного идеального мира, к которому онтологически относятся чистые интенциональные предметы.

¹ Kawiecki P. Symboliczny charakter wiedzy a przedmiot poznania// Gdanskie Zeszyty Humanistyczne. R. 27. N. 31.

² Mały słownik terminów filozoficznych. Warszawa, 1983.

³ Ajdukiewicz K. Sprache und Sinn//Ajdukiewicz K. Das Weltbild und die Begriffsapparatus. Erkenntnis 4, 1934. S. 259—287; Ajdukiewicz K. O znaczeniu wyrażań//Język i poznanie. T. 1. Warszawa, 1985.

⁴ Ajdukiewicz K. O znaczeniu wyrażań. Op. cit. S. 32.

⁵ Ibid. S. 126.

⁶ Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznan, 1922. S. 32.

⁷ Ibid. S. 31.

⁸ Ibid. S. 33.

⁹ Ibid. S. 34.

¹⁰ Ingarden R. Wstęp do fenomenologii Husserla. Warszawa, 1974. S. 48.

¹¹ Ingarden R. Spór o istnienie świata. Warszawa, 1987. T. 1. S. 181.

Перевод с польского Б. Жилко.

* * *

Ю. Я. ДМИТРИЕВ

(Кафедра философии РАН)

Теория категорий Иммануила Канта

Эта проблема является центральной в теоретическом наследии Канта, что обусловлено рядом моментов. Во-первых, местом и ролью, которые придавал ей сам Кант. Анализ категорий специально посвящена его трансцендентальная аналитика. Без исследования категорий и выполняемых ими функций (а также возможностей, механизмов и границ их применения в познавательной деятельности субъекта) была бы невозможна и его трансцендентальная диалектика. Ведь космологические идеи разума, побуждающие рассудок выходить за пределы опыта и неизбежно приводящие к возникновению антиномий, суть, по Канту, не что иное, как те же категории, но «расширенные до безусловного» (3, 392). Анализ этих вопросов является также необходимой предпосылкой для последующего перехода от теоретического (познавательного, спекулятивного) к практическому применению категорий, к исследованию проблем этики, а затем и эстетики. Во-вторых — решающим вкладом, который был сделан Кантом в разработку теории категорий. И в-третьих, тем, что достигнутые им здесь результаты имеют не только историческое, но и — в соответствующем переосмыслении — все более возрастающее современное значение. Так, например, интенсивное развитие современной науки все более настоятельно выдвигает

гает задачу тщательного исследования философских категорий в их процессуальном и результирующем аспектах, детального анализа их значения как форм получения и организации научного знания (не говоря уже о слабой разработанности этой проблемы в современной философии и необходимости целостного исследования ее категориального аппарата).

Анализу тех принципиально новых моментов, которые были внесены Кантом в разработку теории категорий, и посвящена настоящая статья.

* * *

Непреодолимое значение Канта в развитии учения о категориях состоит прежде всего в том, что он перенес основное внимание с исследования их онтологического содержания (что было характерно для всей предшествующей ему философии) на анализ логической, гносеологической и методологической функций категорий и, прежде всего, на выявление их роли как форм мышления, форм производства и организации научного знания. Как хорошо показал Э. В. Ильенков, Кант совершил тем самым «полный переворот во взглядах на предмет логики как науки о мышлении». Он «впервые начинает видеть *главные* логические формы мышления *в категориях*, включая тем самым в состав предмета логики то, что вся предшествующая традиция относила к компетенции онтологии, метафизики и ни в коем случае не логики»¹.

Более того. Кант впервые подверг систематическому анализу не только логический, но также гносеологический и методологический аспекты категорий, рассмотрел эти аспекты (вместе с их онтологическим аспектом) в их единстве и субординационной взаимосвязи, предпринял попытку дать систему философских категорий, вывести их «из одного общего принципа», раскрыть механизм применения категориального аппарата к чувственным данным.

Всякое знание, считает Кант, включает в себя «два весьма разнородных элемента», а именно «материю» для познания, которую составляют ощущения, возникающие в результате воздействия «вещей в себе» на органы чувств человека, и «некоторую форму», с помощью которой многообразие ощущений упорядочивается и сводится к единству. В качестве формального принципа познания выступают априорные (т. е. доопытные, не зависящие от какого бы то ни было опыта) формы чистого созерцания (пространство и время) и априорные формы рассудка (категории). Эти формы, пишет Кант, «приходят в действие и производят понятия при наличии чувственного материала» (3, 183).

В целях обоснования всеобщности и необходимости научного знания Кант резко разделяет, разграничивает вначале категориальные функции, выделяет логическую функцию в «чистом» ви-

де, тщательно исследует (хотя и в идеалистической, априористической форме) ее сущность, роль и значение в познавательной деятельности субъекта.

Логическая функция категорий не зависит, по Канту, ни от их гносеологической, ни от онтологической функций. Более того, она определяет как ту, так и другую. Будучи априорными, допытными, изначально присущими человеческому рассудку формами мыслительной деятельности, категории выступают вначале лишь как средства, условия, орудия познания, как «действия чистого мышления» (3, 158), т. е. исключительно в логическом аспекте. Выполняя «чисто логические функции» (4(1), 153), они лишены гносеологического и онтологического содержания, не являясь ни формами знания об этих предметах, ни, тем более, формами их отражения. Категории, постоянно подчеркивает Кант, «сами по себе... вовсе не знания, а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний породить знания» (3, 296).

Всеобщность и необходимость, присущие философским категориям как априорным, чисто формальным условиям познания, становятся свойствами и достоянием также и формируемого посредством их активной деятельности содержательного (в кантовском понимании этого слова) знания. Ведь категории становятся в результате синтеза с чувственным материалом важнейшими и неотъемлемыми составными компонентами знания, наделяя его свойственными им характеристиками, — положение, ради которого Кант и пришел к априорным исходным посылкам своей гносеологии.

Логическая функция категорий не зависит, согласно Канту, и от их онтологической функции (определяя в конечном счете также и ее). В них не отражается объективная реальность, природы (в материалистическом ее понимании), они не имеют (и не могут иметь) объективного, предметного содержания. Ведь категории «не выводятся из природы», а поэтому и «не соотносятся с ней как с образцом» (3, 212).

Но несмотря на изначальный отрыв категориальных функций друг от друга, Канту принадлежит та великая заслуга, что он исследовал категории как формы мышления, как необходимые и всеобщие средства познания, показал их значение как орудий переработки и синтеза чувственных данных, выявил их активную роль в познавательном процессе.

Жестко отделив логическую функцию категорий от их гносеологической и онтологической функций и получив, как он считает, за счет этого (за счет превращения категорий в лишенные всякого содержания априорные формы мысли) возможность обоснования всеобщности и необходимости научного знания, Кант приступает к реализации этой возможности, к анализу применения категориальных форм в познавательном процессе (или, по терминологии Канта, к их трансцендентальной дедукции), т. е.,

по существу, к объединению, синтезу изначально разделенных им категориальных функций, к превращению категорий из чистых форм познания в содержательные формы знания.

Выступая как средства, инструменты, орудия познания (т. е. в своем логическом аспекте), категории «приходят в действие» и производят знания «при наличии чувственного материала». Гносеологическая функция категорий заключена, следовательно, в виде возможности в их логической функции. Но реализуется эта возможность (категории как формы мышления *становятся* также и формами знания) лишь при одном неизменном условии — при условии применения их к чувственным данным. «...Мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может *превратиться* (курсив мой. — Ю. Д.) у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств» (3, 201).

Вместе с тем категории играют в составе знания решающее значение. Они «определяют» предмет знания, сообщают знанию свойства всеобщности и необходимости. Логический и гносеологический аспекты категорий сведены, слиты здесь Кантом воедино. Они взаимопроникают друг в друга в составе знания.

В учении Канта о категориях как формах мышления, о категориальном синтезе чувственных данных в процессе возникновения и формирования знания, о единстве логического и гносеологического аспектов категорий, об их активной, творческой деятельности в процессе познания содержались исключительно ценные, принципиально новые идеи и положения, имеющие непреходящее значение для диалектической логики и теории познания.

Как же соотносятся у Канта логический и гносеологический аспекты категорий с их онтологическим аспектом? Анализируя этот вопрос, нужно иметь в виду прежде всего то характерное для кантовской философии своеобразное обстоятельство, что, перерабатывая «грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом» (3, 105), т. е. трансформируясь из чистых форм мышления *в содержательные формы знания* (в результате синтеза с этим материалом), *категории не становятся* тем самым *формами отражения* внешних предметов, объективной реальности. Ведь ни сами категории «не соотносятся с природой, ни данные чувств (формами мышления для которых они являются) не имеют с ней никакого сходства.

Сказанное, однако, отнюдь не означает, что категории лишены у Канта онтологического значения. Ибо, превращаясь в формы знания, они становятся, по Канту, формами *самого существования* предметов, но понимаемых как явления, как формируемые посредством логических структур предмета опыта. Несмотря на идеалистический характер и явную парадоксальность полученного Кантом вывода (категории как формы мышления, превращаясь в формы знания, становятся формами самого существо-

вания предметов), в нем содержалась гениальная догадка о реализующемся в практической деятельности (в материалистическом ее понимании) единстве логического, гносеологического и онтологического аспектов категорий. Здесь берет свои истоки учение Гегеля о тождестве мышления и бытия.

Предмет познания был представлен Кантом «в качестве категориальной структуры (формы), «заполняемой» чувственным материалом (содержанием). Тем самым *мысль была введена в самую структуру предметов — «явлений»*² (курсив мой. — Ю. Д.). Активность категорий как логических форм, средств, орудий познавательной деятельности человека — положение, занявшее в рациональном осмыслении важнейшее место в современной гносеологии и диалектической логике, — гипертрофируется Кантом и выливается в конечном счете в их трактовку как форм созидания и бытия самой действительности, природы (как мира явлений).

И как бы подводя итог анализу проблемы соотношения логической функции категорий с их гносеологической и онтологической функциями, Кант говорит, что только при помощи категорий как форм мышления (как логических форм) мы получаем «возможность а priori познавать... все предметы, какие только могут являться нашим чувствам, и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как бы а priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной» (3, 210).

Что же касается соотношения гносеологической и онтологической функций категорий, то (это уже отчасти видно из предшествующего анализа) они у Канта, по существу, не различаются: явление как феномен знания есть вместе с тем явление как предмет природы. Познавая, «определяя» предмет, мы его вместе с тем и создаем («определяем» форму его бытия, наполняем ее чувственным материалом). Ибо познание есть не что иное, как процесс соединения форм мышления (категорий) с чувственными созерцаниями, а предметы природы — уже соединенное, сращенное единство того и другого. Эти два феномена — знание о предмете и сам предмет — синтезированы в понятии «предмет опыта», который выступает одновременно и как результат процесса познания (соединения чувственности и рассудка), и как наличный предмет природы (понимаемый как явление).

Итак, категории выступают у Канта как логические условия и средства познавательной и созидательной (конструирующей природу как мир явлений) деятельности человека, как формы логического синтеза чувственных данных, производящие как знание о предмете, так вместе с тем и сам предмет (определяющие форму его бытия как предмета опыта). Они — не только формы, в которых познаются предметы. Они вместе с тем (и именно вследствие этого) также и формы их действительного существования.

Логическая функция категорий выступает тем самым как изначальная, главная, определяющая по отношению к гносеологической и онтологической функциям и реализуется в них. Они сливаются воедино в предметах опыта. Логическая форма здесь как бы погружена и в знание о предмете, и в сам предмет (которые, в свою очередь, также совпадают), определяя всеобщность и необходимость знания и закономерность природы.

Кант перевернул, следовательно, действительную субординацию категориальных функций, рассмотрев в строго обратной последовательности их действительное соотношение. Ведь именно потому, что категории являются формами отражения объективной реальности (т. е. имеют онтологическое — в материалистическом понимании этого слова — значение), они выступают как формы знания, полученного в ходе развития процесса познания, ступенями которого они являются (выступая в гносеологической функции), и выполняют вследствие этого логическую функцию форм мышления, обусловленную закрепленным в них в этом процессе категориальным содержанием. Они могут выполнять логическую функцию лишь благодаря своему содержанию и складываются как формы мышления в процессе развития познания и практики, выявления всеобщих сторон и связей действительности. В свою очередь изучение гносеологического и логического аспектов категорий (их возникновения, развития и функционирования в познавательном процессе) помогает дать последовательно научный анализ их онтологического аспекта, глубже раскрыть специфически присущее им содержание, дать целостное обоснование их природы.

Но в проведенном Кантом «перевертывании» реального соотношения категориальных функций («коперниканском перевороте» в философии) таились глубокие гносеологические корни и крылось важное рациональное содержание. В своем решении Кант четко выявил и резко сформулировал проблему логических предпосылок познания, вскрыл тот реальный гносеологический факт, что прежде чем познавать тот или иной объект, мы должны обладать соответствующими средствами познания, логическими формами освоения действительности, наличным в данном обществе (и на данной ступени его развития) категориальным аппаратом, сложившейся структурой мышления. Эти логические предпосылки не вырабатываются в опыте отдельного человека и по отношению к нему действительно имеют характер некоторой априорной данности. Но они (чего не смог раскрыть Кант) — продукт всей предшествующей общественно-исторической практики, обобщение всего человеческого опыта познания и преобразования действительности³. Они, следовательно, априорны по отношению к каждому отдельному человеку, но они апостериорны по отношению к историческому развитию человечества. Они имеют социально опытное, хотя и индивидуально внеопытное происхождение.

Научное решение поставленной Кантом проблемы требовало, следовательно, социально-исторического подхода к пониманию человека, т. е. объяснения его как продукта существующего общества и рассмотрения человеческого общества в процессе исторического развития. С применением такого подхода с необходимостью рушатся как априористические конструкции Канта, так и его агностицизм. Ибо при таком рассмотрении логическое условие само неизбежно оказывается обусловленным, априорное — апостериорным, индивидуальное — социальным, допытное — опытным. А раз так, то логическая предпосылочность выступает уже не как раз и навсегда данная и неизменная, как полагал Кант, а обязательно принимает различные исторически обусловленные формы.

Рассмотрев содержание и субординацию логической, гносеологической и онтологической функций категорий, Кант подчеркивает вместе с тем их ориентирующее, *методологическое* значение, раскрывает *регулятивную* роль категорий как «правил рассудка», как «логических требований в отношении всякого знания» (3, 180). Однако более рельефно он вычленяет и дифференцирует эту (методологическую) функцию применительно к таблице категорий.

Ибо Кант не ограничился анализом категориальных функций и их субординации в общем виде (или же применительно к отдельно взятым категориям). Он пытается установить количество и состав всех таких «первоначальных понятий рассудка», составить таблицу категорий (выражающую «форму системы их в человеческом рассудке»), раскрыть логическое, гносеологическое, онтологическое и методологическое значение не только каждой категории в отдельности, но и всей разработанной им системы, пытается исследовать эту систему в единстве и субординационной взаимосвязи всех категориальных функций. Тем самым Кантом была поставлена кардинальная философско-методологическая проблема, которая полностью сохранила всю свою актуальность для современной диалектики, теории познания и логики и которая еще весьма далека от разрешения.

Однако *решение* Кантом этой проблемы имело существенные недостатки. Так, все категории рассудка, считает он, могут быть выведены из соответствующих видов суждений формальной логики. И если представить установившуюся в ней классификацию суждений по их форме, то чистые понятия рассудка «окажутся вполне точно им параллельными» (4(1), 120). Следовательно, все категории можно разделить (воспроизводя классификацию суждений) на четыре группы: по количеству, качеству, отношению и модальности—каждая из которых состоит из трех категорий. С помощью этих двенадцати категорий, утверждает Кант, можно «полностью измерить рассудок», ибо «именно только они и только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка» (4(1), 144).

Кант очень гордится проведенной им классификацией категорий, ибо, как он подчеркивает, это деление «систематически развито из одного общего принципа», что позволяет рассмотреть категории не как определенный конгломерат или агрегат понятий, а соединить их «в одно познание», т. е. представить в виде системы (см.: 3, 175—176; 4(1), 143—144). В связи с этим Кант настоятельно указывает, что именно *в системе* категорий (а не в каждой из них в отдельности) их методологическая функция (как, впрочем, и все другие) получает свое наиболее полное и адекватное выражение. Она состоит в том, что применение таблицы категорий делает «систематическим само изучение каждого предмета чистого разума и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие пункты необходимо проводить полное метафизическое исследование...» (4(1), 145).

Но применив формально-логический принцип классификации категорий, Кант неизбежно приходит к выводу, что число категорий и их состав являются строго ограниченными, раз и навсегда данными и неизменными. Поэтому указанная им «путеводная нить» «образует замкнутый круг, так как необходимо проводить ее всегда через одни и те же постоянные пункты, а priori определенные в человеческом рассудке; этот круг не оставляет никакого сомнения в том, что предмет чистого понятия рассудка или разума, если только он рассматривается философски и согласно априорным основоположениям, может быть познан таким образом полностью» (4(1), 146).

Понимание системы категорий как чего-то замкнутого, абсолютного и неизменного однозначно определило кантовскую методологию (в данном ее аспекте) как метафизическую, что явилось впоследствии объектом острой и обстоятельной критики Гегеля. К тому же в его таблицу (в этот «замкнутый круг») вошли далеко не все известные в то время философские категории. Так, Кант не включил в нее пространство, время (которые выступают у него не как категории рассудка, а как априорные формы чувственности), материю, движение и некоторые другие. С другой стороны, в нее вошли некоторые понятия, которые, строго говоря, не являются философскими категориями. Но несмотря на это, сама попытка представить категории в виде системы, вывести их «из одного общего принципа», раскрыть выполняемые ею функции представляла, безусловно, одну из важнейших заслуг Канта в разработке теории категорий.

Не имея здесь возможности (как и необходимости) подробно анализировать все категории трансцендентальной аналитики, конкретизируем рассмотренные выше общие положения кантовской теории категорий применительно к количеству и качеству, составляющим две из четырех категориальных групп его таблицы и получившим у него название математических.

Первой категорией в системе Канта является категория ко-

личества. Она предполагает сплошную однородность синтезируемого материала. Свойство же однородности априорно присуще лишь пространству и времени. Но поскольку пространство и время являются в то же время всеобщими, необходимыми условиями (формами) существования предметов (как явлений), то все предметы с необходимостью подпадают также и под синтезирующую функцию категории количества.

Пространство является, по Канту, формой внешнего чувственного созерцания, которая вносит необходимое единство в его многообразное содержание. «Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. категорию *количества*, с которой, следовательно, синтез схватывания, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться» (3, 211). Категория количества выполняет, таким образом, функцию синтеза многообразного однородного. Это и есть ее изначальная, логическая функция. Количество представляет собой чистое синтетическое единство однородного вообще, независимо от форм существования этого однородного (пространства или времени) и от их конкретных проявлений (например, от образов, начертанных в пространстве воображением).

Как же реализуется логическая функция категории количества в других ее функциях? Будучи чистым рассудочным понятием, категория количества, как и другие категории в системе Канта, совершенно неоднородна с чувственными созерцаниями. Поэтому применение категорий к явлениям (в процессе которого они получают свое гносеологическое и онтологическое значение, т. е. превращаются в формы знания и в формы (законы) самого существования предметов (явлений) может быть осуществлено только благодаря посредствующему представлению, однородному как с категориями, так и с явлениями. Этим посредствующим представлением выступает трансцендентальная схема, или время, являющееся в отличие от пространства формой внутреннего чувственного созерцания.

Каждой группе категорий соответствует, по Канту, определенная характеристика (определение, модус) времени. Такой характеристикой, выражающей категорию количества, является временной ряд. Именно посредством временного ряда осуществляется подведение чувственных представлений под категорию количества (или, что то же самое, применение ее к ним). При этом априорные определения времени, или схемы, подчеркивает Кант, нельзя отождествлять с образами, которые всегда являются единичными созерцаниями и никогда не достигают «общности понятия». Так, например, если проставить пять точек (.....), то это будет образ числа пять. Если же мыслить «число вообще», безотносительно к его конкретному, единичному проявлению (т. е. счет, проводимую во времени операцию сложения, по-

средством которой некоторое множество представляется в одном образе), то оно будет выступать как схема, как правило порождения, созидания определенного количества. Схема представляет собой, следовательно, метод, способ, правило синтезирования, создаваемое воображением на основе соответствующей категории рассудка и имеющее целью достижение «единства в определении чувственности».

Учением о схематизме чистого рассудка Кант поставил исключительно важную и принципиальную проблему — проблему применения категорий к чувственным данным (его механизма, условий, правомерности и т. п.), которая не нашла еще своего должного решения и по сегодняшний день.

Применение категорий к чувственным данным приводит, по Канту, к соответствующим основоположениям, т. е. априорному (а следовательно, всеобщему и необходимому) знанию о соответствующих характеристиках предметов возможного опыта и, соответственно, к конструированию, *созданию самих этих характеристик* в предметах (т. е. к воплощению в них категориальных форм). Именно в этом процессе логическая функция категорий реализуется, воплощается в гносеологическую и онтологическую функции, и категории раскрываются вместе с тем в своем эвристическом, прогностическом значении: мы можем а priori (т. е. до всякого опыта) предсказать наличие соответствующих им характеристик (форм) в любых явлениях.

Как уже отмечалось, в основе всех явлений лежат, по Канту, пространство и время как априорные формы их существования. Но пространство и время, будучи формами чистого созерцания, представляют собой нечто однородное, однокачественное и к тому же бесконечно делимое (т. е. состоящее из частей). Поэтому предметы (как явления) могут быть восприняты лишь в процессе синтеза однородных моментов пространства и времени в определенные пространственно-временные формы, «т. е. посредством сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, есть понятие величины (*quantiti*)» (3, 328). Откуда следует, что «все явления суть величины, и притом *экстенсивные величины*», ибо они как созерцания в пространстве или времени могут быть познаны «только посредством последовательного синтеза (от части к части) в схватывании» (3, 238). Это и есть основоположение, вытекающее из применения категории количества (как формы мышления) к возможному опыту и лежащее (вместе с другими основоположениями) в основе чистого естествознания.

В этом рассуждении Канта можно выявить и проследить рассмотренную ранее в общем виде субординацию категориальных функций. Так, логическая функция категории количества (как

последовательного синтеза многообразного однородного) воплощается в гносеологическую функцию (любое явление познается в своем количественном аспекте только благодаря этому синтезу), а вместе с тем создается, конструируется в данном процессе сама количественная определенность как всеобщая и необходимая онтологическая характеристика явления, как его величина («все явления суть величины»).

Подведение всех явлений под определение величины (т. е. установление всеобщего характера количественной определенности предметов опыта) является тем необходимым условием, которое позволяет применять к ним математические положения. Поэтому основоположение категории количества выступает как априорный принцип, лежащий в основе такого применения. «Именно благодаря этому основоположению чистая математика со всей ее точностью становится приложимой к предметам опыта, тогда как без него это не было бы ясно само собой и, более того, вызывало бы много противоречий» (3, 240).

В свете современных исследований рассматриваемой проблемы представляет существенный интерес кантовское решение вопроса о соотношении количества, величины и числа, а также пространства и времени. Рассмотрим сначала соотношение количества и величины. Этот вопрос Кант решает не всегда достаточно последовательно и однозначно. С одной стороны, определения количества и величины по существу не отличаются у него друг от друга (ср., напр.: 3, 211 и 238). К тому же величина (множественность) входит у Канта в группу категорий количества, занимая в ней важнейшее место.

С другой стороны, Кант все же больше склоняется к тому, чтобы различать количество и величину по их специфическим функциям. Так, если для количества характерно прежде всего выполнение собственно категориальной (в кантовском понимании категорий), *логической* функции (функции синтеза многообразного однородного в созерцании вообще), то величина чаще выступает в своем *онтологическом* аспекте, т. е. как *результат применения* категории количества к предметам опыта как полученная в итоге этого применения всеобщая и необходимая характеристика предметов (явлений). Категория количества (как логическая категория) находит, по Канту, свою «объективную значимость» (т. е. онтологическое содержание) только в чувственном созерцании, выступая как его величина.

Это подтверждается и в трансцендентальной диалектике Канта, когда мы пытаемся применить синтезирующую (логическую) функцию категории количества к определению мира самого по себе, т. е. к познанию *величины* мира как безусловного целого (решая вопрос о его конечности или бесконечности).

Число же выступает, по Канту, как схема, как способ, посредством которого, применяя категорию количества, мы познаем и одновременно создаем все явления как величины (как

способ трансформации, перехода, превращения логической функции категории количества в ее гносеологическую и онтологическую функции).

Что касается пространства и времени, то Кант не отождествляет их с категорией количества хотя бы уже потому, что пространство и время суть априорные формы чувственности, а количество — априорная категория рассудка. Однако явления могут быть количественно определены, а категория количества, соответственно, получить свое реальное содержание только благодаря пространственно-временным формам.

Любая категория содержит в себе, по Канту, «чистое синтетическое единство многообразного вообще» (3, 221). Но если категория количества представляет собой синтез многообразного однородного, то категория качества есть «принцип... сочетания также и *неоднородных* частей знания в одном сознании» (3, 181). Положение о категориях как о единстве многообразного сыграло исключительно важную роль в дальнейшем развитии теории познания, в учении Гегеля о диалектике абстрактного и конкретного и — в материалистическом переосмыслении — в решении данной проблемы Марксом.

Группа категорий качества включает в себя, по Канту, категории реальности, отрицания и ограничения. Определением времени, опосредствующим подведение явлений под категорию качества, является *содержание времени*. В соответствии с этим «реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени)» (3, 224).

Так как пространство и время суть «чистые (только формальные) созерцания», то все предметы восприятия содержат в себе помимо пространственно-временных форм также материю, наполняющую эти формы. Такой материей, или содержанием предметов, являются получаемые нами из опыта ощущения. Именно ощущения и представляют собой собственно эмпирическое качество чувственных созерцаний. «Всякое же ощущение имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время, т. е. внутреннее чувство в отношении одного и того же представления о предмете, в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (= 0 = negatio)» (3, 224).

В отличие от состоящих из частей экстенсивных величин, Кант определяет данные величины как интенсивные. «Величину, которая схватывается только как единство и в которой множественность можно представлять себе только путем приближения к отрицанию = 0, я называю *интенсивной*. Следовательно, всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, т. е. степень» (3, 243), ибо между реальностью и отрицанием существует бесконечный ряд промежуточных ощущений (реальностей),

никогда не допускающий превращения ее в «совершенное отрицание», т. е. в нуль. Этот вывод и является, по Канту, основоположением, вытекающим из категории качества.

Таким образом, всеобщий характер количественной определенности позволяет антиципировать (предвосхитить) нечто даже в ощущении или в содержании явления, которое познается только в опыте, но никак не а priori. Это нечто и есть интенсивная величина явления или степень его влияния на чувство. Только ощущение, только эмпирическое качество явления, подчеркивает Кант, не имеет априорного источника своего происхождения. Но то, что качество обладает всегда количественной определенностью — это можно сказать а priori о всяком качестве.

Как и количество, категория качества выступает прежде всего, по Канту, как «чистая» форма мысли, как априорная категория рассудка и имеет в силу своего априорного источника всеобщий и необходимый характер. Посредством соответствующего категории качества основоположения Кант пытается доказать также всеобщий характер качественной определенности предметов природы (понимаемых как явления). Ибо хотя в нем и говорится о количестве, но о количестве *качества* (интенсивная величина связана с качеством, есть величина качества).

Кант различает, следовательно, «реальность в чистом рассудочно понятый» и реальность в чувственном созерцании, «реальность в явлении», или, другими словами, качество как форму (форму мышления), как принцип синтезирования, как «чистую» категорию рассудка — и качество как содержание явления, как «собственно эмпирическое», как ощущение. В первом из этих значений качество выполняет свою логическую функцию, функцию категории логики. Во втором — выступает как соответствующий ей в чувственном мире (в мире явлений) «предмет», как ее онтологический «аналог».

Причем благодаря всеобщему характеру категорий можно антиципировать (предсказать) наличие качества и количества в любых свойствах предметов, в том числе количества — в качественных характеристиках, а качества — в количественных, что прекрасно иллюстрирует еще одну из исследованных Кантом категориальных функций — прогностическую. «Достоин удивления, — резюмирует Кант анализ одного из основоположений чистого рассудка, — что в величинах вообще мы можем познать а priori только одно их *качество*, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем а priori только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту» (3, 248).

Но все эти исключительно важные, принципиально новые идеи были разработаны Кантом в априорно-идеалистической форме. Ведь категории не выводятся, согласно Канту, из природы и не являются вследствие этого формами ее отражения. На-

против, сама природа должна согласоваться с категориями. Поэтому всеобщие и необходимые характеристики предметов природы (всеобщие формы бытия) полностью детерминированы соответствующими априорными категориями рассудка. Причем, постоянно подчеркивает Кант, «я не говорю, что вещи *сами по себе* имеют величину, что их реальность имеет степень, что их существование содержит связь между акциденциями в субстанции и т. д.». Ибо «основное ограничение понятий в этих основоположениях состоит в том, что все вещи необходимо а priori подчинены названным условиям только как *предметы опыта*» (4(1), 127). И следовательно, только в «опыте» логическая функция категорий реализуется в гносеологическую и онтологическую функции. Исключительно сферой «опыта» ограничиваются также и их прогностические возможности.

Что же касается вещей самих по себе, то категории не имеют к ним никакого отношения и принципиально к ним не применимы. Поэтому и вытекающие из них методологические требования направляют и нацеливают нас не на познание вещей как они есть, а на познание (синтез) только явлений. «Категории,— подчеркивает Кант, — должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием» (3, 303).

Однако, повинувшись требованиям разума (цель которого — достижение безусловного синтетического единства), рассудок вынужден применять категории (как логические формы синтеза) не только к явлениям, но и к вещам самим по себе, к познанию мира как безусловного целого. И тогда неизбежно возникают антиномии, анализ которых уже выходит за рамки настоящей статьи.

¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1984. С. 66.

² Богомолов А. С. Проблема абстрактного и конкретного: от Канта к Гегелю//Вопр. филос. 1982. № 7. С. 147.

³ См.: Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М., 1973. С. 148—150; Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. Киев, 1977. С. 50—54, 79—80 и др.

Г. М. АДЕЛЬШИН

(Вильнюсский университет, Литва)

Гегелевское решение кантовских «математических» антиномий

В статье не предполагается «критически переосмыслить» и без того до предела критически настроенного Канта, используя для этого мощный инструмент — диалектику Гегеля. Целью работы было вникнуть в существо аргументов и того, и другого

философов (в контексте их философских построений) и провести своего рода независимую экспертизу по вопросу о конечности или бесконечности мира, рассматриваемого в пространстве с течением времени, и вопросу о наличии или отсутствии в таком мире простых частей (субстанций). Таковая экспертиза проводится с учетом как богатой философской традиции в решении этих вопросов, так и достижений современных научных космологических и математических теорий.

Приведем сперва некоторые данные, касающиеся кантовского изложения антиномий. Вряд ли у кого вызовет сомнение «правильность» кантовской аргументации взятых по отдельности антитезисов первой и второй антиномий (один апеллирует к невозможности «пустого» пространства и «пустого» времени; другой — к сложности, т. е. возможности дальнейшего деления, всего данного в пространстве и времени): все мы далеки от воззрения Ньютона, а для воспитанного в нас воззрения существование пространства и времени вне мира кажется диким; точно так же ничто, как нам кажется, не может помешать делить на все более и более мелкие части пространственно-временное образование (вещь). Но нужно себе ясно отдавать отчет, что таким образом мы начисто отвергаем демокритовскую идею атомизма: если невозможны «мир и пустота», то невозможны и «атомы и пустота». Антитезисы второй и первой антиномий оказываются тождественными, поскольку утверждают: «ни атомы, ни пустота». А ведь сами антиномии, а также содержание антитезисов были для Канта различны: пространственная и временная протяженность мира может осуществляться неопределенно долго (*in indefinitum*), а делимость на простые части — до бесконечности (*in infinitum*). Как же «на самом деле»?

В последнее время в науке появились важные аргументы в подтверждение демокритовской идеи атомизма. В связи с космологической физической теорией Большого взрыва вполне возможно, что существовал (как это утверждал давным-давно Демокрит) супер-атом, атом «величиной с мир». В связи с теорией «заклочения» Конфайнмента (или факта невылетания кварков из элементарных частиц, невозможности обособленного в пространстве и времени существования кварков), элементарным частицам становится возможным быть на самом деле элементарными (т. е. далее неделимыми). «Пустое» пространство оказывается физически осмысленным благодаря явлению «поляризации вакуума». Это означает, что тезисы кантовских антиномий перестают для научного сознания выглядеть столь уж нелепо. Последнее превращает кантовские рассуждения в действительные антиномии, когда заранее (априори) предпочтение не может быть отдано ни тезису, ни антитезису.

Тактика Канта при формулировке и аргументации тезисов первой и второй антиномий (3, 404—417), кажется, на первый взгляд, различной.

В одном случае решающим аргументом является тот, в котором подразумевается перенесение на бесконечность (в предположении, что таковая — бесконечность мира — реализована) точки отсчета всех событий, что естественно понимать как помещение на бесконечность некоего наблюдателя. От этого наблюдателя до Канта (как тоже наблюдающего, т. е. как наблюдателя) должен был пройти актуально бесконечный ряд событий, что, во всяком случае, по Канту, невозможно. Иными словами, эти два наблюдателя (находящийся в точке здесь-теперь и другой, удаленный на бесконечность от данного) образуют *несвязную систему*. Их никоим образом нельзя привести к одному основанию. Аналогично бесконечность мира в пространстве предполагает такого наблюдателя, для которого актуально проведен бесконечный синтез всех частей, что заняло бы бесконечное время (и что, по Канту, невозможно).

Во втором случае решающим аргументом оказывается то, что если при делении целого на части мы не обнаружим рано или поздно простых частей, то в результате проведенного деления не останется ровным счетом ничего реально сущего (кроме самого процесса разложения и, если рассматривать наоборот, процесса сложения). Сложная вещь тогда складывается из ничего и поэтому также не существует.

Гегелевское решение кантовских антиномий протекает как бы на двух уровнях. Первый уровень — субъективная критика формы кантовского изложения и доказательств антиномий, а также того, что их вот столько и что они вот именно такие. Второй — объективное диалектическое решение затронутых Кантом проблем в контексте истории философии и (конкретно) гегелевской философии. В статье обсуждаются и тот, и другой, но основное внимание будет уделено второму уровню как вскрывающему более глубокие слои рассматриваемой проблемы.

1. Антиномии: субъективная критика

Первый уровень обусловлен «математическими» недоразумениями и различиями гегелевского и кантовского философствования. То, что для Канта было нежелательным, но трансцендентальным (т. е. неизбежным) исключением — как антиномия разума — для Гегеля стало естественной, а также этической и даже, более того, духовной нормой; именно: приводящим весь мир в живое движение противоречием.

Гегель естественным образом относит проблемы, затрагиваемые в «математических» антиномиях Канта, к разделу «Количество» I тома «Науки логики». Причем начинает разбор не с первой, а со второй, вызывающей у Гегеля наибольший интерес.

Гегель прежде всего указывает на некоторые (с точки зрения диалектического метода вообще) присущие кантовскому изложению антиномий недостатки.

Во-первых, согласно Гегелю, антиномичны не только четыре приводимые у Канта положения, а и вообще *всякому понятию* присуща подобная антитетика (антитетика разума), т. е. всякому понятию при желании можно было бы придать форму антиномии.

Во-вторых, указывает Гегель, антиномии следовало бы формулировать не в смешении с представлениями о мире, пространстве, времени, материи, а в *чистом виде* (вскрывая тем самым основание и суть антиномий).

В-третьих, говорит Гегель, хотя противоречие, формулируемое у Канта в антиномиях, трансцендентально (т. е. неизбежно), но имеет (сохраняет) характер *субъективной видимости*.

В-четвертых, формулировка антиномий у Канта, по Гегелю, заключается в *изолированном* рассмотрении противоречащих предложений, т. е. в одностороннем изолировании того, что необходимо было бы рассматривать как нераздельное.

Обсуждая непосредственно само кантовское изложение второй антиномии, Гегель делает множество конкретных замечаний.

В общем, указывает Гегель, простому (атому) следовало бы противопоставлять не сложное, а непрерывное. В этом случае антиномия предстала бы в форме диалектики дискретного-непрерывного. У Канта же эта диалектика скрыта под гнетом запутанных рассуждений, проводимых «от противного» и содержащих своим условием то, что требуется доказать, т. е. имеющих характер *idem per idem*.

Главное асерторически принимаемое у Канта положение, по Гегелю, это то, что *для субстанций сложение есть лишь случайное отношение*. Это положение прямо эквивалентно утверждению тезиса.

Доказательство антитезиса у Канта Гегель находит еще в большей степени неудовлетворительным, целым *гнездом* ошибочных рассуждений. Главное, также асерторически принимаемое Кантом положение здесь: *всякое сложение субстанций есть внешнее* (т. е. пространственное) отношение. Пространственное же, по Канту, не состоит из простых частей, откуда и следует антитезис.

Резюмируя гегелевскую оценку кантовского доказательства второй антиномии, можно сказать, что, согласно Гегелю, доказательство Канта лишь вращается в диалектике случайного-внешнего-пространственного и потому не достигает поставленной цели. В примечании к доказательству антитезиса у Канта, заключает Гегель, указывается, что мы имеем понятие о *телах* лишь как о *явлениях*. Но тогда, делает вывод Гегель, поскольку субстанции понимаются как лишь телесное, они и означают нечто случайное. Эта антиномия (взятая в ее истинной форме, т. е. в диалектике дискретного-непрерывного) могла бы быть сформулирована и относительно самого пространства (и времени).

Таким образом, Гегель находит «бесконечно более остроумными и глубокими» диалектические примеры, касающиеся движения, древней элейской школы. Особенно в связи с «истинно спекулятивными» решениями апорий Зенона у Аристотеля. Последний, согласно Гегелю, противопоставляет бесконечной делимости непрерывность, свойственную пространству и времени, и указывает, что материя делима до бесконечности только в возможности.

Первой кантовской антиномии чистого разума Гегель уделяет меньшее внимание. Ее содержание Гегель относит к диалектике количественной бесконечности, а именно к диалектике (количественной) границы. Антиномия, согласно Гегелю, сводится к двум противоположным утверждениям: «граница существует» и «должно преступать границу».

Гегель отмечает, что характерным образом в тезисе Кант указывает на *данный момент времени* как на определенную *границу* во времени. При этом, считает Гегель, уже несущественно, предположено ли, что в этой границе *завершается* бесконечный ряд событий или что этот ряд в ней *начинается*. Главное, что в ней этот ряд, как предположено, прерывается — *завершен* или *начат*: таким образом, в тезисе непосредственно предполагается то, что только еще должно быть доказано. На самом же деле, утверждает Гегель, время есть чистое количество (а граница в нем точно так же полагается, как и непосредственно вслед за этим снимается). То же касается и пространства, а значит, и той части тезиса, где утверждается ограниченность мира в пространстве.

В доказательстве антитезиса первой антиномии Кант, согласно Гегелю, как раз и пользуется этим свойством времени (как чистого количества); полагая (как если бы от противного) некую границу мира (а именно — начало) во времени, Кант тем самым *предполагает* и любые другие (все другие) границы времени, т. е. мира во времени. То же относится и к пространству. А именно: полагая мир *относящимся* к пространству и времени, Кант *предполагает* таковые актуально бесконечными, а поэтому и мир в них — безграничным.

Эту антиномию, замечает Гегель (так же, как и вторую, что указывалось выше), с равным успехом можно отнести к самим пространству и времени.

Действительное разрешение кантовских антиномий, находит Гегель, состоит в том, что кантовское перенесение противоречия из мира, пространства и времени (как если бы они сами по себе были непротиворечивы) в субъект — неправомерно: напротив, дух может переносить противоречие и разрешать его; вещи и мир в пространстве и времени — не могут это противоречие вынести и постольку преходящи.

Гегелевское субъективно-философское изложение кантовских антиномий едва ли покажется непосредственно проще или оче-

виднее, чем оригинальное кантовское изложение. Можно лишь заметить, что у Гегеля, как и у Канта, в этом пункте проявляется глубоко проникающая синтетическая сила суждения.

Ясно поэтому, что гегелевское решение кантовских антиномий должно быть обсуждено (кроме раскрытого выше в общих чертах субъективно-философского уровня) также на втором — объективно-диалектическом — уровне.

2. Антиномии: объективно-диалектическое решение

Рассуждая на объективно-диалектическом уровне и учитывая вышеприведенные гегелевские оценки кантовского изложения антиномий, можно заметить, что наиболее искусственным в построениях Канта было декларирование *отношения* мира к пространству и времени; причем последние полагались Кантом (заведомо) как актуальные бесконечные (это утверждается Кантом задолго до разбора антиномий еще в «Трансцендентальной эстетике»). Таким образом, антиномии — это вовсе не проблема одной бесконечности (скажем, *мира* в пространстве и времени), а проблема (вовсе не очевидного) *отношения двух бесконечностей*. В связи с этим возникает проблема измерения этих бесконечностей, т. е. проблема меры, способа измерения и результата измерения (измеренного). Поэтому таковое отношение вовсе не оказывается (как это казалось Канту) простым, так сказать, прямым (или линейным) — но оказывается *степенным*. Также не просты, а структурно оформлены входящие в это отношение бесконечности.

Было ли об этом известно Гегелю? Предыдущее и разбор диалектики степенного отношения, проводимый ниже, позволяют утверждать, что, по крайней мере имплицитно, было известно.

Однако прежде чем углубляться в гегелевско-философский и историко-философский контекст проблем, затрагиваемых в кантовских антиномиях, желательна в достаточной мере осветить их кантовский философский контекст. Этим самым будут сняты, как малосущественные, некоторые гегелевские возражения Канту по проблеме антиномий.

А. Антиномии в контексте «Критики чистого разума»

Космологическая идея (которая затем выражается в четырех антиномиях) возникает как одна из трех возможных идей в соответствии с тремя вообще возможными типами умозаключений (категорическим, гипотетическим, дизъюнктивным). Категорическое умозаключение ведет к психологической идее, гипотетическое — к космологической, дизъюнктивное — к теологической. Эти идеи (единственные три понятия разума, образованные им самим) выражают собой безусловное синтеза на стороне ряда просиллогизмов, образованного каждым из указанных типов

силлогизмов. Ряд просиллогизмов, используемый Кантом, строится следующим образом: осуществляется попытка выразить большую посылку данного силлогизма как заключение (на самом деле имеется в виду, конечно, не «заключение», а «вывод из», т. е. такое действие, которое «доказывает» данную большую посылку, исходя из другой, также большей), исходя из некоторого другого силлогизма (просиллогизма). В свою очередь большая посылка этого другого силлогизма также рассматривается как заключение, исходя из некоего «предшествующего» уже ему силлогизма и т. д. В результате возникает идея целокупного ряда условий (больших посылок) на стороне просиллогизмов, или, точнее, идея целокупности такого ряда (и следовательно, идея безусловности синтеза членов в нем).

Психологическая идея связана с проблемой установления сознания (души) как субъекта всех мыслительных процессов и, следовательно, логически неразложимого простого (душа как субстанция), как тождественно-единичного (личность) и как необходимого сущего, неуничтожимого (бессмертие души). Космологическая идея приводит Канта к формулировке, анализу и определенному решению антиномий. Теологическая идея инициирует возникновение учения о трансцендентальном идеале.

Три идеи чистого разума не являются у Канта, как это могло бы показаться, независимыми. Между ними существует внешняя, а также имманентная связи. Первая осуществляется благодаря соотносительности трех идей с тремя фундаментальными для философии (согласно Канту, единственными проблемами философии вообще) идеями: бытия Бога, свободы и бессмертия души. Другая — посредством космологической идеи, а именно — заключена в самом содержании антиномий.

С одной стороны, третья и четвертая (динамические) антиномии имеют своим содержанием проблемы свободы и бытия необходимой сущности (Бога). С другой стороны, проблема наличия элементов (простых частей), из которых складывается все в мире, а также проблема существования начала мира во времени (проблема акта творения), т. е. содержание второй и первой (математических) антиномий, очевидным образом у Канта (как и в философской традиции вообще) совпадают (по крайней мере, в части содержания) с проблемами бессмертия души и бытия Бога.

Здесь различение идей (с одной стороны — трех идей чистого разума, с другой — трех фундаментальных идей философии вообще) связано с тем, что Кант иной раз понимает разум в собственном смысле (как чистый, диалектический), а иной раз — в широком смысле: как включающий в себя рассудок и способность суждения (экспликации разума как рассудка, разума и способности суждения соответствуют три кантовские «Критики»). На самом деле и чистый разум как способность умозаключения включает в себя указанные способности. Разум,

образованный только из трех понятий (трех идей разума), это, строго говоря, — не какое-то одно (пусть даже универсальное) умозаключение, а общая форма такового. В каждом умозаключении (которое в целом есть способность разума) присутствуют все три высшие способности души. Большая посылка есть, по Канту, способность «подводить под единство», рассудок. Меньшая посылка есть функция способности суждения. Наконец, заключение (способность подведения меньшей посылки под большую с последующим выводом отсюда) есть собственно разумное в умозаключении.

Итак, космологическая идея (а в ней, конечно же, первая и вторая антиномии) связывает между собой психологическую и теологическую идеи. Все же три вместе они исчерпывают разум.

Когда Кант говорит о трансцендентном свойстве простоты (субстанций) во второй антиномии и том или ином предшествовании «пустоты» мирозданию в первой антиномии, он, естественно, причем не только по форме, а и по содержанию, затрагивает два свойства Анаксагорово-Платоново-Аристотелева Ума: простоту, ἀλλωσιζ и старшинство, ἀρχη. Поэтому ключ к кантовским построениям антиномий следует искать в самом разуме, рассматривая его историко-философски (а именно, как будет показано, в диалектике анаксагоровского Ума), — как, впрочем, и разрешение антиномий (а именно, как будет показано, в гегелевской диалектике количества и меры).

Б. Анаксагоровский Нус и проблема бесконечности

Анаксагоровский Нус — это как раз то первичное тело (всех гомеомерий), которое остается по устранении (в доказательстве тезиса второй антиномии у Канта) «всех сложений» субстанций (всех гомеомерий). Этот же Нус есть то, что предшествует Космосу (κόσμος, т. е. буквально «строй»; а не вселенная, что называлось бы *παν*), и он же сам упорядочил, построил (διεκόσμησεν) все из хаоса (в котором *ομοι*, «общий» — «вместе», «разом» «все вещи были», «бесконечные как по величине, так и по малости»). У Анаксагора, конечно (как и у всех греков), речь ведется не о сотворении мира (из ничего) и не о той «дурной» бесконечности (пустоты, пространства, делимой материи), которая никак не восхищала, а только рождала скуку у Гегеля. Нус — не «огромная и необъятная» пустота мироздания, а скорее — тот воздух, который «вдыхал» в себя из своего окружения космос пифагорейцев (или, по-другому, воздушный «ноэзис», мышление Диогена Аполлонийского). Нус — тот принцип, который разделил (согласно современной физической космологии — «взорвал») демокритовский сплошной атом, бывший «величиной с мир».

Кант, впрочем, сам тоже никогда не имел дела с «дурной бесконечностью». Что толку, что Кант полагает пространство и

время «бесконечными созерцаниями», если он их тут же помещает в субъект? Конечно, это не Спинозовский бесконечный субъект — субстанция. Но в результате всей трансцендентальной аналитики выясняется, что все, что в трансцендентальный субъект не умещается (т. е. ему трансцендентно), оказывается в одной из рубрик таблицы категорий «ничто», т. е. ничем (для кантовского субъекта — точно так же, как для бытия у Парменида!).

Бесконечность у греков (сферический космос, в котором человек находится прямо в центре) отличается от изначальной бесконечности Нового времени (пустого кубического пространства — это Декартова система координат! — где человек ищет и не находит себе места). Именно — отличается своей *структурностью*. Конечно, и пустое пространство можно рассматривать как частный (предельный) вид структурности (а именно как бесструктурность). Но главное, что и математики (прежде всего, Г. Кантор в его теории множеств), и физики (в представлениях о сферически расширяющейся Вселенной, о явлении поляризации вакуума и т. п.), а еще раньше — философы (и первый, еще неосознанно, — сам Кант) вернулись к пониманию структурности бесконечности. Невозможно говорить о бесконечности, если никак не указана ее структура. Свидетельством этому как раз являются антиномии Канта.

Почему Кант вдруг решил, что «конечность-бесконечность мира в пространстве (или времени)» — это две, а не три бесконечности? Почему принял, что отношение тут двух бесконечностей прямое («чем дальше, тем больше»), а не, скажем, обратное («чем дальше, тем меньше»), когда бесконечное может суммироваться в конечное? (С удалением на бесконечность, скажем, по Эйнштейну-Фридману, т. е. в современной физической модели вселенной, пространство и время бесконечно уплотняются, так что, возможно, и не имеют никаких границ и ничего вне себя, т. е. бесконечны, но конечны по объему!). Ведь он знал о таких случаях, реализующихся во всех апориях Зенона (скажем, в «дихотомии») и — как философ и как бывший физик! — о теории суммирования рядов у Лейбница. В частности, о сходящихся рядах метафизических истин и расходящихся рядах моральных истин (последние удерживались в некоторых — моральных — границах законом целесообразного устройства и принципом предустановленной гармонии). Возможно, Кант предпочел оттолкнуться как от проблемы континуума (вспомним гегелевскую формулировку кантовских антиномий в терминах дискретного-непрерывного), так и от проблемы радикального зла (условная сходимости моральных рядов приводила к гетеронмии воли), не решая их. По Канту (не важно, как здесь понимал себя сам Лейбниц), континуум — бесструктурен, а радикальное зло (поскольку оно принципиально принадлежит бесконечности, «находится» на бесконечности) — неустранимо.

В. Математическое бесконечное и степень

Но, как и древние греки, современные математики не согласились бы понимать континуум просто как непрерывность, а натуральный ряд чисел — как «уход в даль»: $1, 1+1, 1+1+1, 1+1+1+1, \dots$ Они могли бы, к примеру, ввести правило для сложения «натуральных» чисел: $0+1=1, 1+1=2, 2+1=3, 3+1=4$, и т. д. Тогда вместо бесконечного по величине ряда чисел остались бы только числа: $0, 1, 2, 3$ (остатки при делении натурального числа на четыре). Ряд был бы по-прежнему бесконечен, но ни к какой бесконечной величине бы не вел. Они могли бы сказать, что бесконечная прямая линия имеет (как это доказывается на первом же курсе студентам) ровно столько же точек, сколько и конечный отрезок прямой, — т. е. как бы и конечна! Так что сам вопрос о бесконечности прямой открыт или, по крайней мере, требует уточнения.

Иначе говоря, как кантовскую аргументацию антиномичности разума ни оценивать, антиномии (по крайней мере, до тех пор, пока не решен вопрос о типах входящих в них бесконечностей) остаются. Следует понимать дело так, что Кант в своих «математических» антиномиях раскрыл проблему творения мира и бессмертия души в форме *отношения* двух бесконечностей. При этом, однако, Кант не сообщил нам, к какому *типу бесконечности* относятся эти две бесконечности (да и само это отношение).

Выразить количественную бесконечность вообще в виде *отношения* и к тому же задать типы этого отношения сумел Гегель. Причем, как это ни могло бы показаться удивительным, с помощью известного всем современным математикам «характеристического» свойства любого бесконечного множества (оно всегда содержит собственную часть, эквивалентную целому)¹ и с помощью понятия, которое именуется (и которое современные математики именуют) «степень» (*Potenz*). То есть он еще до создания теории множеств Г. Кантором философски усмотрел важные аспекты этой теории.

Степенное отношение, степень служит в математике для умножения бесконечностей. Если вместе с n элементами конечного множества рассмотреть также всевозможные пары этих элементов, всевозможные тройки, четверки, и т. д., то в результате объединения всего перечисленного в множество получится множество с 2^n (два в степени n) элементами. По аналогии и для любого бесконечного множества A «множество всех его подмножеств» обозначается 2^a (два в степени a). Степень множества всегда содержит элементов строго больше, чем исходное множество. Воспользовавшись этим, математики построили целую теорию типов бесконечности (кардинальных чисел). Правда, по-настоящему трансфинитными числами оказываются только структурно упорядоченные бесконечные множества (ординалы).

Возможность для всех множеств быть упорядоченными связана с принятием или непринятием так называемой «аксиомы выбора», т. е. эта возможность вполне сохраняет в себе кантовскую антиномичность (теперь уже по всем правилам структурно оформленную). Антиномичность (как раз ею занимались Б. Рассел и Л. Виттгенштейн) касается и выражений типа «множество всех множеств» (но, конечно, не понятия «множество всех подмножеств данного множества» — таковое вполне определено).

Г. Бесконечность и степень у Анаксагора

С понятием «степень множества» впервые, видимо, столкнулся Анаксагор. Лучший анализ здесь принадлежит философу и историку философии А. Ф. Лосеву. Лосев указывает, что Анаксагор отстаивает принцип *часть равна целому* (A46)². «Каждая гомеомерия, — переводит Лосев, — подобно целому, заключает в себе существующее и (сущее) не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно (*αλειραμιζ αλειρα*)» (A45). Качества в гомеомериях образуют степень множества. Если качеств всего ω , а каждое из них содержит все, то их — $\omega \cdot \omega$. Но каждое из перечисленных, в свою очередь, содержит их ω . В конце концов получаем $\omega \cdot \omega \cdot \omega \dots \omega$ (ω раз), т. е. ω^ω (ω в степени ω) качеств³.

Фрагменты В6 и В12, где говорится, что «во всем все» (*εν παντι παντα*), «все всего долю содержит» (*παντα παντοζ μοιραυ μετεχει*), «доли же многие многих» (*μοιραι δε πολλαι πολλου*), — подтверждают сказанное.

«Тело гомеомерий — Нус, который пронизывает все и вся, который и предназначен для того, чтобы разделить, упорядочить спекшееся в одно (в хаосе, когда «вместе все вещи были») многообразие, несмотря на всю таковую «бесконечность как по величине, так и по малости» (*αλειρα κχι πληροζ και τριχρουτα*, В1). Первая и вторая кантовская антиномии у Анаксагора неразделимы. Может быть, поэтому Анаксагору удалось их как бы предвосхитить и дать некое их (удовлетворяющее даже современную математическую и философскую мысль) решение.

Другое дело, что это решение, возможно, не устраивало Сократа (а спустя много лет — Канта). Ясно и то, что без углубления в некоторые математические детали (тех антиномий, которые сам Кант называет «математическими») заслуга Анаксагора осталась бы нераскрытой. Поэтому мы себе позволили так много математики в этом — по своей цели философском — изложении.

Д. Качественная и количественная границы бытия и его предел

Преимущество анаксагорского Нуса в том, что он одновременно являет собой количественную и качественную бесконечность — не так, как у Платона, и не так, как у Аристотеля. Ум у Платона — только путь к единому, он — выше идей, но ниже единого и чисел и находится между идеями и числами-богами. Т. е. именно количественная бесконечность. У Аристотеля Ум, ведущий к единичному, напротив, не имеет никакой величины, но формирует все формы, т. е. именно качественная бесконечность.

Поэтому Гегель, можно сказать, пошел анаксагорским путем.

Гегель помещает степенное отношение (равно как и первые две кантовские антиномии) в раздел «Количество» I тома «Бытие» «Науки логики».

Количество есть «снятое для-себя-бытие, или же Одно»⁴ (и это «одно» оказывается также в нем снятым, снимаемым). Для-себя-бытие — это бытие индивида (*individuum* является латинской калькой греческого *ατομοζ*), т. е. это бытие, по-видимому, неделимо. Оно старательно (в надежде на вечность и, во всяком случае, безопасность) отделило себя от чужого (*τὸ ἕτερον*). От бытия-для-иного, от в-себе-бытия. Но это прямо-таки физическое отделение себя от чужеродного, ясное дело, никак индивиду не помогает.

Греческий (и вообще человеческий) индивид, «прекрасная индивидуальность» (выражение Гегеля) давно уже, подобно атомной бомбе (выражение Хайдеггера), взорвался. «Мерой всех вещей» человек служит не как индивидуальность (как единичность), а как личность (т. е. вместе с тем — как единое). Сама по себе психологическая идея (вспомним кантовскую терминологию), для-себя-бытие не «синтетически переходит в», а «аналитически разлагается на» бытие-для-иного (космологическая идея) и в-себе-бытие (теологическая идея).

Уже и чистое количество у Гегеля (к которому, в частности, относятся пространство, время и материя), в отличие от Канта, — структурно. По крайней мере, оно изначально содержит в себе как единство, так и единичность. Совсем как в анаксагорском Нусе.

Бытие, чтобы стать для-себя, т. е. индивидуальностью, должно было у Гегеля пройти длинный путь. Оно приняло в себя определенность (*Bestimmtheit*), или, что, по Гегелю, вначале то же — качество; взаимодействовало с иным через свою границу (*Grenze*), оказывалось бесконечностью в конечном (качественной бесконечностью, подобной кругу или, скажем, аристотелевскому космосу). Теперь в количестве сама его непосредственная определенность (качество) оказывается снятой. Для количества нет предела в ином: оно само является пределом самого себя и

тем не менее, в конце концов, снимает и этот предел как несущественный.

В числе (скажем, числах 1, 3, 5 и т. п.) ни одна из единиц не является его пределом. Но любая из единиц — граница этого числа (так как с удалением или прибавлением единицы изменяется число). Все число — сплошь своя граница! Еще виднее это не для дискретной (каково число), а для непрерывной величины (каков, скажем, отрезок). Для отрезка — любая его «точка» оказывается его границей (с удалением одной точки один отрезок разрывается на два!). Это значит, что весь отрезок служит своей границей; и в то же время у отрезка есть и другая очевидная его граница — это его внешность на прямой линии, которой он принадлежит (с добавлением любой точки внешности отрезок перестает быть таковым). Указываемая здесь граница — качественная, и она отличается от принятой в математике (эта граница состоит из точек, посредством которых осуществляется изменение *понятия* — в данном случае непрерывной величины, — а не изменение созерцания, скажем, переход к фону видимого предмета, как в математике). Но у величины есть и количественная граница (также отличающаяся от принятой в математике). Для дискретной величины она совпадает с качественной (со всем числом, единицей, включающей в себя все свои единицы). Но для непрерывной величины (скажем, континуума) уже вовсе нет. Здесь она — в том дополнении (или, наоборот, вычитании), при котором непрерывная величина остается по-прежнему непрерывной. Для отрезка, скажем, — это любой отрезок, содержащийся в исходном, а также любой отрезок, содержащий исходный. Эти отрезки отличаются по своей длине (т. е. условно), но ни в коем случае не по величине (скажем, по количеству содержащихся в них точек; эти отрезки — и в математике, как говорилось, эквивалентны или, вернее, равномощны). Величина не граничит с (иным), а *ограничивается* (но каким же иным?): не чьей-либо конкретной границей, а лишь своим безразличием к таковой! Она сама есть только нейтральное движение своей границы. Она ограничивается, по-другому говоря, лишь самой собой, такой, какая она есть, мгновенным своим бытием в своем движении отрицания себя самой. Величина — всецело внешняя себе как дискретная величина или же просто внутренняя себе (в добавление к тому, что внешняя) как непрерывная. Два способа имманентного отрицания величину самой себя — это ее экстенсивность и ее интенсивность. Величина, поскольку она в своем отрицании остается именно собой, есть точно так же «бесконечно большое», как и «бесконечно малое». За этими бесконечностями величине не надо гоняться, так как она сама всегда указывает на свою внешнюю и внутреннюю безграничность. Но количественная бесконечность все же — это не просто безграничность, а предел таковой.

Вопрос только в том, как выразить этот предел. Этот предел

нельзя найти, как это ясно из предыдущего, ни просто в бесконечно большом, ни просто в бесконечно малом, а лишь в их синтезе (успехи современных космологических теорий и физических теорий элементарных частиц убедительно доказывают демокритовское тождество макрокосма и микрокосма — бесконечно большого и бесконечно малого).

Е. Количественное отношение и степень

Величина достигает своего (трансцендентного) предела в отношении. Отношение — это конечная (мгновенная) фиксация бесконечного. Это два числа, две связанные величины, как бы «было-стало», но учитывающие вместе с тем и весь путь от одного количества к другому. Это прямое отношение — предельная экстенсивность («чем дальше, тем больше»). Это и обратное отношение — предельная интенсивность («чем глубже, тем больше»). Первое задает величину как пространственно-временную внешность. Второе указывает на скрытый источник величины. Если взять простейшее отношение $1/3$, то им имплицитно «в числителе» — этим одним конечным числом — будет задана вся бесконечность натурального ряда чисел: ведь оно же и $2/6$, и $3/9$, и $4/12$ и т. д. Если (как, к примеру, в апории «дихотомия»), приближаясь к какой-то точке отрезка, делить оставшийся путь все время пополам, то и здесь «в знаменателе» возникает целая бесконечность натуральных чисел: $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$ и т. д.

Но этими двумя еще все отношение не исчерпывается. В указанных отношениях правильно учитывается бесконечный характер величины как все снова и снова снимающей свою мгновенную границу (т. е. самое себя). Но в них еще бесконечно большое и бесконечно малое выступают порознь. Поэтому ни то, ни другое не оказывается на самом деле схваченным.

Если представить себе отрезок-единицу в движении: с одной стороны, как бесконечно расширяющий свои границы (и тем самым в каждое мгновение исчерпывающий разные, а в конце концов все отрезки-числа), а с другой стороны, как бесконечно сужающий свои границы (в каждое мгновение все более и более точно, а в конце концов с бесконечной точностью измеряющий разные отрезки-числа) — то мы получим и представление о степени (степенном отношении). В математике всякий интеграл (бесконечно большая — по числу членов — сумма бесконечно малых слагаемых; эта сумма по величине может быть конечной, а может и бесконечной или же нулем) — это пример такой степени.

Степень — это попытка представить динамическую границу величины (т. е. величины как динамического отношения двух величин) в виде величины же, а именно — в виде бесконечности.

То, что эта граница охватывает число или, наоборот, представляет из себя бесконечно малую часть (точку) в отрезке, еще не решает дела: она дает величину как отрицающую себя мгно-

венно, т. е. статически, а не в динамике. (Употребление здесь термина δυναμις — вполне уместно, так как он несет в себе и аристотелевский смысл чистой возможности, а кроме того — математически-традиционно обозначает Potenz, степень). Величина в своей динамике есть степень.

Это значит, во-первых, что та граница, которую себе ставит величина, сама оказывается величиной. Иначе говоря, величина, рассматриваемая в своем естественном (количественном) отрицании, есть *отношение*.

Во-вторых, это значит, что данное отношение оказывается не *тавтологией*, когда одно, как бы дублируя другое, синхронно изменяется так же и во столько же раз. И не *отрицанием*, когда по возрастании одной величины вторая, связанная с ней, как бы попадает в тупик (и уничтожается).

В-третьих, что это динамическое отношение само представляет из себя бесконечность, которая (как граница величины в себе самой, как ее ограничивающее!) исчерпывает и бесконечность самой величины. Она попросту такую *измеряет*, т. е. количество здесь в своей трансцендентности (удаленности всех своих границ «абсолютно» на бесконечность) изменяется в своей сути (изменяет самому себе) и становится *мерой*.

Ж. Диалектика границы и численности (проблема исчисления бесконечности)

Можно раскрыть это исчерпывание чуть подробнее, с помощью понятий «единица», «численность» и «исчисление», подобно тому, как это делает Гегель.

Чистое количество (а к нему, напомним, Гегель относит пространство, время и материю) есть, прежде всего, совершенно неопределенное количество. Но это не значит, однако, что оно бесструктурно (иначе все перечисленные его примеры совпали бы). В чем же состоит его структура?

Чистое количество еще никак ни дискретно, ни непрерывно (математики бы сказали: до введения или установления его «топологии»). Тем более оно не сводится ни к числу, ни к точке, ни к бесконечности и т. д. Это — сплошное безграничное бытие. Можно было бы представить его разбитым на несвязанные куски или даже состоящим из несоприкасающихся точек: оно бы все равно не перестало быть сплошным. Мы нигде и ни в чем не наткнулись бы на границу: что это, непространственное, *граничит* с самим пространством, или что это, вневременное, *граничит* со временем, или что это, нематериальное, *граничит* с самой материей?

Итак, структура чистого количества состоит в том, что в нем единое и единичное совершенно нераздельны. Не будь оно количеством, оно могло бы, конечно, оказаться ничем (Nichts), а так оказывается всего лишь ни-одним (μηδεν); и если и не-бытием

(τὸ μῆϑν, по Платону), то все же не полным отсутствием такового (не чистым бытием — *reines Sein*, и не чистым ничто — *reines Nichts*). Всякое множество, по неоплатоникам, причастно единому (и постольку — позже единого). Чистое количество оказывалось таким неоплатоновским изначальным множеством. С одной стороны — единичным (так как оно — множество единиц), а с другой — единым. Или, вернее, оно оказывалось таким единичным, которое поскольку единично, постольку — едино. Единое и единичное в нем (а не бытие и ничто, как это было у Гегеля в разделе «Качество») оказывалось одним и тем же.

Итак, не отсутствием единицы и численности (того, что измеряется) характеризуется чистое количество. Оно еще только без процесса исчисления, его свойство — неисчисленность. Оно — неопределенное количество.

Но всякое другое (определенное) количество уже тем или иным способом исчисляется. А именно тем же способом, которым само же и задается! Разум, согласно Гегелю, — такое единство, в котором если уже задан (возник) вопрос, то задан (существует) и ответ. Другое дело, что некоторые вопросы ставятся неправильно и что вообще правильно ставить вопросы — это искусство. Сам Кант в общем-то охотно это признавал (и считал, что с разрушением самой малости в разуме на деле разрушилось бы и все его единство). Разница между Кантом и Гегелем здесь заключается даже не в способе (объективном методе), а в манере (субъективном выражении) исчисления бесконечностей. Если искусство исчислять бесконечности назвать *мировоззрением*, то различие между Кантом и Гегелем — в их мировоззрении.

В разумном же (кроме того, что разумны сами единое и единичное) исчислении численности единичного в едином состоит проблема (определенного) количества. По Канту, то, что единичное не может быть без единого, а единое — без единичного, выражается парадоксально («паралогично»): вопрос о бессмертии (единстве) души (единичного) возникает, но никакого ответа на него (для ответа надо было бы разорвать единое и единичное, например, сказать: «единичное — едино»; или, наоборот, — «единое — единично», т. е. свести одно к другому) получено быть не может. Эта невозможность влечет за собой следующую: «ни единичное — не едино, ни единое — не единично». Что приводит (учитывая, что одно без другого и быть не может) к антиномиям. Эта формулировка приводит и к следующему шагу: несмотря на нераздельность единичного и единого (учение о трансцендентальном идеале), «единое — это только единое, а единичное — это только единичное». Так, идеал чистого разума, задачей которого является обоснование всякого единичного в его бытии, оказывается у Канта еще дальше от чувственного опыта, чем даже сами идеи (которые и так только опосредствованно к таковому относятся).

Все, что делает Гегель в разделе «Количество», — это задает диалектику («технику», искусство) исчисления (включая дифференциальное, интегральное, аналитически-геометрическое, теоретико-множественное и т. п.). Кант и сам любил слово *функция*, означающее у него подведение многообразного под единство представления, но Гегель раскрыл диалектику этого понятия. Функция у Гегеля связывает (как и в математике) одно количество (или же одно множество) с другим. При этом Гегель принимает одно количество (множество) за единицу: в другом же тогда оценивается его численность. Исчислением же является сама (вообще говоря, — та или иная) функция. Но разумным оказывается только то исчисление, в котором и оба множества, и их (связывающая) функция оказываются одним и тем же. «Математически» это — невозможно. Но отчего бы этому не быть возможным философски?

Надо только поглубже вдуматься в то отношение множества к самой собой (а в философской традиции — разума к самому собой), которое Гегель (да и сами математики) именуется «степень» (ведь, как передают, и Архимед, пользуясь именно «степенями степеней» чисел, исчислил для царя число песчинок на морском берегу).

3. Степень: абсолютный максимум и абсолютный минимум

Степень — это абсолютная возможность бытия быть во всех тех видах, в которых оно есть. Имеется ли эта возможность в таком случае и какое имеет отношение к действительности? А к недействительности?

Действительность — это такая возможность, которая вынесла противоречие небытия. О такой возможности-действительности (актуальной бесконечности) говорил Николай Кузанский в диалогах «О неинном» (со ссылкой на «Ареопагитики») и «О возможности-бытии». Она оказывалась и абсолютным максимумом, и вместе с тем — абсолютным минимумом (максимумом самого максимума и минимумом самого минимума). А также той изначальной (не языческой — христианской) троичностью, которая лежит в основе всякого числа (и всякого количества) вообще. Кузанский, конечно же, учитывает и (в других работах его это выражено явно) философские результаты Платона, Аристотеля и неоплатоников. В частности, трипостасийное платоновское деление единое-ум-душа в качестве обосновывающего весь космос (они же объединены у Аристотеля в одном «божественном» начале — Уме). Но подмена философского содержания религиозным как для самого Кузанского, так и вообще для любого философа — недействительна. Поэтому приходится снова и снова, невзирая на такие субъективные формы выражения истины, как вера, — однако всегда имея их в виду, — распутывать наличествующие здесь узлы бытия.

И. Диалектика количества: переход в меру (качество)

Такую возможность-бытие можно охарактеризовать как бы эстетически, как внешнее выражение (как имманентную внешность) идеи (в гегелевской философии это внешнее выражение обозначается словом *Gestalt*). Это, во-первых, в точности учитывает то, что все в количестве (поскольку оно — внешность качества) есть собственная граница. Во-вторых, то, что в возникающем здесь естественным образом отрицании (граница всегда связана с отрицанием) также все представлено внешним образом. Когда граница — т. е. то, что должно было бы связывать количество с иным, но за неимением последнего связывает его с отрицательным самим собой, — сама понимается как своя собственная внешность, т. е. как отрицание, в целом мы получим отрицание отрицания. Но, в-третьих, учитывает то, что достигнутое отрицание отрицания здесь вовсе еще не вскрыто ни через совпадение противоположностей (и разрешение противоречия), ни через самую вернувшуюся к себе идеи. Оно, это отрицание отрицания, еще только выглядит, еще только выступило как состоявшееся (хотя и неизвестно, для какого наблюдателя: ведь оно рассматривается объективно, а рефлексия бытия с вытекающей отсюда видимостью, явлением и т. п. возникает вовсе не в разделе «Количество» и вообще не в сфере Бытия, а в сфере Сущности, т. е. во II томе «Науки логики»). В этой его наглядной поверхности — его специфика. Оно лишено здесь своего основания, понятия, идеальной представленности. Оно даже — не рефлексия идеи (что хотя и было бы только ее видимостью, но вместе с тем — началом постижения), оно — внешность идеи, но такая, которая ее внутренне не достигла и поэтому через нее не выражается! Оно — равнодушный материал, лишенный духа, с его субъективностью, но все же указывающий (причем указывающий точно), как этот дух мог бы выглядеть, если бы он мог здесь быть. Его нельзя назвать природой (поскольку природа существует согласно идее). Оно лишь абстракция такой природы — «математическое», не физическое, тем более не философское ее выражение. Наглядная, но не более, схема саморазвертывающегося бытия. Кантовская форма чистого созерцания — пространство и время как вечный априорный синтез воображения.

Количество показало себя в полном объеме как признак бытия (историко-философски это движение началось с пифагорейской монады и парменидовско-платоновского одного, а закончилось монадой монад Лейбница). Но постольку оно внешне выразило себя и бытие как его мера. Отныне количество — мера бытия, абстракция его (реального) движения. Количество теперь — качественно определенное количество. Оно приобрело качество, поскольку наткнулось на свою границу: на себя самого как на внешнюю абстракцию бытия.

К. Феноменология количества как меры

Количество как мера бытия — это вовсе еще не сама (не вся) диалектика, а лишь ее внешний поверхностный (феноменологический) срез. Дух обнаруживает себя в своем внешнем выражении — образе (Gestalt), но в тот самый момент, когда он склонен считать себя в полном расцвете (поскольку полностью овладел своей материей), его подстерегает гибель: ему невозможно здесь себя далее реализовать. Точнее, гибель настигает не сам дух, а конкретную «эту» его внешность, конкретный «этот» его гештальт. Новый, на месте прежнего, гештальт духа еще, напротив, совсем этим духом не наполнен, т. е. почти никак или вообще не выражен (напомним, что бытие гештальту сообщает сам дух). Налицо только качественный скачок («новорожденный младенец») и — никакого его количественного наполнения. Таков образ гегелевской диалектики. Смена гештальтов «Феноменологии духа» аналогична диалектике узловых линии меры (и избирательного сродства мер). Одна ведет дух к абсолютному знанию (чистому бытию духа), другая — к безмерному бытию (и через таковое — к сущности бытия).

Не сущность движения, не идея развития, а всего лишь абстрактный, но вполне сформированный образ перехода количества в качество — таков итог гегелевского решения кантовских «математических» антиномий чистого разума.

Л. Количество как мера: образ перехода

Существует блестящее изложение проблем раздела «Количество» I тома «Науки логики» у А. Ф. Лосева⁵. Но детальное обсуждение его увело бы нас далеко в сторону. Заметим только, что Лосев затрагивает дискретное, аналитическое, дифференциальное, интегральное и т. п. отрицания (т. е. в гегелевской формулировке было бы: виды количества). Особенно интересно так называемое «метрическое» (от слова метр, мера) отрицание (например, разрыв отрезка на два, по Гегелю, было бы — «отношение»), дающее образ (если формулировать по Гегелю) состоявшегося перехода количества в качество. Это отрицание у Лосева имеет три типа, исходя из которых, можно было бы себе визуально представить и гегелевскую «степень». Не вдаваясь в подробности, дадим следующий образ. Анаксагоровский Нус имплицитно — это как бы некий штрих — конечный, незамкнутый виток линии, отрывок линии на бесконечной плоскости, который еще только указывает на границу (Нус и есть граница), но ничто ни от чего реально не отделяет. Платоновско-аристотелевский Ум (взятый, конечно же, в связи с теорией идей) — это уже замкнувшая сама себя линия, скажем, окружность, где теперь произошло отделение внутреннего (круга) и внешнего (фона).

У Платона при этом, однако, конечное (а это для него — круг) трансцендентно Уму, а бесконечное (а это — фон) — имманентно. Для Аристотеля — наоборот: бесконечное (а для него это сам круг) имманентно Уму, конечное же (фон круга) трансцендентно. Представив себе (по Лосеву) движение от центра к периферии и дальше, через нее — во внешность круга, мы будем иметь три типа отрицания. Отрицание может происходить таким образом, что не достигает границы круга («интралимитное»). Таким, что происходит внутри самой границы (движение по периферии, «инселимитное»). И таким, которое уже вышло во внешность круга («супралимитное»). Первое отрицание, достигнув второго, т. е. став себя самого отрицающим, естественно приводит к третьему и дает искомый образ (перехода количества в качество).

* * *

Итак, можно теперь подвести итоги гегелевского объективно-диалектического решения кантовских «математических» антиномий.

В антиномиях Канта (как в тезисе, так и в антитезисе) участвуют не две (сравниваемых) бесконечности (мир или вещь и пространство, мир или вещь и время), а три. Причем третья (процедура сравнения) бесконечность — самая важная, поскольку лишь она сообщает смысл и способность быть измеренными и первым двум. Для Канта таковая процедура — или простейшая (линейная), или, в конечном итоге, вообще никакая: разобщенность (несравнимость) феноменального и ноуменального миров.

Наличие такой процедуры задания бесконечности, без которой последняя теряет всякий смысл, неявно (начиная, по крайней мере, с Архимеда), а после Г. Кантора — явно, всегда предполагалось в математике. В философии впервые замечено у Анаксагора (именно: состоит во взаимоотношении вещей и Нуса или — в результате — гомеомерий и Нуса).

Процедура задания (и тем самым измерения) бесконечности тесно связана с понятием «степенного отношения», или степени (*δυναμις*, *Potenz*), указывающего на степенной характер «разножения» бесконечного. Возможности «возможности» ясно сознавали как Аристотель, так и Николай Кузанский.

Степень — равно бесконечно большое и бесконечно малое (дифференциальное и интегральное). Именно в ней залог успеха в превращении количественных изменений в качественные (обретение количеством характера меры). Две первые кантовские антиномии должны рассматриваться как одна. Это подтверждают и современные физические космологические теории.

В диалектике количества (Гегеля) нет никаких обычных (для Канта) «качественных» границ бытия. Количество — само по

себе предел, само себе («количественная») граница. Количество как само по себе иное самому себе есть отношение как бы с самим собой и как бы не с самим собой. Количество есть отношение двух количеств. Это отношение становится степенью только тогда, когда отношение как граница между двумя (в динамике — бесконечными) количествами само становится (бесконечным) количеством.

В степени единица измерения, измеряемое и процесс измерения есть одно и то же количество, которое отныне — качественное, или есть мера. В развитом количестве единица, численность и процесс исчисления — одно и то же.

Такая тройственность традиционно связывалась с тройственностью Ума: способностью умозаключения, делением на рассудок, способность суждения и собственно разум. (Вспомним, что три ипостаси единое-ум-душа, трансцендентные у Платона, у Аристотеля имманентны Уму). Она же выражается у Канта в наличии у него трех «Критик», наличии именно трех понятий (психологическая, космологическая и теологическая идеи) чистого разума и трех идей разума вообще (и философии вообще: бытия Бога, свободы и бессмертия души).

Феноменология обретения количеством качества задавалась у Гегеля в смене Gestalten духа. Античный образ трансформации качественного в количественное и, наоборот, количественного в качественное развит ныне А. Ф. Лосевым.

¹ «Степень — это множество единиц, каждая из которых есть само это множество» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 413).

² Нумерация свидетельств и фрагментов — по Дильсу-Кранцу. Новые переводы на русский: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1.

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. Т. 1. С. 322—323.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика//Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 98. Эта же дефиниция, но развернутая: Наука логики. Т. 1. С. 258.

⁵ Лосев А. Ф. Типы отрицания//Диалектика отрицания отрицания. М., 1983. С. 149—170.

МАРКО БЕТТОНИ

(Базельский технологический институт, Швейцария)

Кант и кризис программного обеспечения¹. Предложения по построению программных систем, ориентированных на человека²

Что я могу знать?
Что я должен делать?
На что я могу надеяться?

И. Кант, 1787

1. Введение

До сих пор в компьютерной науке в целом, и искусственном интеллекте³ в частности, доминируют технологически ориентированные подходы. Однако это порождает внутренние трудности при разработке систем, адаптированных к человеческой способности мышления. В моем поиске идей для построения систем программного обеспечения, ориентированных на человека, я столкнулся с работами Канта⁴, в частности, с его моделями познания и рассуждений⁵.

2. Кризис программного обеспечения: факты, недостатки и предпринимаемые шаги

Примерно 20 лет назад, когда я приобретал свой первый опыт в использовании больших компьютерных систем и программных продуктов в *Computer Center of ETH* в Цюрихе, я быстро понял, что качество этих продуктов значительно ниже, чем то, в котором я нуждался. Однако большинство пользователей, по-видимому, было вполне этим качеством удовлетворено.

Для меня до сих пор ситуация реально не улучшилась, хотя программное обеспечение стало значительно более мощным. Мало того, для большинства пользователей положение ухудшилось — их требования возросли, а качество программного продукта возросло незначительно.

Этот кризис программного обеспечения, т. е. тот факт, что качество современных систем программного обеспечения в общем⁶ является недостаточным, недавно был отмечен А. Сэйджем и О. Палмером⁷. Согласно их мнению, в настоящее время только 2% производимого программного продукта могут быть эффективно использованы сразу же после поставки, 3% могут быть использованы только после доводки, 19% требуют существенной переработки, 47% уже через достаточно короткое время после поставки вообще не используются — 21% в силу

своей непригодности, 26% в силу своей некорректности — и 29% настолько плохи, что даже не поставляются.

Многие исследования продуктивности систем программного обеспечения, которые анализируют это положение, упоминают следующие главные дефекты: 1) программное обеспечение является слишком дорогим, 2) оно часто превышает планируемую стоимость, 3) его поставки часто запаздывают, 4) документация очень бедна, 5) его нельзя согласовать с остальным программным обеспечением, 6) его нельзя перенести в новую среду или 7) улучшить для того, чтобы оно развивалось вместе с потребностями пользователя, 8) его эксплуатация затруднительна и чревата ошибками, 9) характеристики работы нестабильны, 10) они не соответствуют описаниям, 11) возможности программного обеспечения не соответствуют тому, что ожидается и требуется, 12) программное обеспечение трудно использовать и 13) системные и программные требования, используемые для развития систем программного обеспечения, не соответствуют потребностям пользователей.

Эти же исследователи связывают упомянутые дефекты с этапами производства программного обеспечения, т. е. с: а) методами и средствами разработки, б) методологией, в) управлением проектированием. Дисциплина, которая объединяет все эти три области и имеет своей задачей разработку способов и средств улучшения качества программного продукта, называется *программной инженерией* (Software Engineering).

Однако, как показывает современный кризис, программная инженерия не добилась успеха в преодолении указанных выше трудностей. По моему мнению, одной из важных причин этого является неполный анализ существующего положения дел. Обычно такой анализ сводится к исследованию дефектов и соответствующих шагов по их преодолению, в то время как подходы, которые стоят за этими шагами, почти никогда не рассматриваются. Однако именно анализа этих подходов нельзя избежать, если вы хотите улучшить шаги процедуры, которые зависят от этих подходов.

3. Причины кризиса программного обеспечения

Многие дефекты программного обеспечения, которые мы рассматривали выше, имеют дело с подходами и мерами, существующими в области *методов определения (definition)*. В этой области было затрачено много усилий, как это показывают распространенные методы объектно-ориентированных и основанных на знаниях разработок программного обеспечения. Эти методы должны вносить вклад в улучшение качества программного обеспечения путем создания возможностей построения систем, адаптированных к человеческой способности мышления.

Их основная сила состоит в том, что главную роль в них

играет *моделирование*⁸. Однако подход к моделированию, а равно и лежащий в его основе подход к знаниям, не были в достаточной степени критически проанализированы в рамках этих методов. Именно поэтому до сих пор было невозможно использовать главную силу этих двух методов; по-моему, это негласное методологическое основание того, что многие серьезные дефекты программного обеспечения все еще существуют, несмотря на широкую распространенность этих методов.

Два примера помогут продемонстрировать установившийся в настоящее время подход к программной инженерии:

1. В своем докладе по проекту «Информационная модель контроля за процессом производства» — проекту, который был разработан смешанным методом: одновременно и объектно-ориентированным, и основанным на знаниях — автор пишет: «Если, так сказать, «приподнять крышу фабрики», то обнаружатся уже готовые объекты с различными значениями их характеристик, т. е. с различными состояниями»⁹.

2. Автор книги «Разработка объектно-ориентированных программ», всемирно известный эксперт Б. Майер высказывает позицию по поводу спорного вопроса о том, каким образом могут быть обнаружены системные объекты. Он пишет: «И в физической, и в абстрактной реальности объекты моделируются и ждут, чтобы их прочли»¹⁰.

Для этих двух авторов моделирование — это простое «обнаружение и выбор» объектов, которые ожидают нас! Однако если объекты только ожидают того, чтобы быть обнаруженными и выбранными, то это необходимо влечет за собой гипотезу, согласно которой *порядок вещей*, зафиксированный в нашем знании, существует независимо от нас¹¹.

Эта позиция, которую я со ссылкой на Канта назову *познавательным догматизмом* (3, 98—99), влечет за собой или, по крайней мере, обосновывает убеждение в том, что хорошая модель должна быть точной копией этого порядка вещей. Если этот подход к моделированию используется в программной инженерии, т. е. в отношениях между разработчиком, пользователем и системой программного обеспечения, то это порождает следующие неявные требования:

1) пользователь должен объяснить разработчику «порядок вещей»;

2) разработчик должен воспроизвести этот «порядок вещей» в системе;

3) система должна отобразить этот «порядок вещей» пользователю.

Критический взгляд на практику, напротив, показывает, что в рамках существующих объектно-ориентированных и основанных на знаниях методов мы не сможем выполнить эти три требования. Каждое из трех требований ставит нас перед пропастью:

1) пропасть между пользователем и разработчиком: пользователь испытывает большие затруднения в формулировании требований и экспертного знания таким образом, чтобы разработчик был способен понять их;

2) пропасть между разработчиком и системой программного обеспечения: разработчик испытывает большие затруднения при встраивании в системную модель экспертного знания и требований пользователя;

3) пропасть между системой программного обеспечения и пользователем: система недостаточно хорошо адаптирована к способности и способам мышления пользователя.

Это показывает, что объектно-ориентированные и основанные на знаниях методы не могут достичь своей цели — обеспечить возможность систем, которые адаптированы к человеческой способности мышления. А это привело меня к предположению, согласно которому главная методологическая причина этого состоит в *обнаружении и выборе* как подходе к моделированию.

4. *Подход к моделированию, ориентированный на человека*

Потребность в разработке систем программного обеспечения, ориентированных на человека, т. е. систем, которые в наибольшей возможной степени адаптированы к нашей способности мышления, влечет за собой необходимость разработки нового подхода к моделированию. Если такой подход не удастся создать, то разработчик будет придерживаться традиционной установки: «Я создаю машину»¹², а это, в свою очередь, усилит господство технологически ориентированных, основанных на машинном представлении понятий.

Основания моего подхода к моделированию были сформулированы уже более 200 лет назад Кантом в его «Критике чистого разума» следующим образом: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов... Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (3, 87).

Для моих целей идея Канта о том, что объекты должны сообразовываться с нашей способностью познания, составляет магистральный путь к его «Критике». Я вывожу отсюда основной принцип познания следующим образом: «Порядок вещей и систем, который воплощается в нашем знании, зависит от нас и создается нами: он связан (сообразуется) с нашим способом обработки знаний (нашей способностью мышления)». Эта позиция, близкая к «радикальному конструктивизму» Эрнста фон Глазерфельда¹³, также является базисом моего принципа моде-

лирования: «Хорошая модель не является картинкой независимого порядка, но *работающей*¹⁴ (*жизнеспособной*) *формализацией* порядка, который мы сами порождаем в нашем познании». Посредством двух этих принципов я могу теперь переформулировать предшествующие примеры следующим образом:

1. «Если мы «подымаем крышу над фабрикой», то мы не найдем там готового порядка, но мы получим только тот порядок, т. е. системы, объекты, характеристики и состояния, которые мы сами создадим в процессе познания».

2. «Физическая реальность не моделируется в готовом виде в терминах объектов. Объекты даны нам как объекты опыта только после того, как мы зафиксировали порядок для них в процессе познания: мы можем «прочитать» объекты только после того, как мы сами «написали» их».

В методах (системах), основанных на знаниях, модель называется *базой знаний* и составлена главным образом из так называемых *фактов* и *правил*. Традиционный подход к моделированию идентичен с объектно-ориентированными методами¹⁵: моделирование понимается как *обнаружение и выделение* *положений дел* («Sachverhalte»), которые существуют независимо от нас. Мой подход к моделированию, который я называю «конструктивно ориентированное моделирование», рассматривает факты и правила, принадлежащие базе знаний как *работающие формализации «положений дел»*, а эти положения дел как «жизнеспособные конструкты, т. е. как нечто, что мы создаем (конструируем) сами при помощи нашего мышления и при помощи организации наших взаимодействий с окружением некоторым способом, который также работает как *возможный... путь*».

5. Обновление и обогащение разработок программного обеспечения с помощью философии Канта

Принцип конструктивно ориентированного моделирования составляет первый строительный блок моего метода определения для систем программирования: в моей работе как программиста и инженера по знаниям я уже много раз испытал, что этот принцип действительно работает. Второй строительный блок, тесно связанный с первым, состоит в следующей гипотезе:

«Приближение в компьютере к тому способу, при помощи которого мы порождаем «порядок вещей», является необходимым приспособлением систем программного обеспечения к человеческой способности мышления».

Модель того способа, при помощи которого мы — посредством обработки нашего знания — создаем порядок вещей, должна удовлетворять двум основным требованиям. Это:

1. Обработка знания должна рассматриваться прежде всего как *синтетически-конституирующая* (а не аналитически-трансформирующая) процедура.

2. Любая система (*живая или неживая*), которая сначала выполняет синтетические акты, должна моделироваться как *организм*, а не как машина (организм как условие синтеза).

В этом пункте компьютерная технология могла бы быть улучшена при помощи Канта¹⁶. В «Аналитике понятий» Кант разрабатывает теорию умственной деятельности, которая — согласно моей интерпретации — выполняет первое требование, а в «Критике способности телеологического суждения», по моему мнению, в достаточной степени разработаны основания для выполнения второго требования, и их можно использовать для проектирования искусственных *неживых* организмов.

6. Заключение

Нам еще предстоит длинный путь, пока мы доберемся с помощью Канта до человечески-ориентированных методов определения для систем программного обеспечения. Моей проблемой в этой статье прежде всего было стремление показать направление, по которому мы должны двигаться, в надежде, что эта постановка проблемы может вдохновить компьютерщиков, инженеров и исследователей Канта начать интереснейшее междисциплинарное сотрудничество.

¹ Речь идет не о деловом кризисе на рынке программного обеспечения, а о качественном кризисе.

² Переработанный вариант доклада, прочитанного на VI Кантовских чтениях (секция 4: Логическое кантоведение), проведенных Кантовским обществом России и Калининградским университетом 21—24 сентября 1993 г. в г. Светлогорске Калининградской области, Россия.

³ Искусственный интеллект (ИИ) означает здесь ту «дисциплину компьютерной науки, чьей главной целью является реализация в компьютере когнитивных функций, процессов и процедур, которые в настоящее время лучше выполняются людьми» (Rich E. Artificial Intelligence. New-York: McGraw-Hill, 1983).

⁴ Кант различает у человека три когнитивных измерения (3, 661), которые следующим образом используются в моем подходе: 1) измерение *знания* (ментальные аспекты типа способности мышления), 2) измерение *долженствования* (этико-практические аспекты, к примеру, участие в деятельности, организации труда и т. п.), 3) измерение *надежды* (результаты, которых я могу ожидать, если буду делать то, что должен).

⁵ Кант И. Критика чистого разума; Критика способности суждения.

⁶ Для ориентированных на клиента, на предметную область и стандартные системы программного обеспечения.

⁷ Sage A., Palmer J. Software Systems Engineering. N. Y.: John Wiley & Sons, 1990.

⁸ Coad P., Yourdon E. Object-oriented analysis. Englewood Cliffs. N. Y.: Prentice Hall, 1990.

⁹ Dangelmeier W. Objektorientierter Modellierungsansatz fuer eine regelbasierte Fertigungssteuerung//Zeitschrift für wirtschaftliche Fertigung und Automatisierung ZwF. 1993. Bd. 88. H. 5. S. 222.

¹⁰ Meyer B. Objektorientierte Softwareentwicklung. München: Hanser Verlag, 1990. S. 55.

¹¹ Эта гипотеза составляет — насколько я понимаю — основание существующих наук (производство знаний) и технологий (применение знаний).

¹² Wirth N. Data structures and algorithms//Scientific American. Vol. 251. N 3. P. 48—57.

¹³ Von Glaserfeld. The Construction of Knowledge. Salinas: Inter-systems Publications, 1988.

¹⁴ Формализация которой соответствует цели, для которой она была использована.

¹⁵ «Реальный мир составлен из объектов и отношений. Соответствующий символический мир составлен из символов объектов и символов отношений» (Lusti M. Wissensbasierte Systeme: Algorithmen, Datenstrukturen und Werkzeuge. Mannheim: BI, 1990).

¹⁶ В настоящее время ИИ все же способен выполнить два эти требования, поскольку существующие подходы либо ограничены трансформационной парадигмой (аналитически трансформативной в символическом ИИ и эмерджентно-трансформативной в коннекционизме), либо строго утверждают, что синтетически-конститутивная обработка может иметь место только в живых организмах (Bourgine P., Varela (eds.) Proc. 1-st European Conference on Artificial life (ECAL 91). Cambridge: MIT Press, 1992).

Перевод с английского В. Н. Брюшинкина.

А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ

(Калининградский государственный университет)

Кант и проблема практического применения философской теории

Как показывает жизнь, вопрос об отношении теории к практике в смысле пригодности ее применения для решения чисто практических задач постоянно подвергается сомнению. В этой связи работа Канта «О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793) не потеряла своей актуальности и в наши дни.

Специфической особенностью этой работы является то, что в ней данная проблема решается как на метатеоретическом, так и на конкретно-теоретическом уровнях. К сожалению, здесь эти уровни представлены, если так можно выразиться, обратно пропорционально их теоретической значимости, т. е. наиболее ценный в плане решения поставленной проблемы метатеоретический уровень представлен вступлением, состоящим из двух страниц, а конкретно-теоретический уровень, хотя и важный в плане осмысления кантовского обоснования природы морали, государственного и международного права, все же нельзя, на мой взгляд, рассматривать как решение проблемы нахождения общих признаков, необходимо присущих всякой теории, имеющей практическое применение. Более того, в метатеоретической части работы Кант наряду с убеждением в практической применимости математики, механики, медицины, агрономии и других эмпирических дисциплин в соответствующих областях практики все же допускает мысль о возможности практической неэффективности философской теории, за исключением ее морального фрагмента. В связи с этим Кант утверждает: «Совершенно ина-

че обстоит дело с теорией, которая касается предметов созерцания, по сравнению с той, в которой они представлены только посредством понятий»¹. (С объектами математики и с объектами философии). Этим самым, очевидно, Кант высказывает свое убеждение, что в противоположность математике философская теория может оказаться практически бесполезной, так как ее объекты, согласно Канту, можно мыслить вполне удовлетворительно и не высказывая порицания (со стороны разума), но они, считает философ, пожалуй, никак не могут быть даны, а могут оказаться только пустыми идеями, которые совсем нельзя применять на практике, или применение их может быть даже вредным для нее. Стало быть, заключает Кант, «в подобных случаях поговорка, о которой идет речь, могла бы оказаться справедливой»².

«Но в теории, — продолжает он, — которая основана на понятии долга, опасения относительно пустой идеальности этого понятия совершенно отпадают»³.

Встает вопрос: как это понимать более конкретно? Ниже в указанной работе Кант разъясняет, что «расположение воли к подчинению этому закону (нравственной максиме. — Т. А.) как безусловному принципу называется моральным чувством»⁴.

Однако нетрудно понять, что расположение воли к подчинению определенной максиме и составляет содержание понятия «долг», и, как следует из приведенной цитаты Канта, моральный долг объективируется как совокупность некоторых моральных чувств. Это наводит нас на мысль, что понятие «моральный долг» можно конструировать в чистом моральном чувстве аналогично тому, как, согласно Канту, можно конструировать в чистом априорном созерцании понятия математики. В терминах теории понятия это означает, что объем понятия «моральный долг» можно представить в виде множества конкретных чувств, возникающих из осознания личностью необходимости подчинить свою волю нравственным максима́м «не лги», «не укради», «не убий» и т. д. Иными словами, с точки зрения современного логико-когнитивного анализа, понятие «моральный долг» есть непустое, общее понятие, элементы объема которого конструируются чувством необходимости «не лгать», чувством необходимости «не воровать»; не воровать и т. д.

При этом следует, что эти чувства носят чисто априорный характер, так как их «мотивы суть не те или иные желаемые как цели объекты, относящиеся к физическому чувству, а только сам ничем не обусловленный закон», т. е. нравственная максима. Нетрудно понять, что нет никаких препятствий на пути экстраполирования данного толкования на понятие «правовой долг» как в области государственного, так и в области международного права. Таким образом, получается, что понятие «долг» не пусто, согласно общей установке Канта: оно, как и понятия экспериментального естествознания, понятия математи-

ки, не выходит за границу чувственного и, следовательно, не выходит за границы возможного опыта.

Однако, как известно, в морали, моральной и правовой философии мы широко пользуемся понятием «свобода», в объеме которого, согласно Канту, мы мыслим некоторую сверхчувственную сущность. Например, Кант утверждает, что «моральные законы открыли в человеке сверхчувственное, а именно свободу» (6, 237), «мы не можем узнать ничего о природе сверхчувственных предметов — бога, нашей собственной способности свободы» (6, 211) и т. д. Но, как известно, в языке, наряду с употреблением понятия «чувство долга», широко употребляется понятие «чувство свободы», и, таким образом, нет оснований в чувственной природе. Конечно, можно утверждать, что понятие «свобода» как чистая мысль вызывает у человека чувство свободы, но тогда равным образом можно утверждать, что понятие «долг» как чистая мысль вызывает у человека чувство долга, т. е. можно настаивать на сверхчувственной природе понятия «долг» и, следовательно, на его пустоте. Таким образом, получается, что либо мы должны признать возможность априорного обоснования одновременной непустоты понятий «долг» и «свобода» в границах теоретического разума, либо придать непустоту этим понятиям в границах практического разума. Однако Кант здесь непоследователен: он, по-существу, обосновывает априорную непустоту понятия «долг» в границах теоретического разума методом, аналогичным методу конструирования понятий, а понятию «свобода» придает непустоту исключительно в границах практического разума. Согласно Канту, мы принципиально ничего не можем знать о сверхчувственных сущностях типа «вещь в себе», «бог», «свобода», «бессмертие», «высшее благо» и т. д. в границах теоретического разума. Кант утверждает, что «к убеждению в бытии бога, в существовании высшего блага и загробной жизни мы нисколько не можем приблизиться теоретически, даже при самом сильном напряжении разума, так как у нас нет никакой возможности проникнуть в природу сверхчувственных предметов», что «практически мы сами создаем себе эти предметы», что «невозможно объективное указание действительных сверхчувственных предметов; оно лишь субъективное» (6, 224, 225, 226).

Кант также считает, что «философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т. е. от морали, поскольку может быть выведена из понятий свободы как принципа, правда, сверхчувственного, но практического, а priori познаваемого» (6, 227).

Обобщим сказанное Кантом о практичности философской теории на метатеоретическом уровне. Итак, теория является практически значимой, если ее понятия не пусты. Все понятия философии и морали, за исключением понятия «долг», являются

ся пустыми с точки зрения теоретического разума и непустыми с точки зрения практического разума, т. е. с позиций требований морали, так как под напором нравственных максим, имеющих реальную силу в жизни человеческого общества, люди создают субъективную онтологию для сверхчувственных сущностей — таких, как «свобода», «бог», «вещь в себе» и т. д.

Встает вопрос: имеет ли критическая философия Канта практическую значимость в качестве адекватной основы для мудрого поведения? На первый взгляд, напрашивается положительный ответ на данный вопрос, так как, во-первых, в границах практического разума эта философия является глубокой и содержательно полной, т. е. содержит предельные обобщения и все части, необходимые для того, чтобы иметь целостный и максимално общий взгляд на мир; во-вторых, ее утверждения, хотя и относятся к сверхчувственным сущностям, однако рассматриваются в границах практического разума как непустые; и наконец, эти утверждения обладают определенным статусом необъективности, а именно: они рассматриваются Кантом как истинные высказывания на основе веры. В связи с этим Кант пишет, что «значение этого признания истины, основанного в отличие от мнения и знания на суждении с теоретической целью, может быть выражено в слове вера» (6, 223), что «такая вера есть признание истинности теоретического положения, например, положения «Бог существует», практическим разумом, рассматриваемым в этом случае как чистый практический разум» (6, 223) и что «эта вера не дает оружия в руки скептику» (6, 223).

Однако при более глубоком анализе критической философии Канта следует дать отрицательный ответ на вышепоставленный вопрос. Так, в современном кантоведении популярна точка зрения, согласно которой Кант потеснил знание, чтобы оставить место вере. Эта точка зрения представляется мне глубоко ошибочной, так как нельзя заполнить информативную нишу о существовании сверхчувственных объектов верой в их существование после того, как на уровне теоретического разума мы приобрели знание о пустоте объемов сверхчувственных понятий, т. е. о несуществовании сверхчувственных объектов. Приведенная трудность скорее подтверждает мысль о том, что Кант потеснил место знания, чтобы оставить место сомнению. Но тогда становится понятным, что философскую теорию, которая оставляет место неустранимому сомнению в принципиальных мировоззренческих вопросах, вряд ли можно рассматривать как основание мудрого поведения.

Далее, на первый взгляд, представляется, что критическая философия Канта обладает большим зарядом духовности, необходимой для мудрого поведения. Действительно, если суть духовности видеть в признании существования сверхчувственных сущностей на основе веры, то вроде бы критическая философия Канта удовлетворяет этому критерию. Однако, строго говоря, не

всякая вера сообщает личности духовность, а лишь абсолютная вера, ибо лишь последняя придает человеку святость, т. е. делает его настоящим мудрецом. Наконец, следует проанализировать и точку зрения самого Канта, согласно которой «философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т. е. от морали...» (6, 227).

Во-первых, это высказывание дает повод упрекнуть Канта в непоследовательности. Из него следует, что для Канта практическое применение философской теории сводится только к регулированию нравственных межличностных отношений, и подтверждением этой мысли может служить содержание его «Критики практического разума». С этим вряд ли можно согласиться, так как, помимо моральной философии, в философии выделяется и такой раздел, как философия права, и сам Кант в «Поговорке...», как известно, констатирует практическую применимость государственного и межгосударственного права, основанных на соответствующих философских рассуждениях.

Но главное заключается не в этом, а в том, что, согласно данной точке зрения, как бы появляется возможность рассматривать критическую философию Канта как основание мудрого поведения в межличностных отношениях.

Как известно, учение о морали в философской системе Канта выполняет функцию самодостаточного теоретического фундамента в том смысле, что для ее обоснования вовсе не требуются никакие предварительные метафизические построения, включающие доказательства существования «бога», «вещей в себе» и т. д. в границах теоретического разума.

Однако, на мой взгляд, такая возможность является чисто формальной. Если ее проанализировать глубже, то можно убедиться в следующем. Теория морали и моральная философия Канта, вне всякого сомнения, достаточны для того, чтобы каждый человек мог а priori выработать критерий различения «добра» и «зла», т. е. а priori знать, что нравственно, а что безнравственно. Но чтобы реально каждый человек следовал максиме добра, этого мало. Ведь в структуре менталитета каждого человека закреплена еще шкала ценностей, обусловленная его влечениями и страстями, корни которых уходят в генотип человека, и эта шкала полностью никогда не осознается человеком. Вот почему прав Ф. М. Достоевский, провозгласивший устами своего литературного героя: «Бог умер, значит все дозволено»⁵. Это означает, что для большинства людей, обладающих сильными страстями и влечениями, знающих, что такое добро и зло, но не верящих в Бога, выбор максимы поведения происходит достаточно ситуативно и спонтанно под напором сильных страстей и часто не в пользу добра. И, видно, обычный гипотетический императив избежать чувства неудовольствия в виде угрызений совести за отступление от максимы добра в данных усло-

виях действует недостаточно сильно в сознании этих людей, так как в конечном счете он заглушается осознанием того, что с их физической смертью заканчиваются не только все страдания, но и все удовольствия. Становится понятным, что у верующих людей, т. е. у людей, признающих существование Бога и личное бессмертие, категорические нравственные императивы существенно усиливаются сопутствующими им гипотетическими императивами. Таким образом, для этих людей не все дозволено, т. е. выбор максимы поведения у них не является спонтанным и ситуативным, и следовательно, их поведение будет отмечено печатью настоящей мудрости и в межличностных отношениях, и по отношению к большим общностям людей, если они занимают высшие государственные посты, так как они в своей деятельности будут стремиться руководствоваться нормами морали, усиленными гипотетическими императивами теологического содержания. Отсюда следует, что сами по себе теория морали и моральная философия вне контекста более широких метафизических представлений о мире, включающих теологическую метафизику, не могут рассматриваться как основание мудрого поведения.

В заключение поставим вопрос: каким условиям должна удовлетворять философская теория для того, чтобы она имела практическое применение в качестве основания мудрого поведения?

Частично мы уже дали ответ на этот вопрос. Он заключается в том, что такая философская теория должна быть содержательно полна, т. е. должна заключать в себе теологическую метафизику. Во-вторых, она должна быть истинной, и истинность ее высказываний должна быть обоснована в границах теоретического разума либо как эпистема (в отличие от доксы, т. е. мнения), либо как абсолютная вера. И в первом, и во втором случае субъект познания осознает, что он владеет информацией о том, что имеет место на самом деле, и следовательно, находится в состоянии святости и обладает подлинной духовностью, присущей настоящему мудрецу.

Что же касается возможности построения философской теории, адекватной для мудрого поведения, то, очевидно, эта возможность сводится к возможности обоснования непустых понятий философии в границах теоретического разума. А такая возможность реально существует. Например, Е. К. Войшвилло на основании современного логико-когнитивного анализа языка науки, т. е. на современном метатеоретическом уровне анализа этого языка, приходит к заключению о том, что хотя такие понятия, как «теплород», «флогистон», «эфир» правомерно исключаются из универсума науки как научные фикции, «но сам факт возможности рассуждения об объектах такого рода приводит к мысли о том, что обозначающие их выражения языка в некотором смысле не лишены предметных значений», и «видимо, мож-

но сказать, что предметными значениями выражений таких типов являются воображаемые или мыслимые предметы»⁶. На мой взгляд, здесь неявно обосновывается следующая важная мысль: понятия «теплород», «флогистон», «эфир» являются пустыми относительно эмпирического (чувственно воспринимаемого) мира и непустыми — относительно сверхчувственного мира, т. е. теплород, флогистон, эфир существуют как некоторые сверхчувственные сущности. Эту линию рассуждения можно развить далее. Выше мы уже показали возможность обоснования непустоты понятий «долг» и «свобода». Однако на этом пути вряд ли можно обосновать непустоту таких понятий философии, как «вещь в себе», «монада», «Бог», «ноумен» и т. д., так как очевидно, что они а priori не вызывают в душе человека не только никаких созерцаний, но и никаких чувств вообще — в отличие от понятий «долг» и «свобода». Значит ли это, что они пусты? В связи с этим я в статье «Логико-когнитивный анализ границы между научным знанием и верой» показываю, что непустота некоторых понятий математики, и в частности такого ее фундаментального понятия, как «натуральное число», обнаруживается не с помощью метода конструирования понятий, как полагал Кант, а с помощью метода их символизирования, сферу применения которого, как известно, Кант видел только в философии. В итоге я заключаю, что онтология математики, как и онтология метафизики, содержит в себе сверхчувственные сущности и что непустоту фундаментальных понятий метафизики можно обосновать в границах теоретического разума подобно тому, как в философии математики это возможно относительно понятия «натуральное число»⁷. Более того, как это возможно сделать в математике относительно понятия «мнимое число».

Разумеется, в любой, даже научной, теории содержится информация либо в ранге знания, либо в ранге относительной веры (сомнения), либо в ранге абсолютной веры.

Однако, думается, что когда мы рассматриваем философскую теорию на предмет ее адекватности основанию мудрого поведения, нужно, чтобы непустота ее понятий, относящихся к сверхчувственным сущностям, была обоснована в границах теоретического разума в ранге знания, а непустота понятий, относящихся к феноменальному миру, — на основе абсолютной веры. В статье показывается, что феномен абсолютной веры возможен лишь тогда, когда в ее основе лежит рациональное основание. В частности, показывается, что в основе знания о существовании сверхчувственных объектов и в основе абсолютной веры в существование объектов, относящихся к феноменальному миру, лежит одно и то же рациональное основание: непротиворечивость их мыслимости.

Так, в случае единичного понятия «Бог» как относящегося к сверхчувственной сущности непротиворечивость содержания этого понятия есть необходимое и достаточное условие для при-

знания непустоты объема этого понятия в границах теоретического разума на уровне знания. Это же условие является необходимым, но недостаточным для признания Иисуса Христа как сущности феноменального мира на уровне знания, но является необходимым и достаточным, чтобы признать его существование на уровне абсолютной веры аналогично тому, как мы можем абсолютно верить в потенциальную эмпирическую непустоту понятия «крылатая лошадь», потому что содержание этого понятия абсолютно непротиворечиво и возникновение таких живых существ в определенных условиях не противоречит, в принципе, законам эволюции живого. Именно в этом направлении, т. е. в направлении обоснования подлинной духовности, связанной с признанием существования сверхчувственных сущностей в границах теоретического разума в статусе знания или в статусе абсолютной и, следовательно, святой веры я вижу плодотворные поиски русской философской духовной мысли, а свои усилия — в качестве попытки построить мост между западно-европейской и русской философией посредством подведения под них общего понятийного фундамента, основы которого разработаны великим кенигсбергером — Иммануилом Кантом. Одновременно я делаю попытку возродить ключевые проблемы традиционной метафизики на новой логико-когнитивной основе. Как известно, со времен Канта логико-когнитивные науки сделали огромный шаг вперед, благодаря чему их методологическое применение делает возможным ревизию предшествующих философских результатов и через это — дальнейшее развитие философского познания.

¹ Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. S. 4—5.

² Ibid. S. 5.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Достоевский Ф. М. Соч.: В 10 т. Т. 9. М., 1958.

⁶ Войшвилло Е. К. Понятие как форма мышления. М.: Моск. ун-т, 1989. С. 12—13.

⁷ Троепольский А. Н. Логико-когнитивный анализ границы между научным знанием и верой в критической философии Канта//Кантовский сборник. Калининград, 1994. Вып. 18.

ИОЗЕФ КОНЕН

(Люксембургский университет, Люксембург)

Странная дружба Иммануила Канта: Мария Шарлотта Якоби-Гёшен

Тема «галантного магистра»¹, каковым в силу определенного мнения считался Кант в свои молодые годы, так, вероятно, никогда и не найдет своего логического завершения. Также, по видимому, никогда окончательно не удастся выяснить вопрос о

том, соответствует ли полностью это обозначение заимствованному из французского общеупотребительному понятию или же здесь подразумевается исключительно внешняя эlegantность как специфически светская манера поведения.

То, что подобная репутация Канта как таковая выросла не на пустом месте и имеет под собой определенные основания, доказывает многолетняя дружба кенигсбергского философа с женщиной, без сомнения, принадлежавшей к одним из прекраснейших и очаровательнейших, но вместе с тем и вызывавших постоянные пересуды женских фигур восточно-прусской провинциальной столицы. Этим отношениям вплоть до сегодняшнего дня уделялось недостаточное внимание, и свидетельства о них дошли до нас лишь в очень ограниченном объеме. И тем не менее они высвечивают особую сторону характера как самого Канта, так и высших кругов кенигсбергского общества.

Мария Шарлотта Швинк происходила из весьма состоятельной и уважаемой кенигсбергской купеческой семьи. Основатель местного торгового дома Георг Фридрих Швинк переселился сюда из Ульма где-то в начале XVIII века². Здесь он взял в жены Шарлотту Дециматор, купеческую дочь, чьи предки прослеживаются в Кенигсберге с 1600 года, и после смерти жены в 1736 году купил на так называемом Кнайпхофском Клаппервизе (Охотничьем лугу. — *Примеч. пер.*) значительный земельный участок, простиравшийся от Кнохен-штрассе до Фэстунгсштрассе. Там он выстроил себе богатый представительный дом с прилегающими к нему садом, теплицей, где выращивались спаржевые культуры, оранжереей и четырема товарными складами. После своей смерти в 1756 году он оставил трем своим детям значительное состояние. Однако очень скоро его старший сын и главный наследник — Георг Фридрих младший — попал в затруднительное финансовое положение и постепенно был вынужден отказаться от своих лучших складов. И, по-видимому, лишь поддержка его зятя (мужа сестры. — *Примеч. пер.*) Якоби позволила ему избежать продажи имущества с торгов. После этого благодаря имущественному положению своей жены Юстины Теодоры Каллер он оправился настолько, что вдобавок ко всему заимел поместья на Гальтгарбене, в Реессене и Викау, а со временем превратил свой патрицианский дом по Фэстунгсштрассе и летний дом на «Хуфенах», где в основном стремились заложить себе вторую резиденцию самые богатые кенигсбергские буржуа и аристократы, в излюбленнейшие места встреч видных лиц города.

Основная часть капитала фирмы была помещена в лесоторговую кампанию, куда входили и Диттриховские мельницы; здесь были компаньонами шведский консул в Кенигсберге И. Ф. Кох, Мартин Готтлиб Дэтц и братья Дэвид и Генрих Беркли. Компаньоном стал и его зять Иоганн Конрад Якоби, родом из Грюнштадта в Пфальце. В свое время он получил коммерческое

образование во Франкфурте-на-Майне, работал затем у берлинского банкира Георга Вильгельма Швейггера и в 1750 году в возрасте 33 лет прибыл по служебному поручению в столицу восточно-прусской провинции. Он отвечал за обеспечение Кенигсбергского монетного двора серебром, медью и иностранной монетой, а также за сбыт чеканеных двором денег³. Очевидно, его сразу же очаровала красота юной Марии Шарлотты Швинк, сестры Георга Фридриха, поскольку он остался в Кенигсберге, женился в свои 35 лет на этой еще не достигшей 13-летнего возраста девочке и в качестве компаньона вошел в правление фирмы своего тестя и двух свояков. Шарлотта родилась 17 июля 1739 года, а свадьба, согласно конторской книге Якоби за 1751—1753 гг.⁴, состоялась 6 июня 1752 года. По этому поводу местный поэт Иоганн Фридрих Лаусон произнес одну из своих странно-обстоятельных импровизаций⁵.

В рамках этого семейного предприятия Якоби организовал собственное банковско-комиссионное дело, просуществовавшее с 1788 года до начала XX столетия в доме № 29 по Магистерштрассе. В 1754 году на углу Юнкер-гассе и Театер-штрассе, вплотную к Гиппелевскому дворцу, он купил старый так называемый Донавский дворянский дом и сделал его, в свою очередь, местом светских раутов. Вместе с тем ему удалось привлечь в Кенигсберг двух своих братьев, которые со временем также сделались преуспевающими коммерсантами. Один из них, Георг Эрнст Кристманн (1728—1789), был судовым маклером и таможенным начетчиком; второй же, Иоганн Вильгельм (1724—1799), открыл напротив Альтштадтской ратуши виноторговлю.

Якоби был ловким и разносторонним коммерсантом, но обладавшим в первую очередь особым чутьем к сбыту всяческих экзотических продуктов. Его конторская (бухгалтерская) книга дает наглядное представление о разветвленности его торговых операций. Так, до начала Семилетней войны он импортировал в страну кофе «Бурбон» и кофе с острова Мартиника, а с 1752 года выписывал из Голландии картофель — пожалуй, самый первый картофель в Кенигсберге вообще. Кроме этого, он получал по заказам чай из Англии и масло из Корка, что в Ирландии. Плюс ко всему торговал воском, щетиной, янтарем и даже буйволиной кожей, шедшей на изготовление обмундирования. Занимался он и торговлей русской икрой и горчицей, канадским рысьим мехом и, наконец, железными кроватями, которые произвели сенсацию в мебельной отрасли Восточной Пруссии⁶. Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что эта семья представляла собой в Кенигсберге значительную финансовую силу.

Мария Шарлотта Швинк, как позднее и ее племянница Челеста, обрученная одно время (в 1785 г.) со студентом Фридрихом Гентцем, была существом чрезвычайно темпераментным и беззаботным. Ее пышная, не по годам развитая фигура и вызывающе

громкое, эксцентричное поведение делали ее в городе одной из притягательнейших персон, подчинявших себе самые различные типы мужчин. В разговорах ее называли просто «принцессой Якоби». Она умела постоянно держать возле себя целый сонм почитателей, с которыми попеременно появлялась на высоких светских раутах. И Кант вместе с директором монетного двора Гешеном входил в ее свиту, посещая с ней и театр, и даже балы-маскарады⁷. И если Гиппель иронически назвал обоих «маскопистами» (термин относится к эпохе существования Ганзейского союза, заимствован из шведского языка и означает участников (пайщиков) какого-либо торгового (коммерческого) общества — компаньонов. — *Примеч. пер.*), то не в последнюю очередь это объясняется тем бросающимся в глаза постоянством, с каким наши герои в течение нескольких лет, неизменно вместе, сопровождали на публике жену коммерции советника.

Это знакомство покажется тем более странным, если принять во внимание то обстоятельство, что Шарлотта хотя и была довольно начитанной, однако в недостаточной степени образованной, и вследствие своего не всегда уместного поведения частенько давала повод для неприятных сцен.

Два письма, адресованных Канту, — одно от 12 июня 1762 года, написанное в ее саду, а другое из Берлина от 18 января 1766 года — свидетельствуют о свободной манере обращения с друзьями своего мужа и о больших пробелах в знании орфографии:

«Дорогой друг Вас не удивляет, что я осмеливаюсь писать Вам великому философу? Я полагала найти вас вчера в моем саду, но поскольку моя подруга вместе со мной тихонько прокрулись по всем аллеям и не нашли нашего друга под этим крушком небесным, то занимаю себя изготовкой ленты к шпаге, она предназначена вам. Я заявляю претензии на Ваше общество Завтра пополудни. Да, Да приду, слышу я ваши слова, ну Хорашо, мы ожидаем вас, тогда будут заведены и мои часы, простите мне это напоминание Моя подруга и Я пересылаем Вам поцелуй по симпатии Ведь воздух в Кнайпхоффе будет на верно тот же самый, чтобы наш поцелуй не потерял бы этой Симпатической силы, Прощайте»⁹.

Чуть позже Кант, действительно, получил в подарок упомянутую ленту, от которой, как и от полагающейся к ней шпаге с ножнами, отказался, по сведениям Ф. Гаузе, лишь с началом Французской революции¹⁰.

Сейчас уже трудно определить, насколько действительно хорошо знала его Шарлотта в то время, как и то, почему он был так ею увлечен. Живое дружеское расположение Канта к Якоби и Гёшену, с одной стороны, и ее пленительная внешность — с другой, по-видимому, еще не могут служить достаточными основаниями для объяснения этого его поведения. Во всяком случае, известно, что общение со знаменитым профессором Альбер-

тины довольно скоро было признано кенигсбергским обществом за одну из престижнейших городских привилегий, и потому Шарлотта, очевидно, должна была занимать в отношении нашего общительного героя особо благосклонную позицию.

Ссылаясь на героя одноименного романа Лоренса Стерна — Тристрама Шенди, отец которого имел обыкновение по воскресным вечерам заводить большие напольные часы, а затем выполнять свои супружеские обязанности, историк литературы Гулыга не стесняется усмотреть в словах Шарлотты в вышепротитированном письме о «заведенных часах» намек даже на интимные отношения¹¹. Как бы там ни было, но на протяжении всей своей жизни Кант был восприимчив к знакам женского внимания, что, безусловно, подтверждает и его долгая дружба с графиней Кайзерлинг, в течение многих лет опекавшей философа. Поэтому смеем предположить, что наш общительный ученый не без некоторой доли удовлетворенного тщеславия принимал периодическую заботу со стороны этой прекрасной женщины.

И напротив, представляется ошибочным то, что сейчас некоторые филологи и психологи с упорством, достойным лучшего применения, пытаются установить прямую связь между этим отдельным знакомством и кантовской — между прочим, порой довольно противоречивой — философией полов, особенно что касается «Наблюдений над чувством возвышенного и прекрасного»¹².

Мария Шарлотта нравилась Канту совершенно естественно, и поэтому отношение философа с ней следует рассматривать именно как случай, когда кто-либо поддерживает с определенным лицом такие отношения, которые кажутся для окружающих странными.

Конечно же, многое в характере и поведении этой женщины такой человек, как Кант, поневоле одобрить не мог; и однако же он видел в ней те черты, отсутствие которых замечал у других женщин и к которым относился очень серьезно, поскольку они соответствовали его превосходящим взгляды Руссо представлениям об общественном и духовном развитии женщины. Поскольку часто за его столом собирались люди, трудов его не читавшие, то для его великодушной натуры было свойственно, исходя из культурно-цивилизованных правил приличия, признать за женщиной такое принципиальное равенство в обращении и равноправие, которые выходили за рамки обычных мотиваций эпохи. Не следует забывать также и того обстоятельства, что в период русской оккупации и администрирования в ходе Семилетней войны, начиная с 1758 года, наряду с гарантией свободы вероисповедания, торговли и передвижения, установилась всеобщая либерализация общественных нравов, что, как справедливо заметила У. П. Яух, означало для кенигсбергских женщин настоящее «пробуждение» от спячки «педантичной чопорности пиестистского образа жизни»¹³.

Помимо царивших среди горожанок порой чрезвычайно сво-

бодных нравов это выражалось и в том, что они даже допускались в качестве слушательниц в Альбертину, что, однако, вовсе не означало превращения их в «синие чулки» и ученых дам. И если сам Кант не одобрял чувственных проявлений у лиц обоего пола, то он все же до некоторой степени мог понять тот случай, когда женщина в той же мере, что и мужчина, низводящий прекрасную половину человечества до положения вещи своей все еще не изжитой установкой на женщину как на объект наслаждения, могла иметь потребность и право на целостное подтверждение и раскрытие своей сущности. Да, он был твердо уверен в том, что, как правило, прежде всего муж при определенных условиях «желает подчиниться жене»¹⁴ и что признание женской личности идет на пользу возвышения как мужской, так и женской добродетели¹⁵.

Таким образом, и этот старый холостяк покорно мирился с тем, чтобы — хотя и несколько иначе, чем в случае с графиней Амалией фон Кайзерлинг — «подчиниться» до известной степени даже на публике провинциального Кенигсберга юной, брызжущей жизнью Шарлотте, извлекая из этого знакомства — не без легкого развлеченія — личный психологический опыт относительно женского своеобразия.

Брак Якоби-Швинк, несмотря на несколько свободный образ жизни г-жи коммерции советницы, благополучнейшим образом просуществовал более десяти лет. Успешные торговые операции владельца фирмы, общественное уважение, привлекательная жена и многочисленные представительные друзья сделали их дом излюбленным местом встреч. Оба их ребенка, правда, умерли вскоре после рождения. Кант, Гиппель и Гаманн тоже постоянно вращались в их доме. При посредничестве Канта в 1767 году Якоби подыскал для бедствовавшего тогда Гаманна временную должность при таможенном управлении. С момента воссоздания в 1760 году в Кенигсберге «Ложы трех корон» Якоби также являлся членом этого «ордена вольных каменщиков», объединявшего (за исключением Канта, Грина и Гаманна) виднейших представителей кенигсбергской аристократии и крупной буржуазии¹⁶.

Но со стороны вдруг неожиданно появился некий любвеобильный жизнелюб и стал так настойчиво ухаживать за прекрасной Марией Шарлоттой, что в конце концов разрушил семейный очаг.

Иоганн Юлиус Гёшен (1736—1798)¹⁷, сын священника из Вольдевише в герцогстве Брауншвейг, оказался в Кенигсберге, вероятно, году в 1762. Здесь он получает должность при монетном дворе, и уже в 1764 году этот толковый финансовый инспектор и ловкий политик становится директором, или, как говорили в тех местах, «мюнц-мейстером» монетного двора. Он был принят в «Ложу трех корон» и вскоре уже считался одним из лучших друзей Канта и Гиппеля. Последний сделал его — после

Шеффнера и Йентча — третьим в избранном созвездии посвященных в тайну авторства своих произведений¹⁸.

Как юбочник Гёшен пользовался среди друзей легендарной славой, что воспринимал с нескрываемым удовольствием. Так, 1 сентября 1768 года Гиппель написал секретарю миссии в Данциге Гроссманну следующее: «Не знакомьте же его (Гёшена) в Данциге ни с одним милым созданием, иначе тем позднее мы получим его (Гёшена) обратно»¹⁹. Потому-то и неудивительно, что эта столь близкая ему как по темпераменту, так и по жизненному мировосприятию коммерции советница возбудила его интерес и неотразимо привлекла к себе.

Еще одной причиной нарушения супружеской верности явилась тесная финансовая и общественная связь четы Якоби с Гёшеном. Правда, прошло несколько лет, прежде чем эта связь приняла характер дилеммы и получила огласку в Кенигсберге, став предметом городских пересудов. Своего рода главным свидетелем во всем этом деле явился Теодор Готтлиб фон Гиппель, будущий обер-бургомистр и анонимный автор «Жизнеописаний по восходящей линии» (1778—1781), а также трактатов «О браке» (1774) и «О гражданском улучшении женщин», чья переписка с Шеффнером, наряду с перепиской Шеффнера с Гаманном, вообще относится к сокровищницам локальной истории Кенигсберга той эпохи.

Гиппель, Теодор Готтлиб, немецкий писатель, родился в 1741 году, умер в 1796. В 16 лет поступил на теологический факультет Кенигсбергского университета и здесь познакомился с русским лейтенантом ф. Кайзером, который в 1760 г. взял его с собой в Санкт-Петербург и впервые ввел его в светское общество. В Санкт-Петербурге он оставался до 1761 г. и затем вернулся в Германию. В своих сочинениях, которые до самой смерти Г. выходили анонимно, он преимущественно трактует глубокие проблемы жизни. Более или менее удовлетворительные по форме, они свидетельствуют о большом знании людей и в изобилии содержат глубокие наблюдения, спокойному изложению которых сильно мешает, однако, постоянно отвлекающаяся неудержимая фантазия и прихотливое остроумие автора. Наиболее известна книга Г. «О браке» (Берлин, 1774; нов. изд. Бренинга, Лейпциг, 1872). В сочинении «О гражданском улучшении женщин» (Берлин, 1792) он выступает против отстранения женщины от гражданской и научной деятельности. Ту же цель преследует сочинение «О женском образовании» (Берлин, 1801). Его «Жизнеописания по восходящей линии» (Берлин, 1778—81; новая обработка ф. Эттингене, Лейпциг, 1878, 3-е изд. 1892) — роман, юмор которого исходит из глубокой серьезности мировоззрения и который изображает внутреннюю борьбу богато одаренной души. В произведении «Циммерманн I и Фридрих II», а также в романе «Вдоль-поперечные походы рыцаря от А до Я» (Берлин, 1793—94, в 2-х т.) Г. обсуждает тогдашние поли-

тические условия и события; во втором из названных сочинений — особенно деятельность тайных обществ того времени, резко сатирически, но в отрывочном, неровном изложении. Он писал также и духовные песни и другие поэтические опыты, из которых выделяются идиллические «Зарисовки с натуры» (Берлин, 1790). Его комедия «Человек по часам» (2-е изд., 1771), «разобранная» Лессингом в «Гамбургской Драматургии» (письмо 22), богата забавными положениями. Кроме того, Г. написал «О Кенигсбергском штапельном праве» (Берлин, 1791) (штапельное право — юридическое право хранить товары на складе. — *Примеч. пер.*). Его автобиография в «Некрологе» Шлихтергролля напечатана отдельно (Гота, 1800). Издание его «Полного собрания сочинений» вышло в Берлине в 1828—39 гг.

Большая энциклопедия (Под ред. С. Н. Южакова). С.-Петербург, 1896. Т. 6.).

Несмотря на то, что Гиппель был масоном, почитателем литературы, юрисконсульт, а в целом просто общительным и уважаемым в городе человеком, на то, что с середины 60-х годов входил в число ближайших друзей как Якоби, так и Гёшена, он тем не менее довольно рано почувствовал сильную личную неприязнь к г-же коммерции советнице. В своих доверительных письмах к Шеффнеру Гиппель презрительно называл ее то «эта Якоби», то «мадам Якоби», «принцесса Якоби», а то порой и вовсе сокращал до простого «Я». Эта скрытая враждебность основывалась у Гиппеля на глубоком внутреннем разочаровании сентиментального характера, пережитом им в 1762 году и породившем в душе этой, с тех пор ожесточенно живающей в роль старого холостяка, склонность к женоненавистничеству, что нашло свое отражение в первом варианте его книги о браке и в «Жизнеописаниях». Сюда же, видимо, добавились и воспоминания о той малопоучительной пьесе, что во время русской оккупации поставили, с большим количеством участниц, дамы и девицы из высшего кенигсбергского общества; и тот отдельный скандал, который супруга издателя Иоганна Якоба Кантера сделала достоянием публики в то же самое время, когда случилась эта неприятная история с Гёшеном-Якоби²⁰.

Озлобленность Гиппеля на неверных жен и девиц была безгранична. Так, один из соседних домов он обозначил как «публичный Куршский залив», добавив при этом: «...и таковы многие и большинство наших девиц. Плохо располагает к женитьбе»²¹. В другом месте читаем: «Мы имеем, клянусь всем святым, такой недостаток в Кенигсберге порядочных женщин, какой мы издавна испытываем в честных людях. И это счастье, что нам все же попадается иногда образец»²².

Гиппелю довелось наблюдать весь ход развития семейной катастрофы дома Якоби. Как и Кант со своим биографом Р. Б. Яхманном, Гиппель также не скрывал своих мыслей и прямо обвинил во всем Гёшена²³. Письма к Шеффнеру 1768 года с

резкой отчетливостью прослеживают разрыв брачных уз четы Якоби. И вот, наконец, после многочисленных фрагментарных намеков мы читаем в одном из писем, датированном 17 сентября того же года, следующие, написанные в обычной гиппелевской манере, строки: «Теперь перехожу к одной истории. О, небо! к истории, к которой я должен быть справедлив. К тому же она довольно важная, лишь я пугаю её, как суеверный призрака. Конечно, Вы бы и сами сначала подумали, будто видите призрака, но только ближе! Он имеет и плоть, и остов, и эта история важна.— В будущем месяце Я. разводится со своей женой. Причина развода — супружеская неверность, которую она не только признает, но и несомненно надеется выйти замуж за Г., утверждает, что поступает так потому, что они разведятся и она хочет отделаться от такого, как она говорит, ничтожного субъекта. Если Г. внушил ей эти надежды, то он заслуживает наказания, но выполнит ли он их в действительности, — о, мой любезнейший друг, тогда у меня нет слов. Его имя ужасно страдает, и все вокруг говорят, а эта Я. больше всех, что он женится на ней.

Скажите, смогли ли Вы прочесть письмо до этого места не отрываясь, а ведь это только первые наброски к той картине, что столь отвратительна. Он, Я., не только пожелал взять все на себя, но еще и на коленях преподнес ей договор.

...Итак, принцесса Я. пала. Все презирают ее, а те, кого она так заморочила, торжествуют. Я не могу, я не хочу больше писать. Это неслыханно, отвратительно — и может закончиться самым плачевнейшим образом: я не верю, что Г. женится на ней, по крайней мере в Кенигсберге ему не удастся со всеми приличиями представить ее свету. — Но мне его жаль, поскольку я считаю ее виновнее, чем Г.»²⁴

Вскоре, и не без удивления, мы узнаем следующее:

«Г..., как он утверждает, узнал о разводе не раньше, чем мы ему об этом отписали. Между тем, по слухам, он посещает ее — а посещать ее, общаться с ней и позволять ей оплетать себя, в сущности; одно и то же... Если Вы будете писать Гёшену, то ради Бога не упоминайте ничего о Я...ой истории. Он, Я., распродает всю движимость и весьма охотно избавился бы и от дома. Она называет его другом и отцом, а всем тем, кто посещает их на Буттерберге и видит выставленный ею его портрет, говорит: «Не удивляйтесь, между любовью и дружбой пролегла глубокая пропасть»²⁵.

Помимо этого Гиппель жалуется на то, что «некая публичная молва», что в «здоровые дни» сводила его и чету Якоби вместе²⁶, отныне нападает как на него, так и на Канта. И всю свою злобу на неверных кенигсбергских жен Гиппель излил в следующем своем высказывании, куда включил и «философскую женушку» Канта (das «philosophische Weibchen» Kants):

«Жениться же, на самом деле, может лишь дурак, злодей и

священник. Последний привык быть связанным обязательствами; злодей желает, чтобы его жена была ему неверна, а дурак верит, что она ему верна. Если бы я женился, то сделал бы это как священник, но только если бы моя жена мыслила не как священница. — — — О! святой Апостол. Слава тебе, холостякам вручающему ключи от врат небесных и объявляющему блаженным всякого мужа, жены не имеющего... Эта женщина преподала мне ту истину, понять смысл которой еще отчетливей я имел возможность сразу после этого, а именно, что глупую женщину совратить легче, чем умную, и что у последней больше и чести, и достоинства»²⁷.

И далее он с удовлетворением сообщает Шеффнеру о том, что новое Прусское правовое уложение намерено относительно «*delictogum carnis*» карать супружескую неверность «мечом, а распутниц подвергать порке у позорного столба»²⁸.

Между тем движимость Якоби действительно была распродана с аукциона. «Мад. Я.» переехала в небольшую квартиру по Ландгофмейстер-штрассе, где она пыталась «казаться большей», чем ранее в своем дворце; и хотя любовники больше не отваживались в ближайшую зиму открыто показываться в свете и до самого последнего момента оставляли в неведении всех своих знакомых относительно своих истинных целей²⁹, они, заключив 23 октября 1769 года брачный союз, тем самым опередили планы будущего правоуложения, намеревавшегося запретить лицу, ставшему причиной распада брака, жениться на разведенной.

Кант не признал этой новой пары. Оба они — и Кант, и Гиппель — в качестве друзей и желанных гостей были приглашены на свадебные торжества. В противоположность демонстративно не явившемуся Канту Гиппель в празднике участвовал, хотя и показался себе там довольно неуместным. Это событие он изобразил в письме Шеффнеру и его жене от 4 ноября 1769 года в виде сатирической театральной сцены. Здесь мы читаем следующее: «Начну небольшим описанием мюнцмейстеровой свадьбы. Действие происходило в заново отделанных как внутри, так и снаружи Герлаховских апартаментах. Сударыне это строение знакомо, и мне вовсе не нужно быть излишне пространным в своих описаниях.

Действующие лица. 1. Г-н директор монетного двора. 2. Г-н казначей монетного двора. 3. Бухгалтер монетного двора. 4. Советник Зенфтенберг. 5. Георг Фрид. З**, который сейчас принес исполнительскую присягу в качестве маклера и был исключен из Гражданского собрания в силу своей несостоятельности. 6. Г-н Герлах с супругой. 7 или 8. Моя скромная персона, ну и, само собой разумеется, невеста с женихом.

День открылся в 5 часов пополудни свадебной речью г-на Д. Реккарда, главной темой которой стала религия как необходимая направляющая всякого начинания. Г-н Реккард по при-

чине возвратившейся от солнца кометы, которую он неизменно называл только прекрасной звездой³⁰ (ведь неприлично же, в конце концов, в день свадьбы говорить о комете именно из-за ее хвоста), остаться не смог. В скобках да позволено мне будет спросить, не слышали ли Вы в Вашем неверующем Гумбинне что-либо об этой Реккардовской кометной проповеди, что обеспечила однажды этому добрейшему человеку трапезу в доме Его Превосходительства г-на графа ф. Кайзерлинга. Вернемся же, однако, на Нойе Зорге³¹. За двумя столами происходила игра, а с 9 до 12 вечера ели и пили. Все совершалось тихо, как на поминках. Я, и без того чувствовавший себя совершенно больным, имел к тому же честь сидеть возле мадам Герлах и вести, как обычно, беседы о несовершенстве мира. По окончании праздничного ужина г-н монетный бухгалтер развеселился. Причиной тому, однако, было не окружение, а вино. После нескольких отпущенных им шуток все мы отправились на монетный двор, где обнаружили Эразма (я думаю, Вы еще узнаете этого милейшего человека) с шоколадом — и финал.

Я помог раздеть жениха (невесту не отважился никто), и это навело меня на мысль, что пора раздеться и самому. Я выскользнул потихоньку прочь, и таким образом действие завершилось. — — — После этого я еще два побывал у этой новой супружеской пары, которой кажется, что они ведут себя очень прилично. Во время бракосочетания и за столом она выказала изрядную долю рассудительности, и он — не меньшую. Игру необходимо воспринимать так, как она происходит, и с учетом этого я и прошу понимать меня. Одеты жених и невеста были совершенно просто, и вообще, все общество выглядело словно приглашенным на второй после свадьбы день. Торжественными, что так значительно выделялось на общем фоне, были сильно золоченый камзол г-на казначея, бухгалтерова шпага и моя превосходно подстриженная голова. Я не пожалел пудры и могу себе представить, что бы Вы подумали при виде моего чуба о моем уважаемом коллеге г-не Кл **: ах, если бы я был женат на НБ.

Еще имею честь заметить, что на этой свадьбе, или, скорее, венчании, не было приличествующих званию и моменту песнопений. Г-н Д. Реккард очень много говорил о своей зависти г-ну жениху, и в этом месте я прятался за гардины, чтобы только никто не подумал, что речь идет обо мне.

Вы ведь, наверное, хотите спросить меня о г-не магистре Канте? О, это комедия в пяти действиях, которая для меня нынче невозпроизводима. Давайте-ка лучше завершим этот вечер эпизодом. А то ведь я так много Вам тут наговорил: г-н Кант, поистине добрый малый и мой поистине очень хороший друг, — и есть, и будет — поведал о нынешней г-же мюнц-мейстерше, бывшей г-же тайной советнице, ее супругу так много странностей и так возмущен этой свадьбой, что испытывает серьезные сомне-

ния относительно появления у нее. Я, как Вы легко можете себе представить, тоже изрядно осиротел через эту свадьбу; а поскольку я и так квартирую сейчас на какой-то глухой улочке, то и вовсе собираюсь стать полным отшельником.

Еще два анекдота. Герлах за столом оговорился и назвал невесту: г-жа мюнц-мейстерша, Эразм после свадьбы: г-жа тайная мюнц-мейстерша — «*Sic transit gloria mundi*»³². («Так проходит слава мира». Надо полагать, нынешний статус Марии Шарлотты на иерархической лестнице тогдашней Пруссии оказался порядком ниже того, который она имела, будучи замужем за Иоганном Конрадом Якоби — *Прим. пер.*).

После этого Гёшен жил со своей женой, по выражению Гиппеля, «весело и довольно»³³. Правда, новый очаг потерял многих из своих бывших друзей. Несмотря на все мыслимые и немыслимые усилия эта чета очень медленно возвращалась в свет. Со свойственной ему деликатностью Кант избегал высказываться по этому поводу в переписке. Однако что касается самого дела, то здесь он проявил себя самым бескомпромиссным образом. Хотя его «очень часто и очень настойчиво» приглашали, он больше уже никогда не переступал порога гёшенского дома. Кант держался отстраненно по отношению к Гёшену из уважения к Якоби, с которым продолжал поддерживать дружеские отношения и которого бы посчитал в противном случае оскорбленным. Кроме того, Кант считал бестактностью поддерживать дружбу с обоими господами одновременно и тем самым, чего доброго, косвенно соглашаться с поведением Гёшена. По этому поводу Яхманн замечает: «Мне известно, что сейчас по тому, как он поступил, его ценят и уважают оба этих господина»³⁴.

Отчужденность по отношению к этой новой семье зашла так далеко, что, по свидетельствам очевидцев, философ не уделял никакого внимания и тем четверем детям, что произошли от этого второго брака Шарлотты. Якоби же продолжал входить в круг его постоянных гостей. Последний, правда, так и не смог окончательно оправиться от ударов судьбы. В разное время на публике между ним и Гёшеном случались неприятные столкновения. Лишь постепенно этим братьям одной ложи удалось до некоторой степени восстановить прежние отношения.

Свою дружбу Кант перенес на племянника Якоби — Фридриха Конрада Якоби, которого дядя после своего развода окончательно перетянул из Франкфурта в свою фирму в качестве компаньона и преемника, и тот со своим зятем Кристианом Гёдеке сумел превратить банк в одно из значительнейших финансовых учреждений Восточной Пруссии. Они построили и первый в Кенигсберге рафинадный завод. Кант, как и Гиппель и Гаманн, нередко прибегал к их помощи в банковских операциях. До 1794 года Кант и этого банкира причислял к избранному кругу своих соотрапезников.

Что же касается Гаманна с Гиппелем, то после первоначаль-

ной сдержанности в отношении Гёшена и Шарлотты они затем вновь восстановили прерванные связи. В духовной ауре дома директора монетного двора, оставившего этот пост в 1795 году из-за болезни глаз, Гиппель в трудные для него времена исполнения обязанностей обер-бургомистра чувствовал себя достаточно уютно. Еще 3 июня 1794 года он собственноручно подписал составленное обоими супругами на взаимной основе завещание:

«Теодор Готтлиб ф. Гиппель, госпожи директорши монетного двора Гёшен, ур. Швинк, суд. уст. попечитель»³⁵.

Эпизодов, подобных случаю Швинк-Якоби-Гёшен, в жизни Канта больше не повторялось. Дружеское же общение с представительницами женского пола Кенигсберга он заметно ограничил лишь после смерти графини Кайзерлинг в конце 80-х годов.

¹ Vgl. hierzu: Böttiger K. W. (Hrsg.). Literarische Zustände und Zeitgenossen//Schilderungen aus Karl August Böttiger's handschriftlichem Nachlasse. Erstes Bändchen. Leipzig, 1838. S. 133. Vorländer K. Immanuel Kants Leben. Hamburg, 1911. S. 64. Schöndörffer O. Der elegante Magister//Reichs Philosophischer Almanach aus das Jahr 1924: I. Kant zum Gedächtnis. 22 April 1924. Darmstadt, 1924. S. 65—86; Ritzel W. Immanuel Kant. Eine Biographie. Berlin—New York, 1985. S. 113—117.

² Vgl. Gause Fr. Die Geschichte der Stadt Königsberg. Köln-Graz, 1968. Bd. 2. S. 188ff; vgl. ders. in: Neue Deutsche Biographie. 10. Bd. S. 231f.

³ Ebenda S. 189.

⁴ Конторская книга семьи Якоби (1751—1753) была обнаружена Фрицем Гаузе в частном владении Гельмута Якоби в Госларе.

⁵ Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit. Prag, 1911. S. 168; vgl. auch das Register das Lauson in der Vorrede zu seinem ersten Gedichtzyklus "Erster Versuch in Gedichten", bey Joh. Friedrich Driest, Königsberg, 1753, mitteilt.

⁶ Gause Fr. Die Geschichte der Stadt Königsberg. Bd. 2. S. 183.

⁷ Ebenda. S. 257f. Vgl. ders.: Kant und die Frauen//Ostdeutsche Monatshefte 28. 1962. S. 37—42.

⁸ Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden/Hrsg. von H. E. Fischer. Georg Müller. München, 1913. I. Bd. S. 34.

⁹ Vgl. Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel. S. 168. Во втором письме сообщается о том, что уже к этому времени она проводила вечера в обществе Канта и «господина мюнцмейстера», т. е. банкира. Кроме того, он сообщает Канту ту удивительную новость, что «г-на Руссо» надеются вскоре видеть в «окрестностях Берлина», «равно как и г-на Вольтера».

¹⁰ Gause Fr. Kant und Königsberg. Leer/Ostiriesland, 1974. S. 64.

¹¹ Gulyga A. Immanuel Kant. Inzer-Verlag. 1981. S. 77. Намек на главную фигуру комедии Т. Г. фон Гиппеля «Человек по часам», где с гротескным преувеличением в духе Мольера выводится сверхпунктуальный тип характера, оказывается несостоятельным по той простой причине, что эта пьеса Гиппеля стала известна лишь в 1765 году.

¹² По вопросу о кантовской философии полов следует обратиться к недавнему исследованию Урсулы Пиа Яух (Jauch U. P. Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien, 1988; однако к дополнительной главе о женской философии Теодора Готтлиба фон Гиппеля следует подходить осторожно.

¹³ Jauch U. P. Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. S. 58f.

¹⁴ Vgl. Kant I. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin—Leipzig. 1902 bis 1985. AA 69, 91, 189, 190.

¹⁵ Vgl. ebenda. S. 51, 109.

¹⁶ Vgl. hierzu: Kohnen J. Theodor Gottlieb von Hippel. 1741—1796. L'Homme et l'oeuvre. Berlin—Frankfurt a. M.—New York—Nancy, 1983. 1. Bg. S. 95ff, 139ff; Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel. S. 163.

¹⁷ Gause Fr. Die Geschichte der Stadt Königsberg. Bd. 2. S. 204.

¹⁸ В то время как Шеффнер и Йентч в 90-х годах один за другим выдали эту тайну, он единственный из тройки вернейшим образом сохранял ее до самой своей смерти.

¹⁹ Vgl. Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel. S. 168.

Это письмо хранится в собрании рукописей Лейпцигского университета.

²⁰ Vgl. Kohnen J. Der Königsberger Buchhändler Johann Jakob Kanter// Nordost-Archiv. Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde. Jg. 17. Lüneburg, 1984. Heft 73. S. 29f; Hippel Th. G. von. Sämtliche Werke. Berlin, 1928, Briefe. Bd. 13. S. 84ff.

²¹ Hippel. Briefe. SW 13. S. 122. Неприязнь ко всему курляндскому коренилась у Гиппеля и в очередном фиаско сентиментального характера, которое этот неудачливый любовник потерпел в результате «интервенции» одного приезжего курляндца: Ср.: Письма. Собрание сочинений. Т. 13. С. 12 и далее. Ядовито замечает он и в «Жизнеописаниях» (SW 2, 175): «Черт меня побери жениться на девице в Кёнигсберге, где прямо-таки засилье курляндцев». Кстати, и сельский юнкер фон Э., повинный в романе в смерти Минхен, тоже курляндец.

²² Ebenda. S. 48.

²³ Vgl. Jachmann R. B. Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund//Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Chr. Wasianski. Hrsg. von Felix Groß. Berlin, o. J. (1912). S. 159.

²⁴ Hippel. Briefe. SW 13. S. 59f.

²⁵ Ebenda. S. 65f.

²⁶ Ebenda. S. 66.

²⁷ Ebenda. S. 84f.

²⁸ Ebenda. S. 94.

²⁹ Ebenda. S. 103ff.

³⁰ Реккард считался неплохим астрономом. Он сам оборудовал для себя рядом со своим домом обсерваторию. Здесь, по-видимому, дополнительно присутствует гиппелевская игра слов, так как вплоть до того момента Марию Шарлотту во многих местах, где она появлялась, называли не иначе как истинным «солнцем» кёнигсбергского общества.

³¹ Таково было название улицы, где располагался дом Герлахов.

³² Hippel. Briefe. SW. T. 13. S. 118—121.

³³ Ebenda. S. 126.

³⁴ Jachmann (wie Anm. 23). S. 159f.

³⁵ Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel. S. 169.

Перевод с немецкого Ю. А. Волкова.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

Лейпциг, у Г. И. Гёшена. Рецензия на: «Опыт о принципе естественного права» Готтлиба Хуфеланда, доктора философии и доктора обеих юриспруденций. Вместе с приложением. (1786)

Поиск источников наук, предмет которых должен мыслиться исключительно посредством понятий разума, подобных тем, что составляют практическую философию, не просто путем восхождения к исходным первоначальным понятиям и основоположениям, а учитывая ту легкость, с которой они могут утратить основания к допущению своей объективной реальности, и если к тому же эта последняя не может считаться доказанной лишь в силу их пригодности к отдельным имевшим место случаям, [поиск таких источников] в самой разумной способности — достойное похвалы занятие, коему посвятил себя господин Хуфеланд, избрав своим предметом естественное право.

В [первых] десяти разделах им излагается сам предмет естественного права, история развития понятия права, [рассматриваются] необходимые свойства его основоположений, затем его различные системы и [производится] их проверка, причем первое излагается с исторической основательностью, второе — с критической тщательностью. Здесь перечислены принципы таких [авторов], как Гроциус, Гоббс, Пуфендорф, Томазиус, Генрих и Самуэль фон Кокки [Соссеji], Вольф, Гундменг, Байер, Троейер, Келер, Клапрот, Шмаус, Ахенваль, Зульцер, Федер, Эберхард, Платнер, Мендельсон, Гарве, Хепфнер, Улрих, Целлнер, Гаманн, Зелле, Флатт, Шлетвайн. И трудно найти кого-либо, кто не был бы упомянут, что, несомненно, доставит всякому, желающему получить общее представление о том, что было сделано в этой области, приятное облегчение. Он ищет причины *расхождений последних в основоположениях*, а затем устанавливает формальные условия естественного права, выводит его основной принцип из им самим же построенной теории, более точно определяет [понятие] обязательства в естественном праве, и завершается труд вытекающими из этого положениями. В качестве приложения даются особые случаи применения упомянутых понятий и основоположений.

Останавливаться на каждом отдельном пункте столь обширного и разнообразного содержания было бы сколь пространном, столь и нецелесообразным [занятием]. Поэтому представляется достаточным выделить сам принцип, лежащий в основе созданной им системы и всего труда, начиная с восьмого раздела, и показать его источник и его назначение. Дело в том, что автор считает принципы, определяющие лишь форму свободной воли независимо от всякого объекта, недостаточными для практиче-

ского закона и, следовательно, для того, чтобы вывести из него обязательность. Поэтому он подыскивает упомянутым формальным правилам соответствующую материю, т. е. объект, который в качестве высшей цели разумного существа, приписываемой ему природой вещей, мог бы служить постулатом, и полагает, что он состоит в *совершенствовании* последнего. Отсюда [вытекает] высший практический принцип: способствуй совершенствованию всех существ, следовательно, и свою собственную [способность], из чего следует [обратное] положение: препятствуй уменьшению этого в других и прежде всего в себе самом (в той степени, в какой причиной этого являются другие); последнее содержит в себе с очевидностью противодействие и, следовательно, принуждение.

Своеобразие системы нашего автора состоит, таким образом, в том, что он полагает, что основание всякого естественного права и всякого права восходит к предшествующему естественному обязательству и что человек потому имеет право принуждать других, что обязан делать это (согласно последней части принципа). Иначе, полагает он, это право на принуждение нельзя обосновать. И хотя он все учение о естественном праве основывает на обязательствах, тем не менее он предостерегает от понимания его как обязанности других следовать нашему праву. Уже Гоббс заметил, что там, где наше притязание сопровождается принуждением, не может более мыслиться обязанность других подвергать себя принуждению. Отсюда он заключает, что учение об обязанности в естественном праве излишне. В этом рецензент охотно соглашается с автором. Ибо вопрос здесь только в том, при каких условиях я могу применять принуждение, не нарушая общих принципов права; а вопрос о том, имеет ли право другой, основываясь на тех же принципах, вести себя пассивно или активно, — его дело, но до тех пор, пока все рассматривается с точки зрения естественного состояния, однако в гражданском [обществе] приговору судьи, признающего право за одной стороной, противостоит всегда право противной стороны. Это замечание имеет большую пользу и в естественном праве, чтобы не вносить путаницы в суть правового основания привнесением этических вопросов. Однако то, что право принуждать и даже обязанность делать это, диктуемая нам самой природой, должна лежать в основании, — это представляется рецензенту не совсем ясным. Ибо из этого, как кажется, вытекает [то положение], что нельзя поступаться решительно ничем из своего права, для чего нам, собственно, и разрешено использовать принуждение, потому что данное право покоится на внутренней обязанности добиваться — и даже, если необходимо, с помощью силы — [осуществления] оспариваемого у нас [стремления] к совершенствованию. Но из этого явствует также и следующее: определение того, на что я имею право даже в самых простых случаях жизни, должно быть [необходимостью] столь искусственным, что да-

же самый изощренный ум впадал бы постоянно в затруднение — если он вообще был бы в состоянии — с точностью определить, как далеко простираются границы его права.

О праве на возмещение (компенсацию) автор утверждает, что оно в естественном состоянии вообще не имеет места, однако он признает, что не стоит отказываться от него только по той причине, что он, как ему кажется, не может доказать его. Он отрицает также существование в подобных условиях и [понятия] *вменяемости*, так как в этом не может быть судьи.

Некоторые наметки по его [права] применению автор дает в приложении, где говорится о первом знакомстве с ним посредством договоров, государственных и международных норм и говорит в заключение о необходимости введения новой науки, должествующей заполнить пробел между естественным и положительным правом.

Нельзя не упомянуть того, что в этом труде содержится много нового, глубоко продуманного и истинного, но вместе с тем такого, что призвано подготовить [почву] и направить поиски критериев истины в положениях естественного права, а также определить границы своеобразных владений его. Тем не менее рецензент весьма рассчитывает на доработку автором своего принципа в процессе его преподавания на практике. Ибо подобный вид эксперимента, исходя из чистых понятий, нигде так более не необходим и одновременно так полезен, как в вопросах права, покоящегося на одном лишь разуме. И никто другой не способен поставить подобный эксперимент с большим разнообразием и большей тщательностью, чем тот, кто имеет возможность апробировать его на таком большом количестве следствий, которое представляет ему его система в целом и которую он вынужден постоянно подвергать проверке.

Было бы не совсем уместно выдвигать здесь возражения, основанные на совершенно другой системе, которую [некогда] пытался построить сам рецензент относительно того же самого предмета. Его компетенция не простирается далее проверки того, согласуются ли выдвинутые положения между собой или с истинами, о которых он склонен полагать, что они разделяются также и самим автором. Поэтому нам нечего более добавить, кроме того, что настоящий труд свидетельствует о живом, пытливом и многообещающем уме автора, а упомянутое стремление всесторонне уточнить принципы как в обсуждаемой науке, так и других науках о разуме, вполне отвечают вкусу, а быть может, и самому знамению нашего времени и заслуживает поэтому всеобщей похвалы.

Перевод с немецкого И. Д. Копцева.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ЭТИКИ

<i>Т. И. ОЙЗЕРМАН.</i> И. Кант и проблема объективной социально-исторической закономерности	3
<i>В. Д. ШМЕЛЕВ.</i> Кантовское понимание цели	10
<i>В. К. ДЯБЛО.</i> Сравнительный анализ этических концепций Канта и Гегеля	26

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

<i>Л. А. КАЛИННИКОВ.</i> Категория «София» и ее возможные соот-ветствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант)	40
<i>Р. ПИЧ.</i> О понимании Канта в восточно-славянской философии. Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта	61
<i>В. А. ШАПОШНИКОВ.</i> К вопросу о влиянии Канта на формирование философско-методологических установок Московской математической школы	73

КАНТ И МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Х. РОБИНСОН.</i> Кант в Новом Свете. <i>Пер. с нем. Ю. А. Волкова</i>	82
<i>П. КАВЕЦКИ.</i> Идеи Канта в современной польской философии. <i>Пер. с польск. Б. Жилко</i>	89

* * *

<i>Ю. Я. ДМИТРИЕВ.</i> Теория категорий Иммануила Канта	97
<i>Т. М. АДЕЛЬШИН.</i> Гегелевское решение кантовских «математических» антиномий	110
<i>М. БЕТТОНИ.</i> Кант и кризис программного обеспечения. Предложения по построению программных систем, ориентированных на чело-века. <i>Пер. с англ. В. Н. Брюшинкина</i>	131
<i>А. Н. ТРОПОЛЬСКИЙ.</i> Кант и проблема практического приме-нения философской теории	137

* * *

<i>Й. КОНЕН.</i> Странная дружба Иммануила Канта: Мария Шарлот-та Якоби-Гёшен. <i>Пер. с нем. Ю. А. Волкова</i>	144
---	-----

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. КАНТ.</i> Лейпциг, у Г. И. Гёшена. Рецензия на: «Опыт о прин-ципе естественного права» Готтлиба Хуфеланда, доктора философии и доктора обеих юриспруденций. Вместе с приложением. 1786. <i>Пер. с нем. И. Д. Коцева</i>	158
---	-----

INHALTSVERZEICHNIS

PROBLEME DER GESCHICHTSPHILOSOPHE UND ETHIK

T. OISERMAN. I. Kant und Problem einer objektiven sozial-historischen Gesetzmäßigkeit	3
W. SCHMELJEW. Die Kantische Auffassung des Endzwecks	10
W. DJABLO. Zur vergleichenden Analyse der ethischen Konzeptionen von Kant und Hegel	26

KANT UND RUSSISCHE PHILOSOPHISCHE KULTUR

L. KALINNIKOV. Die Kategorie "Sophia" und ihre mögliche Entsprechung in einem rational aufgebauten System der Philosophie. (Wl. Solowjow und I. Kant)	40
R. PITSCH. Über die Kantrezeption in der ostslawischen Philosophie. Eine kritische Analyse der Philosophie Kants durch P. Jurkewitsch	61
W. SCHAPOSCHNIKOV. Zum Einfluß Kants auf die philosophisch-methodologischen Ansätze der Moskauer mathematischen Schule	73

KANT UND DIE WELTPHILOSOPHIE

H. ROBINSON. Kant und die Neue Welt. <i>Übersetzung aus dem Deutschen von J. Wolkov</i>	82
P. KAWETZKI. Die Ideen Kants in der modernen polnischen Philosophie. <i>Übersetzung aus dem Polnischen von B. Zilko</i>	89

* * *

J. DMITRIJEW. Die Kategorientheorie Immanuel Kants	97
G. ADELSCHIN. Die Hegel'sche Lösung der Kantischen "mathematischen" Antinomien	110
M. BETTONI. Kant und die Krise der Programmversorgung. Vorschläge zur Schaffung eines auf den Menschen bezogenen Systems des Programmierens. <i>Übersetzung aus dem Englischen von W. Brju-schinkin</i>	131
A. TROJEPOLSKI. Kant und das Problem der praktischen Anwendung einer philosophischen Theorie	137
J. KOHNEN. Maria Scharlotta Göschen. Eine merkwürdige Freundschaft Immanuel Kants. <i>Übersetzung aus dem Deutschen von J. Wolkov</i>	144

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

IMMANUEL KANT. Rezension zu: Gottlieb Hufeland. Leipzig, bei G. J. Göschen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. — Nebst einem Anhang, von Gottlieb Hufeland, d. W. W. und B. R. D. 1786. <i>Aus dem Deutschen von I. Koptzew</i>	158
--	-----

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 19

Темплан 1995 г.

Редактор Л. Г. Ванцева. Технический редактор Л. Г. Владимирова.
Корректор Н. Н. Мартынюк.

Сдано в набор 18.08.95. Подписано в печать 20.12.95.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 10,9. Тираж 500 экз. Заказ 1690.

Калининградский государственный университет,
236041, г. Калининград обл., ул. А. Невского, 14.

ГИПП «Янтарный сказ»,
236000, г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.