

ISSN 0207-6918



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2012  
№4 (42)

Калининград  
Издательство  
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта



**Кантовский сборник** : научный журнал. — 2012. — № 4 (42). — 122 с.

*Рецензенты*

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

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

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

*Учредитель*

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

Адрес редколлегии:

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

*Международный редакционный совет*

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

*Редакционная коллегия*

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

*International editorial council*

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

*Editorial board*

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Филологу и переводчику Канта Ивану Демьяновичу Копцеву – 70 лет.....</i>	7
<i>От редколлегии .....</i>	11
<b>Теоретическая философия Канта</b>	
<i>Чернов С. А. Нулевая философия.....</i>	12
<i>Катречко С. Л. Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки .....</i>	22
<b>Практическая философия Канта</b>	
<i>Чалый В. А. Антропологические основания политической теории Джона Ролза .....</i>	35
<i>Саликов А. Н. Интерпретация идей трактата «К вечному миру» И. Канта в современной либеральной теории демократического мира.....</i>	42
<i>Зильбер А. С. «Кантовская теория политики» в «экзистенциальном либерализме» Герхардта .....</i>	50
<b>Рецензии философии Канта</b>	
<i>Калинников Л. А. «Житейские воззрения кота Мурра...» в зеркале житейских и метафизических воззрений Э. Т. А. Гофмана. Часть III.....</i>	59
<b>Логика и аргументорика</b>	
<i>Ермолаев В. К. Кант о «логическом возражении» против онтологического доказательства: фрагмент R 3706. Часть II.....</i>	70
<b>Публикации</b>	
<i>Гаман И. Г. Метакритика пуризма разума. Sunt lacrimae rerum o quantum est in rebus inane! (перевод с нем. В. Х. Гильманова).....</i>	78
<i>Гильманов В. Х. Метакритика vs. критика чистого разума (послесловие к публикации) .....</i>	93
<i>Васянский Э. А. К. Иммануил Кант в последние годы жизни (продолжение, перевод с нем. и послесл. А. С. Зильбера, под ред. И. Д. Копцева) .....</i>	100
<b>Научная жизнь</b>	
<i>Круглый стол «С. И. Гессен (1887 – 1950) в эмиграции» (В. Н. Белов) .....</i>	115
<i>Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений – 6: теории и технологии аргументации» (А. Г. Пушкарский, А. А. Савченко).....</i>	117
<i>Объявления .....</i>	122

## CONTENTS

<i>The philologist and translator of Kant, Ivan Koptsev, celebrates his 70<sup>th</sup> birthday</i> .....	7
<i>Editorial staff</i> .....	11
<i>Kant's theoretical philosophy</i>	
<i>Chernov S. A.</i> Null-philosophy .....	12
<i>Katrechko S. L.</i> The transcendental theory of experience and modern philosophy of science.....	22
<i>Kant's practical philosophy</i>	
<i>Chaly V. A.</i> Anthropological foundations of John Rawls' political theory .....	35
<i>Salikov A. N.</i> The interpretation of the ideas of I. Kant's treatise <i>Perpetual Peace</i> in the modern liberal democratic peace theory .....	42
<i>Zilber A. S.</i> "Kant's theory of politics" in "existential liberalism" of Gerhardt .....	50
<i>The receptions of Kant's philosophy</i>	
<i>Kalinnikov L. A.</i> "The Life and Opinions of Tomcat Murr..." in the light of worldly and metaphysical views of Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann. Part III .....	59
<i>Logic and argumentorics</i>	
<i>Yermolaev V. K.</i> Kant on the "logical objection" to the ontological argument: fragment R 3706. Part II .....	70
<i>Publications</i>	
<i>Hamann J. G.</i> Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft. Sunt lacrumae rerum o quantum est in rebus inane! (translated from German by <i>V. H. Gilmanov</i> ).....	78
<i>Gilmanov V. H.</i> Metacritics vs. critique of pure reason (afterword) .....	93
<i>Wassianski E. A. K.</i> Immanuel Kant in his final years (continuation, translation and foreword by <i>A. S. Zilber</i> and <i>I. D. Koptsev</i> ) .....	100
<i>Conferences</i>	
The "S. Hessen (1887 – 1950) in emigration" round table ( <i>V. N. Belov</i> ).....	115
The all-Russian „Models of reasoning – 6: theories and technologies of argumentation" research workshop ( <i>A. G. Pushkarsky, A. A. Savchenko</i> ).....	117
<i>Announcements</i> .....	122

**ФИЛОЛОГУ И ПЕРЕВОДЧИКУ КАНТА  
ИВАНУ ДЕМЬЯНОВИЧУ КОПЦЕВУ – 70 ЛЕТ**

---

Человек достигает полного применения своего разума, если иметь в виду его умение (способность осуществить любое намерение), примерно к двадцати годам; если иметь в виду житейскую мудрость (использовать других людей для своих целей) – к сорока, а мудрости он достигает примерно к шестидесяти годам.

*И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения*

Иван Демьянович Копцев родился 5 мая 1942 года в деревне Тураево Рыльского района Курской области. Родители его были выходцами из крестьян. Мать работала в колхозе, и на четверых детей ее заработка не хватало. Шла Великая Отечественная война, отец находился на фронте. Долгое время в семье от него не было никаких известий, и считалось, что он пропал без вести. С окончанием войны трудности не прекратились. Не обошли послевоенные испытания и семью Копцевых. Маленький Иван постоянно болел от недоедания. Мать и вовсе не пережила голодное время, и трое братьев остались на попечение старшего брата – Павла Копцева, который работал трактористом.



Иван Демьянович вспоминает, как носил ему обед в поле во время посевной и как была вкусна картошка, которую они без всякого масла жарили на раскаленных кольцах печи вместе с братом. Из-за невозможности прокормить семью Павел решил отдать маленького Ивана в детский дом. Поэтому Ивану Копцеву пришлось начинать свою сознательную жизнь в дошкольном детском доме в г. Рыльске.

Когда ему исполнилось семь лет, он был переведен в Горнальский специальный детский дом, находившийся близ села Гуево Суджанского района Курской области. Детдом располагался на территории бывшего женского монастыря, на холме, окруженном высокой кирпичной оградой, сохранившей следы облицовки глазурью. За оградой был огромный сад. У подножия холма протекала река Псёл, приток Днепра, с зеркально чистой водой, так что с вершины холма можно было видеть, как колышатся в реке стебли подводных растений. В речке детдомовцы купались, ловили нехитрыми снастями рыбу и раков. С высокого холма открывался прекрасный вид на широкую долину, которая весной во время разлива реки превращалась в настоящее море. За долиной находилось большое украинское село Мирополье, куда летом детдомовцы, выручив небольшие средства за собранную в сосновом бору землянику, ходили покупать мороженое. Но осо-



бенно красива была река зимой, когда лес по обоим берегам стоял весь в белом снегу, а лед был как зеркало, и по нему мальчишки-детдомовцы вместе с местными ребятами катались на коньках, привязанных веревками к валенкам. И лесную тишину нарушал лишь гул льда под коньками.

В детдоме был духовой оркестр, руководитель которого сумел привить Ивану любовь к музыке. Говорили, что этот педагог во время войны в одном из боев один подбил четыре танка, был контужен, но так и остался без награды из-за того, что потерял документы. Руководитель оркестра мог играть на всех духовых инструментах и с каждым из воспитанников индивидуально проходил его оркестровую партию; а Иван вскоре стал солистом оркестра, исполняя партию первой трубы. Оркестр детского дома довольно часто давал в местных селах концерты и даже занял однажды первое место в конкурсе оркестров детских домов Курской области.

С детдомом связано у Ивана Демьяновича и еще одно значительное в его жизни событие. Когда он перешел в 7-й класс, то был направлен за хорошую учебу во Всесоюзный пионерский лагерь «Артек» на 45 дней. «Пионерский лагерь №3» находился вблизи знаменитой горы Аюдаг. В «Артеке» Иван Копцев стал горнистом, и ему приходилось рано вставать, чтобы играть побудку всему лагерю. Большим событием для артековцев стала встреча с маршалом К.С. Москаленко, героем Великой отечественной войны.

Как впоследствии оказалось, отец Ивана Демьяновича не погиб, а вернулся в родное Тураево, но сыну не суждено было с ним встретиться. Много лет спустя, когда, уже будучи доцентом КГУ, он навестил вместе со своей семьей брата Павла, тот показал Ивану Демьяновичу могилу их матери и передал фотографии его отца – Демьяна Сергеевича. Эти фотографии стоят теперь у него на книжной полке.

Интерес к немецкому языку у маленького Ивана появился в школе. Преподавала иностранный учительница из поволжских немцев, которая отличалась строгостью нравов и требовательностью к изучению своего предмета. По немецкому у Ивана Демьяновича всегда было «пять». Однако в дальнейшем музыка одержала верх, когда в детдом приехал военный дирижер, капитан Ларин, с целью отбора лучших детдомовских музыкантов в свой военный оркестр в г. Рыльске. Были отобраны трое, в том числе и Иван Копцев. Так в 13 лет он оказался в военном оркестре при школе военных шоферов, где провел три года. Затем И.Д. Копцев был направлен в оркестр авиационно-технического военного училища в Белгороде, а потом — в Мичуринске. Поскольку днем проходили репетиции в оркестре, то учиться приходилось вечером, в школе рабочей молодежи. Именно там ему довелось еще раз в своей жизни встретиться со своим старшим братом Павлом Демьяновичем.

Где-то в классе десятом Иван понял, что служба в военном оркестре не может составить цель его жизни. В это время он начал думать о поступлении в университет. Дирижер оркестра, лейтенант Харитонов, отговаривал его от этого, но достижению поставленной цели ничто не могло помешать. И в 1960 году И.Д. Копцев поступает в Ленинградский государственный, ордена Ленина университет имени А.А. Жданова по специальности «Германская филология (немецкий язык и литература)». Иван Демьянович в связи с этим вспоминает один эпизод сдачи экзамена по немецкому языку. Тогда в одном потоке сдавали экзамен и абитуриенты с ограниченными возможностями. Войдя в аудиторию и получив билет, он сел готовиться. Но сразу же за ним в аудиторию вошла супружеская пара (поступала девушка, которая была инвалидом по зрению). Спустя некоторое время они обрати-

лись к нему и попросили поискать в немецко-русском словаре перевод неизвестных слов, встретившихся им в экзаменационном тексте. Иван Демьянович не мог отказать и стал искать для них в словаре неизвестные слова. В результате было упущено время для подготовки и пришлось идти отвечать неподготовленным. Женщина-экзаменатор быстро прервала ответ, сказав: «Все ясно», но вдруг спросила: «А что это Вы такой молоденький, а в военной форме?». Иван Демьянович вынужден был ответить, что он воспитанник военного оркестра, что-то вроде сына полка. И тогда эта женщина (потом наш юбиляр узнал, что ее звали Ириной Владимировной Братусь) сказала: «Я вижу, у Вас хорошие оценки по трем предыдущим экзаменам. Сделаем так: я ставлю Вам "хорошо", и Вы проходите по баллам, но с одним условием: обещайте мне, что будете очень серьезно и много заниматься!» Естественно, обещание было тотчас дано. Через две недели Иван обнаружил в списке поступивших свою фамилию. Так произошло событие, определившее всю последующую жизнь И.Д. Копцева. Закончив в 1965 году ЛГУ и проработав два года учителем немецкого языка в школе под Ленинградом, в поселке Синявино Кировского района Ленинградской области (где, кстати, была прорвана блокада), Иван Демьянович вновь поступил в ЛГУ, но уже на двухгодичные Высшие педагогические курсы преподавателей немецкого языка (ВПК).

Во время учебы на этих курсах при ЛГУ однажды по дороге в общежитие в Старый Петергоф он познакомился в электричке со своей будущей женой Марией Александровной, с которой они вместе уже 45 лет. Иван Демьянович долго ухаживал за ней. Но день 8 Марта стал для обоих особым. В тот вечер Иван пришел с веткой мимозы к окну дома, где жила Маша, и с этого момента они стали неразлучны. Любовь и взаимопонимание не покинули эту пару и ныне: профессор Копцев считает, что своему душевному равновесию и карьере он целиком обязан своей жене.

Университетские годы Иван Демьянович вспоминает как время, наполненное плодотворной учебой у выдающихся ученых. Студентом он слушал лекции академика В.М. Жирмунского по истории немецкого языка и его супруги Н.А. Жирмунской по истории немецкой литературы. Посещал лекции профессоров Ю.С. Маслова (по общему языкознанию), В.М. Павлова (по лексикологии). Лекции по теории перевода слушал у профессора А.В. Федорова, который вел и семинар по практике перевода. Кандидатский экзамен по истории немецкого языка сдавал профессору Т.В. Строевой. Кандидатскую диссертацию И.Д. Копцев защитил под руководством профессора Л.Р. Зиндера, ученика академика Л.В. Щербы. Под руководством Л.Р. Зиндера И.Д. Копцев защитил не только кандидатскую, но затем и докторскую диссертацию по лингвистике философского текста Иммануила Канта.

В августе 1969 года Иван Копцев с маленьким сыном и женой приехал по распределению в г. Калининград. На кафедре романо-германской филологии Иван Демьянович должен был работать по распределению старшим преподавателем, однако такой ставки не оказалось и свою карьеру он начал с должности ассистента. Затем, с 1974-го последовали три года аспирантуры в ЛГУ, и в 1977 году состоялась защита кандидатской диссертации на тему: «Модальные частицы в диалогической речи в немецком языке (синтаксическое и экспериментально-фонетическое исследование)».

В Калининградском университете Иван Копцев познакомился с Леонардом Александровичем Калининковым, который и открыл философию

Канта для молодого ассистента. Леонард Александрович попросил И. Копцева перевести некоторые кантовские тексты для сборника научных трудов («Против Эберхарда» и «Рецензию на книгу И. Гердера»), которые были в последующем опубликованы в сборнике «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта»<sup>1</sup>. Так началось сотрудничество Л. А. Калининкова и И. Д. Копцева.

В 1980-е годы И. Д. Копцев по инициативе проф. Л. А. Калининкова начал работу над грамматикой философских текстов И. Канта. Однако понимание «Критики чистого разума» не сразу далось молодому филологу. Ивану Копцеву потребовалось два года усиленной работы с немецкоязычным текстом Канта, чтобы разобраться в его содержании. Леонард Александрович помог молодому ассистенту с пониманием кантовской философии, и в 1994 году И. Д. Копцев защитил докторскую диссертацию на тему «Кант и проблемы лингвистики философского текста».

«При переводе философских текстов и текстов вообще нужно избегать двух крайностей, — подчеркивает Иван Демьянович, — вольного перевода и буквального перевода. Но найти золотую середину между Сциллой вольного перевода и Харибдой перевода буквального весьма сложно. Это приходит со временем и с опытом».

Иван Демьянович до сих пор активно сотрудничает с Леонардом Александровичем. Философия Канта стала для обоих главным предметом исследования. Ученое звание профессора по кафедре немецкой филологии КГУ было присвоено ему 26 июля 1995 года. В период с 30.11.1995 по 01.03.2002 года И. Д. Копцев руководил этой кафедрой. С 25.06.2002 года он — профессор кафедры немецкой филологии и заведующий Лабораторией экспериментальной фонетики и прикладной лингвистики, а с сентября 2006 г. — профессор кафедры теории языка и межкультурных коммуникаций факультета лингвистики и межкультурной коммуникации РГУ им. И. Канта. Лекции профессора Копцева неизменно пользуются большой популярностью в нашем университете. Значительный интерес вызывали и его выступления в университетах Трира, Эссена, Люксембурга, Киля и других городов.

Сам профессор Копцев отмечает, что этика Канта плодотворно действует на человека, особенно идеи, выраженные в «Антропологии с прагматической точки зрения». Главным принципом для себя Иван Демьянович считает слова: «Неси эстафету добра, принятую от старшего поколения, которая должна быть передана поколению, идущему на смену». Или, как сказал кёнигсбергский поэт Вальтер Шеффлер в цикле сонетов «Один день с Кантом» (сборник стихов «Мой Кёнигсберг»): «Твори добро ради добра. Не ради награждения. Будь добр из гордости, ведь ты — венец Творенья!». Этой максиме И. Д. Копцев старается следовать на протяжении всей своей жизни.

Мы от всей души поздравляем Ивана Демьяновича Копцева с юбилеем и желаем ему здоровья, семейного благополучия и новых научных достижений!

*А. И. Троцак*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: *Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма / под ред. Л. А. Калининкова. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.

<sup>2</sup> Эти страницы — результат интервью, взятого мной у профессора Копцева; вопросы к Ивану Демьяновичу опущены, а добавлены факты из его послужного списка.

### От редколлегии

Жизнь Ивана Демьяновича Копцева — наглядный пример пути в науку в Советском Союзе, пример становления новой интеллигенции. Талант, характер и возможности сложились в целое в его судьбе. Балтийский федеральный университет им. И. Канта получил и воспитал в итоге прекрасного ученого. Специалист по фонетике, грамматике и стилистике текста, теории перевода — все эти знания послужили становлению переводчика текстов Канта, являющихся сложнейшим предметом для перевода. И.Д. Копцев вошел в весьма ограниченный состав переводчиков новой формации, наследующих опыт известных дореволюционных ученых, таких как Н.О. Лосский и Н.М. Соколов. Последняя четверть XX века была ознаменована благодаря труду Ивана Демьяновича новыми текстами И. Канта на русском языке. Они вошли в трехсотстраничный том «И. Кант. Трактаты. Рецензии. Письма», изданный Калининградским университетом в 2009 году.

Перед Балтийским федеральным университетом им. И. Канта стоит беспрецедентная задача: подготовить перевод на русский язык собрания всех значимых сочинений Канта. Работа предстоит грандиозная, и мы надеемся, что профессор И.Д. Копцев ее возглавит, воспитав помощников, передав им свой почти сорокалетний опыт.

Редколлегия «Кантовского сборника», на страницах которого впервые появлялись его переводы и теоретические статьи, прежде чем попасть в многотомные издания, сердечно поздравляет юбиляра и надеется на продолжение долгого и плодотворного сотрудничества.

**С. А. Чернов**  
**НУЛЕВАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Представлен анализ понятия мистического опыта и его отношения к науке и философии в связи с исследованиями Е.А. Торчинова и в контексте учения Канта о «метафизической склонности» человека, о сущности и назначении философии.*

*This article offers an analysis of the concept of mystical experience and its relation to science and philosophy in connection with E.A. Torchinov's research and in the context of Kant's doctrine of human "metaphysical disposition", the nature and purpose of philosophy.*

**Ключевые слова:** мистика, мистический опыт, наука, философия, метафизическая склонность, Е.А. Торчинов.

**Key words:** mystic, mystical experience, science, philosophy, metaphysical disposition, E.A. Torchinov.

...Представляет себе бессмысленную возможность *сверхчувственного опыта*, прямо противоречащего самому себе (представлять трансцендентное как имманентное), и опирается на известное тайное учение, названное мистикой, которое является прямой противоположностью всякой философии...

[AA, VIII, S. 441]

В последние два десятилетия мистические настроения в России распространяются практически беспрепятственно, уводя людей от реальности: чтобы люди не видели того, что есть, они должны видеть то, чего нет. Состояние общества, духовная атмосфера таковы, что подобные настроения овладевают не только «массами», но и учеными — теми, кто стремится к познанию истинного бытия и должен помочь другим отличить реальность от фантазий и обмана.

В чем состоит *проблема*, наиболее интересная в *философском* отношении? В чем хотелось бы достичь ясности? Прежде всего — в самом понятии «мистика». Мистикой обычно называют нечто таинственное, непонятное и вместе с тем *жиз-*

ненно важное, а потому вызывающее чувства благоговения, трепета или страха, — одним словом, нечто таинственно-значительное. Речь идет о непонятном, связанном с таинственной жизнью человека. Все мы в той или иной степени сознаем, что основа нашей жизни — тайна. Смутное представление о ней либо отливается в мифологические образы сверхъестественных существ, либо — в лучшем случае — приводит к идее непосредственного обнаружения воли всемогущего и непостижимого Бога в той или иной конкретной ситуации повседневного опыта. Человеку хочется верить: некто таинственный и могущественный наблюдает за мной, заботится обо мне, опекает меня, и моя персона ему безразлична. Обыденное сознание далеко от парадоксальной кантовской мысли: упование на Бога должно быть настолько абсолютным, чтобы мы никогда не вмешивали его в наши дела. Мгновения непосредственного контакта с этой таинственной силой, живого ощущения ее присутствия и определяются, прежде всего, как мистика. С философской точки зрения эти разновидности «мистического опыта» большого интереса не представляют. По отношению к ним справедливо грубое, но в общем верное замечание Канта, сделанное по адресу Сведенборга и других «духовидцев»: «когда ипохондрический ветер гуляет по нашим внутренностям, то все зависит от того, какое направление он принимает: если он пойдет вниз, то получится неприличный звук, если же он пойдет вверх, то это — видение или даже священное вдохновение» [3, с. 328]. Эта популярная разновидность мистицизма, вероятно, будет существовать всегда — не только потому, что в нас всегда сохраняется детская жажда защиты и опеки, не только потому, что наше знание всегда ограничено (а фантазия безгранична) и мы всегда находимся и всегда будем находиться в зависимости от сил, нам неизвестных, а потому приходится во многое лишь верить и на многое лишь надеяться, но и по той немаловажной причине, что «невидимый мир» — как предмет жизненно важных упований, как вопрос жизни и смерти для многих людей — всегда был и останется доходной провинцией для тех, кого «высшие силы» выбрали почему-то своими посредниками между собой и простыми смертными — для торговцев экзотическим «окультурным», «магическим» или «эзотерическим» товаром.

Этот житейский мистицизм интересен в философском отношении, пожалуй, лишь как бытовая форма проявления метафизической склонности человека, его тяги к абсолютному. В истории мировой духовной культуры мистическим называют, в конечном счете, стремление человека к единению, вернее — слиянию с Богом, к полному «растворению» души в Абсолюте, к исчезновению всякого различия между «я» и Богом. «Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — Я! Это именно я разумел. Бог должен стать "я", а "я" — Богом; так всецело одним, чтобы этот Он и это "я" стали одним и так пребыли...» [5, с. 149–149]. Таков принцип истинной мистики, тайна мистики бытовой и мистики религиозной. Предоставленная самой себе и развивающаяся свободно, она приходит к выводу Упанишад: «Я и Бог — одно», *tat twam asi* — «Ты — Тот еси!». В ее основе лежит общее отрицание мира (как всякой множественности вообще, разрозненности, материальности, общая форма которых — пространство и время) как неистинного, как *ла*. Суть мистического стремления — попытка трансцендировать все определенное, конечное и конкретное. «Трансцендировать» не в смысле устремления к высшему или последнему пределу, но именно в смысле выхода за все пределы — в ничто и в никуда. Отсюда — стремление

уйти от злобы мирского существования, отшельничество, аскетизм, действия, *погашающие* обычное сознание, обремененное неистинным миром. Даже собственно *сознание*, как порождение неистинной конечности, по существу — зло! Индийская мистическая традиция вполне последовательно ставит сон выше бодрствования, сон без сновидений — выше сновидений. Отсюда и высокая оценка *необычных состояний сознания*, их трактовка как обнаружения неистинности повседневной реальности и проявления *иного мира*, стремление к сверхсознанию, экстазису — «выхождению» из себя («я», *конечности* вообще) и к «распахиванию» в бесконечность. Во всех культурах можно встретить это стремление к *отрицанию мира* (раздвоение на «я» и «мир») и к *опустошению сознания*, стремление к избавлению от своего обособления от абсолюта, стремление «вернуться» в него обратно, «утопить» в нем свою индивидуальность (вместе со всеми проблемами и страданиями). В мистике скрыт *радикальный нигилизм*.

Мистики разных времен и народов, идя этим путем, обретали, согласно их сообщениям (пока они еще сохраняли сознание и связь с этим грешным миром), особого рода опыт, лишь в котором, по их убеждению, и открывается наконец *истинная реальность* и достигается *высшее знание*, превосходящее все, что могут нам дать обыденный жизненный опыт, наука и философия. Как относиться ученому, философу к подобным устремлениям, заявлениям и притязаниям? В каком отношении *эта* мистика находится к философии и науке?

Что главное в философии и в философе — направленность души именно на *абсолютное*, всеобщее, божественное или же страсть к *размышлению*, рассуждению, обсуждению, достижению *ясности* — в том числе и в *метафизических устремлениях* собственной души? В своей обращенности к абсолютному философия родственна религии, в стремлении к пониманию, размышлению, объяснению, исследованию — науке. Философия — расширение *научной* страсти к размышлению и исследованию до предметов высшего *религиозного* интереса. Кант и здесь, как всегда, смотрел в корень. В человеке есть неистребимая, конституирующая для самого бытия личности *метафизическая склонность*, и решающий для судьбы философии вопрос состоит в том, может ли *предмет* этой метафизической страсти быть *познан* тем же самым путем опыта, рассуждения, размышления, исследования, совместного обсуждения и т.д., который доставляет нам наиболее совершенное, достоверное, обоснованное, общезначимое, объективное знание в *науке*?

Проблема мистического опыта наиболее интересна в этом контексте. Какое значение он имеет для философии? Как относиться к сообщениям мистиков и их притязаниям на обладание *высшим* познанием? Как оценить позицию физиологов, психологов, психиатров, которые видят в такого рода опыте преимущественно *патологическое* психическое состояние, в лучшем случае — так называемые «измененные состояния сознания», которые, в принципе, не отличаются по своему *познавательному* значению от сновидений и галлюцинаций? Общеизвестно, что выдающиеся проявления религиозности и мистические видения нередко связаны с повышенной нервной возбудимостью и эмоциональностью, экзальтированностью, неуравновешенностью, пониженной интеллектуальностью, что среди мистиков было немало людей психопатического склада: «Св. Павел, вероятно, был подвержен эпилептоидным, если не эпилептическим припадкам; Джордж Фокс, без сомнения, был наследственный дегенерат; Карлейль страдал са-

моотравлением организма, вызванным болезнью пищеварения, и так же было со многими другими» [2, с. 27–28]. Так открывается ли в мистическом опыте иная реальность, или мы имеем здесь дело с той же «реальностью», которую постоянно «посещаем» во сне или воображении? И как философу или ученому обсуждать эту проблему, если сам он подобного опыта не имеет, а у имеющего его мистика есть лишь абсолютно внутренний опыт, так что ему приходится *верить на слово*, к тому же, как правило, маловразумительное: мистик сам прежде всего подчеркивает *невыразимость* своих видений.

Меня «зацепило» название (и содержание) не так давно вышедших книг известного петербургского востоковеда и религиоведа Е. А. Торчинова: «опыт запредельного», «познание запредельного» [8; 9]. И то и другое словосочетание бессмысленно. «Опыт запредельного» — либо не опыт, либо не «запредельный», раз уж он дан в опыте или доступен познанию.

В самом деле, что такое *мистический* опыт? Чем он отличается от других видов опыта? Какой именно опыт заслуживает названия «мистический»? Йогин в ходе психопрактики, объясняет Е. А. Торчинов, постепенно и упорно *изживает сознание*, «заменяя сознание (с необходимостью требующее субъектно-объектной дихотомии и формирующее ее) на недвойственный, недихотомичный (адвая) гнозис-знание (джняна)» [9, с. 39]. В этом — самая суть дела: обширнейшая мистическая литература разных культур говорит об одном и том же, о преодолении, или снятии, *субъект-объектного отношения*. В состоянии мистического опыта сознание, собственно, отсутствует; поскольку оно принципиально *интенционально*, его сущность и состоит в специфической *раздвоенности*: бытия вне себя — оно всегда есть сознание *чего-то*, причем именно того, что *не есть сознание*, а есть нечто *иное* по отношению к сознанию, *бытие*, или *предмет*. Поскольку мистический опыт недвойствен, то «высшие формы мистического опыта (пиковые ИСС) не являются состояниями сознания вообще» [9, с. 353]! Аббревиатура скрадывает прямую бессмыслицу: *измененное состояние сознания* не является *состоянием сознания*. И почему это состояние-несостояние сознания-несознания называется опытом, если *опыт*, как говорит сам автор, — это все, «что стало достоянием сознания» [9, с. 352]? Оказывается, сознания все-таки нет, а опыт есть, но — *нулевой*! В нем *не может быть что-то дано*. Чистый опыт. Опыт как опыт, а не опыт чего-нибудь, имеющий какое-нибудь содержание. Пустой опыт. Опыт *ничего*. Ничей опыт. Более того, оказывается, что в таком «опыте» сознание все-таки тоже есть, но *сознание без интенциональности*, то есть как бы и сознание, но без сознания *чего-нибудь*. Чистое сознание. Сознание вообще как таковое, в котором *ничего не сознается*. «Безмолвное сознание», как пишет уважаемый профессор, «вне перцепций и восприятий». Представлений нет, восприятий нет, эмоций нет, мыслей нет, сознающего нет и сознаваемого предмета никакого нет — а сознание есть.

Неудивительно, что такого рода «опыт» не может быть *выражен* и *сообщен* другим, не имеет *объективного* значения, не предназначен для какого-либо критического коллективного обсуждения, поскольку нет смысла говорить даже о том, *что* именно дано и познается в этом опыте.

Почему же известный ученый-религиовед тем не менее придает мистическим свидетельствам вполне серьезное значение? Он думает, что пора обрести «новое интеллектуальное мужество» и найти путь «возвращения философии ее достоинства». Хотелось бы присоединиться, но каков же это путь? Надо «постараться найти обходные пути, ведущие контрабандиста-



философа за пределы этих интеллектуальных кордонов» [9, с. 24 – 25]. Речь идет о «кордонах», поставленных самими философами. О пресловутых «границах познания». Философы и ученые различают субъективное и объективное, сознание и предмет. Но ведь *всё едино*, всё есть одно; иначе говоря, есть нечто, лежащее в основе и субъекта, и объекта, и материи, и духа – всего многообразия и всех различий, стало быть – простое, «недвойственное». Единственный путь к нему, единому, скрытому за всем многообразием явлений внешнего мира, как их подлинная сущность, – «внутри» самого себя, «изнутри», через «подземный ход» самосознания – к *внутренней* сущности *внешнего* мира, как и предлагал Шопенгауэр, толкуя мысль Канта о «вещи в себе». Ведь моя сущность и сущность всего мира – одна и та же, и лишь *во мне самом* она дана мне *непосредственно*. Это значит, что возможно «познание той действительности, что... образует саму природу чистого опыта, подобно тому, как вода образует природу и любой волны... И я думаю, что именно трансперсональный опыт является формой такого познания» [9, с. 361], «пионерами» которого были древнеиндийские мистики-йогины. Это познание можно определить как «движение от концептуализированного (ментально сконструированного) мира явлений к неконцептуализированному знанию реальности как она есть (татхата...)... какова она ЕСТЬ вне воздействия искажающей силы концептуализирующего ума» [9, с. 364]. Тот, кто хочет познать истинную реальность и объединиться с единым, – «пусть он пребывает лишенным представлений...»: «сдерживай дыхание» и прекрати «репрезентативную функцию сознания» [9, с. 364 – 365]! Я знал Евгения Алексеевича лично и всегда относился к нему с глубоким уважением, но мне трудно оценить эти слова иначе, как измену науке и философии. Ученый пишет об *искажающей силе* ума! Канту было известно подобное умонастроение: «Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения» [4, с. 334].

Этот путь ведет не к возвращению философии ее достоинства, а к ее отрицанию, в лучшем случае – к ее исходному пункту. Люди, которые не заигрывали с мистикой, но были истинно верующими людьми и сами прошли путь аскетической практики, хорошо это понимали. В качестве свидетеля призываю св. Григория Паламу. Наука для него – «внешняя» мудрость, бесплодная и суетная, не знание и не истина. Она обманывает и обкрадывает душу, ничего не дает для знания о Боге и не ведет к нему, а потому – вещь пустая и бессмысленная. От нее – «величайший вред», поскольку «венец зла, главнейший дьявольский грех – гордость – возникает от знания!» [7, с. 18]. Чтобы обрести знание настоящей истины, надо оставить многочтение, остановить «блуждание ума» и через «односложную молитву» восходить к Богу. Надо распрощаться с любыми *рассуждениями* и «разглядеть дощечку души», дабы она стала пригодной для запечатления дарований Духа. Эти «дарования» Палама понимает как невыразимый *мистический опыт*, противопоставляя его всей научной суете. Признаёте мистический опыт действительным *опытом*, признаёте, что в нем открывается истинная *реальность*, признаёте, что он дает высшее *знание*, превосходящее науку и логику, – имейте мужество принять и соответствующие выводы. Идите в пустыню.

Попробуем отнестись к словам о таинственных энергиях и голубой мандале серьезно. Можем ли мы вообще говорить о том, что «выше ума» и «по ту сторону рассудка»? Ведь «по ту сторону рассудка» — это *понятие рассудка!* Если есть мистический опыт, то он, как и всякий опыт, — результат *деятельности рассудка*, мышления. Никакое ощущение, восприятие, переживание не становится *опытом*, если оно не *осознаётся*, не *запоминается*, не воспроизводится *воображением* заново, если его мгновения и мои состояния, сменяющие друг друга, не соединяются *деятельностью рассудка* и тождественностью личности в одно целое. Нет опыта без *многообразия* представлений. Нет опыта без *единства* этого многообразия. Нет единства без тождества личности и синтеза рассудка. Так называемый «мистический опыт» отличается от иных видов опыта не тем, что он выходит «за пределы рассудка» или относится к тому, о чем рассудок не может иметь никакого *понятия*. Он может отличаться лишь тем, *как* применяется или действует рассудок в этом виде опыта. Каков относительный «удельный вес», пропорция тех компонентов, из которых необходимо составляется *любой опыт* человека. Должны ли мы признать «мистическое состояние» сознания мерилом оценки обыденного и научного опыта, данных чувственного восприятия и мыслей, полученных в «твердом уме и ясной памяти», — или обыденный жизненный опыт и опыт науки признать мерилом оценки «мистического опыта»?

Заметим, что сам вопрос мы ставим в состоянии «нормального сознания» — для мистического опыта *сам вопрос просто не существует*. В этом состоянии вообще не до вопросов. Если мы хотим этот вопрос решить и решить на каком-то основании, взвесив доводы, стремясь к истине, выбирая из различных возможностей, анализируя их, — мы уже стоим на почве трезвого рассудка, «нормального сознания», лучшей и наиболее развитой формой которого является наука. Сам вопрос и само намерение поэтому *уже включают в себя ответ*. Мистическое состояние не ищет «оснований», не знает «доводов» и «соображений». Так что если мы ставим вопрос и хотим дать на него ответ, то мы *уже выбрали* «нормальное» сознание и научное исследование. Оно становится мерилом и критерием, а мистический опыт или иные «измененные состояния сознания» становятся изучаемым *объектом*. Это значит, что сам «мистический опыт» существует только *для рассудка*. Он не существует сам для себя или сам по себе. *Измененные* состояния сознания существуют только *для нормального* состояния сознания — того, в котором находился Сократ, рассуждая об Эроте и поэтическом иступлении, того, в каком находился Фрейд, размышляя о причинах женской истерии и подсознательных влечениях. Подсознание существует только *для сознания*. Верно сказал Спиноза: истина — мерило и самой себя, и заблуждения. Рассудок — мерило и самого себя, и безрассудства. Безрассудство не может быть судьей рассудка — по той простой причине, что оно вообще не судит.

Всякая критика рассудка — дело самого рассудка. Существо, лишенное рассудка, критикой не занимается. Ограниченность человека проявляется в непонимании своей ограниченности. Признание ограниченности ума — проявление *ума*, а не чувства или «сверхлогической» мудрости. Рассудок сам ограничивает себя «изнутри». Его «внешнее» ограничение невозможно, потому что само «внешнее» — *понятие* рассудка. Во всем внешнем для

себя он пребывает у себя. Как же мы можем обнаружить присутствие в нашем опыте существа, *бесконечно* превосходящего нас своим разумом? «Высший разум» — понятие нашего собственного разума. Мистический опыт не может «подрывать авторитетность рационального сознания, основанного только на рассудке и чувствах» [2, с. 336], поскольку «авторитет» и его «подрыв» — это *понятия* рассудка, как и «другие виды сознания», «возможность существования истин другого порядка», как и «мир», или «иной мир», или «другая реальность» и т.п. Можно лишь удивляться тому, как люди увлеченно и страстно сокрушают рассудок и разум, даже не подозревая, что вся их разрушительная деятельность, камня на камне не оставляющая от бедного разума, — работа того же самого разума. Мне это напоминает рыбку, которая яростно бросается на свое собственное отражение в стекле аквариума как на своего соперника. Поэтому не существует «неконцептуализированного опыта». Есть лишь опыт, недостаточно концептуализированный или концептуализированный бессознательно и неявно и т.п. Если переживание осталось в памяти, оно уже «схвачено» рассудком, даже если человек затрудняется его выразить. Противоречие между неопишемостью и стремлением все-таки как-то рассказать другим «разрешается» иногда указанием на то, что мистический опыт неконцептуализируем, так сказать, «в процессе», но поддается выражению задним числом, по возвращении в нормальное сознание. Причем этот опыт концептуализируется главным образом именно путем указания на свою неконцептуализируемость. Непостижимое постигается постижением его непостижимости. Следовательно, неконцептуализируемость мистического опыта все же «не абсолютна», лукаво признают его теоретики, но лишь «до известной степени». Его можно описать, но при помощи постепенной «семантической деструкции языка», по выражению Д. Б. Зильбермана. Говоря попросту, путь к обретению нового интеллектуального мужества и возвращения философии ее достоинства один — шаг за шагом разрушать язык, до тех пор, пока *слова* не станут *звуками*, не имеющими *никакого значения*, а тем самым и отпадут за ненужностью.

Все сказанное, видимо, свидетельствует об одном: мистический опыт, в его высшем и точном смысле, — это в *познавательном* отношении лишь *точка соприкосновения* религии и философии, *точка перехода* от религии к философии (или от философии к религии в обратном движении семантической деструкции). В чистой мистике *завершается* религиозное развитие и *начинается* философское (если, конечно, начинается). Она — своеобразное *предчувствие* всеобщего, абсолютного, чувственно-эмоциональное проявление *разума, философского* интереса в человеке. Поэтому для философии мистический опыт имеет значение лишь первого начала, побуждения, которое должно найти свое *развитие* в философском исследовании. Простой тезис Фалеса уже превосходит в своем *познавательном*, теоретическом отношении всю мистическую традицию. Реальность открывается лишь в долгом и трудном развитии науки и философии — благодаря *общим, совместным* усилиям. И лучшее, что может сделать каждый из нас, — принять участие в этом труде и внести в него и свою долю.

Выяснить и сохранить *истину мистики* хотел, например, *сверхрационалист* Гегель, строивший философию как *научную систему*. Истинно фило-

*софское*, то есть *спекулятивное* (или «положительно-разумное»), мышление, утверждал он, есть *то же самое*, что раньше называлось «мистическим» [1, с. 210–213]. Мистическое действительно «таинственно», но лишь для *рассудка*, высшими принципами которого являются законы формальной логики, запрет противоречия, разделение противоположностей, непонимание их единства, если не видеть различия их отношений. Принцип же *разума*, или спекулятивно-диалектического мышления, — *конкретное единство противоположных определений*. Поэтому спекулятивное мышление «снимает» противоположности *конечного и бесконечного*, «я» и Бога, *субъективного и объективного*, «сознания» и его «предмета». Для человека здравого рассудка спекулятивное совпадение противоположностей либо бессмысленно, либо *непостижимо*. И если он склонен признавать реальность *таинственного* и не считает мистические описания *ослепительного мрака* бессмысленным набором слов, то призывает для познания «высшей» истины отказаться от мышления, логики, науки, ограничить разум и т.п. Гегель, однако, оставляет мистическое в пределах науки и философии, расширяя понятия «мышления» и «логики» и отличая от рассудка разум, способный удержать в себе противоположности как «моменты» абсолютного. Поэтому всё *разумное* мы должны называть *мистическим*, поскольку оно выходит за пределы рассудка. Но оно не выходит за пределы мышления, которое всегда «при нас» и составляет *нашу собственную сущность*. «Обычно думают, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы как мыслящие существа всегда носим с собой» [1, с. 124–125]. *Tat twam asi* — «Ты — Тот еси»! Подправляя и очищая мистическую традицию, Гегель замечает: «Так как *язык* есть произведение *мысли*, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы *всеобщим*... И невыразимое, чувство, ощущение представляют собой не самое лучшее, не самое истинное, а *самое незначительное*, наиболее неистинное...» (курсив мой. — С. Ч.) [1, с. 114]. Невыразимые мистические интуиции — *начальное* проявление философской идеи, которая должна развернуть посредством свободного движения *мышления* свое богатое и совершенно *конкретное* содержание в системе философской науки.

Непримиримый противник немецкого спекулятивного идеализма Фридрих Якоби также видел ядро подлинной философии и подлинной религии в *мистическом опыте разума*. В чем причина столь странного совпадения противоположностей? В той же неудовлетворенности «рассудком», его «абстрактности». Гегель признавал за Якоби ту заслугу, что он вместе с Кантом положил конец *рассудочной метафизике* — показал неправомочность применения рассудка к познанию всеобщего, абсолютного, бесконечного. Действительным «сокровищем» человеческого рода Якоби считает не науку, а проявление *разума* в человеке, то есть... веру в Бога, свободу и добродетель, о которых *рассудок ничего не знает* [10, S. 55]. Эта вера возвышается над наукой и ограничивает понятие природы понятием *свободы*, чувственно-воспринимаемое — сверхчувственным и тем самым *восполняет* то, чего не может дать человеку один лишь «рассудок», т.е. — одна лишь наука [10, S. 57]. Для такого *необходимого* человеку восполнения нужно *выйти из колеи рассудка* [11, S. 40]. Для достижения конечной и главной цели, к которой стремится душа в познании, необходимо совершить *salto mortale* — одним *прыжком* перескочить через всю бесконечную цепь при-

чин и следствий и соприкоснуться с необусловленным, вечным и бесконечным в *прямом восприятии разума* в глубинах собственной субъективности. Необходимое дополнение «абстракций» рассудка Якоби видит не в спекулятивном разуме Гегеля, но в высшей *жизненной достоверности*, в *непосредственном сознании свободы* и столь же *непосредственном восприятии* Бога. Вне возможностей рассудка находится самое важное для человека, в котором есть парадоксальное *чувство сверхчувственного*. Его, собственно, мы и называем *разумом*. Таким образом, Якоби согласен со своим противником, Гегелем, в главном пункте: *мистическое* познание — это проявление *разума* в человеке. У одного он находит свое наиболее полное осуществление в системе *науки*, у другого, как и у Канта, — в *морали*.

Мистики «видят то, что не видит ни один другой здоровый человек, и имеют общение с существами, которые никому другому себя не открывают... Когда они наконец с божьей помощью проснутся, т.е. когда откроют глаза и взгляд их покажет, что они могут уже понимать других людей, то никто из них не увидит ничего такого, что наглядно и убедительно в свете их доказательств не являлось бы и всякому другому» [3, с. 321]. То, что мистик в своем страстном стремлении к *единению* с абсолютным (трансцендентным) *уединяется*, уходит от мира и других людей в абсолютно внутреннее и не данное никому другому — в *свой мир*, — верный признак иллюзорного, субъективного, личного характера его видений. Обобщив большое количество свидетельств, Джемс указал на характерные черты мистического опыта: 1) неизреченность, 2) интуитивность, 3) кратковременность, 4) бездеятельность воли [2, с. 303–304]. Все эти черты *прямо противоположны* свойствам научного опыта и научно-философского знания, в основе которых лежит *активная* целенаправленная деятельность, возможность *многократного* объективного наблюдения, проверки другими людьми, примат *мышления* над чувственным восприятием (интуицией), стремление к *определенности*, точности, непротиворечивости, максимально возможной выраженности в языке и т.д. Поэтому научное знание изначально добывается общими усилиями, становится *общим* достоянием, представляет собой универсальную, общечеловеческую ценность. Объединяет людей (как и чувственное многообразие в целостный образ и сознание предмета) *мышление*. Ничто так не разъединяет, как мистическое стремление уйти в бесконечно далекую точку «внутри» себя самого. То, что таким разъединением совершается предельное единение — иллюзия. Лишь благодаря мышлению и языку мы живем в *одном* мире. «Невыразимое» и «немыслимое» — всего лишь чувственное, не высшее, а низшее. Наука — наиболее совершенное выражение способности мыслить и познавать, общаться, постигать реальность, которая никому не дается «вдруг» и «целиком», как по мановению волшебной палочки, но образ которой становится все глубже, точнее, совершеннее, интереснее благодаря многовековым трудам всемирной республики философов и ученых.

#### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 : Наука логики. М., 1974.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
3. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2.

4. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
5. *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
6. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1.
7. *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб., 2004.
8. *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2005.
9. *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.
10. *Jacobi F.H.* David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd 2. Leipzig, 1815.
11. *Jacobi F.H.* Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd 4/1. Leipzig, 1819.

### Об авторе

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

### About author

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

**С. Л. Катречко**  
**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ**  
**ТЕОРИЯ ОПЫТА**  
**И СОВРЕМЕННАЯ**  
**ФИЛОСОФИЯ НАУКИ<sup>1</sup>**

Предпринимается попытка построения трансцендентальной философии науки, основанной на оригинальной трактовке кантовского трансцендентализма (теории опыта), и его развития в новых условиях. При этом показывается, что современная (постпозитивистская и аналитическая) философия науки, по сути, следует духу коперниканского переворота как измененного метода мышления.

*This article sets out to develop a transcendental theory of science based on the original interpretation and modern development of Kant's transcendentalism (theory of experience). The author shows that modern (postpositivistic and analytical) philosophy of science follows the spirit of Kant's "Copernican revolution" as "the new method of thought" [CPR, B XVIII].*

**Ключевые слова:** трансцендентальная философия, трансцендентальный метод (аргумент), кантовская теория опыта, философия науки, косвенное явление, коперниканский переворот, трансцендентальная теория математики и физики.

**Key words:** transcendental philosophy, transcendental method (argument), Kant's theory of experience, philosophy of science, indirect phenomenon, Copernican revolution, transcendental theory of mathematics and physics.

Кант называет трансцендентальным исследование, занимающееся «не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов как возможного *a priori*» [3, 42; В 21]<sup>2</sup> и в основе которого лежит «измененный метод мышления» [3, 19; В XVIII], направленный на выявление трансцендентальных условий эмпирического. Формально структура трансцендентального метода (аргумента) выглядит так<sup>3</sup>:

1. *E* (где *E* — некоторый *опытный* факт).

© Катречко С.Л., 2012

<sup>1</sup> Здесь я продолжаю развитие трансцендентализма, начатое мной в работах [7–14]; см. другие мои работы на сайте: [http://www.philosophy.ru/library/katr/1\\_text.html#trans](http://www.philosophy.ru/library/katr/1_text.html#trans). Данное исследование поддержано грантом РФФИ № 12-03-00503.

<sup>2</sup> Перевод дан в моей редакции — С. К.

<sup>3</sup> Термин «*трансцендентальная аргументация*» (*аргумент*; англ. *transcendental argument(s)*) восходит к кантовской трансцендентальной дедукции категорий и аналогиям опыта из «Критики чистого разума». В качестве технического «*transcendental argument*» появляется лишь в 30-е годы XX в. у Дж. Остина. Вместе с тем формальная структура трансцендентального рассуждения схожа с объяснительными схемами К. Гемпеля, т. е. соответствует индуктивному способу рассуждений [1, с. 93].

2.  $P$  есть необходимое условие  $E$  (где  $P$  — не-опытная (априорная) «гипотеза»).

3. Следовательно,  $P$ .

Тем самым трансцендентальный метод выявляет необходимый и достаточный набор априорных предпосылок  $P$ , или *трансцендентальных условий* [3, с. 504; А 106]<sup>4</sup>, некоторой совокупности опытных [«физических»] данных  $E$ , исследование которого и составляет задачу (предмет) трансцендентальной философии. Отсюда видно, что трансцендентализм представляет собой первую в истории мысли *теорию опытного знания*<sup>5</sup>, а любая философская теория/ концепция науки (в современном смысле слова) является в той или иной мере трансцендентальной. Вместе с тем современное постпозитивистское развитие философии науки во многом идет в русле кантовских интенций, что позволяет по-новому взглянуть на трансцендентализм и предложить его современную интерпретацию.

\* \* \*

Наша первая задача заключается в том, чтобы дать общий абрис кантовского трансцендентализма, смысловыми составляющими которого выступают понятия «*трансцендентальное*», «*коперниканский переворот*», «*трансцендентальная дедукция категорий*» и кантовское различие «вещь-сама-по-себе vs. вещь-для-нас».

Центральным в этом перечне выступает концепт *трансцендентального*. Причем если в докритических работах Канта этот термин практически не встречается, то в «Критике чистого разума» он используется многократно, причем в самых различных словосочетаниях. Многообразие кантовского словоупотребления и неизбежная при этом флуктуация смысла термина при отсутствии четкого определения *трансцендентального* у самого Канта затрудняет понимание как самого термина, так и всей кантовской трансцендентальной философии. Поэтому начнем с выявления глубинной кантовской интуиции, лежащей в основании концепта *трансцендентального*, его первичного смыслового ядра.

Первоначальный анализ кантовских текстов позволяет сформулировать следующий список случаев употребления этого термина<sup>6</sup>. Для Канта *трансцендентальное*:

1) есть не всякое априорное знание, а лишь его некоторая часть, касающаяся возможности и применения априорного познания; объясняет [возможность] существование априорных представлений<sup>7</sup>;

<sup>4</sup> Г. Аллисон называет их *эпистемическими условиями*. В современной философии науки они выступают как *онтологические и/или гносеологические* основания научных теорий.

<sup>5</sup> Об этом, в частности, говорит Г. Коген в своей работе «Теория опыта Канта».

<sup>6</sup> За основу взят список возможных трактовок термина *трансцендентального* из работы [15].

<sup>7</sup> Этот пункт соответствует «итоговому» кантовскому определению трансцендентального: «трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно...» [3, с. 73; В 80–81].



2) занимается не познанием предметов, а способом нашего априорного познания<sup>8</sup>;

3) обозначает не отношение нашего познания к вещам, а отношение нашего познания к познавательной способности<sup>9</sup>;

4) предшествует опыту и делает его возможным, но не выходит за пределы опыта;

5) отличается от эмпирического, но не тождественно трансцендентному<sup>10</sup>.

Ключевым здесь выступает противопоставление *трансцендентального эмпирическому* (см. п. 5). При этом возникает соблазн отождествить *трансцендентальное* с некоторой «частью» *априорного* (см. п. 1), что неверно, поскольку решающим моментом для понимания сути этого противопоставления выступает кантовская характеристика трансцендентального из п. 2 и 3. Трансцендентальное противостоит эмпирическому, но в другом отношении, нежели априорное, что напоминает противопоставление *естественной* (натуралистической) и *феноменологической* установок сознания у Гуссерля. Точнее, это противопоставление связано с *эпистемологическим поворотом* Нового времени, который, собственно, Кант и совершает. Если рассмотреть познавательный акт человека как соотношение *эмпирических* субъекта и объекта, т.е. наш опыт *познания предметов*, то трансцендентализм (как об этом говорится в п. 2 и 3) смещает интенцию анализа с *предмета* на само *познание*, или нашу *познавательную способность*. Тем самым трансцендентализм выступает как *познание* «нашего способа познания [предметов]». Схематично это соотношение, если *опытное познание* рассматривать как опосредующий субъект и объект термин, можно представить так:

*вещь* – (эмпирическое) – *опытное познание* –  
(трансцендентальное) – *сознание*

При этом трансцендентальное скорее не противостоит эмпирическому, а дополняет его, о чем говорит Кант в своем «итоговом» определении трансцендентального: «различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается отношения их к предмету» [3, с. 73; В 80–81]. Точнее, если попробовать развернуть сказанное Кантом, то исходный *предмет/объект* [познавания] под названием «вещь-сама-по-себе» для трансцендентализма и наивного реализма (эмпиризма) будет одним и тем же<sup>11</sup>, но эмпиризм берет этот предмет не критиче-

<sup>8</sup> См. кантовское определение трансцендентальной философии, приведенное в начале статьи.

<sup>9</sup> «Словом *трансцендентальный*... я обозначаю отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности» [4, с. 66].

<sup>10</sup> «Множественно указанное мною слово трансцендентальное... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного... т.е. ограничивающегося опытом» [4, с. 191] (ср. с п. 4 списка).

<sup>11</sup> При этом онтологического удвоения вещей не происходит: вещь-сама-по-себе и вещь-для-нас – это одна и та же вещь, хотя и взятая в разных – эмпирическом и трансцендентальном – отношениях. Кант говорит: «Критика... учит нас рассматривать объект в *двойном значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе» [3, с. 23; В XXVII]. В западной литературе подобный подход получил название *двухаспектной интерпретации* (two-aspects interpretation) кантовского трансцендентализма.

ски и относит его к области *вещь* на схеме, а трансцендентализм уточняет, что под *предметом познания* следует понимать уже не вещь-саму-по-себе, а вещь-для-нас, т.е. рассматривает предмет познания как принадлежащий области *опытного познания* на схеме. Соответственно утверждения по поводу предмета познания надо относить к этой — *трансцендентальной* — области, которая не принадлежит ни области эмпирически-объективного, ни области эмпирически-субъективного, занимая пограничное между трансцендентным и имманентным положение<sup>12</sup>.

Отсюда можно заключить, что специфика трансцендентализма как общепhilософской концепции состоит в том, что если античная философия делает предметом своего изучения вещь/субъект, а Новое время в лице Декарта существенным образом переориентирует направленность философского внимания и делает предметом своего исследования сознание/субъект (*resp.* декартовское *cogito*), то Кант, смещая философское исследование в пограничную между субъектом и объектом область, делает предметом этого исследования *знание* или *опыт*. Соответственно трансцендентализм следует определить прежде всего как теорию опытного (по)знания.

В содержательном плане специфика кантовского трансцендентализма состоит в следующем. Пусть дана такая система основоположений опытного знания: 1) существуют (объективные) вещи; 2) они воздействуют на нас; 3) наше знание о вещах определяется этим воздействием. Кант рассматривает (критикует) два вида предшествующего идеализма: *проблематичный идеализм* Декарта и *догматичный идеализм* Беркли, которые подвергают сомнению или отрицают п. 1 и 2. Сам Кант эти пункты принимает и поэтому называет свою позицию *эмпирическим реализмом*, но он «отрицает» п. 3, точнее он совершает здесь свой «коперниканский переворот» и формулирует п. 3\*, специфицирующий его *трансцендентальный идеализм*: 3\*) вещи «подчиняются» нашему рассудку, его априорным формам. Однако введение п. 3\* требует концептуального уточнения, поскольку требование «подчинения» эмпирических вещей априорным формам рассудка абсурдно. Поэтому Кант дополняет аксиоматику тезисом о различении вещей-в-себе и вещей-для-нас (= п. 4). С учетом этого различения п. 3\* формулируется так: нашему рассудку «подчиняются» вещи-для-нас<sup>13</sup>. А п. 1 и 2, в которых речь идет о вещах-самих-по-себе, остаются без изменения.

В рамках предложенной аксиоматики важным положением, специфицирующим кантовскую теорию знания, является то, что любое (по)знание содержит в себе как опытную, так и априорную составляющие. Причем для самого Канта именно это различение первично, а не вторично, как это представлено в предложенном выше объяснении. Ведь Кант начинает свою *Критику* с положения о том, что хотя «всякое наше познание начинается с опыта» [3, с. 32; В 1], однако не сводится лишь к нему, содержа в себе то, «что собственная наша познавательная способность дает от себя самой»

<sup>12</sup> Вместе с тем трансцендентализм предполагает преодоление эмпирической точки зрения не только на *объект*, но и на *субъект* познания: познание осуществляется *трансцендентальным субъектом* (подробнее об этом мы говорим в [10]; см. также ниже).

<sup>13</sup> Соответственно и на уровне суждений (как базовой «клеточки» знания): в суждении «А есть В» *субъект* А подчиняется *предикату* В.

[там же]<sup>14</sup> и что выступает *априорной* составляющей знания. Суть кантовской аргументации в пользу необходимости наличия априорного такова: «В самом деле, если опыт должен учить меня законам, которым подчинено существование вещей, то эти законы, поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы *необходимо* быть присущи этим вещам и вне моего опыта. Между тем опыт хотя и учит меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это *необходимо* должно быть так, а не иначе» [4, с. 69]<sup>15</sup>. Другими словами, любое научное знание содержит *законы*, но эти законы не могут иметь эмпирическое происхождение, поскольку невозможно объяснить генезис *формальных* априорных представлений, каковыми являются априорные формы чувственности и рассудка, из эмпирического (опытного) *содержания* [3, с. 93; В 119].

Здесь возникает *основная апория априоризма* (выражение Н. Гартмана): как возможно использовать в опыте то, что от опыта не зависит и предшествует ему, т.е. кантовские априорные формы (по)знания? Для разрешения проблемы совместимости априорного (метафизических конструкторов) с «физической» компонентой знания Кант и предлагает свою *трансцендентальную аргументацию* (*resp. дедуцию категорий*).

Выделяемая Кантом априорная компонента (по)знания, хотя и связана с нашей познавательной способностью, т.е. сознанием как «органом познания», однако не является *субъективной* в точном смысле этого слова, т.е. психической данностью *эмпирического сознания* человека. Точнее, важнейшей задачей трансцендентализма, как пишет Кант в предисловии к 1-му изданию *Критики*, становится «раскрытие и объяснение [посредством объективной дедуции] объективной значимости априорных понятий» [3, с. 11; А XVII], т.е. перевод их из области эмпирически-субъективного в область трансцендентального. Именно эта задача, как видно из итогового определения трансцендентального (п. 1 *списка*), для Канта главная. Этим выявляется еще один смысловой момент концепта трансцендентального, связанный с различием «априорное vs. трансцендентальное», в рамках которого трансцендентальное не выступает частью априорного, а выполняет функцию его обоснования «a priori относиться к предметам опыта» [3, с. 73; В 80–81]. Тем самым *трансцендентальное* у Канта имеет характер *двойной необходимости*. Первая из них — *априорная необходимость* — связана со всеобще-необходимым характером наших априорных субъективных представлений. Вторая — с *необходимым* характером отношения этих априорных представлений к опыту, т.е. с подчинением предметов опыта этим априорным представлениям. Согласно Ж. Делёзу, «*трансцендентальным называется принцип, благодаря которому опыт необходимо (resp. априорно) подчиняется нашим априорным представлениям*» [2, с. 20]. С учетом этого различия приведенная выше схема может быть скорректирована так:

*вещь* — (эмпирическое) — *опытное познание* — (априорное) —  
*сознание* (трансцендентальное)

<sup>14</sup> В своих подготовительных материалах к *Критике* Кант приводит в этой связи следующую аналогию: «Ведь предметы, которые мы лепим из глины, к примеру кирпичи, приобретают *форму* от нас, при том что глина берется из земли» [5, с. 74].

<sup>15</sup> Данный аргумент является для Канта парадигмальным и повторяется им в других текстах.

Трансцендентальное выступает здесь как срединная пограничная область, образованная из левого края области эмпирического (опытного) и правого края области априорного. При этом в области трансцендентального можно выделить *объективную*, тяготеющую к [эмпирической] вещи (= трансцендентальный объект), и *субъективную*, тяготеющую к [априорному] сознанию (= трансцендентальный субъект), составляющие. Тем самым трансцендентализм можно рассматривать как некий *сдвиг* исследования вправо по сравнению с эмпирическим (ср. с начальным кантовским определением трансцендентализма) и исследование *трансцендентального предмета* (объекта) *трансцендентальным субъектом*.

Различение трансцендентального и априорного имеет первостепенное значение для понимания кантовского трансцендентализма, так как его суть состоит не столько во введении априорной составляющей в состав опытного знания (хотя это, безусловно, важно и составляет фундамент кантовской концепции, его первую специфицирующую характеристику<sup>16</sup>), сколько в попытке *строгого* обоснования введенных метафизических постулатов. Поэтому на априорные положения из приведенной вначале схемы трансцендентальной аргументации налагается ряд требований, цель которых — придать *P* *объективную значимость*, т.е. возможность их *эмпирического применения*. В связи с этим вопросу правомочности использования априорных *онтологических* предикатов (категорий) в опытном познании посвящена кантовская *трансцендентальная дедукция* (в широком смысле слова). Точнее, согласно Канту, каждое априорное *P* должно (1) подчиняться априорным условиям чувственности и (2) входить в состав *полной и непротиворечивой системы* априорных положений *P'*, что превосходит требования, налагаемые на современные формальные (логико-математические) системы. Несколько упрощая, можно сказать, что *полноту* своей метафизической системы Кант обосновывает посредством *метафизической дедукции*, а ее *непротиворечивость* — посредством *трансцендентальной дедукции категорий*<sup>17</sup>.

При этом трансцендентализм выступает как *Критика* предшествующей метафизики и «относится к обычной школьной метафизике точно так же, как химия к алхимии или астрономия к астрологии» [4, с. 132]. В своем существовании традиционная метафизика нацелена на исследование *предметов* познания, т.е. на область «физического», при осмыслении которого она постулирует некий метафизический фундамент, выступающий *основанием* для эмпирического. Так, когда мы утверждаем, что «тела/вещи состоят из материи», то мы, находясь в области эмпирического, на нашей схеме делаем шаг не вправо к трансцендентальному, а вниз к метафизическому. Трансцендентализм ищет основания эмпирического под именем *трансцендентальных условий* в «правой» [трансцендентальной] области, применяя найденные *трансцендентальные принципы*, с учетом кантовского различения вещей, к предметам опыта, т.е. к вещам-для-нас. Традиционная метафизика этого различения не учитывает и формулирует свои принципы/законы для [эмпирических] вещей-самих-по-себе, хотя для подобного у нее нет до-

<sup>16</sup> Если ограничиться только этим, то концепция Канта (трансцендентализм) выступала бы в качестве *гносеологической* версии платонизма.

<sup>17</sup> У Канта *метафизическая* и *трансцендентальная* дедукции четко не разделены (первая входит в состав второй). Более того, примерно в том же значении Кант использует выражение «объективная дедукция» и др. Подробнее об этом мы говорим в [12; 13].

статочных оснований. Правота критического подхода становится очевидной, если мы будем говорить, например, о математических законах, которые формулируются для *идеальных* математических предметов (типа *кругов, треугольников* etc.), реально в самой природе не существующих (Галилей), и в силу этого не могут быть законами для эмпирических предметов. Понятно, что трансцендентальное соотносится не с эмпирико-физическими, а с идеально-математическими предметами и поэтому подчиняется трансцендентальным принципам, например тем же законам *чистой* математики, которые относятся к априорным пространству и времени.

Все это позволяет сформулировать основной постулат трансцендентальной теории опыта (науки): наше претендующее на объективную значимость познание предметов разворачивается в трансцендентальной области, или в *символическом пространстве* (Э. Кассирер), опосредующем отношение между познающим субъектом (человеком) и миром. Его пограничный — между трансцендентным и имманентным — онтологический статус удачно иллюстрирует следующая, восходящая к Г. Фреге, аналогия. Представим, что мы наблюдаем некоторую звезду с помощью телескопа. Кантовской вещи-в-себе будет соответствовать сама звезда, ее субъективным (чувственным) представлением (явлением, вещью-для-нас) будет образ нашего сознания, а трансцендентальное же можно соотнести с изображением звезды на линзе телескопа, которое имеет *объективную значимость*, поскольку не является данностью нашего сознания, а соответствует звезде самой по себе, имея пограничный между объективным и субъективным статус<sup>18</sup>. Таким образом, можно говорить о постулируемой Кантом особой *трансцендентальной реальности*, которая в концептуальном плане может быть соотнесена с *интенциональной реальностью* Э. Гуссерля.

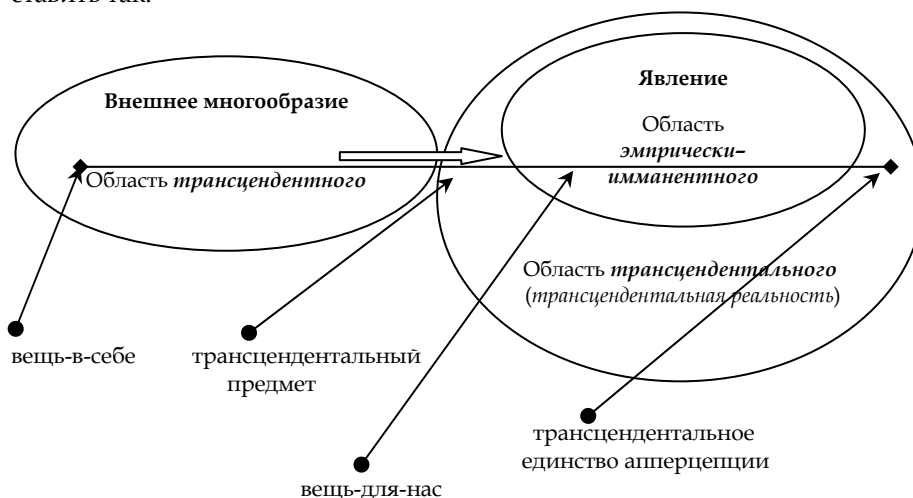
\* \* \*

Основанием введения трансцендентальной реальности выступает, наряду с кантовским концептом трансцендентального субъекта, концепция *трансцендентального предмета* (в основном из 1-го издания *Критики*), а также развитие этой концепции в его учении о *косвенном явлении* из «*Opus postumum*». Кант вводит свой концепт трансцендентального предмета (объекта) как противостоящего трансцендентальному субъекту, вернее *трансцендентальному единству* апперцепции. В точном смысле слова в акте восприятия на вход наших органов чувств поступает не сам предмет, а некоторое чувственное многообразие, фундирующее соответствующие *чувственные представления*, «которые сами по себе [не] должны рассматриваться как предметы» [3, с. 503; А 104]. Однако наше сознание (в силу трансцендентального единства апперцепции) *едино*, и поэтому «все данное в созерцании многообразное *объединяется* в понятие об объекте» [3, с. 104; В 139; курсив мой. — К. С.]. Соответственно здесь можно говорить о *предмете* [чувственных] *представлений*, который выступает «коррелятом единства апперцепции» [3, с. 516; А 250] и который «должно мыслить только как нечто во-

---

<sup>18</sup> Следует отличать кантовскую *объективную значимость* от объективного *существования*: звезда на линзе телескопа (образ звезды) объективно значима, но не существует в том же самом смысле, как звезда сама по себе. Вместе с тем звезда на линзе телескопа — кантовская вещь-для-нас.

обще = x» [3, с. 503; A 104]. При этом он «не может быть созерцаем нами и потому [является] неэмпирическим, т.е. трансцендентальным, предметом = x» [3, с. 503; A 109], т.е. по своему эпистемическому статусу выступает не чувственным, а рассудочным представлением, некоей *мысленной вещью*, посредством которой мы распознаем/узнаем в чувственном многообразии (явлении) то или иное понятие. Тем самым *трансцендентальный предмет* выступает как опредмеченная совокупность трансцендентальных условий, просвечивающая сквозь эмпирический предмет. Концептуально трансцендентальный объект занимает пограничное между кантовскими *вещью-в-себе* и *вещью-для-нас* положение. Схематически это соотношение можно представить так:



Свое дальнейшее развитие тема трансцендентальной реальности получает в концепции *косвенного явления* (resp. явления второго порядка) в последнем труде Канта «Opus postumum». Вот несколько ключевых цитат из этой работы:

Явление явления есть то, посредством чего субъективное делается объективным, так как оно представляется a priori [4, с. 437 (*Convolut X L*)].

Однако явление вещей в пространстве (и во времени) двоякого рода: 1) явление предметов, которые мы сами в него вкладываем (a priori) — метафизическое; 2) явление, которое дается нам эмпирически (a posteriori) — физическое. Последнее есть прямое явление, первое — косвенное, т.е. явление некоторого явления [4, с. 425].

Предмет косвенного явления есть сама вещь, т.е. такой предмет, который мы извлекаем из созерцания лишь постольку, поскольку мы сами вложили ее [саму вещь], т.е. поскольку она есть продукт нашей собственной познавательной способности... А именно: мы не могли бы иметь представление о твердом или мягком, о теплом или холодном и т.д. теле *как таковом*, если бы не составили себе предварительно понятия об этих движущих силах материи (притяжение или отталкивание...) и теперь смогли бы сказать, что одна или другая из этих сил принадлежит этому понятию. — Следовательно, даны априорные понятия как [необходимые] для эмпирического познания, которые, однако, из-за этого не суть эмпирические понятия... [4, с. 425].

Для прояснения кантовского концепта *косвенного явления* воспользуемся классическим различием первичных и вторичных качеств. В *прямом*

субъективно-эмпирическом явлении мы имеем ощущение *твердого* или *белого*. Понятно, что это лишь *вторичные* — субъективные — *качества* вещи; лишь то, как мы *ощущаем* эту вещь, но не вещь сама по себе, не ее первичные — объективные — качества. Явления же второго порядка вводятся нами как ответ на вопрос об *основаниях* эмпирических созерцаний: если мы воспринимаем это как белое (resp. теплое), то должно быть *что-то объективное* («вещь-в-себе»), вызывающее это ощущение белизны (теплоты). Вот это и есть та *мысленная вещь* (= трансцендентальный предмет), которая выступает объективным основанием наших субъективных ощущений.

Современная наука не может обойтись без *теоретических конструктов* высокой степени абстракции типа «струн» (физика), «генов» (биология), «фракталов» (математика)... и основанных на них научных моделей, которые выступают аналогами кантовских *косвенных явлений*. Трансцендентализм предохраняет нас в данном случае от наивного приписывания подобным теоретическим конструктам статуса объективно-реального. Например, символы *P* (давления), *V* (объема), *T* (температуры) из описывающего поведение газов закона Бойля — Мариотта ( $PV = rT$ ) сами по себе реально (в природе) не существуют<sup>19</sup>. Они — лишь наши теоретические конструкты в рамках *представления* (= *косвенного явления*) о газе как совокупности хаотически движущихся шариков (молекул), которые посредством массового соударения оказывают *давление* на стенки сосуда. Вместе с тем подобные конструкты, если они удовлетворяют трансцендентальному критерию, имеют *объективную значимость*, т.е. соответствуют реальным процессам и могут быть использованы в опытном познании. Статус подобных теоретических конструктов и фундированных ими научных моделей является трансцендентальным, а совокупность таких (*трансцендентальных*) конструктов и составляет область трансцендентального (ср. с «третьим миром» Поппера).

\* \* \*

Еще одна значимая для понимания трансцендентализма тема — кантовский *коперниканский переворот*, о котором в *Критике* говорится дважды. Более явственно Кант говорит о нем в предисловии ко 2-му изданию КЧР, где, собственно, и вводится эта метафора. Здесь Кант характеризует его как «измененный метод мышления, [который состоит в том], что мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими<sup>20</sup>» [3, с. 19; В XVI—XX], а в примечании к этому пассажи связывает «измененный метод мышления» (resp. коперниканский переворот) со своим различием вещей-самих-по-себе и вещей-для-нас, которое хотя и выглядит достаточно странным для обыденного рассудка (resp. обыденного метода мышления), но является единственно возможным (= необходимым) для построения адекватной теории опыта. Однако не менее важно для понимания сути коперниканского переворота его изначальное местоположение в тексте *Критики*, а именно то, что с него начинается [3, с. 96; § 14; В 132] и им заканчивается [3, с. 118; § 27; В 167] кантовская *трансцендентальная* дедукция катего-

<sup>19</sup> Как, впрочем, и концепты *m*, *F*, *a* из второго закона Ньютона (см. ниже).

<sup>20</sup> Выделенное нами чуть ли не дословно повторяет понимание предмета косвенного явления: см. по этому поводу выше третью цитату из «Opus postumum» (*Convolut XL*).

рий, и это говорит о тесной концептуальной близости коперниканского переворота и трансцендентальной дедукции. Предлагаемое же Кантом решение состоит в том, что предметы опыта должны соотнобразовываться с нашими априорными формами (созерцаниями и понятиями), а чтобы избежать абсурдного положения о том, что независимые от нас предметы «подчиняются» нашим понятиям о них, Кант и вводит свое различие вещей-в-себе и вещей-для-нас.

Развитие современной философии проходит под знаком поворота к языку (Р. Рорти), а одним из важных результатов современной науки о языке стал так называемый семиотический треугольник Г. Фреге (Огдена — Ричардса), постулирующий наличие у знаков не только значений (референтов), но и *смыслов*. Применение этого различия позволяет предложить семиотическую трактовку коперниканского переворота, поскольку его можно рассматривать как утверждение о приоритете *смысла* [термина] над его *значением*. Поясним это на простом примере. Если у нас есть понятие *стола*, то реальный предмет, который мы будем соотносить с этим понятием, в каком-то смысле (например, в культурном функционировании) «подчиняется» этому понятию, т.е. связан с этим понятием *смысловым* комплексом «основоположений» о столе. Хотя, конечно, это подчинение нельзя трактовать физически.

Подобная семиотическая интерпретация кантовского коперниканского переворота позволяет утверждать, что развитие современной — постпозитивистской — философии науки следует *quasi*-кантовскому «измененному методу мышления», когда говорится о наличии в структуре знания «языкового каркаса» (Р. Карнап) и/или «концептуальной схемы» (Д. Дэвидсон)<sup>21</sup>, т.е. об имеющейся у нас концептуальной сетке как некоторой *связанной* системы понятий (ср. *холизм* Дюгема — Куайна), с которой должны согласовываться эмпирические (экспериментальные) данные. Если, например, у нас есть формула  $F = ma$ , то вводимый в ней, например, новый концепт *a* («ускорение») должен соотнобразовываться с уже имеющимися концептами «масса» и «сила», а его размерность будет предопределяться размерностями концептов *m* и *F*. Тем самым для систем связанного знания, к каковым принадлежит наука, базовой должна выступать не *корреспондентная* теория истинности Аристотеля, в большей степени тяготеющая к эмпиристским концепциям знания, а *когерентная* теория истинности Платона (ср. с приоритетом смысла над значением выше)<sup>22</sup>.

Конечной же целью *трансцендентальной теории опыта*, как это показывает развиваемая Кантом трансцендентальная дедукция, является такая

<sup>21</sup> Прямым наследником кантовского трансцендентализма выступает концепция *внутреннего реализма* Х. Патнема (см. ее изложение в [16, с. 105–124]. К ней тяготеет и концепция науки У. Селларса, основанная на критике «мифа данного». Вместе с тем Канта называют также родоначальником *эпистемологического конструктивизма*, разновидностями которого являются *радикальный конструктивизм* и *социальный конструктивизм*. Однако концепцию Канта нельзя считать *анти-реализмом*, поскольку, как он сам говорит, его концепция выступает не только *трансцендентальным идеализмом*, но и *эмпирическим реализмом*.

<sup>22</sup> В качестве примера, подтверждающего кантовскую мысль, здесь можно привести математику, в которой критерием приемлемости той или иной системы аксиом является ее непротиворечивость.



концептуальная сетка [категорий], которая удовлетворяет как *внутренним* критериям (прежде всего, критерию *непротиворечивости*), так и *внешнему* критерию, что позволяет использовать ее, несмотря на априорный характер, в опыте.

\* \* \*

Еще раз обратимся к кантовскому определению трансцендентализма как «познания, занимающегося... видами человеческого способа познания...» [3, с. 44]. Этим вариантом перевода мы выделяем аспект *прикладного трансцендентализма*, связанный с [трансцендентальным] анализом не человеческого способа познания в целом, а отдельных видов научного познания, среди которых, вслед за Аристотелем и Кантом, мы выделяем прежде всего *естествознание* (физику) и *математику*<sup>23</sup>. В этом смысле кантовский трансцендентализм выступает уже как *методология/философия* науки.

Основополагающим для Канта здесь становится тезис о том, что в общем случае научное (теоретическое) знание имеет *интуитивно-дискурсивный* характер, т.е. представляет собой синтез чувственных созерцаний (интуиций; *Anschauung*) и рассудочных понятий, которые, по Канту, являются «двумя основными стволами человеческого познания» [3, с. 46; В 29]. Точнее, речь идет о *предметном способе познания* (= способе познания предметов), поскольку существует и *непредметный способ познания*, который представлен, например, философией.

В данном случае Кант следует классической европейской философской традиции, выделяющей три основных типа познания: физику в широком смысле (т.е. естествознание), математику и метафизику, — образующих некое упорядоченное единство, базисом которого выступает физика, а «первой философией» — метафизика (см. фрагмент о четырехчастном отрезке из кн. 6 «Государства» Платона; кн. 6.1 «Метафизики» Аристотеля). Математика в этой триаде занимает срединное место, отличаясь от физики тем, что изучает не конкретные, а абстрактные объекты, а от метафизики своим предметным характером, являясь все же «второй философией». Трансцендентальный анализ придает этой классификации обоснованный (научный) характер.

Специфика соответствующего вида предметного познания предопределяется, по Канту, соотношением чувственности и рассудка. Так, если *естествознание* начинается с *чувственного созерцания*, которое впоследствии осмысливается рассудком с помощью понятий (рассудок «распознает» в образе то или иное понятие), то *чистую математику* Кант определяет как «*познание посредством конструирования понятий*» [3, с. 423; В 741], что означает соотнесение (= конструирование) первоначально вводимых с помощью дефиниций понятий с «общезначимыми созерцаниями» [там же], или кантовскими *схемами*.

Решающим же здесь становится то, что при предметном типе познания понятийные конструкции рассудка, или, что то же самое, теоретические конструкты современной науки, должны, по Канту, обязательно соотноситься со своим *предметом*, т.е. некоторым созерцанием (в кантовской терминологии). Это может быть сделано как посредством *опыта* или *экспери-*

<sup>23</sup> Прикладной трансцендентализм анализируется нами в [7–9].

мента (естествознание), так и посредством *доказательства* существования предмета в различных типах математического конструирования. В случае более сложных опытных практик роль созерцания, доставляющего предмет понятию, выполняет кантовское *косвенное явление*. Тем самым трансцендентализм запрещает использовать в познании «чистые» спекулятивные конструкции разума<sup>24</sup> и выставляет требование соотнесения дискурсивного понятия с соответствующим ему созерцанием. Причем именно эта необходимость соотнесения чувственности и рассудка составляет самую суть и основу кантовской трансцендентальной *дедукции* чистых рассудочных понятий как «правового» («quid juris») обоснования возможности их использования в познании, которая дополняется учением о *схематизме* (в случае математики) и концепцией *косвенного явления* (в случае теоретического естествознания).

При этом кантовский трансцендентализм фиксирует принципиальную разницу между *эмпирическим* и *теоретическим* способами познания, что следует рассматривать не только как узкое противопоставление физики и математики, но и в более общем виде, распространяя, в частности, это различие и на область гуманитарного (по)знания. Понятно, что методология опытного (интуитивно-дискурсивного) и рационального (дискурсивно-интуитивного) типов познания при этом будет существенно отличаться друг от друга, а в случае введения и использования в научном познании теоретических абстракций высокой степени общности критерием их правомочности может служить восходящее к Канту требование *конструктивного* способа их задания, а также необходимость построения для этих абстракций соответствующей *quasi-созерцательной модели*, т.е. кантовского *косвенного явления*. Без выполнения этих трансцендентальных требований мы рискуем «выпасть» из науки и оказаться в области хотя и высокоинтеллектуального, но все же *quasi-научного симулякра*.

#### Список литературы

1. Гемпель К. Г. Логика объяснения. М., 1998.
2. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях... М., 2000.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Соч. : в 8 т. Т. 4. М., 1994.
5. Кант И. Из рукописного наследия: материалы к «Критике чистого разума». М., 2000.
6. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. №9. С. 83–95.
7. Катречко С.Л. Моделирование рассуждений в математике: трансцендентальный подход // Модели рассуждений – 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007. С. 63–90.
8. Катречко С.Л. Трансцендентальная философия математики // Вестник Московского университета. 2008. №2. С. 88–106.
9. Катречко С.Л. Трансцендентальный метод и современное естествознание // Модели рассуждений – 2: Аргументация и рациональность. Калининград, 2008. С. 186–204.
10. Катречко С.Л. Трансцендентальная модель сознания как последовательное преодоление субстанционализма // Материалы Ломоносовских чтений – 2009. М., 2009. С. 109–117.

<sup>24</sup> Ср.: «...мысли без [интуитивного] содержания пусты» [3, с. 71; В 75].

11. Катречко С.Л. Актуален ли трансцендентализм сегодня? Трансцендентальная философия как теория науки (опыта) // Философия, образование, наука : тр. каф. филос. естеств. ф-тов МГУ. М., 2010. С. 135–145.

12. Катречко С.Л. Трансцендентальный метод и проблема онтологии // Современная онтология – IV. Проблема метода. СПб., 2010. Т. 2. С. 43–63.

13. Катречко С.Л. Трансцендентальная аргументация Канта как формальная онтология // Модели рассуждений – 4: Аргументация и риторика. Калининград, 2011. С. 147–161.

14. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. №3. С. 3–15.

15. Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000.

16. Хакинг Ян. Представление и вмешательство. М., 1998.

### Об авторе

*Катречко Сергей Леонидович* – канд. филос. наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, skatrechko@gmail.com

### About author

*Dr Sergey Katrechko*, Associate Professor, Department of Philosophy for Faculties of Natural Sciences, Mikhail Lomonosov Moscow State University, skatrechko@gmail.com

**В. А. Чалый**

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ  
ОСНОВАНИЯ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ  
ДЖОНА РОЛЗА<sup>1</sup>**

Представлен анализ антропологической модели теории справедливости Ролза, выявляющий ее сложный, комплексный характер: модель содержит попытку сообщить представлению о рациональном эгоисте homo oeconomicus, позаимствованному у классиков утилитаризма, более глубокие философские основания, взятые из философии Канта (идея автономии, способности самодетерминации через моральный закон), а присутствующее в модели понятие «жизненного плана», в котором выражается рациональность интересов и действий человека и достаточный успех в реализации которого Ролз называет человеческим счастьем, отсылает его теорию к аристотелевской этике добродетели и к современному коммунитаризму.

*The analysis of Rawls' anthropological model, underlying his theory of justice, reveals its complex basis: on one hand, it is an attempt to attach broader and deeper Kantian philosophical foundations to "rational egoist" of classical utilitarianism (idea of autonomy, ability of self-determination through moral law); on the other hand, the notion of "life plan", emphasizing rationality of human interests and actions and opening a possibility for happiness, connects Rawls' theory to Aristotle's virtue ethics and to contemporary communitarianism.*

**Ключевые слова:** антропологическая модель, теория «справедливости как честности», рациональность, индивидуализм, «жизненный план», Ролз, Кант, Аристотель.

**Key words:** anthropological model, «justice as fairness», rationality, individualism, «life plan», Rawls, Kant, Aristotle.

Представления о человеке составляют основу политических теорий и являются глубинными основаниями для их расхождения. Достаточно часто представления эти сформулированы неявно, предполагаются как данность и в рамках самой теории не рассматриваются. Поэтому выявление и анализ антропологических пресуппозиций современных по-

литико-философских концепций — важный этап их изучения. Цель данной работы — анализ антропологических оснований теории «справедливости как честности» Джона Ролза.

В современной англоязычной философии сам термин «антропология» многозначен и нуждается в прояснении. Здесь существует два достаточно обособленных подхода к проблеме человека, которые можно назвать *этнологическим* и *нормативным*. Термином «антропология» именуется преимущественно этнологический подход, в то время как для более абстрактных рассуждений о человеке вообще, не исходящих из описания и анализа конкретных сообществ, используются наименования вроде «нормативная концепция человека» или старомодное «проблема человеческой ситуации» (см., напр., [6]).

Первое, что следует отметить: современные политические теории либерального эгалитаризма, либертарианства, коммунитаризма, мультикультурализма опираются на философский нормативный анализ проблемы человека и практически не привлекают антропологические концепции в первом смысле. Этот факт особенно примечателен в отношении мультикультурализма, который, исходя из определяющего значения культуры в формировании политической личности, в принципе мог бы опираться на антропологические исследования конкретных культур. Причины этого невнимания специально рассматриваются, например, в статье американского антрополога Теренса Тёрнера [11], который приходит к выводу, что мультикультурализм сосредоточен на политической борьбе за расширение прав и привилегий меньшинств и недостаточно озабочен разработкой собственных теоретических оснований; в частности, понятие «культура», центральное и для культурной антропологии, и для мультикультурализма, последним используется преимущественно полемически.

Таким образом, применительно к современным либеральным философским теориям, и в том числе к теории «справедливости как честности» Ролза, понятие «антропология» будет иметь смысл «нормативной концепции человека» и не будет иметь отношения к культурной антропологии. Это первое, что роднит ее с антропологией Канта, впервые противопоставившего теоретическую и прагматическую антропологии и определившего последнюю как «исследование того, что он [человек], как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [2, т. 6, с. 350]. Понятие прагматической антропологии и ее значение для современных философских концепций человека активно обсуждается, в том числе на страницах «Кантовского сборника», и данная работа в этом отношении основывается на исследованиях Х. Клемме [5], Л. А. Калинникова [3; 4], В. В. Васильева [1] и других авторов.

В современной англоязычной политической философии до выхода в свет «Теории справедливости» Джона Ролза господствовал подход к проблеме человека, который Кант определил как «физиологический»: «исследование того, что делает из человека природа». Бихевиористская психология и эмотивистская этика составляли контекст политических исследований, в которых нормативную роль играл принцип консеквенциализма. Так, Уильям Росс, считая кантовский деонтологизм «упрощением моральной жизни» реального человека [10, р. 189], предлагал дополнить его представлением о многообразии мотивов поведения, включающих не только долг, но и психологические факторы. Росс, с одной стороны, формулирует

«смягченную» версию деонтологизма, привлекающую многих современных философов (Роберт Ауди, Филипп Страттон-Лейк и др.), с другой — его интуитивизм воспринимается критиками как концепция, лишенная внутренней связности (напр., [9, p. 41]). Человек в теории Росса, по мнению критиков, руководствуется и максимами, и представлениями об ожидаемых последствиях, и интуитивными представлениями о благе — и не имеет внятных критериев выбора между ними.

Другой нормативной доктриной, важной для англоязычной политической философии первой половины XX века, является юридический позитивизм Герберта Харта. Концепция человека, лежащая в его основе, связана с представлениями позднего Витгенштейна и исключает универсализм, предполагаемый прагматической антропологией: природа человека, его мир определяются границами, ландшафтом его языка, который уникален, постоянно меняется и который невозможно закрепить жесткими философскими принципами. Такая концепция, пытающаяся вывести принципы политико-правового устройства из конкретных языковых практик, неизбежно будет испытывать дефицит в своей предписательной функции: важные вопросы о том, каким следует быть человеку политическому, гражданину, на каких принципах должно основываться справедливое общество, останутся в ней без определенного ответа.

Необходимость определенности в основаниях политической философии стала одним из важнейших стимулов для разработки Ролзом теории «справедливости как честности». Не формулируя специально модель человека, Ролз, тем не менее, уделяет в «Теории справедливости» достаточно внимания разработке ее отдельных сторон. Фигуранты теории Ролза — это прежде всего «свободные и равноправные рациональные люди». Такая формулировка встречается в тексте регулярно, начиная с первых страниц предисловия к переработанному изданию, где Ролз называет описание прав и свобод таких индивидов «абсолютно первой задачей теории демократических институтов» [9, p. xii].

Второе фундаментальное свойство человеческой ситуации — наличие интересов, среди которых есть тождественные и конфликтующие: «Тождество существует, поскольку социальная кооперация делает для всех жизнь лучше по сравнению с той, когда каждый старался бы жить в одиночку за счет лишь собственных усилий. Существует и конфликт интересов, так как люди небезразличны к тому, как распределяются приросшие выгоды от их сотрудничества, потому что в преследовании собственных интересов они предпочитают взять больше и отдать меньше» [9, p. 109]. Так Ролз учитывает в своей теории возводимое к Аристотелю представление о политической природе человека.

Наиболее полно механика антропологической модели Ролза описана в третьей части «Теории справедливости», озаглавленной «Благо как рациональность». Ее открывает анализ контекстов, в которых употребляется понятие блага и который указывает на родство понятий блага и правильности. Это родство становится фундаментом для деонтологической линии в теории Ролза. Понятия правильности и неправильности используются нами прежде всего при оценке интересов [9, p. 348]. Правильными интересами будут те, которые согласуются с принятыми в обществе представлениями. Ролз, что неудивительно при обращении с базовыми понятиями, испытывает заметные сложности с определением правильности: общественные

представления о правильности регламентируются базовой ценностью справедливости, определяемой как честность, которая снова теряется в социальной психологии. Методология лингвистического анализа контекстов, определение смыслов базовых понятий путем сведения их к обыденным определяют принадлежность теории справедливости Ролза к аналитическому движению.

Можно отметить, что проводимый Ролзом анализ контекстов не ставит проблему выхода за рамки конкретной политической культуры — англосаксонского либерализма. И здесь открываются перспективы для дополнения философско-антропологического подхода этнологическим, рассматривающим многообразие политических культур и практик.

Особую роль в концепции Ролза играет понятие *рационального жизненного плана*, который позволяет человеку связать воедино свои разнонаправленные интересы и согласовать их с интересами других людей; и иметь такой план — благо. Ролз различает два вида блага: инструментальное, ведущее к исполнению правильно построенного жизненного плана, и благо как характеристика самого жизненного плана [9, p. 358]. Если определение инструментального блага как интересов и действий, ведущих к осуществлению рационального жизненного плана, сформулировано четко, то оценка самого жизненного плана как благого вновь основывается на лингвистическом анализе и опирается на социальную психологию. Примечательно, что для пояснения того, что же следует считать благим жизненным планом, Ролз привлекает этику добродетели Аристотеля: хороший план предполагает актуализацию благих природных задатков человека [9, p. 458–460]. Так кантианское деонтологическое обоснование теории справедливости дополняется классическим аристотелевским.

Вернемся к определению человека как «свободного и равноправного рационального индивида» и рассмотрим предлагаемое Ролзом определение рациональности. С одной стороны, оно имеет подчеркнута инструментальный характер: рациональность проявляется в выборе средств, подходящих для осуществления интересов. Инструментальная рациональность — одна из основ договорной теории Ролза. Человек, рационально преследующий свои интересы, вынужден сотрудничать с другими людьми, и наиболее эффективным основанием для такого сотрудничества становится явно сформулированный свод правил, стихийно или сознательно принятый некоторым сообществом. Эта контрактарианская мысль вполне свойственна теории Ролза, однако свою теорию общественного договора он подкрепляет еще и кантианским представлением о договорных отношениях как единственной форме сотрудничества, закрепляющей достоинство каждой участвующей в нем личности.

С другой стороны, выбор жизненного плана также является, по Ролзу, предметом рациональной оценки: «жизненный план человека рационален, если и только если (1) он является одним из планов, не противоречащих принципам рационального выбора, когда они применяются ко всем существенным особенностям его ситуации, и (2) это тот план среди всех удовлетворяющих первому условию, который был бы выбран человеком с полной осмотрительной рациональностью, иначе говоря, с полным осознанием всех существенных фактов и после тщательного рассмотрения всех последствий» [9, p. 358–359]. Можно предположить, однако, что «все существенные особенности» человеческой ситуации едва ли могут быть оценены ра-

ционально, поскольку включают и бессознательные психологические установки, и иррациональные верования, и просто аспекты, выходящие за пределы известного конкретному человеку и людям вообще. Будучи примененным к предельным категориям теории Ролза, понятие рациональности теряет четкость, имевшуюся в инструментальном определении.

Свобода на протяжении всей «Теории справедливости» рассматривается почти исключительно как набор базовых свобод, и необходимость обеспечения граждан равной мерой этих свобод является первым принципом теории справедливости как честности. Исключение составляет параграф 40 «Кантианская интерпретация справедливости как честности», где Ролз поясняет, что свободу как таковую он рассматривает в терминах кантовской концепции личной автономии: «Кант считал, по моему мнению, что автономно человек действует лишь тогда, когда принципы его действий выбираются им как наиболее адекватное возможное выражение его природы свободного и рационального существа» [9, р. 222]. Ролз принимает и кантовское представление о свободе как детерминированности моральным законом: «поведение в соответствии с моральным законом проявляет нашу природу» [9, р. 224].

Обязанность проявлять свою природу «свободных и равноправных рациональных существ», по Ролзу, это не только наш долг — здесь он рассуждает деонтологически, — но и основа рационального = благого жизненного плана по осуществлению максимума своих природных задатков — и здесь он снова перебрасывает мост в классическую этику добродетели.

Точно такое же двойственное обоснование имеет в теории Ролза и характеристика равноправия. С одной стороны, равенство возможностей — это базовая пресуппозиция эгалитаризма Ролза. Цель его теории справедливости состоит в учреждении механизмов, компенсирующих незаслуженное неравенство, являющееся очевидным злом [9, р. 86]. С другой стороны, возвращаясь к теме равноправия с целью прояснения и обоснования этой пресуппозиции, Ролз привлекает и кантианские, и аристотелианские, и контрактарианские аргументы. С кантианских позиций реализация нашей природы как свободных и рациональных индивидов, подчиняющихся внутреннему моральному закону, требует признания других индивидов подобными, а следовательно, имеющими такие же права. С позиций аристотелевской этики добродетели и «аристотелевского принципа», сформулированного Ролзом, наш жизненный план будет тем полнее, сложнее и интереснее, а его осуществление тем успешнее, чем активнее и слаженнее в нем участвуют другие; максимальный же успех возможен тогда, когда в нем заинтересованы равные нам свободные и рациональные индивиды [9, р. 379]. Привлечение понятия выгоды добавляет этому рассуждению и ноту контрактуалистского рационального эгоизма.

Наконец, очерк антропологической модели теории справедливости Ролза не будет полным без рассмотрения важного для нее принципа индивидуализма. Само понятие индивида у Ролза связано с фундаментальной несоизмеримостью и элементарным характером личных интересов, из которых и возникает проблема справедливости [9, р. 5]. То есть его теория начинается там же, где утилитаристские теории Адама Смита, Бентама и их последователей, — с объяснения и выработки регламента экономических отношений. Вся риторика прав, свобод и интересов, с которой начинается «Теория справедливости», унаследована из традиции классического бри-



танского либерализма. И только когда в параграфе 40 Ролз формулирует кантовскую интерпретацию теории справедливости как честности, он привлекает кантовское понятие автономии. Его цель — найти более глубокие основания для понятий прав и свобод, чем имеющиеся в утилитаризме: «До сих пор я рассматривал *содержание* принципа равной свободы и значение определяемого им приоритета прав. На этом этапе представляется уместным отметить, что существует кантовская интерпретация концепции справедливости, из которой этот принцип *следует*. Эта интерпретация основывается на кантовском понятии автономии» [9, р. 221] (курсив мой. — В. Ч.).

Первое, что привлекает внимание Ролза в кантовском понятии индивидуальной автономии, — это постулат о рациональном выборе моральных принципов и способности согласовывать собственные принципы с чужими ради жизни в содружестве. Только в таком выборе, точнее в последовательности выборов, совершаемых публично, человек проявляет себя как рациональный и свободный индивид [9, р. 222]. Возможность преодоления природной детерминированности — не единственная привлекающая Ролза сторона кантовской теории. Он также полагается на нее в проблеме закрепления индивидуальных прав и свобод, преодолевая хорошо известные контринтуитивные следствия из утилитаристской доктрины, связанные с принесением в жертву индивида ради общего блага.

Таким образом, индивидуализм Ролза имеет двоякое происхождение: изначально он возникает как продолжение утилитаристской антропологии классического либерализма, но затем его основания углубляются при помощи кантовской интерпретации.

Индивидуализм, рационализированная и атомарная модель человека в теории Ролза вызвали поток критических замечаний, из которых выросло целое направление либерального коммунитаризма. Однако называть теорию Ролза сугубо индивидуалистской было бы неверно. Последняя глава его книги — «Благо справедливости» — содержит аргументы, раскрывающие фундаментальную роль общества в ролзовской концепции индивида. Так, параграф 79 «Идея общественного единения» посвящен проблеме социального единства людей, необходимого не только для реализации, но даже для формулировки частных жизненных планов. Ролз считает, что эта необходимость достаточно очевидна и требует лишь небольших пояснений. Пояснения эти Ролз дает, ссылаясь прежде всего на Аристотеля: человеческий жизненный план неизбежно включает реализацию лишь некоторых из возможностей, оставляя необозримое множество остальных для реализации другими людьми; возможности, актуализированные другими, современниками и предшественниками, составляют фон и основу для нашей деятельности, без которой она немыслима [9, р. 458–459]. Можно заметить, что в этой части теория Ролза сближается с коммунитаризмом и в определенной степени предвосхищает коммунитаристскую критику (в частности, Сандела и Макинтайра).

Проведенный анализ антропологической модели теории справедливости Ролза позволил выявить ее сложный, комплексный характер: с одной стороны, это попытка сообщить представлению о рациональном эгоисте *homo economicus*, позаимствованному у классиков утилитаризма, более глубокие философские основания, взятые в философии Канта (идея автономии, способности самодетерминации через моральный закон); с другой —

понятие «жизненного плана», в котором выражается рациональность интересов и действий человека и достаточный успех в реализации которого Ролз называет человеческим счастьем<sup>2</sup>, отсылает его теорию к аристотелевской этике добродетели.

#### Список литературы

1. *Васильев В.В.* Неуловимая свобода: проблема этических оснований системы Канта // *Философская этика и нравственное богословие* : матер. конф. М., 2002. С. 166–187.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И. Соч.* : в 6 т. М., 1965. Т. 6. С. 351.
3. *Калинников Л.А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека. Ч. 1 // *Кантовский сборник*. 2010. №4 (34). С. 21–33.
4. *Калинников Л.А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека. Ч. 2 // *Кантовский сборник*. 2011. №1 (35). С. 37–44.
5. *Клемме Х.* Понятие антропологии в философии И. Канта // *Кантовский сборник*. 2010. №3 (33). С. 24–32.
6. *Oliveira N. de.* Rawls' Normative Conception of the Person // *Veritas*. 2007. №52 (1). P. 171–183.
7. *Lewellen T.* *Political Anthropology: An Introduction*. Praeger, 2003.
8. *Easton D.* *Political Anthropology* // *Biennial Review of Anthropology*. Vol. 1. Princeton U.P., 1959.
9. *Rawls J.* *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard, 1999.
10. *Ross W.D.* *Foundations of Ethics*. Oxford, 1939.
11. *Turner T.* Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalism Should be Mindful of It? // *Cultural Anthropology*. 1993. Vol. 8, Is. 4. P. 411–429.
12. *Zöller G.* Kant's Political Anthropology // *Kant Yearbook*. De Gruyter, 2010.

#### Об авторе

*Чалый Вадим Александрович* — канд. филос. наук, заведующий кафедрой философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

#### About author

*Dr Vadim A. Chaly*, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com

---

<sup>2</sup> «Человек счастлив, когда его планы успешно воплощаются в жизнь, оправдываются его наиболее важные надежды и он уверен, что удача будет сопутствовать ему постоянно» [9, p. 359].

**А. Н. Саликов**

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИДЕЙ ТРАКТАТА  
«К ВЕЧНОМУ МИРУ» И. КАНТА В  
СОВРЕМЕННОЙ  
ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОРИИ  
ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО МИРА<sup>1</sup>**

Обсуждается интерпретация идей кантовского трактата «К вечному миру» в современной либеральной теории демократического мира. Несмотря на то что сами представители этой теории видят в кантовском проекте прочного мира политико-философскую основу своей концепции, анализ показывает, что многие идеи Канта теория демократического мира истолковывает не вполне корректно.

*This article focuses on the interpretation of ideas of Kant's **Perpetual Peace** treatise in the modern democratic peace theory. Despite the fact that the advocates of the theory consider Kant's perpetual peace project the political and philosophical framework of their concept, the analysis shows that the democratic peace theory misinterprets many ideas of Kant.*

**Ключевые слова:** вечный мир, либерализм, международные отношения, теория демократического мира, гражданско-правовое состояние, республика, федерация, мирный проект.

**Key words:** perpetual peace, liberalism, international relations, democratic peace theory, legal status, republic, federation, peace project.

Трактат «К вечному миру», вышедший из-под пера кёнигсбергского философа Иммануила Канта более двух столетий назад, давно уже стал классикой политической философии и сравнительно недавно появившейся философии международных отношений (хотя в вопросе о статусе этой отрасли философии до сих пор нет согласия среди политологов, философов и специалистов-международников [8, с. 6–12]). Однако, несмотря на ее возраст, эта работа Канта до сих пор продолжает оказывать влияние на современные философские дискуссии, посвященные вопросам войны, мира и международного права. Жанр «призыва к миру», в котором написан трактат, не был чем-то новым в истории политической мысли: еще задолго до Канта возможность прекращения войн и установления прочного мира обсуждалась в «Жалобе мира» (1516) Эразма Роттердамского, «Мемуа-

ра обсуждалась в «Жалобе мира» (1516) Эразма Роттердамского, «Мемуа-

рах» (1662) герцога де Сюлли и в «Проекте вечного мира» (1713) аббата де Сент-Пьера. В чем же тогда заключается новизна и актуальность кантовского мирного плана? Немецкий философ Фолькер Герхардт в своей книге «Проект Иммануила Канта "К вечному миру". Теория политики» [4, S. 9–10] обращает внимание на два основных момента, обуславливающих, выражаясь модным ныне термином, инновационность кантовского мирного плана по сравнению с проектами его предшественников. Во-первых, проект Кант направлен не на решение локальных конфликтов, а на установление прочного мира в планетарном масштабе. Во-вторых, в качестве средства установления мира на планете Кант рекомендует то, что прежде предполагалось применять лишь на внутригосударственном уровне. Речь идет о праве. При этом кантовский мир основывается на идее прав человека и гражданина, а также на идее международного права, охватывающего все государства. Это позволяет сдерживать возникновение новых конфликтов и при необходимости регулировать уже имеющиеся посредством международного сотрудничества и международного правосудия. Поэтому установление прочного мира, или, по-другому, правового состояния, между государствами возможно лишь в том случае, если в их внутренних делах будет достигнуто гражданско-правовое состояние [4, S. 10].

К двум инновационным моментам кантовского трактата, отмеченным Герхардтом, следовало бы добавить идею Канта о влиянии формы внутреннего устройства государства на его внешнюю политику, которая до сих пор является одной из самых обсуждаемых кантовских идей в современной философии международных отношений. Уже Макиавелли и Монтескье в своих трудах отмечали, что равномерное распределение материальных благ в республиках способствует миролюбию последних на международной арене. Но лишь в трактате Канта это эмпирическое наблюдение было впервые подвергнуто философскому анализу. И все же, несмотря на свою новизну и актуальность, кантовский мирный проект был буквально спустя несколько десятилетий после выхода в свет «забыт» и долгое время рассматривался специалистами-международниками как абстрактная теория или даже как наивная утопия, не имеющая отношения к реальному положению дел в международных отношениях, а значит, и не применимая для решения настоящих и будущих международных проблем.

Однако во второй половине XX века произошел резкий всплеск интереса к трактату Кант в теории международных отношений, прежде всего со стороны представителей ее либерального течения. При этом наибольший интерес сторонников либерализма вызвали три Окончательные статьи мирного договора, предложенного Кантом:

- 1) внутреннее устройство государств должно быть республиканским;
- 2) государства должны заключить между собой мирный союз (*foedus pacificum*);
- 3) всем людям должно быть гарантировано право всемирного гражданства [10, с. 14–26].

Интерпретация этих статей «Вечного мира» в духе либерализма привела к возникновению одной из наиболее влиятельных и обсуждаемых современных концепций в теории международных отношений – теории демократического мира (далее – ТДМ).

Началось все с того, что в 1964 году американский социолог Дин Бабст (Dean Babst) опубликовал в малоизвестном социологическом журнале

«Висконсинский социолог» («Wisconsin Sociologist») статью, в которой утверждал, что с 1789 по 1941 год в мире не было ни одной войны между независимыми государствами, возглавляемыми выборными правительствами [1, р. 9–14]. На основе приведенных статистических данных Бабст в своей статье утверждал прямую взаимосвязь между внутренним политическим устройством демократических стран и их миролюбивой внешней политикой по отношению друг к другу. Выводы Бабста долго оставались незамеченными, пока в 1976 году на его работу не обратили внимание американские специалисты в области конфликтологии Мелвин Смолл (Melvin Small) и Дэвид Сингер (David J. Singer), которые в своей статье «Склонность демократических режимов к войне, 1816–1965» («The War Proneness of Democratic Regimes, 1816–1965») [6], опубликованной в авторитетном издании «Иерусалимский журнал международных отношений» («The Jerusalem Journal of International Relations»), подвергли тезис Бабста о миролюбии демократий по отношению друг к другу жесткой критике, подкрепляя свою позицию данными из тех же временных рамок, свидетельствовавшими, что войны с участием демократий происходили не реже и унесли не меньше жизней, чем войны с участием исключительно недемократических государств [12]. Хотя Смолл и Сингер признавали, что действительно за период с 1789 по 1941 год, «без учета двух маргинальных исключений», не было войн между демократическими странами, однако они объясняли это тем, что войны, как правило, происходят между соседними государствами, тогда как в этот исторический период количество демократий было столь мало, что они редко граничили между собой. Позднее аргументы Смолла и Сингера были опровергнуты на основании более точных подсчетов, однако на тот момент тезис Бабста признали ложным и на время забыли [12].

В 1983 году американский ученый-международник Майкл Дойл (Michael Doyle) в статье «Кант, либеральное наследие и международные дела» [2], опубликованной в журнале «Философия и публичные дела» («Philosophy and Public Affairs»), обнаружил политико-философское основание ТДМ в трактате И. Канта «К вечному миру». До М. Дойла представители либерального течения в теории международных отношений редко обращались к этой работе, упоминая только вывод Канта о принципиальной достижимости прочного мира лишь при условии морального и политического совершенства человечества, но при этом не уделяли внимания объяснению механизма взаимосвязи внутреннего устройства государства с его внешней политикой [12]. Дойл же обратился к одному из условий прочного мира у Канта, согласно которому государственное устройство должно быть республиканским. Кант полагал, что общие ценности, разделяемые республиками, развитые экономические связи и «дух торговли» [10, с. 35] будут содействовать постепенному сближению государств друг с другом, заключению между ними «мирного союза» и его последующему расширению вплоть до полного «покрытия» территории всей планеты. Отсюда Дойл сделал вывод о том, что республики не станут воевать друг с другом, поскольку не смогут оправдать перед своими гражданами необходимость войны с государством со схожими либеральными ценностями. Дойл даже в каком-то смысле пошел дальше Канта и выдвинул тезис о том, что либеральные ценности, общие для всех государств с демократической формой устройства, побуждают демократии к агрессивному поведению по отношению к не-демократиям [12]. Более того, считал Дойл, демократии

неизбежно рассматривают не-демократии как источник потенциальной агрессии и поэтому склонны принимать по отношению к ним превентивные меры, вплоть до ведения военных действий. Именно по этой причине, полагал Дойл, демократии оказываются участниками войн не реже, чем не-демократии, даже несмотря на то, что «демократии между собой не воюют».

Тезисы Дойла были развиты в работах представителей либерального течения в теории международных отношений, таких как Брюс Руссет (Bruce Russett), Джона Онил (John Oneal), Эрнст-Отто Чемпиль (Ernst-Otto Czempiel) и многих других, что привело к формированию группы теорий, которые объединяют под названием «теории демократического мира». Если не углубляться в тонкости интерпретации теории демократического мира тем или иным исследователем, то в общем можно сказать, что ТДМ существует в двух основных вариантах: одномерном, или монадическом (monadic), и двухмерном, или диадическом (dyadic). Так называемая монадическая ТДМ утверждает, что демократические государства в целом более мирные, чем недемократические. Диадическая теория, поддерживаемая большинством сторонников ТДМ, предполагает, что демократии не воюют друг с другом. Диадическая же утверждает, что поскольку демократии открыты и доверяют друг другу, их внешние противоречия разрешаются так же, как и внутренние разногласия, — посредством дискуссий, компромиссов и уступок. В то же время, по мнению сторонников диадической ТДМ, демократии не могут доверять недемократическим режимам, так как намерения этих государств непредсказуемы в силу авторитарного управления и подавления в них общественного мнения. Таким образом, в недемократических странах, как и в демократических, способ ведения политики внутри государства распространяется и на его внешнюю политику.

Однако, несмотря на то, что представители ТДМ опираются в своих теоретических построениях на тезисы, изложенные в кантовском трактате «К вечному миру», есть веские основания сомневаться в правильности истолкования идей Канта в ТДМ. Даже в одном из основных тезисов этой теории — в тезисе о более миролюбивой природе современных либеральных демократий — отдельные исследователи видят существенное искажение и упрощение идей Канта. Каким образом, исходя из идей кантовского проекта установления прочного мира, можно объяснить тот эмпирический факт, что современные демократии участвуют в войнах не реже стран с недемократической формой государственного устройства? Одни (например, Э.-О. Чемпиль) объясняют это недостатком демократии во внешней политике современных либеральных демократий, другие (реалисты) — неправильным истолкованием учения Канта в либерализме, рассматривая последний как своего рода идеологию гегемонии западных демократий, направленную на оправдание попыток Запада силовым путем обеспечить распространение демократии на планете [4, S. 45–69]. Кроме того, как отмечает в своей статье «Факторы умиротворения человечества в современной либеральной парадигме "демократического мира": критический анализ» А. А. Изгарская, сторонники ТДМ упустили то обстоятельство, на которое указывает Кант, а именно — способность самых развитых и богатых цивилизаций, «преимущественно торговых государств» [10, с. 399], инициировать своим поведением конфликты [9, с. 57]. Уже во времена Канта война была чрезвычайно дорогим занятием, а это, по мнению кёнигсбергского философа, наделяло страны с развитой рыночной экономикой бо́льшими возможностями тра-

тить на военные нужды, чем другие страны. Обладая же более сильной армией, чем соседи, сложно удержаться от силового решения конфликтов.

Исследователи обращают внимание и на то, что республиканское устройство, которое Кант рассматривает как одно из важнейших условий достижения прочного мира [10, с. 14–15], далеко не идентично внутреннему устройству современных либеральных демократий [12]. Текст «К вечному миру» отчетливо свидетельствует о том, что Кант негативно относился к демократии (хотя и в ее определенном понимании): «...демократия в собственном смысле слова есть неизбежно деспотизм, так как она неизбежно устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» [10, с. 16–17]. Это дает основания усомниться в тождестве кантовской республики и современных либеральных демократий. Республика у Канта, по всей видимости, представляет собой некий идеальный тип, к которому нужно стремиться. Очевидно, что практически ни одна современная либеральная республика не соответствует обозначенному Кантом идеалу. Если же рассматривать современные либеральные демократии как максимальное приближение к нему, то это дает возможность подвергнуть критике современные демократии, которые в ряде случаев явно отклонились от идеальной республиканской модели поведения на международной арене [12]. В этой связи особенно часто критикуется попытка отдельных представителей ТДМ отождествить универсальные человеческие ценности с ценностями либеральных демократий и на основании этого оправдать, например, стремление США распространить свои политические ценности на остальную часть мира [7]. Так, А. А. Изгарская отмечает, что сторонники ТДМ «упускают из вида неуспех уже имевших место в истории человечества попыток привнесения принципов республиканизма и демократии (революционной Францией конца XVIII — начала XIX века, Советским Союзом)» [9, с. 56]. Например, принцип привнесения демократии извне, когда демократическая форма государственного устройства (причем во вполне конкретном ее варианте) противоречит самому духу кантовского трактата. На страницах «К вечному миру» Кант четко и ясно заявляет о недопустимости вмешательства во внутренние дела других государств: «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и управление другого государства» [10, с. 9].

Еще один наиболее часто встречающийся упрек в адрес представителей ТДМ — ошибочная трактовка кантовского понимания мирного союза государств или народов, который необходим для достижения мира. В трактате «К вечному миру» Кант следующим образом пишет о необходимости заключения мирного союза государств: «В соответствии с разумом в отношениях государств между собой не может быть никакого другого способа выйти из свободного от закона состояния постоянной войны, кроме как отречься, подобно отдельным людям, от своей дикой (не основанной на законе) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (разумеется, постоянно расширяющееся) государство народов (*civitas gentium*), которое в конце концов охватило бы все народы

земли. Но, исходя из своего понятия международного права, они решительно не хотят этого, отвергая тем самым *in hypothesi* то, что верно *in thesi*. Вот почему не положительная идея мировой республики, а (чтобы не все было потеряно) лишь негативный суррогат союза, отвергающего войны, прочно существующего и постоянно расширяющегося, может сдержать поток враждебных праву и человеку склонностей при сохранении, однако, постоянной опасности их появления» [10, с. 22–23]. Представители ТДМ предпочитают интерпретировать мирный союз, о котором пишет Кант, как своего рода «клуб» демократических государств, которые объединяются в него на основе общности ценностей и схожести государственного устройства. Однако у Канта нигде не говорится о каких-либо ограничениях, накладываемых на внутреннее устройство стран, желающих присоединиться к мирному союзу других государств, или о том, что в этот союз могут вступать только республики. Любое ограничение на вступление в федерацию свободных государств противоречило бы самому духу кантовского мирного проекта, который предусматривает постепенное укрепление правовых отношений и экономических связей между государствами, благодаря чему деспотии могли бы под влиянием республик эволюционировать по направлению к усилению норм права в их внутривнутриполитических делах и, в конечном итоге, к установлению в них гражданско-правового состояния.

В рамках философии Канта не находит обоснования и тезис отдельных представителей ТДМ, согласно которому демократии, помимо естественного стремления к объединению с другими демократиями, испытывают склонность к агрессивному поведению в отношениях с не-демократиями. Представители ТДМ аргументируют свой тезис тем, что демократии рассматривают государства с недемократическим устройством как потенциальную или реальную угрозу своему существованию и поэтому вправе принимать соответствующие превентивные меры. В качестве подобных мер могут быть избраны в том числе и не всегда безупречные с моральной точки зрения «операции по принуждению к миру» или «экспорт демократии». Однако теоретики ТДМ «забывают», что, согласно Канту, применение насилия по отношению к другому государству и вмешательство в его дела совершенно недопустимы и не ведут к установлению прочного мира, а это означает, что в решении конфликтов государства должны прежде всего руководствоваться нормами международного права. Кроме того, тезис о миролюбии демократий по отношению друг к другу подвергается критике со стороны представителей реализма в теории международных отношений, которые связывают малое количество войн между демократиями поляризацией сил в международной системе (которая после 1945 года была расколота на оборонительный союз западных демократий против стран Варшавского договора) [5, S. 115].

Неудовлетворительной находят некоторые исследователи и интерпретацию представителями ТДМ третьей Окончательной статьи «Вечного мира», в которой кёнигсбергский философ ограничивает право всемирного гражданства условием всеобщего гостеприимства. Так, итальянский исследователь Луиджи Каранти полагает, что в третьей Окончательной статье речь идет не просто о праве посещения других стран: здесь Кант «прокладывает дорогу глобальному сообществу, которое точнее всего понимать



как социальный аспект наднационального образования, для которого федерация народов (и впоследствии мировая республика) представляет, в свою очередь, институциональную сторону» [12, с. 26]. Отсюда можно заключить, что третья Окончательная статья понимает право на посещение значительно шире, чем ТДМ, в которой последнее сводится к экономическим и торговым контактам. Как справедливо отмечает Каранти, «в третьей Окончательной статье Кант прокладывает дорогу глобальному сообществу, которое точнее всего следует понимать как социальный аспект наднационального образования, для которого федерация народов (и впоследствии мировая республика) представляет, в свою очередь, институциональную сторону» [12, с. 28]. А это означает, что «первоочередной задачей третьей Окончательной статьи является взаимное знание, а обмен товарами — всего лишь одно из средств, с помощью которого этот результат эффективно достигается» [12, с. 29].

Таким образом, подводя итог нашему исследованию, есть все основания полагать, что ТДМ, хотя формально и опирается на идеи кантовского трактата «К вечному миру», в действительности существенно их искажает и в значительной мере отступает от сути мирного проекта Канта. Заимствовав у него представление о влиянии формы государственного устройства на внешнюю политику, идею о миролюбии республик, идею мирного союза народов и тезис о благоприятном воздействии торговли на установление мирных отношений между странами, представители ТДМ трансформировали их в теорию, удобную для объяснения агрессивной внешней политики некоторых современных демократий, но уводящую практику международных отношений по ложному пути (ТДМ является теорией, определяющей политику многих стран Запада, в частности США). Возможно, сторонникам теории демократического мира следовало бы прислушаться к той критике, которой подвергается ТДМ со стороны многих исследователей, чтобы она стала действительно теорией мира, а не перемирия.

#### Список литературы

1. *Babst D.* Elective Governments — A Force for Peace // *The Wisconsin Sociologist*. 1964. Vol. 3, №1. P. 9—14.
2. *Doyle M.W.* Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs // *Philosophy and Public Affairs*. 1983. I, II (12). P. 205—235, 323—353.
3. *Geis A., Müller H., Wagner W.* (Hg.) *Schattenseiten des Demokratischen Friedens. Zur Kritik einer Theorie liberaler Außen- und Sicherheitspolitik*. Frankfurt/Main, 2007.
4. *Gerhardt V.* *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Darmstadt, 1995.
5. *Hidalgo O.* *Kants Friedensschrift und der Theorienstreit in den Internationalen Beziehungen*. Wiesbaden, 2012.
6. *Pagden A.* Imperialism, liberalism and the quest for Perpetual peace // *Deadalus*. 2005. Vol. 134, Is. 2. P. 46—65.
7. *Small M., Singer D.J.* The War Proneness of Democratic Regimes, 1816—1965 // *Jerusalem Journal of International Relations*. 1976. №1. S. 50—69.
8. *Баталов Э.Я.* О философии международных отношений. М., 2005.
9. *Изгарская А.А.* Факторы умиротворения человечества в современной либеральной парадигме «демократического мира»: критический анализ // *Вестник НГУ*. 2008. №1. С. 54—58.
10. *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // *Кант И. Соч. : в 8 т. Т. 7.* М., 1994.

11. *Каранти Л.* «Вечный» мир и мир «либеральный»: три пункта непонимания // Тезисы докладов на Международном исследовательском семинаре «Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики», Калининград, 20–22 апреля, 2012. URL: [http://issuu.com/kant-online/docs/caranti\\_-\\_perpetual\\_peace\\_and\\_liberal\\_peace](http://issuu.com/kant-online/docs/caranti_-_perpetual_peace_and_liberal_peace)

12. *Кулагин В.М.* Мир в XXI веке: многополюсный баланс сил или глобальный Pax democratica (гипотеза «демократического мира» в контексте альтернатив мирового развития) // Полис. 2000. №1. С. 23–38.

#### **Об авторе**

*Саликов Алексей Николаевич* — канд. филос. наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, [salikov123@mail.ru](mailto:salikov123@mail.ru)

#### **About author**

Dr *Alexei Salikov*, deputy director of Kant Institute, IKBFU, [salikov123@mail.ru](mailto:salikov123@mail.ru)

**А. С. Зильбер**

**«КАНТОВСКАЯ  
ТЕОРИЯ ПОЛИТИКИ»  
В «ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ  
ЛИБЕРАЛИЗМЕ»  
ГЕРХАРДТА<sup>1</sup>**

Дается интерпретация политических взглядов Иммануила Канта в «экзистенциальном либерализме» Ф. Герхардта. Рассматриваются в систематической взаимосвязи основные положения представленной в этой интерпретации кантовской «теории политики»; отмечаются моменты собственно интерпретации и дополняющей рецепции, проводится критический анализ некоторых выводов с точки зрения современных дискуссий о политических сочинениях Канта.

*This article focuses on the interpretation of Immanuel Kant's political views in V. Gerhardt's "existential liberalism". The author considers the basic elements of the "theory of politics" presented in this interpretation, emphasises the components of interpretation per se and additional reception, and offers a critical analysis of certain conclusion from the general point of view of contemporary discussion on Kant's political works.*

**Ключевые слова:** политика, свобода, природа, разум, публичность, право, мир.

**Key words:** politics, freedom, nature, reason, publicity, law, peace.

Современный либерализм в философии развивается в целом как модернизация классических либеральных учений Нового времени в ответ на появление «социального государства», с практикой которого не сталкивались представители прежних эпох. Внутренне либеральный лагерь далеко не однороден, общие признаки выделяются лишь в сравнении с коммунитаризмом и утилитаризмом. Даже в той линии, которая у классиков опирается в основном на идеи Канта, существует несколько различных направлений, представленных такими известными именами, как Роулс, Хабермас, Хёффе и др.

Объект данной статьи – сравнительно малоизвестный на Западе и еще меньше в России «экзистенциальный либерализм» берлинского профессора

Фолькера Герхардта. Зародившись в 80-х годах прошлого века, теория до сих пор развивается, и свое название она приобрела не сразу. В частности, «Экзистенциальный либерализм» — одна из недавних (2009) книг Герхардта [5], в которой одноименный параграф посвящен интерпретации концепции политики Карла Ясперса. Анализ экзистенциалистских корней этой теории выходит за рамки данной статьи; будет лишь отмечена ее специфика внутри либерализма в целом — главная задача состоит в поиске кантовских корней<sup>2</sup>, их «объема» и места в указанной теории. Речь пойдет о системной трактовке и интерпретации политико-правовых идей в разных сочинениях Канта.

В первом приближении теория Герхардта интересна двумя взаимосвязанными аспектами. *Во-первых*, упомянутой «системной трактовкой», точнее качеством, приписываемым этой самой «системе». Автор отмечает, что в политической философии Кант известен прежде всего своим трактатом «К вечному миру», который воспринимается как ситуативный и ставится в ряд с другими «христианско-гуманистическими» призывами к миру от Эразма до Сен-Пьера и др. [6, S. 8]. В немалой степени об этом можно говорить применительно к сегодняшнему дню, а в строгом смысле данная ситуация продолжалась до 1929 года, когда Ю. Эббингхаус в сочинении о военных займах отчетливо показал актуальность поставленного Кантом вопроса о тесной зависимости внешнеполитического спокойствия от внутригосударственных политико-правовых условий [4]. Но «услышан» Эббингхаус был лишь в конце XX века. Несколько ранее политические идеи Канта удостоились внимания со стороны либералов: в теории Роулса — по проблеме легитимации, или «общественного договора» [8], и в неоконченных разработках Ханны Арендт<sup>3</sup> [2; 3, S. 17]. Она не приняла правовые идеи Канта, мирный трактат сочла шуткой, но пыталась применить в политической философии «Критику способности суждения», тем самым затронув вопросы определения политики, ее сущности и специфики, ее целей и средств. Именно это — теорию политики и определение политического — Ф. Герхардт видит в трудах Канта и представляет нам. Таким образом, Кант оказывается в ряду классических теоретиков государства и права. *Во-вторых*, удивить может то, что эту теорию политики Герхардт обнаруживает прежде всего и более всего именно в кантовской концепции мира, в мирном трактате. Он напоминает, что согласно классическим теориям (упоминаются Платон, Цицерон, Августин, Макиавелли и Гоббс, Руссо) мир, пусть даже узко понимаемый (внутриполитический), является фундаментом возникновения государства и, следовательно, фундаментом политики [6, S. 27–31]. Заключительный параграф книги Герхардта, посвященный рассмотрению теории политики мирного трактата Канта [6], составляют 20 тезисов, объединенных под названием «Политика как самоопределение». Ниже представлена попытка их логического развертывания.

Сам автор выделяет три пункта политико-философской новизны мирного трактата [6, S. 9–10].

---

<sup>2</sup> Стоит отметить, что и сам Ясперс представил свой ответ на мирный трактат Канта отдельной статьей [7]. Таким образом, целесообразно искать влияние Ясперса на трактовку Герхардтом идей Канта. Можно надеяться, что такое исследование будет вскоре предпринято.

<sup>3</sup> Также упоминаются Д. Штернбергер [9] и Э. Фольрат [10, S. 92].

1. Исходный пункт рассуждений — мировая политика, направленная на мир во всем мире, а не на усмирение региональных конфликтов.

2. Средством для этого предлагается то, что предшествующая политическая философия рассматривала как действенное лишь внутри государства: *Rechtsstaat*, основываясь на разумном праве или правах человека, имеет целью реализацию международного права, которое действенно лишь в отношениях *правовых* государств.

3. Новая теория политического процесса, ставящая трактат Канта в ряд трудов по теории государства; Кант объявляет задачу политики, которую та должна решить.

Политика предполагает «высокодифференцированную форму человеческой совместной жизни» с заселением больших территорий, с транспортными путями, развитыми в торговом обмене, с разделением труда и элементарными формами права, довольно развитую культуру («широкую и глубокую») и ресурсы для институциональных гарантий прав и достижений.

«Основополагающая и решающая постановка цели политической деятельности» состоит в том, что «государство — это сообщество людей, повелевать и распоряжаться которыми не должен никто, кроме него самого» [6, S. 224].

Взяв за основу этот аргумент из мирного трактата [AA, VIII, S. 344], Герхардт приводит дополнительные аргументы для отказа Канта от идеала мировой республики в «Метафизике нравов» [AA, VI, S. 350]. «Естественное состояние» в отношениях между государствами, без сомнения, должно быть преодолено. Средство преодоления — то же, что применяется в основании государства, — право. Разница в том, что в момент основания мирного сообщества внутри каждого государства уже есть монополия на насилие — и на нее можно опираться как на ресурс соблюдения международного права [6, S. 93–94]. «Государство над государствами» необязательно и, возвращаясь к аргументам Канта, опасно. Союз исключительно миротворческий — субординации не нужно, хотя добровольное объединение государств (по Канту, для обороны) не следует запрещать. В этом пункте Герхардт расходится с теми концепциями мирового порядка, которые пытаются прежде всего преодолеть препятствия для интеграции с помощью разделения суверенитета. Впрочем, есть оговорка, точнее весьма вольное толкование запрета на всемирную республику: Кант «не иллюстрирует свой проект деталями», хотя мог бы это сделать для убедительности. Он оставляет практической политике всё, кроме определения главных принципов.

Субъект государственного самоопределения — *все граждане*.

Существует «зависимость», которая является общей всем подданным государственного организма... все затронуты в равной степени и, следовательно, также все в равной степени должны быть призваны к действию [6, S. 225].

Однако этой всеохватности, этой ответственности за всех как за самого себя может и не быть, мы даже можем уверенно добавить: она есть далеко не всегда.

При формировании сообществ может быть достаточно того, чтобы отдельные личности преследовали любые цели, возникающие из контекста их жизни. Но для построения политического объединения этого слишком мало. Здесь ин-

дивиды должны скорее иметь представления, явно относящиеся к целому их общества, и как минимум обещать, что они лично примут участие в их реализации... Общая политическая воля, тем самым, наличествует лишь постольку, поскольку в ней манифестирует себя индивидуальное стремление [6, S. 224–225].

Права не могут быть обоснованы без принципиального притязания требующих их индивидов. Возникает вопрос: всякое ли государство соответствует признакам этого «политического объединения»? Кант обосновывает потребность в общей воле для законодательной власти тем, что абстрактный субъект этой воли всегда принимает решения относительно самого себя — а такие решения не могут быть несправедливыми («не по праву») [AA, VI, S. 312–313]. Очевидно, трудность формирования этой общей воли решается с помощью представительства, о котором речь пойдет ниже.

Политика принадлежит к формам проявления человеческого бытия, она есть часть «жизненной взаимозависимости» [6, S. 223]. В круге функций самосохранения, самоорганизации и самоопределения политика должна соответствовать жизненным интересам людей, у которых она состоит на службе. То есть она имеет целью сохранение и развитие жизни, как ее представляют себе ее субъекты. «Предпосылается всему этому телеологическое понимание живой природы» с его концептом «гарантии процесса жизни... без которой занятие политикой бессмысленно» [6, S. 223].

Не только индивидуальное стремление манифестирует себя в общей воле, но и соглашение «о цели и критерии его политического поведения» должно быть основано на *представлении о самих себе*, иначе оно неэффективно [6, S. 227] — это расширяет и углубляет требуемую взаимосвязь индивидуального и общественного. Для формирования общих представлений и целей нужна сфера согласования — общественное пространство обмена мнениями и обсуждения планов действий, анализа интересов. Именно выступая здесь, граждане обретают свою самость, в особенности тогда, когда они говорят и действуют как представители других [6, S. 225]. Адекватность самооценки народа повышается в общении с другими народами. Во всем этом состоит основополагающая функция *гласности*, принадлежащей к базовым условиям политики.

Представляя себя в публичном пространстве, человек изменяет свое самопонимание. Он становится гражданином сообщества, в котором есть общие рамки проблем и поведения [6, S. 228]. Но приобретенные гражданские права легитимируются только посредством принципиального признания прав других; более того, осуществление этих прав — с поддержкой или допущением других — требует явного волеизъявления с их стороны. Самоопределение общества, в котором самопонимание связано со взаимными гарантиями, возможно только при правовых условиях. Политика настолько тесно вплетена в *право*, что она может быть названа «практикующей юриспруденцией» [6, S. 156–161].

Вместе с индивидуализацией своих прав личности должны рассматривать себя равными друг другу. И когда они это делают, они присуждают себе вместе с дееспособностью также и свободу, которую эта индивидуализация предполагает [6, S. 228]. Защита *достоинства* каждого отдельного человека должна быть внедрена в фундамент политической деятельности [6, S. 225]. Так мы приходим к естественному, *разумному праву*, или правам человека. Его исток — в понимании человеком себя как самостоятельного, действующего по своему усмотрению существа; это *разумное существо*, ко-

торое Кант кладет в основу своей философии морали и права. Самоопределение общества также характеризуется как самосохранение и самоорганизация на разумных условиях. Можно назвать права человека априорным условием [6, S. 228]. Однако исторически соответствующее представление о себе появилось на той «ступени развития культуры», на которой у людей и властей возникло «уважение к человечеству» [AA, VIII, S. 121]. Кант оставляет открытым вопрос, когда это произошло; но оно должно было произойти когда-либо в богатой конфликтами истории европейских государств. В Китае, как утверждает Кант, этой возможности ввиду отсутствия внешних врагов не существовало [AA, VIII, S. 121].

Самоопределение общества, его воля к распоряжению самим собой, должна быть выражена и исполнена в *государстве*, только оно может защищать права. В свою очередь соблюдение прав усиливает акцент на последовательном самоопределении. Государство только тогда может выступать органом выражения общей воли, когда эта воля репрезентуется представителями граждан, которые «заменяют обязанности» тех, чью волю они представляют. Формы государства отличаются именно по способам представительства общей (единой) воли. Исторически было возможно сослаться на унаследованные права или сверхъестественные санкции, чтобы обосновать неравенство участия в политическом процессе. В трактате «К вечному миру» явно сказано, что закрепленное правами представительство осуществимо посредством системы ступенчатого выбора целей и лиц [6, S. 230; AA, VIII, S. 352].

Правда, в различении граждан государства на активных и пассивных модель Канта «тянет с собой остаток традиции, но он несущественен ввиду принципиального подчеркивания равенства людей, граждан государств и граждан мира. Вдобавок есть как гуманитарный, так и имманентно-юридический импульс к сглаживанию крайних социальных противоречий» [6, S. 230].

Герхардт, вслед за Кантом, выражает надежду на всеобщую активность граждан в исторической перспективе, пишет о необходимости реформ и вообще мер «сверху», способствующих активности, побуждающих к ней. Однако тот факт, что в практике демократизации граждан наделили правом политического выбора, не дожидаясь их «самостоятельности», остается без точной оценки, автор лишь декларирует необходимость сделать ее<sup>4</sup> [6, S. 84–85]. Подобную двойственность можно найти и в сочинениях Канта. В трактате «Спор факультетов» высказывается, мягко говоря, сомнение как в желании народа просвещаться, так и в эффективности исходящих «сверху» «затей» по воспитанию и просвещению, и надежда возлагается только на некоторый здравый смысл и провидение, которые приведут к стабильному миру, а уже в нем возникнет справедливое государственное устройство [AA, VII, S. 92–93].

До сих пор самопонимание личностей и сообществ едва ли становилось объектом защиты. Кант предполагает, что так будет и впредь, определяющими для политики останутся основополагающий «антагонизм» природных сил и *напряженность* между притязанием на право и его реализацией [6, S. 230]. Отсюда политика черпает свою специфическую динамику, в ко-

---

<sup>4</sup> Это можно признать решающим суждением, хотя за несколько слов до него позиция Канта названа историческим заблуждением.

торой она нуждается для постоянного сглаживания правовых притязаний. Субъектов «антагонизма» — людей — не следует уподоблять природным константам, это реальные исторические личности: политический расчет следует основывать не на вере в «постоянную и надежную» причинность природы, а на учете различных мнений и «смены поколений». Сохранение преемственности с предыдущими достижениями и обязательствами политики осуществимо только на пути *реформы* [AA, VII, S. 93; VI, S. 355]. Поэтому политика на основании своей собственной логики нацелена на реформы и предназначена для них [6, S. 230]. Она постоянно опирается на *исторические достижения* и результаты, предшествующие актуальному моменту и наличествующие в нем, и прокладывает мост от них в будущее. В качестве примера кантовского видения этого моста упоминаются трактаты «Идея всеобщей истории...» и «Предполагаемое начало...». Потребность в реформах усиливается экспоненциально вместе с индивидуализацией современного мира.

Во всем, что он делает для своего общества, политически активный субъект нуждается в квалифицированном знании стоящих проблем, которым невозможно обладать без опыта и способности суждения. И так как он функционирует главным образом в труднообозримых областях деятельности, где господствуют изменчивые мнения и постоянные столкновения интересов, для успеха ему нужна еще и порядочная порция благоразумия [6, S. 230]. Кант не делал подробный разбор и комментарий этих естественных дарований политика, тем более что благоразумие он находил широко представленным в политике. Но Герхардт отвергает сомнения в том, что Кант считает благоразумие обязательным; «правила политики» обладают собственным методологическим статусом между «юридически-практическими принципами», с одной стороны, и «происходящими событиями» — с другой [AA, VIII, S. 430]. Кант подчеркивает тот элемент, который он полагает наиболее недостающим в правлениях его времени, а именно *осознание предпосылок*, на которых покоится правовая общность. Политика требует прежде всего права и морали; но было бы абсурдом утверждать, что она есть не более или не что иное, чем право и мораль [6, S. 159, 197; AA, VIII, S. 369].

Все сказанное выше о политике предполагает беспорядок и противоречие жизни. Открытое самоопределение общества было бы ненужно, если бы индивиды всегда самостоятельно придерживались благоприятного для совместной жизни мнения, если бы каждый уже сам делал еще и то, что необходимо другим (или хотя бы не причинял им вреда). Но фактически почти во всех вопросах, которые затрагивают не только собственные интересы, господствует борьба. Преодолеть ее в интересах определенных приоритетных жизненных целей — исконная надежда политики [6, S. 231]. При этом политика с самого начала сознательно далека от того, чтобы оставить все столкновения в прошлом. Но политическое самоопределение возможно только там, где между участниками процесса царит мир. А так как самоопределение сообществ (и персон) всегда должно также обеспечивать основы их собственного существования, мир есть не только его условие, но и его цель [6, S. 70].

Самопонимание индивидов и их сообществ также всегда определено тем, от чего они должны себя удерживать и ограничивать. Но субъект, находящийся вне сообщества, — «ни в коем случае не абсолютно другой, чужой, варварский, также ни в коем случае не просто враг» [6, S. 229]. Ин-



дивид, принадлежащий к другому сообществу, всегда может быть понят и как *во многих отношениях равный*, а при известных условиях и как *по существу равный*. Тем более, чем больше есть общих проблем, одинаковых или близких трудностей. Чем теснее становится связь между различными обществами, образуется ли она культурой, понимаемой как единая (как в эллинизме и позже в христианском мире), или теснотой пространства, не позволяющей отдаляться друг от друга, тем богаче становится состав общих проблем. В этом положении находятся общества в современном мире. Правовые притязания граждан выходят за территориальные пределы самоорганизующихся политических сообществ. По оценке Герхардта, уже во времена Канта была историческая ситуация, в которой граждане государств всегда могут вести себя и как *граждане мира*.

Глобальная теснота (Enge) сообществ государств ведет к тому, что обеспечение политической дееспособности не может больше достигаться только посредством улаживания конфликтов в одном государстве. Вдобавок усиливается притязание персон на индивидуальные права, которое теперь выражается по-общечеловечески. Эти две силы заставляют носителей политической воли, в конце концов, рассматривать внешние обстоятельства деятельности наравне с внутренними [6, S. 232]. В кантовском проекте это фиксируется в заметках о мировой торговле и международном кредитном обращении, но есть и культурная, и правовая взаимозависимость. Мир теперь — не только внутренняя предпосылка политического действия, скорее он становится общим условием политики вообще, приобретает глобальное измерение. Будущая политика суверенных государств — *внутренняя мировая политика*.

Вместе с влечением политики в жизнь ей достаются также риск и борьба. Это, по всем прогнозам, не изменится и в будущем [6, S. 232–233]. Часто отказ от войны будет приводить к очень большим опасностям и напряженности. «Добродушия», которое Маркс обещал своим сторонникам после коммунистической революции, не может быть в политическом мире. Стремление к власти и престижу останется в роли доминирующей стихии, снова и снова будут создаваться предпосылки для борьбы за всегда ограниченные средства и ресурсы. Таким образом, мир никогда не станет полностью гарантированным — это условие политической активности постоянно находится под угрозой и может в долгосрочной перспективе также быть причислено к первостепенным целям политики.

\* \* \*

В основе политики в философии Канта, как ее интерпретирует Герхардт, находятся, с одной стороны, разумная личность, с другой — обеспечение «жизненных интересов» и возможностей для «представлений о жизни», которые характеризуются преимущественно как разумные. Легитимными объявляются и притязания на «удовлетворение потребностей, исполнение желаний в обозримом будущем», на свободу «жить и искать счастья по своему разумению», будь то счастье в аристотелевском смысле или в смысле Нового времени [6, S. 209–210]. По-видимому, политика именно потому «больше, чем мораль и право», что ее принципы, как сказано в мирном трактате Канта, «должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состо-

янием) — истинная задача политики» [AA, VIII, S. 386]. Вероятно, политика должна создавать прежде всего формальные условия для решения этой задачи, а сам поиск счастья индивидуален. Как было упомянуто выше, полностью формализовать политику невозможно, но и «поиск счастья» — критерий формальный. Согласно более обстоятельным разъяснениям «Метафизики нравов»,

под благом государства подразумевается не благополучие граждан и их счастье — ведь счастье (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении; под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум через некий категорический императив [AA, VI, S. 318].

Вопрос соотношения политики с эмпирическими стремлениями остается спорным в исследованиях рецепции философии Канта. Если полагать кантовский субъект «общественного договора» исключительно разумным, трансцендентальным, то введение «эмпирического базиса» и попытка определить универсальные условия «всечеловеческого поиска счастья» такими теоретиками современного контрактуализма, как Роулс, Нозик и Бьюкинен, является отходом от кантианства [1, с. 86–90, 97]. Но детальное сравнение формулируемых ими прав человека с принципами «частного права», названными Кантом, — отдельный вопрос, и точку в этом споре ставить рано. В любом случае, будь то отличие или сходство с другими либеральными теориями, «экзистенциальный либерализм» придерживается аутентичной трактовки места счастья в кантовской теории политики.

Аутентична трактовка кантовской теории и в других рассмотренных пунктах, которые наряду с систематизацией развивают, дополняют и обосновывают идеи Канта:

- при всей (потенциальной и актуальной) разумности людей политика нужна именно ввиду изначальной хаотичности общества;
- самоопределение в фундаменте подлинной политики и в высших проявлениях ее — в форме государственного суверенитета;
- укорененность общей воли в самопонимании, из которой следует принципиальная совместимость политики с моралью;
- политическая роль публичности и гласности, которые служат формированию общей воли и ограничению эгоизма самих политиков;
- мир как условие и цель политики;
- роль права.

Отдельно отметим интерпретацию тех положений, которые совсем не пояснил в своих текстах Кант:

- роль и содержание политического таланта;
- реформа как «исконное» для политики средство достижения свободы и соблюдения преемственности.

Так представлена кантовская теория политики в «экзистенциальном либерализме», и эта развернутая дополняющая интерпретация, при всей ее идеалистичности, апологетичности и нормативном характере, без сомнения, заслуживает внимания в современных политических дискуссиях.

### Список литературы

1. Винокуров Е. Ю. На пути к вечному миру: философия Канта в современных дискуссиях о глобальном политическом устройстве. Калининград, 2002.
2. Arendt H. Was ist Politik? (Fragmente aus dem Nachlass 1950–1959). Vorwort ; München, 1993.
3. Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. München: Piper, 1982.
4. Ebbinghaus J. Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage. Tübingen, 1929.
5. Gerhardt V. Existentieller Liberalismus / Hrsg. H. Wittwer. Berlin, 2009.
6. Gerhardt V. Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": eine Theorie der Politik. Darmstadt, 1995.
7. Jaspers K. Kants „Zum ewigen Frieden“ // Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Göttingen, 1957. S. 131–152.
8. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MS, 1971.
9. Sternberger D. Begriff des Politischen. Der Frieden als der Grund und das Merkmal und die Norm des Politischen. Frankfurt am Main, 1961.
10. Vollrath E. Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg, 1987.

### Об авторе

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

### About author

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

Л. А. Калинин

«ЖИТЕЙСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ  
КОТА МУРРА...»  
В ЗЕРКАЛЕ ЖИТЕЙСКИХ  
И МЕТАФИЗИЧЕСКИХ  
ВОЗЗРЕНИЙ  
Э. Т. А. ГОФМАНА  
Часть III\*

Осуществлена попытка доказательства того, что роман Э.Т.А. Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра...» построен в соответствии с классификацией антропологических типов, данной в трактате И. Канта «Религия в пределах только разума».

*This article sets out to demonstrate that E.T.A. Hoffmann's novel "The Life and Opinions of Tomcat Murr..." is constructed in accordance with the classification of anthropological types given in Kant's work "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".*

**Ключевые слова:** философская антропология, антропологические типы, природа человека, биологическое и социальное в человеке.

**Key words:** Kant's transcendental anthropology, anthropological types, human nature, the biological and social in a human being.

## 7. Личность, мудрость и творчество — положительные герои романа

Задатки *личности* — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола.

И. Кант. Религия в пределах только разума

Сентенции Льва Толстого из «Анны Карениной» о том, что все счастливые семьи похожи друг на друга, тогда как каждая несчастливая семья несчастлива по-своему, аналогично праксеологическое суждение, что норма едина и единственна для всех, а вот каждое отклонение от нормы — своеобразно и по-своему исключительно. Человека, руководствующегося в жизни идеей морального закона с неотделимым от нее уважением к нему, нельзя назвать человеком с задатками личности — он уже сам есть личность. Из этого философского понимания личности, присущего трансцендентальному идеализму Канта, следует, что люди-личности тождественны в своем поведении; следует также, что философские абстракции схематизируют и упрощают изо-

бильную многокрасочность жизни. И великая сила и значимость искусства в том, что оно возвращает жизни ее пестрое разнообразие, бесконечно сложную вариативность.

Однако не просто возвращает в прежнем вечно зеленеющем и переменчивом виде, но стремится вернуть с дополнением, с дополняющей перспективой: сквозь явленную многоцветность и разнородность бытия пытается как бы с помощью рентгеновских лучей высветить схематическую суть развертывающейся на переднем плане картины. Это означает, что философия одномерна, искусство же — двухмерно. Подлинное искусство всегда глубоко философично.

Вот и в романе Э. Т. А. Гофмана представлены два героя, вполне соответствующие определению личности и, без сомнения, являющиеся личностями, — речь идет о маэстро Абрагаме Лискове и композиторе Иоганнесе Крейслере. Однако сколь же разнохарактерны эти герои!

Маэстро Абрагаму случилось обучать Иоганнеса игре на органе, и, как это не столь уж редко происходит, судьбы их переплелись: учитель стал для Крейслера его старшим другом. Волей судьбы маэстро Абрагаму довелось оказаться и воспитателем кота Мурра, и мы невольно сравниваем отношения воспитателя со своими воспитанниками. Обстоятельства спасения Мурра маэстро Абрагам описал так:

— Посреди большого моста перед въездом в наш город я остановился... И вдруг я услышал тоненький протяжный писк, в моих ушах зазвучало нечто похожее на крик новорожденного. Я предположил, что кто-то совершил злодеяние, склонился низко над перилами — и обнаружил в ярком лунном свете котенка, который изо всех сил цеплялся за столб, дабы избежать верной гибели... Ну что ж, подумал я, хоть это и не дитя человеческое, а всего лишь несчастное животное, которое умоляет тебя спасти его, ты обязан его спасти... Говорят, что кошки никогда совсем не отказываются от враждебности к человеку, и, стало быть, я спас кота из чистейшего самоотверженного честолюбия. Я перелез через перила, не без некоторой опасности спустился к самой воде, схватил жалобно мяукавшего котенка, вытащил его наверх и сунул в карман [1, с. 115–116].

Вновь, как и в новелле о собаке Берганце, мы видим нарочитое *моделирование* ситуации, соответствующей категорическому императиву морали, исполняемому из одного лишь уважения к этому закону. Другие соображения и мотивы могли лишь воспрепятствовать поступку Абрагама, но были отвергнуты.

Сколько ни наблюдаем мы за поступками маэстро Лискова, видим, что все они исходят из максим, вытекающих из законов морали. Ведь даже госпожу Бенцон, причинившую ему тягчайшее зло и готовящую зло не менее отвратительное, пытающуюся его нагло обмануть (а он видит ее насквозь, так как умен и предусмотрителен), маэстро Абрагам пробует образумить и вернуть на путь добродетели. Кант по поводу людей, оказавшихся в такой же или подобной ситуации, писал, что все «морально противозаконное само по себе есть зло, а следовательно, неприемлемо и должно быть искоренено. Разум же, который учит этому, особенно когда он *применяет* (курсив мой. — Л. К.) указанное правило к делу, один заслуживает название *мудрости*. — И Кант продолжает свое рассуждение, как будто он имеет в виду именно госпожу Бенцон и маэстро Абрагама при их разговоре на мостике в зигхартвейлерском парке. — В сравнении с ней (мудростью, конечно. — Л. К.) порок хотя и можно назвать *глупостью*, но лишь тогда, когда разум чувствует в себе достаточно силы, чтобы *презирать* его (и все побуждения к

нему), а не *ненавидеть* как некое чересчур страшное существо и потому вооружаться против него» [5, с. 126–127].

Да, маэстро Абрагам — мудрец, он отвечает всем стоическим качествам мудреца, но главное — он отвечает кантовскому понятию мудреца.

Крейслера назвать мудрецом нельзя. Он лишь в потенции мудрец, в своих возможностях. Противостоят злу, и противостоят столь успешно, как это удается органному мастеру Лискову, а по сути — талантливейшему инженеру, Крейслер без помощи со стороны старшего друга не способен еще. Он композитор, музыкант, полностью отдающийся творчеству. И уже это делает его личностью. Он творит прекрасную музыку, особенно церковную, богослужебную. Однако это сосредоточение на творчестве, безраздельная отдача ему приводят к тому, что в неизбежных в подобном случае интригах Крейслер не всегда способен разобраться. А потому приходится иногда совершать и легальные поступки, что, конечно, ни в коем случае не лишает его статуса личности.

Мы видим, что Гофман заставляет его осуществить поступок, который, по характеристике Канта, попадает в разряд юридически легальных [5, с. 120–121, 126–127]: прибегнуть к необходимой самообороне и в скоротечной схватке смертельно ранить подосланного убийцу. Людей такого типа часто хранит дружба, спасает бескорыстная помощь любящих и ценящих их людей. Чтобы стать таким же, как маэстро Абрагам, Иоганнесу нужен жизненный опыт.

\* \* \*

Изумительную по тонкости проникновения в девичью душу дает Гофман характеристику двум главным положительным героиням романа: принцессе Гедвиге и мадемуазель Юлии Бенцон. «В какой девичьей груди, — пишет он, — не возникает предчувствия той страсти, которая является главным условием самого<sup>8</sup> женского существования, ибо ведь только любящая женщина является женщиной в полном смысле слова!» [5, с. 395]. Но и для любви есть одно важное условие, показывает Гофман: она должна быть мудрой любовью, то есть *целомудренной*. И если любовь не такова, она становится источником страданий для женщины, она отравляет ей жизнь.

## 8. Кантианские мелодические обороты и штрихи

Когда же наступило время и зазвучал «Agnus Dei», то его с еще большей силой вновь охватило неизъяснимое блаженство тех мгновений, когда в нем зародилась мелодия этого агнца Божия.

*Житейские воззрения кота Мурра. II, 3*

Андрей Белый в первой четверти XX века создал учение о мелодизме лирического произведения, о мелодии как «интонационном жесте смысла». Здесь речь идет о проблемах формы в лирике, о звуковой стороне организации смысла лирического произведения как художественного целого, которая (эта звуковая целостная структура) и есть мелодия. Форма в лирике — эстетическая суть ее содержания. Но в эпосе метр, ритм, интонация — эти стороны художественного текста отступают на второй план и актуальны лишь для отдельных его фрагментов, если, конечно, не иметь в виду «симфонии» как жанр литературного творчества, который нельзя отнести ни к

эпосу, ни к лирике и который пребывает где-то посередине. Однако можно, на мой взгляд, вести речь о *мелодии содержания*, о мелодии как философской — *интенциональной*, что утверждалось выше, — смысловой структуре любого художественно текста, представляющей его ядро. Эта мелодия смысла и сам смысл образуют единство, в котором мелодия то уходит в его глубину и непосредственно не просматривается, то проявляется на поверхности, где о себе и заявляет.

Смысловая мелодия — мелодический ствол — романа о воззрениях кота Мурра, как я пытаюсь показать, представляет собой кантовскую суть мировидения и мировоспроизведения его автора. Кантова философско-антропологическая концепция как мелодический тон романа разворачивается в различных мелодических ответвлениях, мелодических оборотах, в кратких выразительных мелодических штрихах.

Эти мелодические штрихи и обороты, обращая на себя наше внимание, заставляют прислушиваться к движениям мелодии, напоминают о ней, не давая надолго отвлечься или совсем забыть ее. Как раз такой штрих, например предупреждение кота, сразу дающееся в назидание читателю в «предисловии автора, для печати не предназначенном», о его острых когтях, рассудке и разуме, стоило только открыть книгу. И первая мысль знакомого с философией Канта читателя: «Случайна эта Кантова дистинкция или нет? Посмотрим!..»

И творец Мурра, сам родом из Кёнигсберга, не дает испариться забытым этому родившемуся предчувствию встречи с кёнигсбергским философом на страницах его романа. Мурр, в этом не может быть никакого сомнения, не случайно поет гимн чердаку как своей *небозвездной* родине:

— О да! Конечно же — не иначе, как я был рожден на чердаке! — Что там погреб, что там дровяной сарай — я решительно высказываюсь в пользу чердака! — Климат, отечество, нравы, обычаи — сколь неизгладимо их влияние; да не они ли оказывают решающее воздействие на внутреннее и внешнее формирование истинного космополита, подлинного гражданина мира! Откуда исходит ко мне это поразительное чувство высокого, это непреодолимое стремление к возвышенному? <...> — Ах! Сладостное томление переполняет грудь мою! Тоска по отеческому чердаку, чувство неизъяснимо-почвенное мощно вздымается во мне! Тебе я посвящаю эти слезы, о прекрасная отчизна моя, — тебе эти душевраздирающие, страстные мяуканья! В честь твою совершаю я эти прыжки, эти скачки и пируэты, исполненные добродетели и патриотического духа! <...> О, сколь безмерна нежность к тебе, родимый край! [1, с. 107].

Аллегория на знаменитейшее и известное всякому образованному человеку в мире «Заключение» «Критики практического разума» с его обращением к звездному небу и моральному закону совершенно очевидна в этом многозначительном гимне. В нем клянется этот писатель-композитор родному городу в любви, сопровождая эту клятву рядом отсылок к великому своему профессору. Для тех, кто не обратит внимание на близость «чердака» к «небосводу» с его «бездонным звездным куполом», устами Мурра напоминает он о великой идее Канта о *человеке как гражданине мира, как космополите*, так как наше родство с небом, с космосом и делает нас разумными существами, жителями не только всей Земли от полюса до полюса, но и Вселенной, обращение к *высокому, возвышенному, возвышенности* одинаково происходит и в гимне Мурра, и в заключительных строках «Критики практического разума».

Даже и такая деталь не должна ускользнуть от внимательного читателя, что Мурр посвящает своей отчизне виртуознейшие прыжки, скачки и пируэты, поскольку понимает правоту Канта: научиться пользоваться разумом, особенно если дело «касается свойств, которые не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте» [3, с. 500], — совсем не то, «что дается само собой, не так, как пользоваться ногами, посредством частого упражнения» [там же]. Прыжки и пируэты ума посвятить отчизне далеко не каждому под силу.

Аналогичный мелодический штрих — обращение к одному из самых кантианских словосочетаний: *вещь в себе* как раз посередине романа в его современном незавершенном виде, в сцене помолвки принцессы Гедвиги с принцем Гектором: «...тут растворились двери, и князь пригласил принца проследовать в парадную залу и принять там участие в роскошной церемонии, присутствовать на которой сочли необходимым все особы и персоны, которые хотя бы в незначительной степени, так сказать для себя, как вещь в себе, имели нечто общее с княжеским двором» [1, с. 107].

Гофман воспользовался одним из самых модных в то время оборотов речи — *для себя, как вещь в себе*, — приобретшим широкую известность благодаря «Науке логики» Гегеля, дополнившего кантовский предикат вещи в себе (*an sich*) собственным предикатом — *для себя (für sich)*: *Ding für sich*. Остроумное ироническое изображение тщеславного стремления хоть как-то обнародовать свою значимость публикой, так скажем, *околопридворной* достигается буквально двумя-тремя словами. Ведь что в данном случае может скрываться под *вещью в себе* как чем-то таким, что роднит персону X с князем Иринеем? *Для себя* эта персона должна понимать и прекрасно понимает: только то, что роднит всех людей с библейским Адамом. Этот умопостигаемый Адам (ноуменальное понятие общего для всех людей предка) и есть указанная вещь в себе. Яркими обертонами прорывается мелодия, подобно красочному всплеску оркестра.

Ведение всей мелодической линии — по сути своей, дирижерские функции — доверены Гофманом маэстро Абрагаму Лискову. Антропология неотъемлема от натурфилософии, природа человека и природа как таковая образуют единство. Однако два вида этого единства актуальны для европейского общества первой четверти XIX века: романтическое, представленное фихтеанским и шеллинггианским изводами, и кантианское, научно-эмпирическое. Ключом к тому и другому является отношение к проблеме *чуда*. Гарантом романтического единства мира предстает Бог, и следовательно, романтический мир покоится на чудесном, на том, что в мире все возможно. Кантовское единство мира покоится на структурном единстве его законов, проявляющемся в единстве действительного и возможного опыта. Это значит, что в мире возможно только то, что вытекает из его законов, бесконечность которых, берущая начало в бесконечности природы, не ставит перед опытом непреодолимых преград, но делает вечными все новые и новые научные проблемы. Оба вида единства и представлены в гофмановском романе. Одни его герои живут в мире, полном чудес, в котором чудо вполне естественно, — они воспринимают философско-поэтическое творчество кота или разумность пуделя как факт и находят этому факту оправдание. Другие же и мысли такой не допускают, хотя прекрасно



понимают, что психоментальные способности животных далеко еще не изучены и много еще в этой области таится проблем. Есть и промежуточный тип героев, например князь или госпожа Бенцон, которые не имеют на сей счет определенного мнения, но действуют так, что на какую-то возможность чудес не возлагают ни малейшей надежды. Для такого человека «это значит, не более и не менее, что он не принимает веру в чудеса в свои *максимы* (ни теоретического, ни практического разума) (курсив мой. — Л. К.) без того, чтобы не усомниться в возможности или действительности этих чудес» [5, с. 159, прим.], — Гофман, характеризуя этих героев, согласен с Кантом, поскольку последние в своих практических поступках ни на какие чудеса не рассчитывают.

Часть вторая трактата Канта «Религия в пределах только разума», на который в анализе романа я опираюсь, носит название «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком»; кончается эта часть «Общим замечанием о чудесах» [5, с. 155, 161]. И если внимательно прочитать указанное «Общее замечание», то нельзя не заметить совпадение взглядов на суть чудес Канта, с одной стороны, и гофмановского маэстро Абрагама — с другой. Излюбленное его занятие — творить чудеса, чтобы вызвать удивление или восхищение людей любознательных и озадачить людей легковерных. Его чудеса — это сложные технические эксперименты, природа которых непонятна, если человек не знаком с законами естествознания, да даже и знакомого способны озадачить, как озадачили и напугали они Иоганнеса Крейсlera, занятого во время прогулки по парку загадками судьбы художника Этлингера, проецированием этой судьбы на себя и полностью углубившегося в свои размышления. Странные гармонические звуки, наполнившие парк, и вслед за тем ярко вспыхнувший образ его двойника повергли Крейсlera буквально в шоковое состояние. В таком он и предстал перед маэстро Абрагамом, поскольку все это случилось перед самым домом маэстро, куда Крейслер и направлялся. Из сбивчивого рассказа Крейсlera Абрагам тотчас же все понял:

— Сразу видно воплощенного фантаста, законченного духовидца! Что касается органиста, который играл вам там в парке ужасные, душераздирающие хоралы, то это не кто иной, как неугомонный ночной ветер. Он устремился вниз, соскользнул и заставил звучать струны погодной арфы. Да-да, Крейслер, ведь вы забыли об эоловой, или погодной, арфе, которая натянута в конце парка между двумя павильонами [1, с. 227—228].

Примерно того же рода оказался и двойник.

Крейслер уразумел, что это всего лишь эффект замаскированного вогнутого зеркала, и рассердился, как сердится всякий, когда чудо, в которое он было поверил, внезапно оказывается простым фокусом. Человеку куда более приятно состояние глубочайшего ужаса, чем естественное объяснение того, что показалось ему призрачным; он отнюдь не хочет больше мириться со здешним миром; он требует, чтобы ему показали нечто из другого мира, нечто потустороннее, отнюдь не нуждающееся в осязаемости и телесности, дабы представиться его очам в виде некоего откровения [1, с. 228].

И между ними произошел весьма примечательный разговор о *чудесном* и *естественном*, особенно примечательный в свете следующего пассажа из «Общего замечания о чудесах» Канта, завершая которое, философ пишет:

...становится понятным внутренний феномен человеческого рассудка: почему так называемые чудеса природы, т. е. достаточно засвидетельствованные, но противные здравому смыслу явления или неожиданно проявляющиеся и уклоняющиеся от известных до сих пор природных законов свойства вещей, воспринимаются с такой жадностью и *ободряют* душу, пока они все же считаются *естественными* (курсив этого уступительно-временного оборота мой, а предыдущий, разумеется, самого Канта. — Л. К.), тогда как, напротив, возвещая настоящее чудо, они производят *угнетающее* впечатление. Причина в том, что первые открывают вид на новые запасы пищи для разума: они создают *надежду* открыть новые законы природы. Вторые же, напротив, возбуждают *опасения* потерять доверие к законам, уже признанным известными [5, с. 160].

Мнения друзей столкнулись. Недовольный тем, что оплошал, Крейслер заявляет Абрагаму, что его шутки могут поколебать уже достигнутое знание, с чем маэстро Абрагам решительно не согласился.

— Я не могу, — заговорил Крейслер, — я все-таки никак не могу, маэстро, постичь вашей странной склонности к подобного рода дурачествам. Вы готовите чудо, как ловкий кулинар из всяких острых ингредиентов, и полагаете, что люди, фантазия которых ослабела и увяла, как желудок кутилы и гурмана, непременно должны будут несколько оживляться после подобного рода бесчинств. Нет ничего нелепее, чем, насмотревшись на подобного рода проклятые фокусы, которые способны ужаснуть нас до глубины души, узнать потом, что все это произошло самым естественным путем.

— Естественным! Естественным! — воскликнул маэстро Абрагам. — Как человек, не лишенный известного разума, вы должны были бы понять, что ничто на свете не совершается естественным образом, решительно ничего! Или же вы полагаете, дражайший капельмейстер, что потому только, что мы посредством имеющихся в нашем распоряжении средств способны вызвать определенный эффект, то и таинственнейшая органическая причина подобного эффекта становится нам настолько ясной и очевидной, что как бы возникает перед нашими глазами? [1, с. 228].

Нет, конечно, лишь «открывается *вид* на новые запасы пищи для разума», но далеко еще не сама «пища». Эти тонкие гносеологические проблемы занимают маэстро Абрагама не случайно: уяснение натуры человека, отличие людей добропорядочных от порочных и хитрых ставит подчас вопросы более сложные, чем познание и использование глубинных законов природы. А ведь эта антропологическая типология и составляет основную цель романа. Гносеология оказывается своего рода прелюдией к этике и средством этики.

## 9. Non ex quovis ligno fit Mercurius!<sup>12</sup>

...Итак, я повторяю, хотя бы я обладал юмором Лихтенберга и глубокомыслием Гамана, рукопись мою раскрыли бы лишь затем, чтобы подивиться, как это я могу так остроумно писать коготками своими?! Подобное положение вещей удручает меня!

*Мурр. Житейские воззрения кота Мурра. I, 2*

---

<sup>12</sup>Не всякое бревно пригодно стать Меркурием (лат.).

Своеобразной каденцией в структуре романа, исполненной виртуознейшей иронии, является разговор, состоявшийся между гостями маэстро Абрагама, о возможности кота овладеть искусством слагать вирши. Гениальные способности кота Мурра не подвергаются сомнению, скажем так осторожно, в кругу других своих же сородичей-кошек, не сомневается в них пудель Понто и другие собаки из числа комнатных, разумеется. Это первая группа героев романа, перед которыми Мурр может хвалиться своими достоинствами. А вторую группу таких героев составляют профессор эстетики Лотарио и его горячий адепт *серьезный собеседник*. Есть в этой группе и некий доктор, составляющий шеллингианцу Лотарио вместе с серьезным собеседником оппозицию. Однако уже одной готовностью быть оппонентом своим друзьям можно его к этой группе причислить тоже. Для всех остальных героев романа и кот Мурр, и пудель Понто — совершенно обыкновенные домашние животные: красивые, сообразительные, но и только.

Пародирование шеллингианства, служащего одной из важнейших философско-теоретических основ романтизма, — задача для Гофмана лишь попутная, а потому и уделил он ей всего три страницы своего объемного сочинения. Однако какие же это виртуозные страницы! Они эквивалентны многим и многим трактатам последователей Шеллинга, исходящих из всеобщей одухотворенности природы и полагающих, что высокоорганизованные животные — потенциальные носители божественного духа. Самоуверенный Мурр побаивается, возможно ли за его каракулями усмотреть хоть какой-то смысл; он даже, хоть и колеблясь, отказывает себе в такой возможности — зато профессор Лотарио охвачен паническим страхом, что Мурр вот-вот столкнет с кафедры его самого:

— Эта проклятая тварь украсится титулом *magister legens*, получит степень доктора и в конце концов в качестве профессора эстетики станет читать лекции об Эхиле, Корнеле, Шекспире — о, я выхожу из себя. Кот запустит лапы в самое мое нутро, а у него преподлые когти! [1, с. 213]<sup>2,3</sup>

Профессор Лотарио убежден, что маэстро Абрагам обладает таинственными способностями к обучению животных писать не только стихами, но и прозой, и что, удивив такими способностями князя, *фигляр-маэстро* выставит высоколобых профессоров в самом жалком виде. Давая выход звериным началам в своем нутре, он признается, что хотел бы «вонзить острый нож в горло проклятому коту».

Оппонент, пытаясь охладить профессорский пыл, заметил ему, что считает абсолютно невозможным выучить кота читать и писать:

поскольку эти элементарные познания, помимо пунктуальности, на которую способен только человек, требуют также известного разума, можно было бы даже сказать известной способности отвлеченно мыслить, отнюдь не всегда встречающейся даже и у человека, венца творения, и еще гораздо менее вероятной у заурядного четвероногого [1, с. 213].

Но тут в разговор вмешался строгий господин, тот *серьезный собеседник*, который был упомянут ранее:

---

<sup>23</sup>Самое время вспомнить, что говорил Мурр о своих когтях в предисловии, как и о прозвании своем «мягкой лапочкой».

– Дорогой мой, что вы, собственно, называете заурядным четвероногим? Заурядных четвероногих вообще не существует. Неоднократно предаваясь тихому самосозерцанию, я испытываю глубочайшее уважение к ослам, а также к другим полезным тварям [1, с. 214].

Что же, помимо своих собственных достоинств, разумеется, может предложить в качестве аргументов *pro* этот весьма строгий господин? Как связано тихое самосозерцание серьезного господина и его *глубочайшее уважение к ослам*?

Осел вовсе не случайно назван среди *других полезных тварей* первым. Ведь он теснейшим образом связан с христианством и Богом христиан!<sup>34</sup>И если в процессе медитации всплывают в сознании библейские сюжеты, то история о валаамовых пророчествах и участие в них валаамовой ослицы, особенно когда размышления обращаются к такому чуду, как обретение языка, вспоминается сразу же. Ослицу избрал Господь для предупреждения Валаама о том, чтобы не *изрекал он зло на Израиля*, так как дано ей видеть Ангела Господня, понимать волю Господа, а Валааму — нет. «И отверз Господь уста ослицы»<sup>4,5</sup>чтобы вразумить его и спасти; объяснить, что напрасно он бьет ее.

Гофман явно намерен оживить в сознании читателя многообразные аллюзии о превращениях осла в человека и человека в осла, широко распространенные с предантичных времен по всему Средиземноморью и Передней Азии, поскольку осел здесь — типичный тотем, обросший сложной системой солярных мифов.

Однако случайно ли не начал развивать эту благодатную тему серьезный господин? Видимо, понимая, что чудесное вмешательство Бога — аргумент чрезвычайно шаткий, он сразу же обращается к «Сказкам тысячи и одной ночи», к комедии Людвиг Тика «Кот в сапогах», к истории «прославленного еще Сервантесом превосходного пса Берганцы, последние приключения которого описывает новая, необычайно занятная книга» [1, с. 214]<sup>6</sup>. Разумеется, примеры литературных героев он мог бы приводить еще и еще... Искусство с его правдой жизни — весьма часто неотразимый аргумент, но в данном случае он не работает, аргументом не является... вследствие происшедшей подмены тезиса. Доказывать надо, что животные могут обладать языком и мышлением таким же, как и человек, — тогда как доказывается, что человек довольно часто в своем поведении напоминает животное. Взаимосвязанные приемы *олицетворения*, с одной стороны, и *трагестирования* — с другой, имеют дело с человеком, исходя из его природы и к его способностям сводят достигнутый художественный результат. И в том и в другом случаях это приемы искусства, служащие познанию людей посредством животных, а не животных посредством людей. Оппонент именно так и пытается парировать речь серьезного господина:

– Скажите же, как такой неглупый человек, как вы, способен ссылаться на поэтов, чтобы доказать истинность того, что противоречит здравому смыслу и разуму? Лотарио, конечно, профессор эстетики и как таковой имеет право иногда несколько перегибать палку, но вы [1, с. 214]...

<sup>34</sup>См., например: *Фрейденберг О.М.* Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М. : Наука, 1978.

<sup>45</sup>Четвертая книга Моисеева. Числа. XXII, 28–33.

<sup>56</sup>Э. Т. А. Гофман отсылает читателя к своей известной новелле.

Нисколько не изменив своего мнения по существу, серьезный господин решил несколько охладить пыл профессора Лотарио уверением, что по части поэзии он, может быть, коту и уступит, но за кафедру свою может не опасаться:

— Этот серенький плутишка никогда не станет профессором эстетики... Разве не начертано черным по белому в старинных академических статутах, что вследствие злоупотреблений, которые имели место ранее, ни один осел не вправе стать профессором, и разве этого установления нельзя распространить также и на животных всех прочих родов и видов, не исключая котов?

Гофман заставляет вспомнить средневековые литургии с участием ослов, прозрачно намекая, что профессор Лотарио — настоящий осел, и не только в отношениях со своей женой. Осла во время церковных празднеств переодевали в богатые ризы, крыли золотым покрывалом, и если праздник бывал приурочен к бегству Марии в Египет, «на осле триумфально въезжала прямо в церковь какая-нибудь веселая, подвыпившая девица легкого поведения... Нужно прибавить, что все высшее духовенство принимало участие в этом богослужении, пело славословия ослу и подражало ослиному реву» [7, с. 521]. Аналогичный фарс разыгрывали школяры средневековых университетов, втягивая на профессорскую кафедру осла и заставляя его реветь благим матом.

С обычаями этими церкви пришлось вести серьезную войну, статутами не ограничивающуюся, и шутки такого рода из обычая вышли. Однако атавистическая память, подогретая к тому же авторитетной философией, живуча, и лишиться бы Мурру если не живота, то своих замечательных когтей, хоть и вознамерился он сопротивляться «кусаньем, царапаньем, фырканьем». Но вошел отлучившийся на время этого разговора маэстро Абрагам — и растворилась в воздухах мистическая атмосфера, как-то само собою подумалось всем присутствующим: *distinguendum est inter et inter*<sup>6,7</sup> ну может ли кот ли, осел ли быть человеком!

Более к этой капричюзной теме роман не возвращался. Он весь построен на ней.

## 10. Замысел и итог

Профессиональнейший юрист по судьбе и гениальный писатель по призванию, Гофман жил в атмосфере борьбы зла и добра, попрания права и торжества его, борьбы аморализма и морали. И, конечно, возникал перед ним вопрос: на чьей же стороне конечное торжество? Вечна эта борьба или *non olim sic erit?* — Не всегда так будет? Война и мир, черное и белое, тьма и свет, хаос и гармония — в этих противоречиях рождается и живет человек. Жизнь самого Гофмана и жизнь вокруг него розовых очков не сулила. Уповать можно было только на разум, вооруженный мудрой, а значит, мужественной и оптимистической, философией. Опираясь на такую философию, Гофман и дает свой ответ.

Осмысливая весь роман, нельзя не заметить тенденции притягательности добра, очаг которого невелик, но собирает он вокруг себя все здоровые начала окружающего мира, прежде всего только еще вступающих на стезю жизни молодых людей; однако влечет он к себе и людей поживших, приобретших отрицательный опыт и им испорченных, влечет по их воле, как

<sup>67</sup>Надо отличать одно от другого (лат.).

князя Иринейя, или вопреки их воле, как госпожу Бенцон. Силы добра в настоящем еще нельзя считать преобладающими, однако рождает роман Гофмана надежду на все растущую консолидацию этих сил в будущем! Мир зла бессилен погасить этот очаг — и это вторая тенденция романа. Хижина маэстро Абрагама защищена его техническими ухищрениями, однако главное не в этом. Самая злобная клевета бледнеет и расточается непреодолимой силой его добра, куда-то испаряется черная ее плоть. Неузвям оказался Иоганнес Крейслер, предотвратив покушение на себя. Не удалось насадить самый гнусный религиозный фанатизм в Канцгеймском аббатстве. Силы добра встали на пути принца Гектора и защитили Юлию.

Добро имеет тенденцию к самовозрастанию, оно само для себя благодатно, тогда как зло саморазрушительно. Зло большее торжествует над злом же, но меньшим. Успехи его в борьбе с добром скромнее. И все это рождает если и не уверенность, то надежду на конечный триумф добра. Своим романом на весьма камерном материале кукольного мира Зигхартсвейлера Эрнст Теодор Амадей Гофман начал художественную разработку тех проблем, которые выросли до грандиозной эпопеи Льва Толстого. Масштабы Германии и России разные. Моральная сущность людей, обеспечивающих продвижение истории, — одна.

История в ее истинном свете открывается оптимистам.

\* \* \*

Превосходство такого толкования знаменитого романа — в его всесторонности. Гофман приступил к созданию *свободного романа*, дали которого опробовал примерно в то же время и А. С. Пушкин.

#### Список литературы

1. Гофман Э.Т.А. Житейские воззрения кота Мура...// Гофман Э.Т.А. Крейслериана. Житейские воззрения кота Мура. Дневники. М., 1972. С. 102.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. : в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965.
3. Кант И. Критика практического разума // Там же.
4. Кант И. Метафизика нравов // Там же.
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
6. Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. : в 2 т. Т. 2. СПб., 1993.
7. Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

#### Об авторе

**Калинников Леонард Александрович** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

#### About author

*Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

**В. К. Ермолаев**

**КАНТ  
О «ЛОГИЧЕСКОМ  
ВОЗРАЖЕНИИ»  
ПРОТИВ  
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО  
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА:  
ФРАГМЕНТ R 3706  
Часть II<sup>1</sup>**

*Рассматривается рукописный фрагмент R 3706, в котором Кант критикует традиционное опровержение онтологического доказательства, основанное на различии «идеальных» и «реальных» суждений. Анализируется отношение этой критики к аргументации Канта в Nova dilucidatio и предшествующей полемике вокруг онтологического доказательства.*

*This article considers manuscript fragment R 3706, in which Kant criticises the traditional objection to the ontological argument based on ideal-real judgement distinction. The author analyses the relation this criticism to Kant's argumentation in Nova dilucidatio and the earlier polemic on the ontological argument.*

**Ключевые слова:** онтологическое доказательство, докритический период, фрагмент R 3706.

**Key words:** ontological argument, pre-critical period, fragment R 3706.

### 3. Исторический экскурс

Й. Шмукер отмечает необыкновенную отчетливость формулировок R 3706<sup>2</sup> [18, S. 24–25]. Это замечание можно принять, если ограничиться первой частью фрагмента, в которой Кант защищает онтологическое доказательство (при допущении, что существование – это предикат). Необходимо, однако, учитывать, что Кант воспроизводит здесь известные рассуждения Декарта в его *Meditationes*. Первая часть R 3706 представляет собой лишь пересказ нескольких абзацев «Пятого размышления» [1, с. 52–55]. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно расположить мысли Декарта в той же последовательности, в какой они встречаются у Канта.

*Кант:* «Если бы к различным предикатам, которые могут быть свойственны вещи, могло быть — в качестве одного из них — причислено также и бытие, то тогда, конечно, нельзя было бы требовать никакого другого доказательства бытия Бога, более убедительного и понятного, чем картезианское. Ибо среди всех возможных вещей есть одна, в которой соединены все реальности, какие только могут быть собраны в одной сущности. К этим реальностям, т.е. истинно положительным предикатам, принадлежит также и бытие; следовательно, самой реальной из всех сущностей по ее внутренней возможности присуще бытие».

*Декарт:* «Всякий раз, когда я пожелаю помыслить первичное и высшее бытие и как бы извлечь идею этого бытия из сокровищницы своего ума, я необходимо должен приписывать ему все совершенства... Такой необходимости вполне достаточно для того, чтобы позднее, когда я замечу, что существование — это совершенство, мне можно было сделать вывод относительно действительного существования первичного и высшего бытия».

*Кант:* «Напрасно возражают, что такая возможная вещь включает в себя существование только в уме, т.е. лишь поскольку сама эта вещь полагается в мысли, а не вне мысли, ибо то же самое мы могли бы сказать обо всех предикатах, которые присущи какой-либо возможной вещи: они присущи ей не на деле, но полагаются в ней только мысленно. Последнее действительно имеет место, когда произвольно связывают с понятием нечто, что не полагается им необходимым образом; например, если какому-то коню мысленно приписывают крылья, чтобы сделать его Пегасом, то крылья присущи некоторому коню только в мышлении».

*Декарт:* «Правда, на первый взгляд, это не вполне ясно и немного отдает софистикой. <...> Хотя я не могу мыслить Бога иначе как существующим... из моего представления о Боге как сущем еще не вытекает факт его существования... быть может, я могу помыслить существование Бога, хотя никакого Бога не существует... как вполне допустимо мыслить крылатого коня, хотя в действительности ни один конь не имеет крыльев...».

*Кант:* «Напротив, там, где связь предиката с какой-то вещью не произвольна, но обуславливается сущностью самой вещи, этот предикат присущ вещи не потому, что мы мыслим его в ней, но необходимо мыслить этот предикат в вещи, поскольку он присущ ей самой по себе».

*Декарт:* «[Однако] ведь это не домысел моего воображения, и оно ничего не навязывает в данном случае объективному смыслу вещи — напротив: мою мысль предопределяет необходимость самого объекта, а именно существования Бога...»

*Кант:* «Поэтому я не могу сказать, что треугольнику равенство углов двум прямым присуще только в мысли, но я должен сказать, что оно присуще ему самому по себе. Этому не мешает то, что я подобную возможную вещь только мыслю: ибо она сама по себе есть нечто, хотя бы ее никто и не мыслил, и предикат присущ ей самой по себе, хотя бы его никто с ней и не связывал».

*Декарт:* «Вот что, по-моему, здесь особенно важно: я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторого рода вещей, которые, даже если, быть может, их нигде вне меня нет, тем не менее не могут считаться ничем... они не вымышлены мною, и идеи эти имеют собственные, поистине присущие им неизменные черты. Когда, к примеру, я представляю себе треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. (Все эти фигуры, несомненно истинны и... являются чем-то, а не чистым небытием.) Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например что три его угла равны двум прямым...»

*Кант:* «Так же обстоит дело и с бытием, если бы оно могло рассматриваться как предикат вещей. Ибо оно было бы присуще необходимым образом тому из



всего возможного, в котором содержится вся реальность, т.е. всереальнойнейшая сущность будет существовать необходимым образом, и ее возможность включала бы в себя действительность. И если без моей или чьей-либо еще мысли всереальнойнейшей сущности не было бы присуще бытие, то мысль об этой сущности вообще была бы ложной. Ибо если она правильна, то она не может представлять никаких других предикатов, кроме тех, которые находятся в этой вещи и помимо этой мысли».

*Декарт:* «Если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существование Бога от его сущности столь же немислимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым... мыслить Бога (т.е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т.е. некоего совершенства)... нелепо...»

Еще большее сходство (вплоть до последовательности изложения) можно обнаружить между рассуждением Канта и замечаниями Спинозы к первой главе «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье». Так, во втором примечании Спиноза говорит:

Из определения, которое будет дано в главе 2 и согласно которому Бог имеет бесконечные атрибуты, мы можем доказать его существование следующим образом: все, что мы ясно и отчетливо усматриваем как принадлежащее к природе вещи, мы можем поистине утверждать о вещи; но к природе существа, имеющего бесконечные атрибуты, принадлежит также атрибут, обозначающий существование; следовательно, возражение, что подобное утверждение верно лишь относительно идеи, но не самой вещи, было бы ложным, поскольку идея атрибута, принадлежащего вещи, не существует материально, и поэтому высказываемое об идее не относится ни к вещи, ни к тому, что высказывается о ней; таким образом, между идеей и ее объектом существует большое различие, ввиду чего высказываемое о вещи не высказывается об идее и наоборот [20, S. 17–18]<sup>3</sup>.

В третьем примечании Спиноза обсуждает вопрос о том, не является ли идея Бога фиктивной. Его рассуждение основывается на различении тех идей, которые создаются нашим умом, и тех, которые существуют независимо от нашего мышления (на этом же различении основывается и аргументация Канта).

Допустим все же, что эта идея [Бога] является фикцией; но тогда мы должны и все наши другие идеи\* считать фикциями.

Если бы это было так, то откуда возникло бы у нас такое большое различие между идеями? Ибо мы видим некоторые [идеи], существование которых невозможно допустить, например, все чудовища [мифические животные], которые составляются как бы из двух природ, как, например, животное, представляющее птицу и лошадь, и тому подобные существа, не существующие [чье существование невозможно] в природе, которую мы находим устроенной совершенно иначе.

Кроме этих есть еще третья идея, и притом единственная: она заключает в себе необходимое существование не как предыдущая, которая только может существовать, ибо в ней только сущность была необходима, а не существование; в этой же необходимы как существование, так и сущность, а не одно без другого.

Таким образом, я вижу, что от меня не зависит ни истина, ни сущность, ни существование вещи; ибо, как это было доказано для второго рода идей, они суть то, что они суть, независимо от меня — или только по своей сущности, или по сущности и существованию вместе. Еще в большей степени я нахожу это ис-

<sup>3</sup> Перевод этого места в [11] ошибочен.

тинным по отношению к третьей, единственной, идее, а именно: она не только не зависит от меня, но, напротив, Бог один должен быть субъектом того, что я о нем утверждаю. Так что, если бы он не существовал, я вообще ничего не мог бы утверждать о нем, как это все же возможно по отношению к другим вещам, хотя бы эти вещи и не существовали [11, с. 80, с испр.].

\*\* Для других идей существование хотя и возможно, но не необходимо, тогда как их сущность всегда необходима, существуют они или нет, как идея треугольника и идея любви в душе, отделенной от тела, и т.д.; так что, предположив даже сначала, что они выдуманы, я затем принужден буду допустить, что они, тем не менее, суть и будут, даже если бы ни я, ни иной человек никогда не думал о них. Именно потому они не созданы моей фантазией, но должны и вне меня иметь субъект, который не есть я и без которого они не могут существовать.

Из этого сопоставления видно, что, защищая картезианское доказательство, Кант не высказывает ничего нового. Его доводы полностью совпадают с доводами Декарта, а последовательность изложения очень близка к той, которую мы находим в «Кратком трактате» Спинозы.

И Декарт, и Спиноза подчеркивают, что возможные вещи существуют и обладают какими-то свойствами независимо от нашего ума. Эта аргументация — ответ на логическое возражение, указывающее, что хотя суждение «Бог существует» а priori истинно, но оно таково только в силу выдуманного нами понятия Бога и потому имеет лишь идеальное значение. Подобный ответ (в связи с вопросом о суждениях, исходящих из произвольных определений), отчетливо сформулирован Лейбницем в его письме к Фуше:

Прежде всего, нельзя отрицать, что сама истинность гипотетических предложений является чем-то существующим вне нас и не зависящим от нас. Ибо все гипотетические предложения утверждают возможное существование или несуществование той или иной вещи или ее противоположности и, следовательно, исходят из того, что предположение об одновременном существовании двух взаимно согласующихся вещей либо одной какой-либо вещи само по себе возможно или невозможно, необходимо или безразлично; причем эта возможность, невозможность или необходимость (ибо необходимость вещи есть невозможность ее противоположности) отнюдь не есть какая-нибудь химера, которую мы воображаем, поскольку мы лишь признаем ее как факт, постоянный и от нас не зависящий. Таким образом, первичной по отношению ко всем наличествующим вещам является сама эта возможность или невозможность их существования. В свою очередь возможность и необходимость образуют и составляют то, что именуется сущностями, или природами, и составляют истины, которые обыкновенно называют вечными. И это название дано им по праву, ибо ничто так не вечно, как необходимое. Например, природа круга с его свойствами есть нечто реально существующее и вечное. Иначе говоря, существует некая постоянная причина вне нас, которая действует так, что все, кто об этом размышляет, находят то же самое. Дело тут не в простом совпадении мыслей, которое можно было бы объяснить природой человеческого духа... [10, с. 268].

Логическое возражение, как уже говорилось, отводится Лейбницем также в статье о картезианском доказательстве («De la démonstration cartésienne...»). Таким образом, первая часть фрагмента R 3706 не содержит в себе никаких новых аргументов в пользу картезианского доказательства. Кант здесь просто воспроизводит ход мысли, известный со времен Декарта. И, скорее всего, именно поэтому формулировки первой части фрагмента так отчетливы в противоположность формулировкам второй части.

#### 4. Проблема «истинных» и «вымышленных» сущностей

В тексте R 3706, помимо критики логического возражения, имеется еще одна линия аргументации; она касается вопроса об «истинных» и «вымышленных» идеях. Этот вопрос с точки зрения «объединяющей» интерпретации — главный в аргументации ND<sup>4</sup>. В схолии к *теореме VI* Кант указывает на необходимость обоснования истинности понятия всереальной вещи. Причем под истинностью здесь понимается не соответствие понятия чему-то реально существующему, а соответствие его реально (объективно) возможному. Для аргументации Канта (с этой точки зрения) решающим выступает различие между «кажущейся» и «истинной» возможностью. В ND Кант не поясняет этого различия, ограничиваясь доказательством того, что обоснование истинной возможности всереальной вещи зависит от доказательства ее существования.

В R 3706 Кант рассматривает другое возражение против истинности (в указанном смысле) представления о всереальнейшем существе. Это возражение восходит к М. Катеру, первому критику декартовых «Размышлений». Оно заключается в указании на произвольно-составной характер понятия совершеннейшего существа и в противопоставлении его другим понятиям, все элементы которых связаны между собой необходимым образом. Кант отводит это возражение, настаивая на том, что понятие всереальной вещи представляет собой единое целое.

Прежде чем продолжать анализ кантовской аргументации, напомним, как разворачивалась дискуссия вокруг этого вопроса во времена Декарта.

Шутливое (по признанию самого автора) замечание М. Катера представляет собой на самом деле одно из наиболее серьезных возражений против картезианского доказательства. По мнению М. Катера, рассуждая таким образом, как рассуждает Декарт, можно априорно доказать существование чего угодно, например существование льва:

...позволю себе чуть-чуть пошутить: сложное понятие *существующий лев* включает в себя, причем включает существенно, две части, а именно льва и модус существования; если же отнять любую из этих частей, это не будет уже указанным сложным понятием. Теперь: не понимал ли Бог от века ясно и отчетливо это сложное слово? и не включала ли идея этого сложного понятия — будучи сама сложной — обе его части существенным образом? Иначе говоря, не причастно ли существование к сущности этого сочетания — *существующий лев*? [1, с. 81].

Из сказанного как будто вытекает, что *существующий лев* непременно существует, а если существует *существующий лев*, то, конечно, существует и лев.

Декарт на это ответил, что подобные идеи (*крылатый конь*, *существующий лев*) содержат в себе не «истинные и неизменные» сущности, а лишь «мнимые и образованные интеллектом»; это следует, по его мнению, из того, что такие идеи можно мысленно расчленить — в отличие от идеи треугольника или квадрата [1, с. 94–95].

---

<sup>4</sup> ND (Nova dilucidatio) — «Новое освещение первых принципов метафизического познания».

Вопрос о сложном (составном) характере идеи Бога затрагивался также в полемике между Декартом и Гассенди. Критикуя идею совершеннейшего существа, Гассенди заметил, что «идея этих [божественных] совершенств, которая у тебя есть, не была внушена тебе самим Богом, но была воспринята тобой от совершенных вещей, а затем увеличена... Именно таким образом представляют себе не только Пандору — как богиню, украшенную всеми дарами и совершенствами, — но и совершенную республику, совершенного оратора и т.д.» [1, с. 239]. Декарт на это возразил, что «идея Бога вовсе не образуется нами последовательно на основе увеличения совершенств творений, но формируется сразу благодаря тому, что мы прикасаемся умом к бесконечному бытию, не допускающему никакого увеличения» [1, с. 290].

Очевидно, что эти ответы Декарта не дают ясного критерия различения «истинных» и «мнимых» сущностей. Что касается Спинозы, то он, как мы видели, объявляет понятие *крылатого коня* противоречивым, но при этом ничего не говорит о понятии *существующий лев*; в его классификации идей этому понятию, по-видимому, просто нет места; проблема, таким образом, обходится, но не разрешается.

Стоит также отметить, что Крузий чрезвычайно подробно обсуждает проблему составных и несоставных понятий, выводя отсюда различие случайных и необходимых сущностей [15, с. 62–75, 530, 548–549, 756–757]. С его точки зрения, по-настоящему неразделимой оказывается лишь идея бесконечной субстанции (Бога); сущности же конечных вещей содержат в себе логически независимые признаки и потому случайны. Однако рассуждение Крузия, по-видимому, не имеет прямого отношения к вопросу о картезианском доказательстве, поскольку он отрицает существование «вечных и неизменных» сущностей вне реального мира.

Надо признать, что ни у одного из упомянутых выше авторов это метафизическое различие цельных (неделимых) сущностей и сущностей составных (произвольно созданных нашим воображением) не получило ясного смысла. С логической точки зрения треугольник — это такая же составная идея, как и идея Пегаса; отделив от нее свойство треугольности, мы получим идею замкнутой фигуры, которая может рассматриваться как вполне самостоятельная. Для многоугольника наличие именно трех углов является случайным признаком. Поэтому между идеями треугольника и Пегаса трудно уловить какое-то логическое (и метафизическое) различие.

Возвращаясь к аргументации Канта, заметим, что текст R 3706 позволяет истолковать соответствующим образом и выражение «истинное понятие» из схолии к *теореме VI* в ND. Таким «истинным понятием» может считаться понятие, выражающее цельную, неделимую сущность. При таком истолковании аргументация в ND принимает следующий вид: мы образуем понятие всереальной вещи, однако нам заранее неизвестно, является ли сущность, выражаемая этим понятием, «истинной», «необходимой», «вечной», или же она «искусственная», существующая только потому, что мы создали ее силой своей фантазии. В первом случае («если в каком-нибудь [возможном] существе соединены [необходимым образом, независимо от нашей мысли] без всякой градации все реальности») картезианское доказательство оказывается верным; во втором («если же они только представляются соединенными в нем») его следует признать недействительным.

Мы видим, что текст R 3706 подтверждает «объединяющую» интерпретацию кантовского аргумента в схолии к *теореме VI* ND. В заметке проти-

вопоставляются бытие-в-мысли и объективно-возможное-бытие (вне мысли). В первом случае Кант говорит о полагании «в уме» (*im Verstande*) или «в мысли» (*in Gedanken*); во втором случае — о полагании «вне мысли» (*außer dem Gedanken*) или «благодаря сущности самой вещи» (*durch das Wesen der Sachen selbst*). В ND эти два способа полагания обозначаются с помощью терминов *idealiter* и *realiter*.

Примечательно, что, говоря «напрасно возражают, что такая возможная вещь включает в себя существование только в уме, т. е. лишь поскольку сама эта вещь полагается в мысли, а не вне мысли...», Кант первоначально собирался вместо выражения «вне мысли» употребить другое: «в реальном смысле» (*im Realverstande*). На наш взгляд, это вычеркнутое им слово может служить свидетельством в пользу «объединяющей» интерпретации, объясняя употребление термина *realiter* в ND.

Наконец, можно прямо сопоставить ключевую фразу в схолии к *теореме VI* с началом фрагмента R 3706.

ND: «...если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует...»

R3706: «Если бы к различным предикатам, которые могут быть свойственны вещи, могло быть — в качестве одного из них — причислено также и бытие, то тогда, конечно, нельзя было бы требовать никакого доказательства бытия Бога, более убедительного и понятного, чем картезианское. Ибо среди всех возможных вещей есть одна, в которой соединены все реальности, какие только могут быть собраны в одной сущности».

Смысл этих фрагментов, на наш взгляд, один и тот же (за исключением оговорки относительно предикатной трактовки существования).

Трудно сказать, почему Кант не добавил в ND к слову «существо» определение «возможное». Это можно объяснить небрежностью или общей лаконичностью текста. Но тому, кто познакомился с аргументацией ND уже после чтения с R 3706, кажется вполне естественным истолковывать этот довод в духе последнего. И только обращение к критической литературе может подсказать ему другую (менее убедительную) интерпретацию.

#### Список литературы

1. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 3–417.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. №3 (33). С. 52–63.
3. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник. 2010. №4 (34). С. 46–59.
4. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011. №1 (35). С. 60–67.
5. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: новая интерпретация // Кантовский сборник. 2011. №2 (36). С. 60–72.
6. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 39–48.
7. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Там же. Т. 1. С. 263–314.

8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же. С. 391–508.
9. Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 49–401.
10. Лейбниц Г. В. Переписка с С. Фуше // Там же. Т. 3. С. 267–296.
11. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 67–171.
12. Спиноза Б. Основы философии Декарта (Приложение, содержащее метафизические мысли) // Там же. С. 265–315.
13. Спиноза Б. Этика // Там же. С. 359–618.
14. Brugger W. Summe einer philosophischen Gotteslehre. München, 1979.
15. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig, 1753.
16. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig, 1762.
17. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.
18. Schmucker J. Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
19. Nink C. Philosophische Gotteslehre. München, 1948.
20. Spinoza B. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinen Glück: Übertr. von K. Gebhardt. Leipzig, 1922.

#### Об авторе

*Ермолаев Владимир Константинович* — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, [vla-erm@yandex.ru](mailto:vla-erm@yandex.ru)

#### About the Author

*Vladimir K. Yermolaev*, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, [vla-erm@yandex.ru](mailto:vla-erm@yandex.ru)

**И. Г. Гаман**

**МЕТАКРИТИКА  
ПУРИЗМА РАЗУМА  
SUNT LACRUMAE RERUM<sup>1</sup> О  
QUANTUM EST  
IN REBUS INANE!<sup>2</sup>**

Один великий философ утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому слову, которое придает их значению больший объем и протяженность и вызывает при случае в памяти сходные с ними другие индивидуальные идеи отдельных вещей<sup>3</sup>. Это утверждение элеатского мистика-фантазера Джорджа Беркли, епископа в Клойне, Юм объявляет одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук. Мне же кажется очевидным, что новый скептицизм бесконечно многим обязан именно этому древнему идеализму и что без Беркли Юм вряд ли стал бы великим философом, коим его объявляет «Критика», следуя традиции гомогенной благодарности<sup>4</sup>. Что же каса-

© Гильманов В.Х., пер. с нем., примеч., 2012

<sup>1</sup> Пер. с лат.: «Слезы — в природе вещей». Гаман цитирует строчку из поэмы Вергилия «Энеида» I, 462; здесь — в переводе С. Ошерова. См.: *Вергилий. Энеида* // Вергилий. Гораций. М., 2005. С. 169. Эту цитату, заключающую текст Гамана, следует понимать в смысле *хоть плачь от этого*. Именно этой цитатой из Вергилия Гаман завершает рецензию на «Критику чистого разума», написанную им сразу после первого прочтения кантовского труда, но не опубликованную из-за боязни обидеть Канта. Однако, продолжая метакритику «Критики», начатую в рецензии, Гаман ставит в начало своей новой работы те слова, которыми завершена предыдущая.

<sup>2</sup> Пер. с лат.: «О сколько на свете пустого!» Гаман цитирует строчку из Сатиры 1, 1 римского поэта Персия Флакка (см. в кн.: *Римская сатира*. М., 1989. С. 98).

<sup>3</sup> Ср. с текстом Юма: «Один великий философ оспаривал общепринятое мнение относительно данного вопроса и утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет вызывать при случае в памяти другие индивидуальные [идеи], сходные с ними. Так как я признаю это [положение] одним из величайших и значительных открытий, сделанных за последние годы в области наук, то постараюсь подкрепить его некоторыми аргументами, которые, надеюсь, поставят его вне всяких сомнений и споров» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе*. Кн. 1 : О познании / пер. с англ. С. И. Церетели. М., 1995. С. 75).

<sup>4</sup> Поскольку Гаман, основательно изучивший «Критику» Канта, нередко создает прямые или косвенные аллюзии на ее текст, в примечаниях с пометкой *Ср.* (Сравните) приводятся те цитаты из текста Канта, которые переводчик считает полезными для более глубокого понимания метакритики «Критики чистого разума». Текст Канта с указанием страниц после цитат цитируется по: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. Ср.: «Но такое же благосклонное отношение должно выпасть также и на долю не менее благомыслящего и по своему характеру безупречного Юма, который не может отказаться от своих отвлеченных спекуляций, так как он совершенно правильно полагает, что предмет их находится вне пределов естествознания, в сфере чистых идей» (с. 549).

ется самого важного открытия, то представляется мне, что суть его без особого глубокомыслия очевидным образом заключена просто-напросто в том, что наиболее типичное восприятие вещей и их наблюдение, то есть *Sensus communis*, находят свое выражение в языковом употреблении.

К тайнам сокровенным, предназначение коих, не говоря уже о разрешении, до сих пор не приходило на сердце ни одного философа<sup>5</sup>, надо причислить возможность человеческого познания предметов опыта, но без какого-либо опыта и до всякого опыта, равно как и возможность чувственного созерцания предмета до какого-либо ощущения сего<sup>6</sup>. На этой двойной невозможности и решающем различии между аналитическими и синтетическими суждениями<sup>7</sup> основываются материя и форма трансцендентальных учений о началах и методе. Посему, помимо весьма странного различения разума как объекта, или как источника знания, или как вида знания, напрашивается еще одна более острая, чистая и общая отличительная особенность разума, посредством которой он лежит в основании всех объектов, источников и видов знания, не будучи при этом ничем из трех названных. Из этого следует, что разуму не нужны ни эмпирические, или эстетические, ни логические, или дискурсивные, понятия<sup>8</sup>, поскольку он состоит лишь в субъективных условиях того, посредством чего Нечто и Ничто, а также Всё мыслятся как объект, источник либо вид знания<sup>9</sup>, кои, как бесконечный максимум или минимум<sup>10</sup>, могут быть даны непосредственно созерцанию либо, наоборот, быть у него отображены.

<sup>5</sup> В данном пассаже Гаман создает аллюзию на первое послание апостола Павла к Коринфянам: «...но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную... которую никто из властей века сего не познал... и не приходило то на сердце человеку...» (1 Кор. 2, 7–9).

<sup>6</sup> Ср.: «Я называю чистым (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе a priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться чистым созерцанием» (с. 63).

<sup>7</sup> Ср.: «Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?»

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову» (с. 52).

<sup>8</sup> Ср.: «Наконец, что касается ясности, то читатель имеет право требовать прежде всего дискурсивной (логической) ясности посредством понятий, а затем также интуитивной (эстетической) ясности посредством созерцаний» (с. 15).

<sup>9</sup> Ср.: «Эта наука [метафизика] не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него» (с. 55).

<sup>10</sup> Риторика данной синтагмы обусловлена ее интертекстуальной связью с трудами Николая Кузанского и Дж. Бруно. Их взгляды, особенно Николая Кузанского, отразились в творчестве Гамана: так, один из ключевых терминов в терминусфере Гамана — «*coincidentia oppositorum*» — был взят им, несмотря на различие во взглядах, из трудов Николая Кузанского.



Первая очистка разума философией<sup>11</sup> заключалась прежде всего в попытке, частью незамеченной и непонятой, частью неудавшейся, сделать разум независимым от всякого предания и традиции, а также от веры в них. Вторая оказывается еще трансцендентней и представляется не чем иным, как попыткой независимости разума от всякого опыта и его повседневной индукции. Посему после того, как разум более 2000 лет — неизвестно что? — искал по ту сторону опыта, он вдруг отчаянно отказывается не только от прогрессивной траектории пути своих предшественников, но и с не меньшим упрямством обещает своим нетерпеливым современникам, причем в самое ближайшее время, тот всеобщий, безгрешный философский камень мудрости<sup>12</sup>, столь необходимый для теоретического католицизма<sup>13</sup> и деспотизма, коему подчинятся, как религия на основе своей святости, и законодательство на основе ее величия<sup>14</sup>, особенно на последнем крене критического века, в коем обоюдный эмпиризм, изувеченный слепотой, изо дня в день изобличает свою собственную немощь, становясь всё более подозрительным и смехотворным.

Для третьего высшего пуризма, достигающего огниности Эмпирея<sup>15</sup>, остается только еще язык, единственный — первый и последний — органон и критерий разума<sup>16</sup>, у коего нет иного кредита, кроме как предания и узуса.

---

<sup>11</sup> Следующий обширный раздел «Метакритики» представляет собой, с одной стороны, то, как Гаман понимает историю падения разума, с другой — пародию Гамана на то, что сам Кант называет в заключительной главе «Трансцендентального учения о методе» и, соответственно, всей «Критики» «историей чистого разума». Собственно, размышления об этой «истории» — уже в предисловии к первому изданию «Критики», которое Гаман прочитал первым из современников. В своей пародии на «Историю чистого разума» Гаман изображает ее как историю «тройной очистки» разума. Бросается в глаза отсутствие ясно сформулированной смысловой связи между предшествующим абзацем и новым, который начинается сразу с описания «первой очистки разума».

<sup>12</sup> Ср.: «Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на дидактический манер без малейшего расширения содержания» (с. 18).

<sup>13</sup> Под «католицизмом» Гаман подразумевает ту систему мысли, которая претендует на автономное владение истиной, подобно тому, как католическая церковь претендовала на единственно правильное толкование Священного Писания и христианской традиции.

<sup>14</sup> Ср.: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе ее величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым исследованием» (с. 11).

<sup>15</sup> Эмпирей — в античной мифологии мир небесного огня.

<sup>16</sup> В письме к Гердеру от 8 декабря 1783 г. Гаман пишет: «Вся болтовня о разуме — чистое сотрясение воздуха; язык — вот его органон и критерий, как говорит Юнг. Предание и традиция — его второй элемент» (*Hamann J.G. Briefwechsel*. Bd 1–3 / hrsg. von W. Ziesemer, A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd 4–7 / hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959; Frankfurt am Main, 1965–1979. B. V. S. 108 — в дальнейшем в сокращении: ЗН — ЗН V, 108). Эдуард Юнг оказал на Гамана большое влияние, в частности «Ночные мысли» Юнга, из которых Гаман и заимствует определение языка. См.: „speech, thought’s canal, thought’s criterion too!“ (*Young E. The complaint, or night thoughts // The Poetical Works of Edward Young*. Vol. 1. Westport (Conn.) 1965. P. 29.

Без него чистый разум — как идол<sup>17</sup>, обращение с коим похоже на то, как обращался с идеалом разума один древний мудрец<sup>18</sup>: чем дольше размышляешь об этом, тем глубже погружаешься в немощь и тем сильнее теряешь всякое желание о чем-либо говорить. «О, горе тиранам, когда Бог обратит на них свой взор! Для чего они задаются вопросами о том, что □□□ Он? Мене, мене, текел<sup>19</sup> софистам! Их разменная монета будет найдена слишком легкой, а столы меновщиков будут опрокинуты»<sup>20</sup>.

Восприимчивость языка и спонтанность понятий<sup>21</sup> Из этого двоякого источника двусмысленности чистый разум черпает все элементы своего догматического своенравия, упорствующего сомнения и гиперкритических суждений<sup>22</sup>, а посредством послушных его произволу аналитики и синтетики в отношении застарелой закваски<sup>23</sup> он производит новые явления и

<sup>17</sup> Ср. с письмом Гамана к Ф.Г. Якоби от 2 ноября 1783 г.: «Мое отношение к разуму похоже на то, как было дело с одним древним мудрецом в его размышлении о божестве (идеале чистого разума, если судить по нашему Канту). Чем дольше я мудствую об этом, тем труднее мне сдвинуться с места с этим идеалом божества, а иначе говоря, идолом» (ZH V, 94–95).

<sup>18</sup> Гаман имеет в виду греческого поэта Симонида (556–468 гг. до н.э.). Одно время он жил при дворе тирана Гиерона в Сиракузах. Упоминание Симонида в контексте «Метакритики» связано с одним историческим анекдотом, который цитирует и Давид Юм в своих «Диалогах о естественной религии»: «И можешь ли ты после этого порицать меня, Клеант, если я стану подражать мудрой сдержанности Симонида, который, согласно общеизвестному рассказу, будучи спрошен Гиероном о том, что такое бог, попросил день на размышление, а затем еще два дня и, таким образом откладывая срок ответа, так и не дал никакого определения или описания божества? Разве мог бы ты порицать меня, даже если бы я сразу сказал: не знаю, так как сознаю, что этот вопрос далеко превосходит пределы моих способностей?» (Юм Д. Диалоги о естественной религии // Юм Д. Малые произведения: Эссе; Естественная история религии; Диалоги о естественной религии. М., 1996. С. 325–326). Рассказ, используемый Юмом, приводится Цицероном в его произведении «О природе богов», кн. I, 22. Согласно Цицерону, Симонид ответил Гиерону: «Чем дольше я размышляю над этим вопросом, тем темнее он мне представляется».

<sup>19</sup> См.: Даниил 5, 23–28: «...а Бога, в руке Которого дыхание твое и у Которого все пути твои, ты не прославил. За это и послано от Него кисть руки, и начертано это писание. И вот что начертано: мене, мене, текел, упарсин. Вот и значение слов: мене — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; текел — ты взвешен на весах и найден очень легким».

<sup>20</sup> См. Мрк 11, 15–16: «Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул».

<sup>21</sup> Ср.: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий)» (с. 89). То есть через замену одного понятия из текста Канта, а именно: «восприимчивость к впечатлению» через «восприимчивость языка» — Гаман, критикуя Канта, выражает одновременно свое убеждение в том, что оба «основных источника» объединяются в языке. Для Гамана язык выступает как не только эстетическая способность разума, но и логическая.

<sup>22</sup> Ср.: «Следовательно, созерцание и понятия образуют элементы всего нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание» (с. 89).

<sup>23</sup> См. 1 Кор. 5, 7: «Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы безквасны...»

метеоры<sup>24</sup> изменчивого горизонта и своим всевластием творит знаки и чудеса, размахивая всеразрушительной волшебной палочкой и глаголя меркурианскими устами или же поскрипывая расколотым гусиным пером, зажатым меж трех силлогистических пальцев в геркулесовом кулаке.

Уже в самом имени *метафизика* есть этот наследственный порок и проказа двусмысленности, которые нельзя устранить, а тем более объяснить, если не добраться до места его рождения<sup>25</sup>, коим является случайное соединение одного греческого предлога со словом *физика*<sup>26</sup>. Но если предположить, что в трансцендентальной топике<sup>27</sup> эмпирическое различие между «тем, что после» и «тем, что над» (или «перед») значит еще меньше, чем *hysteron proteron*<sup>28</sup> в отношении между *a priori* и *a posteriori*, то родимое пятнышко по имени *метафизика* разрастается ото лба до самых кишок всей новой науки, а ее терминология сравнима в своем отношении к любому другому языку, будь то язык ремесел, охоты, рудного дела или школы, с тем, как ведет себя ртуть с другими металлами.

По всему, исходя из некоторых аналитических суждений чистого разума, должно было бы приписать ему гностическую ненависть к материи или же мистическую любовь к форме<sup>29</sup>; однако для синтеза предиката с

<sup>24</sup> В терминосфере Гамана «метеор» — одна из любимых метафор в отношении чего-то непрочного и эфемерного. См., напр., пассаж из сочинения Гамана «Иерофантские послания»: «Щепотка закваски сделала Магомета величайшим властителем человеческой памяти, в сравнении с коим даже Александр Великий кажется всего лишь бледным метеором» (N III, 145: 5–7).

<sup>25</sup> В данном пассаже критика Гамана основана на измененной цитате из «Прологоменов ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» Канта, с текстом которой он был хорошо знаком. Это — следующая цитата: «...не подлежит сомнению, что в метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить, если не добраться до места его рождения...» (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 4. С. 148).

<sup>26</sup> Гаман имеет в виду то, как появился термин *метафизика*. Этим введенным им самим термином Андроник Родосский, систематизатор трудов Аристотеля, объединил в 40–20 гг. до н.э. различные лекции и заметки Аристотеля, касающиеся того, «что идет после физики» в широком смысле, то есть после всего комплекса естественно-научных сочинений Аристотеля. Эти лишенные единого плана тексты и записи, содержащие повторения и отражающие разные этапы эволюции идей Аристотеля, Андроник Родосский произвольно объединил под названием «Метафизика».

<sup>27</sup> Ср.: «Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, трансцендентальным. Соответственно этому определение места, присущего всякому понятию в зависимости от его применения, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы называть трансцендентальной топикой» (с. 253).

<sup>28</sup> Греч.: «то, что позади, впереди», то есть логическое искажение.

<sup>29</sup> Ср.: «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение подводить под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет. Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как она отвлекается от всякого содержания познания, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка» (с. 153).

субъектом, в уяснении чего заключен, собственно, объект чистого разума<sup>30</sup>, в качестве промежуточного понятия выступает не что иное, как один старый холодный предрассудок о математике как о наперснице чистого разума<sup>31</sup>, в то время как ее аподиктическая достоверность основывается главным образом на ее способности кириологического обозначения<sup>32</sup> простейшего чувственного созерцания и из-за этого на той легкости, с которой ей удается осуществлять синтез и саму возможность априорных синтетических построений в очевидных конструкциях или символических формулах и уравнениях, посредством чего, благодаря их чувственной форме, само собой исключается какая-либо возможность их разнотолкований. Между тем, однако, когда даже геометрия идейную суть своих понятий неделимых точек, линий и поверхностей, основанных на ограничивающих их идеях, определяет и закрепляет посредством эмпирических знаков и образов<sup>33</sup>, то метафизика низводит все словесные знаки и речевые фигуры нашего эмпирического познания до каких-то иероглифов и типов связей идей, превращая посредством этой нескладной учености простодушную прямоту

<sup>30</sup> Ср.: «Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т.е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительное новое» (с. 48).

<sup>31</sup> Ср.: «Математика дает самый блестящий пример чистого разума, удачно расширяющегося самопроизвольно, без помощи опыта. <...> Поэтому для нас очень важно узнать, тождествен ли метод достижения аподиктической достоверности, называемый математическим, тому методу, при помощи которого философия старается достигнуть той же достоверности и который должен называться в ней догматическим» (с. 527–528).

<sup>32</sup> Понятие «кириологический» Гаман употребляет, основываясь на классификации знаков в трактате Иоганна Георга Вихтера „Naturae & Scripturae Concordia“, изданного в 1752 г. Этот трактат был в библиотеке Гамана. Вихтер, занимавшийся исследованием истории языков, различал три стадии развития письменности: 1) кириологическая (греч. *kyriologikós* = *прямая, непосредственная*), основанная на прямом изображении вещей; 2) символическая, или иероглифическая, основанная на использовании знаков, обозначающих то, что не поддается прямому непосредственному изображению. В связи с этим его скрытый в символической форме смысл может постигнуть только проникательный ум или сознание посвященного; 3) характеризующая. Характеризующие знаки предстают как наиболее произвольные и отражают не сами предметы, а обозначения, их характеризующие.

В своей работе «Aesthetica in nuce» Гаман, обращаясь к классификации Вихтера, комментирует его три стадии развития письменности как соответствующие трем стадиям развития человеческого духа. При этом кириологические знаки Гаман именует также как поэтические, символические — как исторические, характеризующие — как философские.

<sup>33</sup> Ср. с Юмом: «Я уже заметил, что хотя геометрия, или искусство, с помощью которого мы устанавливаем соотношения между фигурами, сильно превосходит как по всеобщности, так и по точности смутные суждения чувств и воображения, однако она никогда не достигает совершенной верности и точности. Ее первые принципы все же получаются на основании общего вида объектов...» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 138). Ср. с Кантом: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструкции [из] понятий. Но конструировать понятие — значит показать a priori соответствующее ему созерцание» (с. 528).

языка в бессмысленное, неустойчивое, неопределенное Нечто =  $x^{34}$ , похожее на ртуть. Оно, это Нечто, есть не что иное, как пустой шум ветра, или магическая игра теней, или, в лучшем случае, пользуясь языком мудрого Гельвеция, талисман<sup>35</sup> и венок из роз на трансцендентальном челе светной веры в *entia rationis*<sup>36</sup>, в его пустые полости и заклинания. В конечном итоге становится понятным, что если математика из-за ее общезначимой и необходимой достоверности может приписать себе право гносеологического дворянства, то человеческому разуму не остается ничего другого, как поставить себя ниже безошибочно действующего инстинкта насекомых.

Но все же, если остается основной вопрос: *как возможна сама способность мышления?*<sup>37</sup>, а именно способность мыслить *справа и слева, до и без, с и над*, иначе — вне всякого опыта? — то не нужна никакая дедукция, чтобы доказать генеалогический<sup>38</sup> приоритет языка перед семью священными функциями<sup>39</sup> логических законов и заключений и суть его геральдики<sup>40</sup>. На языке, однако, основывается не только вся способность мышления, как это следует из пророческих текстов и реальных чудес Самюэля Хайнке<sup>41</sup>, не поня-

<sup>34</sup> Ср.: «Это единство правила определяет все многообразное и ограничивает его условиями, которые делают возможным единство апперцепции; понятие этого единства и есть представление о предмете =  $x$ , который я мыслю...» (с. 630). «Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и так как явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания. Но это нечто есть в таком смысле лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто =  $x$ , о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем (по теперешнему устройству нашего рассудка). Это нечто может служить лишь коррелятом единства апперцепции для [достижения] единства многообразного в чувственном созерцании, того единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета» (с. 644).

<sup>35</sup> Гаман ссылается на пассаж из трактата Гельвеция «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», в котором Гельвеций, критикуя метафизику, называет «талисманом» надежду схоластов на «магию слов».

<sup>36</sup> Лат.: сущности разума.

<sup>37</sup> Ср.: «в самом деле, основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, *как возможна сама способность мышления*» (с. 14).

<sup>38</sup> Ср.: «Однако оказалось, что хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта генеалогия в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний...» (с. 10).

<sup>39</sup> В данном пассаже Гаман сводит вместе 4 логические функции рассудка в суждениях — количество, качество, отношение, модальность (ср.: с. 103–107) — и 3 вида умозаключений — категорические, гипотетические и разделительные (ср.: с. 278), приписывая им в ироническом ключе священную символику числа 7.

<sup>40</sup> Геральдика языка, как ее понимает Гаман, отражена в ряде его текстов и писем. См., напр., письмо к Ф.Г. Якоби от 28 октября 1785 г., в котором Гаман пишет о языке как о «матери разума и откровения, их Альфе и Омеге» (ZH VI, 108).

<sup>41</sup> Самюэль Хайнке (1727–1790) был известным в свое время теоретиком и практиком в области лечения глухонемых. Одно время он руководил Институтом медицины для глухонемых в Лейпциге. Гаман знал работы Хайнке, развивавшего положение о зависимости способности мышления от языка и успешно применявшего свою теорию на практике. Среди них — „Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache“ (1778), „Wichtige Entdeckungen und Beiträge zur Seelenlehre und zur menschlichen Sprache“ (1784). Гаман не раз с восхищением отзывался о Хайнке в своих письмах к друзьям, называя его успехи в работе с глухонемыми настоящими чудесами.

тых и подвергнутых хуле: язык есть также срединный пункт разногласия разума с самим собой<sup>42</sup>, отчасти из-за нередкой коинциденции<sup>43</sup> самого большого и самого маленького понятия, его пустоты и полноты в идеализирующих предложениях<sup>44</sup>, отчасти из-за нескончаемого предпочтения речевых фигур тому, что скрывается за их истинными значениями, и т. п.

Звуки и буквы — вот чистые формы a priori<sup>45</sup>, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению или понятию о предмете<sup>46</sup>, и которые суть истинные эстетические начала<sup>47</sup> всего человеческого познания и разума. Древнейшим языком была музыка, и именно она вместе с чувственным ритмом биения пульса и дыханием жизни в лице<sup>48</sup> есть телесный первообраз всякой меры времени и его числовых отношений<sup>49</sup>. Древнейшим письмом были живопись и рисунок, и именно они издавна занимались экономией пространства путем его ограничения и определения в фигурах<sup>50</sup>. Вот отчего понятия времени и пространства путем настойчивого и даже чрезмерного влияния двух самых благородных чувств — зрения и слуха — сделались столь же всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для oka, уха и голоса, и вот почему пространство и время кажутся если не *ideae innatae*, то, по меньшей мере, *matrices*<sup>51</sup> всякого познания в созерцании<sup>52</sup>.

<sup>42</sup> Ср.: «Я не уклонился от поставленных человеческим разумом вопросов, оправдываясь его неспособностью [решить их]; я определил специфику этих вопросов соответственно принципам и, обнаружив пункт разногласия разума с самим собой, дал вполне удовлетворительное решение их» (с. 12).

<sup>43</sup> *Коинциденция* представляет в данном контексте одно из ключевых понятий в творчестве Гамана, а именно — *coincidentia oppositorum* (лат.) = совпадение противоположностей.

<sup>44</sup> Гаман указывает на опасность абстрагирующей инструментализации языка, позволяющей в ложных дискурсах симулировать смысловую полноту соответствующего понятия при фактической пустоте его референтной соотнесенности.

<sup>45</sup> Гаман противопоставляет Кантовой теории пространства и времени как чистых форм чувственного созерцания свою теорию «звука и буквы», которые считает ключом к пониманию природы пространства и времени. Ср. с Кантом: «При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся» (с. 64).

<sup>46</sup> Ср.: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений будет находиться в душе a priori» (с. 63).

<sup>47</sup> Ср.: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания» (с. 64).

<sup>48</sup> Бытие 2, 7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни».

<sup>49</sup> Ср.: «Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени» (с. 71).

<sup>50</sup> Гаман создает скрытую ссылку на пятый пункт Кантова метафизического истолкования понятия времени, применяя его, однако, в отношении пространства. Ср.: «Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного лежащего в основании времени» (с. 71).

<sup>51</sup> *Matrix* — лат. *матрица, материнская основа*.

Но ежели чувственность и рассудок как два ствола человеческого познания, вырастающие из одного общего корня так, что посредством чувственности предметы даются, а посредством рассудка они мыслятся<sup>53</sup>, то зачем нужно насильственное, неправомочное разделение того, что природа соединила вместе?<sup>54</sup> Не изойдут ли два этих ствола<sup>55</sup> посредством такой дихотомии, или распри, из их общего трансцендентального корня и не засохнут ли от этого? Не лучше ли было бы для образа и подобия нашего познания употребить только один-единственный ствол с двумя корнями: один сверху в воздухе и другой снизу в земле? Первый отдан на произвол нашей чувственности; другой, напротив, незрим и назначен мыслиться посредством рассудка, что в большей мере соответствует *prio-ritemtu* мыслимого по отношению к *poste-puoritemtu* данного или взятого — в зависимости от того, какой порядок следования предпочтет чистый разум в своих теориях.

Но есть еще, пожалуй, алхимическое древо Дианы<sup>56</sup>, пригодное не только для познания чувственности и рассудка, но и для пояснения и расширения<sup>57</sup> этих обоюдных областей и их пределов<sup>58</sup>, кои из-за чистого разума, крещенного *per antiphrasin*<sup>59</sup>, и его метафизики (матери Хаоса и Ночи

<sup>52</sup> Ср. с Общим выводом из трансцендентальной эстетики: «Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — как возможны априорные синтетические положения, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть а priori обнаружено не в понятии, а в созерцании, которое ему соответствует, и может быть синтетически связано с понятием. Но именно такие суждения никогда не выходят за пределы предметов чувств, сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта» (с. 88).

<sup>53</sup> Ср.: «...кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность и рассудок*; посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (с. 59).

<sup>54</sup> Данный пассаж Гамана почти дословно повторен из его *Рецензии*, которую он не опубликовал из-за боязни обидеть Канта.

<sup>55</sup> Гаман будто упрекает Канта в том, что тот отказывается от собственного замысла соединения чувственности и рассудка, о котором Кант заявил во Введении к «Идее трансцендентальной логики». Ср.: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» (с. 90).

<sup>56</sup> В алхимии «древо Дианы» — метафора, сравнимая с «философским камнем», — возникает в результате кристаллизации серебра. Гаман использует эту метафору с целью создания аллюзии на Древо познания из Книги Бытия.

<sup>57</sup> Ср.: «...аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями...» (с. 46).

<sup>58</sup> Ср.: «Но если он (рассудок. — В.Г.) не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоинстве и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях» (с. 236).

<sup>59</sup> Пер. с лат. — *по противоположности*. Гаман создает ироническую аллюзию на следующее суждение Канта в «Пролегоменах»: «Таким образом, пригодны оба — и здравый рассудок, и спекулятивный, но каждый в своей сфере: первый — в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте, второй же — в общих суждениях из чистых понятий, например в метафизике, где здравый рассудок, называющий так сам себя, но часто *per antiphrasin*, не имеет никакого суждения». (*Кант И. Пролегомены*. С. 11).

во всех науках о нравах, религии и законодательства!), рабски служащей господствующему индифферентизму, сделались столь темными, запутанными и непригодными<sup>60</sup>, что есть лишь одна надежда на исполнение обетования их близкого преобразования и прояснения, а именно — что из утренней зари вновь родится роса нового чистого естественного языка.

Не собираясь, однако, дожидаться, когда посетит нас Восток свыше<sup>61</sup> новым Люцифером, равно как не собираясь искать плода на смоковнице<sup>62</sup> великой богини Дианы, достану лучше из-за пазухи привычную змеюку<sup>63</sup> просторечного языка: она — лучшее уравнение для гипостазирующего соединения двух природ — чувственности и рассудка — воедино, она лучше всего показывает идиоматический обмен их сил и раскрывает тайны синтеза этих двух взаимодействующих друг с другом и противоречащих друг другу *correlata* и *opposita* в *a priori* и *a posteriori* вместе с транссубстантивацией субъективных условий<sup>64</sup> и их подведений<sup>65</sup> под объективные предикаты и атрибуты посредством одного словечка, в коем есть сила заплатки для этой прорехи; это словечко — как сокровенная связка<sup>66</sup> в непрерывном восхождении и нисхождении<sup>67</sup> — лучше всего сокращает скуку и заполняет пустоту.

<sup>60</sup> Ср.: «В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отвращение и полный индифферентизм — мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало или, по крайней мере, появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными» (с. 10).

<sup>61</sup> В данном пассаже Гаман создает иронический контрапункт с пророчеством Захарии о младенце Иисусе: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предвидешь пред лицем Господа приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их, по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира» (Лк. 1, 76–79).

<sup>62</sup> См.: Лк. 13, 6–8: «И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; срубь ее: на что она и землю занимает?»

<sup>63</sup> *Змеюка из-за пазухи*. В списке книг из личной библиотеки Гамана (N V, 48) отмечен «Немецко-латинский словарь» И.Л. Фриша, изданный Х.Г. Николаи в 1741 г. в Берлине, в котором латинское выражение «*viperam fovere in sinu* = носить змею за пазухой» описывается следующим образом: «Иметь вблизи себя и делать доброе кому-нибудь, кто может причинить зло и причинит его» (*Frisch J.L. Deutsch-Lateinisches Wörter-Buch. Berlin, 1741. S. 158 b*). Данное выражение основывается на одной из басен Эзопа.

Гаман использует это выражение, связывая воедино язык и разум в их амбивалентной специфике, символизируемой образом змеи.

<sup>64</sup> Ср.: «Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно: каким образом получается, что *субъективные условия мышления* должны иметь *объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов: ведь явления могут быть даны в созерцании и без функции рассудка» (с. 120).

<sup>65</sup> Ср.: «...возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. применение категорий к явлениям» (с. 156).

<sup>66</sup> Ср.: «...я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному единству* апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного» (с. 133).



О если бы мне силы одного Демосфена<sup>68</sup> и триединой энергии его красноречия<sup>69</sup>! Или же дара одной ожидаемой мимики без панегирического кимвала, звучащего<sup>70</sup> из уст одного ангела<sup>71</sup>, — то я бы открыл глаза читателю, дабы он увидел: вот, ополчение созерцаний восходит в град крепкий чистого рассудка, а ополчение понятий нисходит в темную бездну<sup>72</sup> чувственности по лестнице, коя не приснится ни в одном сне<sup>73</sup>; и вот, хоровод Манаимский<sup>74</sup>, или кружение двух ополчений разума, и таинственная скандальная хроника их отношений, в коих перепутаны приязнь и насилие<sup>75</sup>; а вот, и теогония всех рожденных от Суламиты и Музы форм — от исполинов до сильных, издревле славных людей<sup>76</sup>. Однако вся эта мифология света и тьмы сведена чистым разумом до непристойной любовной игры одной старой Баубо<sup>77</sup> с самой собой<sup>78</sup> — *inaudita specie solamnis*, как го-

<sup>67</sup> См. Быт. 28, 12–13: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, ангелы Божии восходят и нисходят по ней».

<sup>68</sup> На постаменте памятника Демосфену была высечена надпись: *Если бы сила твоя, Демосфен, была разуму равной, / нас покорить бы не смог сам македонский Арей* (см.: Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 299).

<sup>69</sup> В сложном пассаже Гаман соединяет две аллюзии — с одной стороны, на Демосфена, с другой — на Христа, который есть воплощение Пресвятой Троицы.

<sup>70</sup> См. 1 Кор. 13, 1: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий».

<sup>71</sup> В этом сложном центоне Гаман продолжает развивать аллюзию на Христа в идее подражания Его Отцу, а своего «авторства» — Христу, соединяя ее, однако, с аллюзией на ожидавшийся им трактат Иоганна Якоба Энгеля «Идеи одной мимики» (Engel J. J. *Ideen zu einer Mimik*). В своем тексте Гаман обыгрывает фамилию Энгеля, означающую «ангел». При этом он критикует Энгеля, противопоставляя свою любовь ко Христу его любви к Фридриху II, которому Энгель посвятил хвалебное стихотворение.

Ср. также, что пишет Гаман в письме к И. Г. Шеффнеру от 11 февраля 1785 года: «Что Демосфен называет Actio, Энгель мимикой, Баттё подражанием, то для меня язык — органон и критерий разума» (ZH V, 359–360).

<sup>72</sup> См. Быт. 1, 2: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою».

<sup>73</sup> Гаман продолжает развивать аллюзию на сон Иакова, в котором тому привиделась лестница с ангелами (Быт. 28, 12–17).

<sup>74</sup> См. Песнь Песней 6, 13: «Что вам смотреть на Суламиту, как на хоровод Манаимский?» Для понимания этого центона необходим также учет предшествующего контекста с аллюзией на Иакова, который место встречи с ангелами Божьими назвал *Маханаим*: см. Быт. 32, 1: «А Иаков пошел своим путем. И встретили его ангелы Божии. Иаков, увидев их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту тому Маханаим».

<sup>75</sup> Этот пассаж — криптологический ребус, заключающий в себе, судя по другой работе Гамана (N III, 85), в которой он также использует выражение «скандальная хроника», аллюзию на Книгу Есфири в Ветхом Завете. В ней, в частности, есть эпизод, когда царь Артаксеркс вешает своего любимчика визиря Амана, решив по ошибке, что тот пытался изнасиловать Есфирь, избранную им царицей.

<sup>76</sup> См. Быт. 6, 4–5: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди».

<sup>77</sup> Баубо — в греческой мифологии жительница Элевсина, которая вместе с мужем не только радушно приняла у себя в доме Деметру, горестно искавшую свою дочь Персефону, украденную Аидом, но и развеселила богиню не совсем пристойным образом. По Арнобию, Баубо для того, чтобы развеселить Деметру, занялась мастурбацией, на что богиня отреагировала словами, приведенными Гаманом в тексте своей «Метакритики» следом за латинским оригиналом Арнобия — *inaudit specie solaminis rascitur* = «сие утешение чрез неслыханное безумие воображения».

ворит об этом св. Арнобий<sup>79</sup>, и до уровня новой незапятнанной девственности<sup>80</sup>, коя, однако, не сможет стать Божьей Матерью<sup>81</sup>, хоть св. Ансельм и считал ее таковой<sup>82</sup>.

Все дело в том, что слова имеют эстетическую и логическую способности<sup>83</sup>. Как видимые и слышимые предметы, они с их элементами<sup>84</sup> относятся к чувственности и *созерцанию*, однако же в духе, коим они нарекаются<sup>85</sup> и означиваются — к рассудку и *понятиям*. Следовательно, именно слова суть как чистые и эмпирические созерцания, так и чистые и эмпирические по-

<sup>78</sup> Ср.: «На самом деле чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия, так как ему даются не предметы для единства понятий опыта, а рассудочные знания для единства понятий разума, т. е. для единства связи согласно единому принципу» (с. 506).

<sup>79</sup> Арнобий Старший — христианский ритор около 300 г. в Сикке (Северная Африка), автор апологетического труда «Против язычников», который является важным источником античной истории религии и философии.

<sup>80</sup> Ср.: «Опыт сам есть синтез восприятий, обогащающий мое понятие, которое я имею с помощью такого восприятия, другими прибавляемыми понятиями. Но мы полагаем, что можем также a priori выйти за пределы нашего понятия и расширить свое знание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть *объектом опыта*, или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте. Скептик Юм не различал этих двух видов суждения, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) *без оплодотворения* (выделено мной. — В.Г.) опытом прямо невозможным» (с. 561).

<sup>81</sup> Ср.: «Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система *эпигенеза* чистого разума), а именно что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще» (с. 150). Гаман предвосхищает понятие «эпигенеза», употребляемое Кантом во втором издании «Критики чистого разума», пророчески прозревая в новую тайну трансцендентальной субъектности, порождающей, по его мнению, новые реальности, лишенные сущностной реальности по причине отчуждения от *communicatio idiomatum*. Эпигенез — развитие путем новообразования и самозарождения, стихийно совершающееся через дифференциацию частей предмета или процесса. Понятие, противоположное ему, — преформацию как систему врожденных понятий чистого разума — Кант отвергает.

<sup>82</sup> Гаман явно проводит параллель между чистым разумом Канта и онтологическим доказательством существования Бога Ансельма Кентерберийского, критикуя как схоластический, так и критический разум за отказ от *communicatio idiomatum* в тринитарной структуре синергийного взаимодействия.

<sup>83</sup> Ср.: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще» (с. 90).

<sup>84</sup> Ср.: «Следовательно, созерцание и понятия образуют элементы всего нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание» (с. 89).

<sup>85</sup> См. Быт. 2, 19–20: «...и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нареч человек имена...»

нятия<sup>86</sup>: эмпирические они, поскольку воздействуют на ощущение, получаемое посредством зрения и слуха; чистые они, поскольку в их значении нет ничего, что принадлежит к ощущению<sup>87</sup>. Слова как неопределенные предметы эмпирического созерцания именуется, согласно основному тексту чистого разума, эстетическими явлениями<sup>88</sup>. Следовательно, слова как неопределенные предметы эмпирических понятий суть критические явления, призраки, *Не-слова*<sup>89</sup>, невнятные звуки вечной лиры антитетического параллелизма<sup>90</sup>, и только в духе, коим они нарекаются и означиваются, они становятся определенными предметами для рассудка. Это значение и его определенность происходят, что ведомо всему миру, из связывания пусть даже а priori произвольного и безразличного, однако ж а posteriori необходимого и ничем незаменимого словесного знака с созерцанием самого предмета. Ну, а посредством этих все время возобновляемых уз рассудку передается, в рассудке отпечатывается, рассудком впитывается — через посредничество словесного знака как опосредующего созерцание — собственно понятие<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Стремясь противопоставить Канту свою теории языковости разума, Гаман начинает пародийную игру с Кантовыми дефинициями, в которой он на место Кантовых «понятий» ставит «слова». Сравните: «Созерцание и понятия бывают или чистыми, или эмпирическими. Эмпирическими — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); чистыми же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения» (с. 89).

<sup>87</sup> Ср.: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению» (с. 63).

<sup>88</sup> Ср.: «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением» (с. 63).

<sup>89</sup> Ср.: «Теперь мы можем также правильнее определить наше понятие о предмете вообще. Все представления как представления имеют свой предмет и, в свою очередь, сами могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не вещи сами по себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть созерцаем нами, и поэтому мы будем называть его неэмпирическим, т. е. трансцендентальным, предметом = *x*» (с. 631).

<sup>90</sup> Весь пассаж — пародия Гамана по поводу Кантовых дефиниций в параллелизме его понятий «чувственность — рассудок», «созерцание — понятие», «неопределенный — определенный», «эмпирический — чистый», которые, по мнению Гамана, рождены «вечной лирой антитетического параллелизма». Ср. также: «Однако таким способом никогда нельзя осуществить дедукцию чистых априорных понятий: она во все не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта» (с. 118).

<sup>91</sup> Ср.: «Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества самого себя есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям, т. е. согласно правилам, которые делают все явления не только необходимо воспроизводимыми, но тем самым и определяют для их созерцания предмет, т. е. понятие о чем-то, в чем они необходимо связаны; ведь душа не могла бы мыслить тождества самой себе в многообразии своих представлений и притом а priori, если бы она не имела перед глазами тождества своей деятельности, которая подчиняет весь (эмпирический) синтез схватывания трансцендентальному единству и впервые делает возможным его связь согласно априорным правилам» (с. 631).

А возможно ли, — задается вопросом новый идеализм, который одной стороной есть формальный, а другой критический<sup>92</sup>, — на основе чистого созерцания какого-нибудь слова найти его понятие? Возможно ли из материи слова «разум», из его 5 букв и 2 слогов, т.е. возможно ли из формы, определяемой порядком этих букв и слогов, выудить что-либо о понятии слова «разум»? Ответ «Критики» на этот вопрос одинаково равен на ее обеих чашах<sup>93</sup>. Пусть в некоторых языках имеются слова, из коих посредством анализа или сложения букв либо слогов в новых формах могут быть созданы логогрифы<sup>94</sup>, заморские шарады или остроумные ребусы. Но и в этом случае они суть новые созерцания и явления новых слов, кои столь же мало находятся в соответствии с понятием данного слова<sup>95</sup>, как и различные созерцания, из коих сложены эти новички.

Ну, а возможно ли, спрашивает далее новый идеализм, добыть из понятия эмпирическое созерцание какого-либо слова?<sup>96</sup> Возможно ли из *понятия* разума добыть материю его имени, т.е. 5 букв и 2 слога? На это с одной чаши «Критики» раздается решительное нет! Но если невозможно из понятия вывести *форму* его эмпирического созерцания в слове, то посредством какой формы один из двух слогов слова «разум» стоит *a priori*, а другой *a posteriori* или 5 букв упорядочиваются и созерцаются в определенном соотношении друг к другу? Вот тут-то из храма Гомера чистого разума<sup>97</sup> раздается столь громкое Я, сравнимое с ответом Ганса и Гретхен пред алтарем при венчании, — скорее всего, по причине того, что ему во сне привиделся все еще до сих пор взыскуемый общий характер одного философского языка, более общего, чем все до сих пор изобретенные.

Вот она, эта последняя возможность вычерпать до донышка из чистой и пустой способности нашего внешнего и внутреннего умственного склада форму эмпирического созерцания без его предмета и без знака этого пред-

<sup>92</sup> Ср. с «Пролегоменами»: «Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода... да будет мне позволено называть его впредь... формальным, или — еще лучше — критическим, в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического — Картезия» (*Кант И. Пролегомены*. С. 143).

<sup>93</sup> Гаман имеет в виду трансцендентальную эстетику и трансцендентальную аналитику.

<sup>94</sup> Логогриф — греч. *logos + grifhos* — *рыболовная сеть*. То есть слова-загадки.

<sup>95</sup> То есть слова «разум». Весь пассаж Гамана — ироническая атака из риторических вопросов в стремлении доказать то, что непреодолимой предметностью для разума являются прежде всего языковые знаки, в которых «встречаются» эмпирические вещи как денотаты знаков и их понятия.

<sup>96</sup> Понимание следующего микроконтекста текста Гамана возможно только при условии учета того, что этот контекст представляет собой ожесточенную пародию, в которой концентрируется, с одной стороны, объективная ученость, а с другой — субъективная ирония, основанная на убеждении Гамана в бессилии имманентного принципа реальности.

<sup>97</sup> Гаман создает центон с опорой на пассаж из «Науки поэзии» Горация (357–360) в переводе М. Гаспарова.

Так же плох и поэт нерадивый, подобно Херилу:  
Буду я рад, отыскав у него три сносные строчки,  
Но рассержусь, когда задремать случится Гомеру —  
Хоть и не грех ненадолго соснуть в столь длинной поэме.

(см.: *Гораций. Наука поэзии* // Вергилий. Гораций. М., 2005. С. 776.)

мета! Именно она — Δοξ μοι που στῶ<sup>98</sup> и πρωτον ψευδοξ<sup>99</sup>, именно она — угловой камень критического идеализма и всего здания чистого разума<sup>100</sup>, будь то башня до неба или здание логики<sup>101</sup>. Но как взятые, так и предоставленные стройматериалы для плана здания<sup>102</sup> добыты из уже известных категориальных и идейных лесов или позаимствованы с перипатетических и академических складов. Анализ тут есть не более, чем выкройка по сегодняшней моде, а синтез — искусственный шов одного из мастеров цеха кожевников. Ну, а то, что так усердно переливает из пустого в порожнее трансцендентальная философия, я, ради блага простого читателя<sup>103</sup>, просто свожу к таинству языка, к буквам его начал и к духу, в коем он нарекает имена, и предоставляю каждому разжать кулак, развернув его в раскрытую ладонь, не мудрствуя сверх того, что написано...<sup>104</sup>

*Пер. с немецкого и примеч. В. Х. Гильманова*

---

<sup>98</sup> Пер. с др.-греч.: *Дайте мне точку опоры!* Это — знаменитые слова Архимеда в отношении его закона рычага: Дайте мне точку опоры — и я переверну Землю!

<sup>99</sup> Пер. с др.-греч.: *Первая как в пространстве, так и во времени ложь, порождающая ложную причинно-следственную последовательность.* В логике — неверный начальный тезис.

<sup>100</sup> Ср.: «Рассматривая совокупность всех знаний чистого и спекулятивного разума как здание, идея которого по крайней мере имеется у нас, я могу сказать, что в трансцендентальном учении о началах мы составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся. Оказалось, что, хотя мы мечтали о башне до небес, запаса материала хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее» (с. 524).

<sup>101</sup> Явная аллюзия на масонство.

<sup>102</sup> Ср.: «Между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным наброскам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания...» (с. 524).

<sup>103</sup> Ср.: «Мне представляется, что читателю должно казаться довольно заманчивым соединить свои усилия с усилиями автора, если он намерен целиком и неуклонно довести до конца великое и важное дело по предначертанному плану» (с. 16).

<sup>104</sup> См. 1 Кор. 4, 6: «Это, братья, приложил я к себе и Аполлосу ради вас, чтобы научились от нас не мудрствовать сверх того, что написано...»

**В. Х. Гильманов**

**МЕТАКРИТИКА  
VS. КРИТИКА  
ЧИСТОГО РАЗУМА**  
(послесловие к публикации)

**I. «Чистый разум»  
как опасность деонтологизации бытия**

Второй этап борьбы Гамана за «чистый разум» в полемике с Кантом связан с не опубликованной при жизни работой, которую можно считать его главной попыткой системной критики основного трактата эпохи Просвещения. В письме к Гердеру от 8 декабря 1783 года Гаман объявляет о том, что его критика «Критики чистого разума» Канта будет носить название «Метакритика пуризма разума». Спустя шесть недель Гаман пишет Гердеру о том, что его замысел не удался, но что он все же кое-что написал, дабы предать бумаге основную мысль. В письме от 23 августа 1784 года Гердер просит Гамана прислать ему копию этого текста о трактате Канта, которую Гаман отправляет 15 сентября 1784 года. Гердер, всегда считавший Гамана своим учителем, находит его работу достойной всякого внимания, собственноручно переписывает текст Гамана и 2 ноября 1784 года отправляет копию Фридриху Генриху Якоби.

Как и рецензия, написанная Гаманом еще до выхода «Критики» Канта в свет, при жизни эта гамановская работа ни разу не была опубликована. Впервые как самостоятельное произведение она была издана Йозефом Надлером в подготовленном им полном собрании сочинений Гамана [4, т. 3, с. 281–289]. Оригинал, написанный рукой Гамана, затерялся, однако текст сохранился благодаря нескольким копиям: три из них были использованы Й. Надлером. Это копии, сделанные двумя из многочисленных адресатов Гамана — Гердером и Иоганном Фридрихом Клойкером; третья копия сделана рукой сына Гамана — Иоганном Михаэлем Гаманом.

В «Метакритике» Гаман предпринимает попытку системной критики Канта, формулируя при этом основные поло-

жения своей альтернативной теории. В отличие от большинства своих работ, в «Метакритике» Гаман фактически отказывается от какой-либо «криптичности», то есть от той стилистики, которая является его главным средством борьбы с Просвещением. Основа этой стилистики — соединение апокалиптической серьезности и иронической игры с текстами противников за счет эффектной методики «центонов». В работе о Канте, однако, свои критические доводы Гаман формулирует ясно и открыто. Идейным ландшафтом, на котором разыгрывается его битва за «чистоту разума», стал один из важнейших дискурсов влияния на Канта, а именно — учение Юма. Гаман — его внимательный читатель и переводчик. В 1771 году гамановский перевод «Трактата о человеческой природе» Юма был опубликован в двух приложениях к «Кёнигсбергской ученой и политической газете» („Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen“) [4, т. 4, с. 364–370]. Гаман перевел также «Диалоги о естественной религии» Юма и передал свой перевод Канту.

Текст «Метакритики» Гамана открывает почти дословная цитата из главы 7 «Об абстрактных идеях» части I «Трактата о человеческой природе» Юма:

Один великий философ утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому слову, которое придает их значению больший объем и протяженность и вызывает при случае в памяти сходные с ними другие индивидуальные идеи отдельных вещей<sup>2</sup>. Это утверждение элеатского мистика-фантазера Джорджа Беркли, епископа в Клойне, Юм объявляет одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук. <...> Что же касается самого важного открытия, то, кажется мне, что суть его без особого глубокомыслия очевидным образом заключена просто-напросто в том, что наиболее типичное восприятие вещей и их наблюдение, то есть *Sensus communis*, находят свое выражение в языковом употреблении [4, т. 3, с. 283].

В данном пассаже Гаман обращается к психологической теории универсалий Юма, которая сводима к следующим основным положениям.

1. Идеи суть образы чувственных впечатлений в нашем мышлении: «Под идеями же я буду подразумевать слабые образы впечатлений в мышлении и рассуждении» [2, с. 57].

2. Общие, или абстрактные, идеи невозможны: «...предполагали, что наши абстрактные идеи не представляют какой-либо определенной степени количества или качества. Но я постараюсь выяснить ошибочность этого заключения, во-первых, доказав, что совершенно невозможно представлять себе какое-либо количество или качество, не образуя точного представления о его степенях» [2, с. 76].

---

<sup>2</sup> Ср. с текстом Юма: «Один великий философ оспаривал общепринятое мнение относительно данного вопроса и утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет вызывать при случае в памяти другие индивидуальные [идеи], сходные с ними. Так как я признаю это [положение] одним из величайших и значительных открытий, сделанных за последние годы в области наук, то постараюсь подкрепить его некоторыми аргументами, которые, надеюсь, поставят его вне всяких сомнений и споров» [2, с. 75].

3. Единичная идея получает общее значение, соединяясь с общим именем: «Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении» [2, с. 81].

4. Ассоциативное действие общего имени, посредством которого единичная идея получает общее значение, основано на определенной привычке: «Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка вызывает любую другую единичную идею, которая может нам понадобиться» [2, с. 79].

То есть, исходя из приведенных выше положений, следует заключить, что теория общего значения единичных идей, разработанная Юмом, является по своей сути теорией денотативного психологизма: денотативное значение общего имени соотносит с ним определенный класс референтных единичных идей. Гаман не скрывает того, что согласен с этой теорией Юма, будучи убежден, что всеобщность какого-либо понятия для определенного ряда означаемых объектов обуславливается связью единичных восприятий этих объектов посредством языка, однако Гаман, в отличие от Юма, основывает свое понимание на убеждении о гетерономном характере языка.

Полемика Гамана с теорией «чистого разума» концентрируется вокруг тезиса о «двойном источнике всякой двусмысленности», которым выступают язык и разум, неразрывно связанные друг с другом. Кант стремится преодолеть всякую «двусмысленность выражения», из-за которой «мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое»: ему это необходимо для обоснования возможности априорных синтетических суждений. Гаман отрицает такую возможность, критикуя ее через положение о неизбежности индивидуального характера анализа и синтеза, протекание которых основывается только на обмене языковыми знаками. Анализ как «восприимчивость субъекта к предикату» и синтез, «основанный на спонтанности наших понятий», оказываются с неизбежностью индивидуальными, поскольку для каждого соответствующего принципа реальности, или «формы жизни», «неизбежен другой язык». Соответственно, неизбежны «другие представления, другие имена для одних и тех же предметов, кои каждый означает с точки зрения своей необходимости или свободно воления» [3, т. 7, с. 162].

По мнению Гамана, «Критика чистого разума» знаменует промежуточный этап в окончательной чистке, проводимой философией в отношении всего того, что связывает разум с истиной и что неизбежно приведет его к полной экс-ценденции из бытия. Эта чистка проходит в трехшаговой последовательности:

Первая очистка разума философией заключалась прежде всего в попытке, частью незамеченной и непонятой, частью неудавшейся, сделать разум независимым от всякого предания и традиции, а также от веры в них. Вторая оказывается еще трансцендентней и представляется не чем иным, как попыткой независимости разума от всякого опыта и его повседневной индукции. <...> Для третьего высшего пуризма, достигающего огнивости Эмпирея, остается только еще язык, единственный — первый и последний — органон и критерий разума, у коего нет иного кредита, кроме как предания и узуса.



В первой чистке, среди участников которой Гаман подразумевает и Декарта, и Локка, и Юма, и других, философия стремилась очистить разум от предания, традиции и веры. Второй шаг, по оценке Гамана, делает Кант, проводя трансцендентальное обоснование чистого разума. Последним шагом к полной очистке будет, по Гаману, попытка окончательного высвобождения разума от языка. Но эта попытка безнадежна, поскольку именно язык является глубинной основой разума, общей корневой системой рассудка и чувственности. Вот почему Гаман считает необходимым метафизику «Критики чистого разума» со стороны языка, поскольку только язык — это главное место встречи разума с бытием, а точнее — само бытие. В письме к Ф.Г. Якоби от 30 апреля 1787 года он пишет: «То, что в твоём языке Бытие, я хотел бы назвать лучше Словом» [3, т. 7, с. 175].

Гаман считает, что его время — это время «болезни» языка, поскольку оно знает только обесцененное слово, выступающее как произвольный конвенциональный знак, как результат абстрагирования. Это время не знает созидательной силы первосилы того Слова, которое подымается в непосредственной мощи из глубины жизни, давая в своём откровении имя тому невидимому, что до времени было ещё божественной тайной. Гаман упрекает «философские времена» в злоупотреблении языком, что даёт повод для бесчисленных недоразумений. В письме к Ф.Г. Якоби от 5 декабря 1784 года он пишет:

У метафизики есть свой школьный и придворный языки; оба мне подозрительны... Я подозреваю, что вся наша философия состоит больше из языка, чем разума; и недоразумения бесчисленных слов, маскарады произвольных абстракций, антитезы сочинителей с добрыми намерениями, даже самые общие фигуры речи *sensus communis* — все они произвели целый мир вопросов, появление которых вряд ли можно объяснить наличием какой-либо разумной причины, так же как вряд ли есть причина искать ответы на них. Корень в том, что по-прежнему не хватает грамматики разума [3, т. 5, с. 272].

Гаман считает, что именно укорененность в языке открывает рефлектирующему разуму возможность абстрагирующей инструментализации языка в своих целях, поскольку «язык есть также срединный пункт разногласия разума с самим собой». Ещё в своих ранних дневниковых заметках в 1750-е годы Гаман, комментируя библейскую историю о строителях Вавилонской башни и о смешении языков, писал:

Каждый в Вавилоне понимал свой язык и никто — язык другого; у Декарта — свой разум, у Лейбница — свой, Ньютон понимал разум по-своему; поэтому каждый из них понимает лучше прежде всего себя. Нам, чтобы различать их понятия, нужно выучить их языки: мы должны проверить их материалы, мы должны исследовать намерения их научных построений, их основания, конечный пункт и результат их движения, исследовать достоверно, а не на основании их обещаний и предположений, которые они обрушивают на нас в виде принципов, пережитого опыта и заключений и т.д. [4, т. 1, с. 30].

На этом фоне довольно коварным оказывается само название «Метафизика пуризма разума», поскольку, с одной стороны, в нём указание на главное намерение Канта по «очистке разума», но, с другой — доведение *ad absurdum*, прежде всего за счёт буквального употребления центрального слова «чистый». Кантовская «Критика» — попытка определения «чистого разума», т.е. того, что существует в разуме до всякого опыта.

Как известно, ответ Канта на вопрос об «условиях возможности познания» гласит: наш мозг структурирован таким образом, что мы воспринимаем окружающий мир в форме пространства и времени, абсолютно независимо от того, есть ли пространство и время сами по себе в действительности. Чем в действительности является «вещь в себе», об этом мы сказать ничего не можем — возможности нашего познания ограничены рамками наблюдения над законами функционирования нашего собственного мышления. Выражаясь современным языком, наш мозг содержит грамматику компьютерного языка, в которой он этим языком запрограммирован. Гаман считает этот поиск «чистого разума», существующего до всякого опыта, совершенно бессмысленным и выражением завышенной оценки человеком самого себя. Сознательно показывая, что он не понимает, что такое «чистый разум», Гаман стремится обнаружить мыслительную ошибку Канта: разум человека никогда не может быть «чистым», потому как он всегда неизбежно привязан к телесности и поэтому неизменно запятнан чувственностью.

Эта рефлексия не может быть, конечно, постигнута логическими средствами. Поэтому Гаман меняет уровень своей аргументации и обращает внимание на действительно самое слабое место у Канта: философ не поставил проблемы языка. Он обращается с языком как с инструментом, позволяющим ему манипулировать идеями. Но это неверно, поскольку разум всегда вынужден работать со словами, а сами слова никогда не могут быть «чистыми». Каждое слово и каждое грамматическое сочетание всегда ситуативно обусловлено, имеет свою историю и должно поэтому со всей серьезностью учитываться в их чувственной специфике. Одним словом: поскольку разум не может обойтись без языка, он навсегда останется «нечистым».

Здесь мы находим то, что сегодня именуется «лингвистический переворот» — серьезный учет языка в теории познания. В этом свете всеокумулирующий Кант предстает скорее как наивный мыслитель: основатель «критической философии» стал жертвой собственного языка и на самом деле работал совершенно некритичным образом, поскольку не обратил рефлексии на свое собственное детище:

Уже на имени «метафизика» лежит проклятие родовой травмы и проказа двусмысленности, которая не может быть устранена, или еще меньше просветлена, даже за счет обращения к его месту рождения в случайном синтезе греческого предисловия. Но если даже предположить, что в трансцендентальной топике существует меньшая зависимость от эмпирического различия «за» и «над», чем зависимость *a priori* и *a posteriori* от *hysteron* — *proteron* (= последующее как предыдущее), то все равно родимое пятно имени «метафизика» распространяется от макушки до печенки всей современной науки, и ее терминология соотносится с каждым другим языком, будь то язык искусства, кормовых угодий, горнорудного дела или школы, подобно тому, как ртуть соотносится с другими металлами [4, т. 3, с. 285].

Ошибка Канта заключается, таким образом, прежде всего в непризнании того, что язык есть «основной центр недоразумения сознания с самим собой». До тех пор, пока разум отказывается от рефлексии по поводу собственного медиума, он не сможет постичь самого себя должным образом и пребудет в заблуждении. Притязание Канта на познание «чистого разума» разоблачается Гаманом как чистая уловка «считания себя правым», как

очередное выражение гибридности автономного принципа, не только не готового, но и не способного к смирению веры. Кант стремился к невозможному: он хотел постичь абсолют мышления; по мнению Гамана, мышление всегда относительно, потому как всегда исторично: «Первая очистка философии, отмеченная недоразумениями и тщетой, заключалась в попытке освободить разум от всякой зависимости от предания, традиции и веры» [4, т. 3, с. 284].

Этому пуризму разума Гаман противопоставляет человеческую чувствительность в ее историческом развитии. В то время как профессиональный философ полагает, что пространство и время суть категории *a priori*, мыслитель-любитель видит в них итог развития человеческой культуры:

Древнейшим языком была музыка, и именно она вместе с чувственным ритмом биения пульса и дыханием жизни в лице есть телесный первообраз всякой меры времени и его числовых отношений. Древнейшим письмом были живопись и рисунок, и именно они издревле занимались экономией пространства путем его ограничения и определения в фигурах. Вот отчего понятия времени и пространства путем настойчивого и даже чрезмерного влияния двух самых благородных чувств — зрения и слуха — сделались столь же всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для ока, уха и голоса, и вот почему пространство и время кажутся ну если не *ideae innatae*, то, по меньшей мере, *matrices*<sup>3</sup> всякого познания в созерцании [4, т. 3, с. 286].

То, что отличает Гамана в истории философии, — это его критика Просвещения с главным упреком в том, что Просвещение подумало обо всем, подвергло критике все, кроме своих собственных иллюзий. В глазах Гамана Просвещение прежде всего потому не просвещенно, что, выступая против всяческих предрассудков, оно девальвировало ценность истинной веры, не заметив при этом самого большого предрассудка, а именно — ложного предположения о том, что мы можем свободно владеть языком и что язык является безвольным инструментом, обеспечивающим нам прямой доступ к истине.

В «Метакритике» Гаман не скрывает того, что подозревает Канта в создании плана для строительства новой Вавилонской башни, хотя уверен, что «стройматериалы для плана здания<sup>4</sup> добыты из уже известных категориальных и идейных лесов или позаимствованы с перипатетических и академических складов». «Закладным камнем» в этом плане выступает пуризм разума, основанный на «минимуме языка», лишаящего разум его «грамматики жизни». Гаман понимает язык в богословском ключе, и именно поэтому его битва за «чистый разум» против Канта становится битвой двух парадигмальных дискурсов — богословия и философии. «Максимум языка» в богословии Гамана — в его гетерогенности, в его сущностно онтологической функции опосредования внутреннего и внешнего миров, но именно в этом опосредовании задается бытие. В языке, в имени и через

<sup>3</sup> Матрица, материнская основа (лат.).

<sup>4</sup> Ср.: «Между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным наброскам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания» [1, с. 524].

«нарекание имен в духе» человек соединяет несамобытный мир с Богом. Разум, по Гаману, есть язык в его контингентной процессуальности, и поэтому разум как процесс, а не как метафизическая фикция пуризма задает способ бытия или небытия. В письме к Ф.Г. Якоби от 1 декабря 1784 года он пишет: «To be or not to be? That is the question? – Бытие есть, без сомнения, Одно и Всё каждой вещи. Но быть древней метафизики превратилось, к сожалению, в идеал чистого разума, кой, однако, сам по себе не может решить вопроса о бытии и небытии этого идеала» [3, т. 5, с. 264].

В конечном итоге, полагает Гаман, пуризм чистого разума, основываясь на идеале математизации онтологии, ведет к деонтологизации природы, поскольку, по Канту, «хотя материя всех явлений дана нам только a posteriori, форма их целиком должна для них находиться готовой в душе a priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения» [1, с. 63]. По Гаману, подмена реальных вещей бытийно опустошенными формами чистых понятий рассудка неизбежно приведет к возведению этих субъективных условий в статус объективных законов природы, что он вычитал и в трактате Канта: «Следовательно, мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами природой, их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально» [1, с. 640].

На фоне происходящих в Новое время процессов дегуманизации и технизации знания вряд ли вызывает сомнение обусловленность озабоченности Гамана по поводу опасности деонтологизации природы в контексте его спора с Кантом. Это доказывает то, что в поле напряжения между великим кантовским трудом и почти незамеченными в истории работами Гамана борьба за «чистый разум» продолжается.

#### Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А.В. Гульги. М., Т. 3.
2. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 1 : О познании / пер. с англ. С.И. Церетели. М., 1995.
3. *Hamann J. G.* Briefwechsel. Bd I–III, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd IV–VII, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959; Frankfurt am Main, 1965–1979.
4. *Hamann J. G.* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949–1957.

#### Об авторе и переводчике

*Гильманов Владимир Хамитович* – д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Балтийского федерального университета им. И. Канта, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

#### About the Author and Translator

*Prof. Vladimir Kh. Gilmanov*, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant Baltic Federal University, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

Э. А. К. Васянский

ИММАНУИЛ КАНТ  
В ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ  
ЖИЗНИ<sup>1</sup>

К домашнему быту Канта неотъемлемо принадлежит и его первый слуга, *Мартин Лампе*. Родом он был из Вюрцбурга, служил солдатом в прусской армии и после выхода в отставку устроился на службу к Канту, на которой он состоял около 40 лет. Поначалу, когда Лампе старался, Кант очень дорожил им и был к нему очень благосклонен. Но как раз эта либеральность Канта и была причиной того, что Лампе предался дурной привычке, к которой его спровоцировал также высокий доход. Он злоупотреблял самым непотребным образом добротой своего господина, вымогал у него прибавку к жалованью, приходил домой не вовремя, бранился с домработницей и вообще становился с каждым днем все менее способным служить своему господину. Это изменение в поведении неизбежно повлекло за собой изменение в отношении к нему со стороны *Канта*, принявшего решение избавиться от него, исполнение которого с каждым днем откладывалось все дальше. У меня были основания полагать, что *Кант* выражал это намерение не просто как угрозу или попытку воспитать *Лампе*, но всерьез, поэтому я каждый раз пытался найти аргументы для его смягчения и способствовать отсрочке его исполнения, особенно потому, что предвидел, при всей неизбежности расставания, какими большими трудностями оно обернется для *Канта*, меня, *Лампе* и нового слуги. Слуга, который, как и Кант, был уже седым, но

© Зильбер А. С., пер. с нем., 2012

© Кошцев И. Д., редакция перевода с нем., 2012

<sup>1</sup> Продолжение, начало см. в: *Кантовский сборник*. 2012. №2 (40). С. 65–78; 2012. №3 (41). С. 88–95.

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

вел себя по отношению к нему неподобающе, должен был быть уволен. Они оба привыкли друг к другу: мне приходилось быть посредником между ними. *Кант* бы пожалел об увольнении, а тот мог бы настаивать на том, чтобы его взяли обратно. Но насколько далеко, однако, зашла бы грубость *Лампе* в отношении ко мне и *Канту*, если бы он получил столь явное свидетельство его незаменимости? И где можно было в любой момент и с легкостью взять слугу верного, пристойного, который сумел бы подстроиться к старым привычкам *Канта*? Итак, я часто пытался предотвратить этот надвигающийся удар грома, причем сделать это безболезненно; хотя мое знание характера *Канта* позволяло с уверенностью предполагать, что если бы он однажды со всей серьезностью решился уволить *Лампе*, то ничто не могло бы легко заставить его отказаться от этого намерения — что в результате и произошло.

Теснейшим образом Кант сочетал в себе мягчайшее сердце с непреклоннейшим характером. Если он когда-либо просто давал свое слово, то при его непоколебимой стойкости оно было более ценным, чем от иного клятва. И эта надежность часто облегчала мне перенаправление его желаний во благо ему, в то время как исполнение их в изначальном виде грозило простудой, расстройством пищеварения и другими хворями. Предъявив основания, особенно то, что его тело в старости уже не могло выносить того, что было для него возможно в молодые годы, достаточно было один раз получить согласие на мое предложение — и даже сильнейшее желание подавлялось. Он пообещал следовать моим советам относительно полезности вещей — и он делал это.

Некоторые его сотрапезники утверждали, что ни за что на свете не справились бы с теми тяготами, которые я вынес, заботясь о Канте, и жалели меня. Но я себя никогда не жалел и уверяю вас: та помощь, которую я оказывал Канту, не может быть названа тяготами. При его слабости и беспомощности я, конечно, стал для него потребностью, но он был для меня чем-то определенно намного большим. Я был для него желанным гостем, он для меня — еще милее, и я не мог прожить ни дня без того, чтобы не повидать его и не порадоваться за него, особенно в последние годы его жизни. Находясь у него, даже будучи обеспокоен его состоянием, я никогда не позволял себе нотки малодушия в голосе, которых терпеть не мог этот человек, мужественно дававший отпор приближавшимся невгодам возраста. Он был не настолько дряхлым, чтобы нуждаться в сочувствии. Оживленной и доверительной была моя речь, обращенная к нему. Так что он и не требовал жалостливого утешения. Моего призыва: *Non, si male nunc, sic erit et olim*<sup>2</sup> — ему было достаточно. Такое непринужденное, дружеское утешение порой подбадривало его настолько, что он часто называл меня своей отрадой — именем, в котором выражала себя его слабость. Трогательно было обнаруживать его сидящим у двери с часами в руках в ожидании минуты моего прихода, что часто бывало в его последние дни, когда он был настолько слаб, что больше не мог писать и читать. После долгого одиночества ему очень сильно хотелось общаться. Могло ли при всем этом для меня быть в тягость посещать его каждый день без исключения?

После стольких лет знакомства, общения и доверительных отношений (я имею моральное право употреблять это выражение, потому что у него

---

<sup>2</sup> Если плохо сейчас — не всегда же так будет (лат.); здесь и далее примечания и комментарии переводчика.

уже долго не существовало от меня никаких тайн) было неизбежным, что мы друг друга уже настолько хорошо узнали. Если в таком случае человек неколебимо твердого, основанного на проверенных принципах характера, прекрасно осозная, что он говорит, солидно, серьезно, решительно и доверительно мне заявляет: «Дорогой друг, когда Вы находите какую-либо вещь полезной для меня, а я — нет; когда я принимаю ее за бесполезную и вредную, но Вы советуете ее мне, — я одобрю и приму ее», — и если этот человек действительно так сделал; если, вдобавок, в таком деле, где требовалось участие других, каждый приглашенный был рад и старался помочь Канту; если его поручения были такого рода, что никакой порядочный человек для того, чтобы их выполнить, не стал бы и на секунду останавливаться и советоваться об этом со своей совестью; если можно было, не опасаясь возражений, ожидать во всем только содействия и предупредительности, — то, пожалуй, становится понятно, что принятие на себя ответственности за дела *Канта* не было так тягостно, как кажется на первый взгляд. Кант был и остался земным человеком, чья слабая поступь часто подвергалась колебанию, но его могучая душа — никогда.

Поэтому такой смелый шаг, как разлука со своим старым слугой, мог попробовать и успешно осуществить тоже только он сам. Еще до того, как это состоялось, я понимал невозможность того, чтобы *Кант*, который из-за слабости ног часто падал, мог быть предоставлен уходу со стороны одного только своего слуги, который сам часто был не в состоянии держаться твердо и, по многим очень разным причинам, имел ту же судьбу, что и его господин. Кроме того, в надежде купить себе мир и покой Кант снова и снова потакал склонностям вымогавшего у него деньги Лампе, и тот опускался все ниже. Ко всему этому прибавилось и то, что ввиду нового правила просить и получать деньги только от меня и ввиду серьезности, с которой я пресекал любое нарушение этого правила, он осознал всю несбыточность своих надежд вернуться к столь приятному для него *Status quo*. Впоследствии он считал себя почти стесненным своим окладом и уже находил свою службу у *Канта*, по сравнению с прежними — лучшими, золотыми — временами, не такой уж исключительно выгодной. К тоске по лучшим временам могла многое прибавить также иная мера, о которой упоминалось выше. Но если даже представить себе, что всех этих осложнений не было, то хотя бы то обстоятельство, что силы слуги *Канта* убывали, велело непременно задуматься о том, чтобы его место занял человек подвижный и полный сил. Я вовремя провел подготовительные мероприятия и встретил переломный момент во всеоружии: я искал, нашел и выбрал слугу, и устроил его на временную работу, с которой он мог уйти в любой момент. Я часто говорил с Лампе, то мягким, то строгим тоном, о решении его хозяина распрощаться с ним, исполнение которого становилось всё ближе, обращал внимание на его печальную в будущем участь, давал ему довольно внятные советы в том смысле, что если он хорошо будет себя вести, то не только он, но и его жена и ребенок будут счастливы. Я был солидарен с его супругой, которая со слезами умоляла его подумать о своем собственном благе. Он обещал стать лучше, а становился — хуже. Наконец, в январе 1802 [года] настал такой день, когда *Кант* высказал мучившее его признание: «*Лампе* повел себя в отношении меня так, что мне стыдно об этом рассказывать». Я не допытывался и не знаю, что это был за проступок, без сомнений тяжкий. *Кант* настаивал на увольнении, хотя и без злобы, но с мужественной

решимостью. Его просьбы ко мне были настолько неотложными, что я еще раньше, чем другой его соотрапезник, счел себя обязанным встать из-за стола и привел стоявшего в готовности слугу *Йохана Кауфмана*. *Лампе* понятия не имел, что происходит. *Кауфман* подходит, Кант смотрит на него, тут же проявляет свой характер и говорит: он кажется мне человеком спокойным, честным и благоразумным. Если он согласен во всем следовать указаниям вот этого моего друга, то я ничего против него не имею; он лишь должен в точности исполнять то, что тот ему скажет; то, о чем он с ним договорится, — то я также одобряю, и это он должен в точности получать. Таким образом, *Кант* уже в первом разговоре со своим слугой позаботился о том, чтобы поднять мой авторитет в его глазах. На следующий день *Лампе* был уволен с начислением годовой пенсии и прописанным по суду условием: она прекратится, как только *Лампе* или какой-либо посланник от него начнут беспокоить *Канта*.

Слуга *Йохан Кауфман* был как будто создан для *Канта* и вскоре обнаружил искреннюю личную симпатию и привязанность к своему хозяину. После его появления в доме *Канта* прежнее положение вещей в нем приняло совсем другой, более благоприятный вид. Единодушие между слугой и домработницей *Канта*, с которой *Лампе* прежде был в постоянной ссоре, а *Кауфман*, как и должно быть, сумел поладить, привело к воцарению в доме философа спокойствия, прежде нарушаемого шумными перебранками, о которых *Кант* не всегда знал. Теперь он мог спокойно проводить свои дни без огорчений, неизбежно происходивших раньше из-за частых досадных инцидентов. Сколь великодушно он простил *Лампе*, столь же нужным он, однако, счел также изменить свое прежнее, почти чрезмерно благосклонное, распоряжение в отношении него и выделить ему лишь 40 талеров пенсии на весь остаток его жизни. Во втором, и поэтому сохранившемся, дополнении к своему завещанию он самым явным образом показал свое благородство и великодушие. Он изменил предложенное ему начало о побудительных причинах и т.п., гласившее: «Неподобающее поведение Л. привело к необходимости...». Об этих словах он отозвался так: «А этот оборот ведь можно было бы смягчить». Это дополнение внесено через двадцать шесть дней после увольнения *Лампе*, и в нем не было ни следа от справедливого негодования. *Лампе* имел право потребовать свидетельство о своей службе, я вручил его *Канту*. Он долго раздумывал, что написать в графе оценки его поведения, которую я оставил незаполненной. Я при этом воздерживался от всякого совета, который мог бы послужить его одобрению. Наконец, он написал: «он вел себя преданным, но для меня (*Канта*) уже более не подходящим образом».

Чем больше [мы] общались с *Кантом*, тем больше узнавали его скрытые положительные стороны и тем более достойным уважения он представлялся. Это проявилось и в нынешних переменах. Своим образом жизни, который в течение длинной вереницы лет был упорядоченным и однообразным, он настолько привязался к мельчайшим деталям, что даже ножницы или перочинный нож, не то что сдвинутые на пару дюймов от их обычного места, но хотя бы повернутые в необычном направлении, уже беспокоили его. А уж перестановка более крупных вещей в его комнате, например стула, либо увеличение или уменьшение количества этих стульев в его общей комнате — совершенно выбивали его из колеи, и его взгляд до тех пор останавливался на этом месте, пока старый порядок вещей не бывал полностью восстановлен.



Поэтому казалось невозможным, чтобы он мог привыкнуть к новому слуге, чей голос, чья поступь и т.д. были для него совершенно чужими. Но и при слабости тела он сохранял достаточно силы духа, чтобы в итоге все же привыкнуть к тому, что делало необходимым уникальное положение вещей, особенно если оно было санкционировано его словами. Лишь громкий тенор, режущий и похожий на трубу, как он его описывал, раздражал его в новом слуге. «Он хороший человек, но он слишком громко окликает меня», — вот и весь его отзыв, в котором были смешаны кротость и жалобное нетерпение. А тот в течение нескольких дней привык говорить тише, и все было в порядке.

Этот новый слуга хорошо писал и считал и так много выучил в школе, что правильно произносил любое латинское выражение, имена друзей хозяина и названия книг. В этом пункте правильного именования вещей и произнесения слов *Кант* и *Лампе* никак не могли договориться и жили в постоянной ссоре друг с другом, которая часто давала повод к воистину потешным сценам, особенно когда *Кант* подсказывал старому уроженцу Вюрцбурга имена своих друзей и названия книг.

За более чем тридцать лет, в течение которых *Лампе* дважды в неделю приносил и снова уносил номера Хартунгской газеты и каждый раз, чтобы не спутать их с гамбургскими газетами, выслушивал от *Канта* ее название, он не мог его запомнить. Он называл ее Хартманской газетой. «I was Hartmannsche Zeitung!»<sup>3</sup> — ворчал Кант с мрачным лицом. Он выговаривал это название очень громко, эмоционально и членораздельно: «Скажи Хартунгская газета!». В этот момент бывший солдат стоял словно с ружьем на плече и, раздосадованный на то, что *Кант* заставлял его что-то учить, жестким тоном, каким он некогда говаривал «Стой, кто идет», произносил «Хартунгская газета», но в следующий раз снова называл ее неверно.

С его новым слугой эти уроки культурного просвещения стали совсем другими. Если *Канту* вспоминались какие-либо стихи из латинских поэтов, то тот мог их не только весьма верно записать, но порой и выучивал наизусть, и даже мог декламировать, когда *Кант* не мог их вспомнить, как это было со стихом *Utere praesenti; coelo committe futura*<sup>4</sup>, который я подсказывал *Канту*, в моменты уныния говорившему о том, что ждет его ввиду его слабости в конце, и который *Кант*, поскольку он раньше никогда не знал его наизусть, часто снова забывал. Его слуга подсказывал ему верно. Я иногда помогал ему с переводом и объяснением. Этот контраст и резкое отличие от *Лампе* часто побуждали *Канта* к следующей оценке его нового слуги: «Он человек разумный и умный».

За день до его вступления в должность я составил новому слуге целый список привычек и нравов *Канта* в режиме дня, даже самых мелких и незначительных, и он очень быстро усвоил их. Он должен был только предварительно оповещать меня о своих действиях и, имея привычку делать все быстро, он приступил к своим обязанностям. Поэтому уже его первые услуги прошли настолько удачно, что казалось, будто он уже долгие годы накрывал на стол у *Канта*. Большую часть первого дня я присутствовал при этом, чтобы намеками, которые он прекрасно понимал, все направлять и предотвратить любое, даже мельчайшее столкновение с привычками и

<sup>3</sup> Я сам бывал Хартунгской газетой! (англ.).

<sup>4</sup> Пользуйся настоящим, будущим распорядится небо (лат.).

обычаями *Канта*. О них я был в результате долгого общения с ним очень точно осведомлен, и только при его чаепитии не присутствовал ни один смертный, кроме *Лампе*. Чтобы расставить все необходимое для этого, я был на месте уже в 4 утра. *Кант*, как обычно, встал незадолго до 5 часов, обнаружил меня и был очень сильно неприятно удивлен моему визиту. Я спросонья не смог сразу объяснить ему цель моего присутствия. Здесь бы пригодились хорошая подсказка. Никто не знал, где и как должен был быть поставлен чайный столик. *Кант* был в замешательстве из-за отсутствия *Лампе* и присутствия меня и нового слуги, нигде не находил себе места, пока наконец сам окончательно не проснулся. Тут он самостоятельно уселся за чайный столик, но все еще доставало чего-то, на что сам *Кант* не мог указать. Я сказал, что хотел бы вместе с ним выпить чашку чая и выкурить трубку. Он, из своего человеколюбия, отнесся к этому с уважением, но я видел, что он заставляет себя сделать это. Ему по-прежнему было неудобно. Я сидел прямо напротив него. Наконец он обратил на это внимание и очень вежливо попросил меня сесть так, чтобы ему не было меня видно, потому что уже больше полувека вокруг него во время чаепития не было ни одной живой души. Я исполнил его просьбу, *Йохан* ушел в соседнюю комнату и вернулся лишь тогда, когда *Кант* его позвал. Теперь все было как положено, *Кант* привык, как я уже упоминал выше, пить свой чай в одиночестве и при этом совершенно беспрепятственно предаваться своим идеям. Пусть он теперь уже не писал и не читал, но его многолетняя привычка обладала еще очень большой силой, и он не мог терпеть кого-либо рядом с собой, чтобы при этом не впасть в величайшее беспокойство. Тем же самым обернулась подобная попытка, предпринятая мной в одно прекрасное летнее утро.

Теперь мы были посвящены во все тайные привычки *Канта*, и на следующий день чаепитие прошло лучше. Но еще долго мой утренний приход казался *Канту* сном или видением.

Теперь, с новым слугой все шло согласно желаниям. *Кант* вздохнул свободно, зажил спокойным и довольным. Если в его обслуживание закрадывалась маленькая ошибка, он сам себе объяснял, что новый слуга еще не мог вникнуть во все его мельчайшие привычки.

Совершенно особенным проявлением слабости *Канта* было следующее. Обычно записывают то, что не хотят забыть; но *Кант* в своей книжечке писал: имя *Лампе* теперь должно быть полностью забыто.

*Кант* находил неприличным, как уже упоминалось в опубликованных заметках, называть своего слугу по фамилии, потому что он еженедельно принимал у себя за столом двух дипломированных коммерсантов<sup>5</sup>.

Поэтому во время одного веселого обеда, после прочтения очень смешного стихотворения, которое я не буду здесь приводить и которое оканчивается словами: «Его должно *Йоханес* звать», — было решено впредь называть слугу не *Кауфман*, а *Йоханес*.

Приблизительно в это время, а именно зимой 1802-го, каждый раз после еды на правой стороне его живота появлялось возвышение диаметром в несколько дюймов, которое на ощупь было очень загрубевшим и вынуждало его каждый раз после еды расстегивать одежду, так как иначе живот был

<sup>5</sup> Фамилия Kaufmann целиком совпадает с немецким названием профессии «коммерсант» («торговец»).

бы сдавлен. Хотя это явление не влекло за собой особых трудностей и последствий для него, оно длилось целых полгода, но прекратилось без применения каких-либо целебных средств, так что ему больше не было простительно после прошедшего с большим аппетитом приема пищи «проветривать» свою одежду. При всей слабости его тела у него еще были внутренние ресурсы, чтобы противостоять недугам и вырывать даже те из них, которые в нем уже укоренились.

Весной я посоветовал ему выходить на прогулки. Уже много лет он не выходил из дома, потому что на последних своих прогулках он очень утомлялся. Публично сердечное спасибо я адресую незнакомому мужчине, который оказал столько внимания слабому, уставшему старику: едва заметив, что *Кант* во время прогулки у портового элеватора, частично от усталости, частично для обзора прислонился к стене, он сразу подставил ему скамейку, которой *Кант* с благодарностью воспользовался, не зная, откуда она взялась. Ввиду слабости его ног было неразумно советовать ему пешие прогулки. И так как несколько предпринятых попыток не оправдали надежд, предпочтение было отдано прогулкам в коляске. *Кант*, по принятому им правилу, никогда не посещал свой сад. Но когда после многих лет, в течение которых он его не видел, весной 1802-го его туда привели, все было для него так ново, что он совсем не мог там ориентироваться. Справка, которую я собирался дать ему о состоянии его сада и его сочетании с домом *Канта*, показалась ему скучной. Он сказал, что совершенно не понимает, где он находится, чувствует себя неуютно, как на необитаемом острове, и тоскует по месту своего обитания. Все эти ощущения были следствиями его обыкновения постоянно находиться в стенах своего кабинета, которыми он сейчас не был защищен и отсутствие которых возбуждало в нем тоску по ним и делало его стесненным. Для объяснения всех самых чудаковатых проявлений его дряхлости зачастую достаточно было принять во внимание лишь одно обстоятельство, казавшееся незначительным, — и все загадки мгновенно разгадывались. В результате постоянного общения с *Кантом* я мог очень легко с ним объясниться. Меня не удивляло это его чудаковатое и поразившее бы любого другого поведение в саду или где-то еще. Хотя пребывание на свежем воздухе длилось лишь несколько минут, оно его несколько смутило. Тем самым, однако, был сделан шаг к тому, чтобы вновь привыкнуть к [свежему] воздуху, которым *Кант* так долго не дышал. Повторные попытки имели уже больший успех. Иногда он выпивал в своем саду чашку кофе, чего раньше никогда не делал, и вообще находил перемену прежней обстановки приятной. Но он лишь принимал предложение, поступившее от другого. Сам бы он с трудом пришел к идее отважиться на перемену.

Наступление весны уже и раньше не производило на него особого впечатления, он не томился, как другие, в ожидании конца зимы и скорого прихода этого бодрящего времени года. Когда солнце поднималось выше и воздух казался теплее, когда распускались и расцветали деревья и я обращал на это его внимание, он холодно и равнодушно отвечал: «Это ведь каждый год так, и теперь так же». Лишь одно событие вызывало в нем столько радости, что он с большим нетерпением ждал его повторения. Уже одно только воспоминание о приближающейся весне, которая принесет его с собой, задолго до его наступления поднимало ему настроение; приближение этого события делало его каждый день все внимательнее и накаляло ожида-

ние до предела; а свершение его вызывало в нем большую радость. И этой единственной радостью, которую, при всем богатстве ее прелестей, доставляла ему природа, было возвращение славки, которая пела у его окна в его саду. Даже уже в безрадостном возрасте у него оставалась эта радость. Когда его подруга заставляла слишком долго себя ждать, он говорил: «Должно быть, в Апеннинах еще очень холодно». И он с большой нежностью желал этой своей подруге, хотя и она сама, и ее детеныши вряд ли залетали к нему снова, хорошей погоды в ее дальнем путешествии. Он вообще был другом наших меньших братьев из царства птиц. Он любил угощать чем-нибудь воробьев, гнездившихся под его крышей, особенно когда они садились на окно его тихого кабинета, что очень часто бывало ввиду тишины, которая там царила. По их меланхоличному, монотонному и часто повторяющемуся чириканью он любил заключать о постоянной холодности их самок, называл их меланхоличными фальшивящими певцами, изможденными и угрюмыми, как олени, и жалел этих одиноких существ. Я счел нужным упомянуть эти обстоятельства как проявления его добродушия по отношению даже к тем животным, которых пытаются истребить. Потому что даже мелкие яркие штрихи вносят свою лепту в оживление колорита. А как много подобных небольших штрихов и точек, оттеняющих целое, не представлено на характерном портрете Канта!

Он все более привыкал к свежему воздуху, ставшим для него совсем чужим, и наконец была сделана героическая попытка покататься. Кант пытался отказаться. «Я в коляске развалюсь, как тряпка», — говорил он. Я с мягким упорством настаивал на попытке проехать с ним хотя бы только по той улице, на которой он жил, уверяя, что повернем сию секунду, как только ему станет тяжело ехать. Лишь поздним летом при температуре 18 градусов по Реомюру<sup>6</sup> эта попытка была сделана. Нашим спутником в этой поездке до небольшого загородного местечка перед Штайндаммскими воротами, где мы вместе с моим другом сняли на несколько лет квартиру, был г-н С. Р. Н.<sup>7</sup>, уважаемый, верный, неунывающий и до конца преданный друг Канта. Кант сразу помолодел, когда после нескольких лет снова увидел знакомые ему места, вспомнил названия башен и общественных зданий. Как он при этом радовался, что у него нашлось так много сил, чтобы сидеть прямо и, не чувствуя особых неудобств, браво трястись в коляске. Радостные прибыли мы в пункт назначения. Он выпил чашечку кофе, которая уже стояла наготове, попробовал выкурить полтрубки, чего прежде никогда не бывало, с удовольствием послушал стаю поющих птиц, которые часто задерживались на этом месте, различая каждый напев и называя каждую птицу. Так он пробыл там около получаса и, довольно возбужденный, но насытившийся удовольствием, поехал домой.

Я не рискнул везти его на открытое многолюдное место, чтобы не подставлять взглядам любопытствующих, которые он бы, возможно, тягостно перенес, и не портить ему наслаждение неловким положением объекта, которого все в упор разглядывают. Публика давненько его не видела, поэтому

<sup>6</sup> 22,5 градуса по Цельсию; Рене Антуан Реомюр (1683–1757) — французский естествоиспытатель, предложивший температурную шкалу и спиртовой термометр для нее, которые в настоящее время практически не используются.

<sup>7</sup> Имеется в виду Konsistorialrat Hasse — Иоганн Готфрид Хассе (1759–1806), консистерский советник и профессор теологии.

когда коляска еще стояла перед его дверью, вокруг нее уже собрались даже люди с положением, чтобы увидеть *Канта*, возможно в первый и последний раз. После нескольких посещений моего, точнее, располагавшегося возле моей квартиры сада, с наступлением осени наши выезды в том году закончились. Хотя перемещения и утомляли Канта, но спал он на следующую ночь крепче и на следующий день был бодрее и свежее, и блюда казались ему вкуснее и лучше переваривались.

С приближением зимы он чаще обычного жаловался на приступы, которые называл вздутием в устье желудка и которые ни один врач не мог объяснить и тем более вылечить. Благоприятна при этом была для него отрыжка; прием пищи приносил короткое облегчение, позволял забыть об этом недуге и умалил его уныние. Зима проходила в частых жалобах: уставший от жизни, он желал посвятить себя какой-либо цели и говорил: «Он больше не может приносить пользу миру и не знает, куда себя девать». Его состояние было загадочным: он не чувствовал боли, но все его поведение и его высказывания все же можно было свести к пренеприятнейшим телесным ощущениям. Я подбадривал его мыслями о предстоящих летних выездах: он говорил в растущей градации сначала о поездках, потом о загородных поездках и, наконец, о дальних поездках. С тоскливым нетерпением он думал о весне и лете, но не с точки зрения их общей прелести, а лишь как о временах года, позволяющих путешествовать. Задолго до их прихода он писал в своей книжечке: «июнь, июль и август — три летних месяца» (именно в том смысле, что в это время лучше всего путешествовать). Размышление об этих путешествиях творило чудеса для ободрения *Канта*. Его манера желать чего-либо была столь внушающей симпатию, что оставалось только сожалеть о невозможности умерить его тоску с помощью волшебства.

Теперь, когда теплота его тела уменьшалась, он позволял часто отапливать свою спальню. Но входить в нее кому-либо он позволял неохотно. В этой комнате также стояли его книги, числом около 450, часть из которых были подарками от их авторов. Так как в молодости он был библиотекарем в местной библиотеке Королевского замка, где хранилось так много превосходных сочинений, и особенно описаний путешествий (золотой прииск для его физической географии), и поэтому в дальнейшем он получал от издателей новинки для ознакомления, то ему было легче, чем иному преподавателю высшей школы, собрать богатую книжную коллекцию.

В конце зимы он начал жаловаться на неприятные, пугающие его галлюцинации. Часто у него в ушах назойливо звучали мелодии народных песен, которые он слышал в ранней юности от певших на улице мальчишек, и, даже изо всех сил абстрагируясь, он не мог от них избавиться. Часто к нему цеплялись глупые школьные считалки из детских лет. Позвольте привести одну из них: *Vacca, eine Zange, forceps, eine Kuh, rusticus, ein Knebelbart; ein nebulo bist du*<sup>8</sup>. Считается, что в глубокой старости такие глупости навязчиво преследуют стариков и мучают их своим произвольным повторением. Именно так было у *Канта*. Эти и похожие на них бессмысленные стишки, как и сны, беспокоили его по ночам: первые мешали ему засыпать, вторые ужасно пугали его, когда он еще крепко спал и похищали его ночной покой, это незаменимое для слабеющих стариков средство вос-

<sup>8</sup> Дословно: «Корова, щипцы, щипцы, корова, крестьянин, усы торчком, мошенник — ты» — рифмованная смесь немецких и латинских слов.

становления их сил. Почти каждую ночь он дергал за шнур от колокольчика, протянутый через потолок его спальни в находившуюся прямо наверху комнату слуги. Сколь бы быстро ни вскакивал и ни спешил слуга, он постоянно приходил, когда уже было поздно. Своего хозяина, который уже выпрыгнул из кровати и который, как уже упоминалось, совершенно потерял чувство времени, он часто находил уже в прихожей. Слабость его ног, которая, особенно сразу после подъема с кровати, была усугублена горизонтальным положением тела, в которое Кант, почти пеленая себя, укладывался на несколько часов, привела к нескольким случаям, которые хотя не причинили ему вреда, не считая синяков, но последствия которых, если бы их вовремя не предотвратили, могли бы стать смертельными.

Поэтому я решился сделать Канту такое предложение, насчет которого я, разумеется, с большой долей уверенности мог предполагать, что он будет оттягивать его принятие так долго, насколько это возможно. Предложение заключалось в следующем: позволить его слуге спать с ним в одной комнате. Я знал, какую власть имела над Кантом долгая привычка. Он упирался, однако всегда с мягкой усмешкой. Я укорял его тем заверением, которое он сам мне добровольно высказывал: он намеревался принимать предложения, даже если не видел в них пользы и не считал их нужными. И дело было решено так, как я хотел. Вначале еще раздавались некоторые жалобы на то, что присутствие другого нарушает его сон. Но я апеллировал к необходимости этой меры и к его обещанию, данному мне, следовать моим советам, и вскоре последние жалобы смолкли. Спустя короткое время Кант уже сердечно благодарил меня за эту меру: она не только увеличила его доверие ко мне, но и ускорила принятие и реализацию прочих мер, которые у меня по отношению к нему вызревали.

Его беспокойства, или вздутия, в устье желудка становились всё более сильными. Он даже пробовал применить некоторые лекарственные средства, которые помогали ему в борьбе с другими недугами: несколько капель рома на сахар, нефту, магнезию<sup>9</sup>, леденцы от вспучивания; но это всё были только паллиативы, а радикальному лечению мешал его преклонный возраст. Его страшные сны становились все ужаснее, и его фантазия собирала из отдельных сцен этих снов целые кошмарные трагедии, впечатление от которых было настолько гнетущим, что не отпускало его еще долго после пробуждения. Почти всю ночь ему снилось, что он окружен разбойниками и убийцами. Это ночное беспокойство из-за снов еще более усиливалось тем, что в первые мгновения после пробуждения он принимал своего слугу, спешившего к нему на помощь и успокоение, за убийцу. Днем мы говорили о всей ничтожности его страхов; Кант сам смеялся над собой и писал в своей книжечке: «Не давать волю *ночным грезам*».

О том, что спальня Канта была принципиально затемнена, уже было сказано. Если же он замечал снаружи сумерки или еще дневной свет, то принимал это за искусственно созданную иллюзию, которая его пугала. Поэтому по моей инициативе на ночь стали зажигать огонек. Сначала он не мог его переносить; однако сперва его поставили перед комнатной дверью, а потом уже — в ночном светильнике, который для предотвращения всякой тени стоял в чаше с водой — в самой комнате, но так, чтобы его свет не падал прямо на спящего Канта. Он и к этой перемене вскоре привык.

<sup>9</sup> Нафта — разновидности лечебной нефти и продуктов из нее; магнезия — порошок на основе сульфата магния.

Он вдруг начал постоянно иносказательно выражаться. По причине бессонницы, которая стала частой, он захотел себе часы с боем; я одолжил ему одни. Хотя бой у них был самый простой, он, не привыкший слышать ночью вообще какие-либо звуки, называл их звучание флейтовой музыкой, и при этом каждый день просил меня оставить их ему. Он повторял свою просьбу, а я — свое торжественное заверение в том, что не заберу их назад до тех пор, пока он сам от них не откажется. Но вскоре он пожаловался на беспокойство, которое ему доставлял громкий звон. Я обмотал молоток тканью и тем самым помеха была устранена.

Аппетит его был теперь уже не так хорош, как раньше. Это казалось мне недобрый предзнаменованием. На это могут ответить: *Кант* имел обыкновение принимать более сытный обед, чем средний обед человека с крепким здоровьем. Но я не могу с этим согласиться, и вот почему: *Кант* кушал только один раз в день. Если сложить вместе все, что поглощает тот, кто утром пьет кофе и заедает его хлебом, а еще, пожалуй, принимает второй завтрак, потом хороший обед и, наконец, ужин, — то станет ясно, что масса еды, которую поглощал Кант, была не такой уж большой, особенно ввиду того, что он никогда не пил пиво. Этому напитку он был заклятый враг. Когда кто-то умирал после лучших лет своей жизни, *Кант* говорил: «Наверное, он пил пиво». Когда говорили, что у кого-то другого недомогание, почти сразу следовал вопрос: «Он пьет по вечерам пиво?» Из ответа на эти вопросы *Кант* потом составлял пациенту прогноз. Он характеризовал пиво как медленно убивающий яд, точно так, как один молодой врач отозвался Вольтеру о кофе. И даже ответ, который получил от Вольтера этот врач: «Да он уж действительно должен быть медленно убивающим, ведь я пью его вот уже 70 лет», — и который могли дать *Канту* заядлые пивоманы, не переубедил бы его. Не поспоришь с весомостью аргументов, приводившихся *Кантом*: вмывание пищеварительных соков, ослизнение крови, ослабление мочеточных каналов являются следствиями частого наслаждения этим напитком, и их наступление ускоряется малоподвижным образом жизни. Кант считал, что пиво по меньшей мере — главная причина всех разновидностей геморроя, который ему был известен только по названию. Правда, было одно время, когда он заметил у себя нечто подобное; но его тело не требовало *beneficii naturae*<sup>10</sup>, и *Кант* признал, что он ошибся. Невыносимыми были для него все те люди, которые постоянно что-то с наслаждением смакуют: было приятно слушать, как Кант умел перечислять все виды наслаждений этих чревоугодников и описывал весь распорядок их дня. Но при этом описании было также заметно, что рисуемая картина была только идеалом.

Весной последнего года его жизни, 22 апреля, в кругу всех его сотрапезников был солидно и весело отпразднован день его рождения. Задолго до того дня праздник стал предметом наших радостных разговоров, и задолго до того дня мы стали считать, сколько до него осталось. Он заранее радовался этому дню. Но и здесь подтвердилось наблюдение, что его теперешние друзья существовали больше в ожиданиях и приятных фантазиях, чем в реальности. Его очень грела надежда вновь увидеться с его старым другом, военным советником S.<sup>11</sup>, в обществе которого он провел так много

<sup>10</sup> Милости природы (лат.).

<sup>11</sup> Иоганн Георг Шеффнер (Johann Georg Scheffner, 1736–1820) — военный советник и госслужащий, масон, сотрапезник Канта. Известен больше всего как поэт и переводчик.

приятных часов в доме почившего к тому времени Г. Р. фон Гиппеля<sup>12</sup>. Уже одно только сообщение, насколько далеко продвинулась подготовка всего необходимого для этого праздника, вызывало у него радостное восклицание: «О, ну ведь это замечательно!» Когда же день настал и компания собралась, он и хотел бы возрадоваться, но истинного наслаждения от всего этого не испытал. Шумок, [возникший] при общении многочисленной компании, от которого он отвык, как будто одурманивал его, и уже можно было догадаться, что это последнее собрание такого рода и с такой целью. В себя он полностью пришел только когда остался, уже переодетый, наедине со мной в своем кабинете и говорил мне о подарках, которые надо было вручить по этому случаю его прислуге. Кант ведь никогда не мог радоваться, если не видел вокруг себя радостными других. Поэтому при каждой поездке он настаивал на подарке для его слуги. А я хотел, чтобы он наслаждался покоем, и рекомендовал ему то, что было для него привычным. Он всегда был против всего торжественного и необычного, против всех пожеланий счастья в таких случаях, и особенно против их пафоса, в котором он всегда находил что-то наивное и смешное. За мои небольшие усилия по устройству этого праздника он благодарил меня в этот раз совершенно непропорциональным образом и в таких выражениях, которые были лишь верными признаками одолевавшей его слабости. Возможно, на такое умиление и такие экзальтированные выражения благодарности его вдохновила мысль о достижении столь почтенного возраста. Двадцать четвертого апреля он записал в своей книжечке: «Как в Библии: жизнь наша продолжается 70 лет, в особых случаях 80, и если она этого заслужила, то только стараниями и трудом».

Лето приближалось, и те грезившиеся поездки загород и за границу должны уж были начаться. В один прекрасный день, когда я зашел к нему рано, я был очень озадачен, когда он со всей серьезностью и взвешенной, видимо, решительностью стал поручать мне направить часть его средств на покрытие расходов, связанных с предстоящей поездкой за границу. Я не возражал, но постарался поточнее выведать причину этого столь скорого решения, которая оказалась в первую очередь в том, что он больше не мог переносить тяжелое вздутие живота. Я ответил ему: *post equitem sedet atra cura*<sup>13</sup>; то же самое могло случиться и с его вздутием живота, от которого он не смог бы так легко избавиться. Отрывки из древних стихотворений всегда сильно действовали на *Канта*, эта цитата также очень быстро изменила его решение, которое он принял лишь из-за своей слабости, не зная, как быть, и не видя выхода для избавления от этого вздутия. Теперь на повестке дня был разговор о недельном пребывании в сельской местности в маленьких крестьянских хижинах, о том, чтобы разделить с крестьянами их грубую пищу, о путевых остановках в грязных жилищах провинциалов, где можно оказаться в окружении крыс, мышей и всякого рода насекомых. Непокколебимая серьезность и щемящая тоска, с которой он, вскидывая вверх со-

<sup>12</sup> Теодор Готтлиб фон Гиппель (Theodor Gottlieb von Hippel, 1741 – 1796) – писатель-сатирик, масон, высокопоставленный чиновник и глава Кёнитсберга, пытавшийся провести реформы в духе Просвещения; сотрапезник Канта. G. R. = Geh. Sanitätsrat – «тайный советник от медицины», неоплачиваемый почетный титул.

<sup>13</sup> Позади всадника сидит мрачная забота (Гораций. Оды. III, 1, 37–40). В переводе А. А. Фета:

Он на корабль – и забота на палубе;  
Он на коня – и печаль за плечами.



мкнутые руки и поднимая к небу глаза, вымаливал условия смягчения нашей поездки, заставили меня сильно сомневаться о том, нужно ли выполнять его желание путешествовать даже не то что полностью, а хотя бы и частично. Я предложил ему посещенный в прошлом году загородный домик. «Хорошо, — был ответ *Канта*, — если только он далеко». На что я заметил: любой путь может быть далеким, если проезжать его окольно и продлить наше пребывание там до осени.

И только уже в середине года, ближе к самому длинному дню, мы поехали в тот домик на природе. При посадке в коляску было озвучено решение: «Только вправду далеко!», — но мы еще не доехали до ворот, а путь уже показался ему слишком далеким. Кое-как мы приехали. Кофе стоял готовый, но едва он успел его выпить, как мы снова сели в коляску и были вынуждены возвращаться. Обратный путь, который длился едва ли 20 минут, показался ему ужасно долгим. Его слабость, которая представляла ему время таким растянутым, превратилась в нетерпение, почти одолевавшее его, но при этом он еще пытался удержаться от того, чтобы винить меня в предпринятой поездке или ее затянутости. *Неужели это никогда не кончится?* — был вопрос, который он повторял каждое мгновение с таким напором и с такой выразительностью, будто задавал его впервые. Я при этом оставался абсолютно спокойным и пустил все на самотек, потому что уверенно предполагал, что все это будет забыто, когда он вернется в свою обычную спокойную обстановку. Сколько радости в нем было, когда только показался впереди его дом! Недовольный дальней поездкой и таким долгим отсутствием, он дал себя раздеть, стал более умиротворенным, спал крепко, и никакие сны его не беспокоили и не пугали. Вскоре после этого он с удвоенным энтузиазмом заговорил о поездках, дальних поездках и поездках за границу; но последующие выезды, с небольшими различиями, в точности повторяли первый. Их было всего примерно восемь: либо в тот домик, либо в мой сад, либо в еще один сад — вот и все, что было предпринято в том году. Но все же они возымели большой положительный эффект для него, особенно прогулочные поездки за город. Они возродили в нем те идеи его молодости, которые часто его очень обнадеживали. Упомянутый загородный домик стоит на пригорке под высокой ольхой. Внизу в долине течет маленький ручеек с водопадом, шум которого привлек *Канта*. Эта экскурсия пробудила в нем забытую картину, которая предстала его воображению с величайшей живостью. Позже он с почти поэтической искусностью, которой *Кант* обычно старался избегать в своих устных рассказах, описал мне наслаждение, доставляемое ему в молодости прекрасным летним утром в летнем домике дворянского поместья, на высоких берегах Алле (Alle)<sup>14</sup>, с чашкой кофе и трубкой. Он вспомнил при этом беседы в компании хозяина этого поместья и генерала фон. Л.<sup>15</sup>, который был его хорошим другом. Все это было для старика таким живым, как будто тот вид все еще был перед ним и он еще наслаждался той компанией. Чтобынастоящему раззадорить его, достаточно было только перевести разговор на ту обстановку — и он сразу стал бы веселым и радостным. Вообще даже

<sup>14</sup> Приток Преголи, русское назв. Лава, польское — Лы́сна (Łyna). Речь идет о деревне Ярнолтово (Jarnoltowo) в современной Польше, нем. назв. Groß Arnsdorf. Здесь Кант в 1750—1754 годах был домашним учителем трех сыновей майора фон Хюльзена, затем отправился работать в той же должности у графа Кайзерлинга. Поместье сгорело во время Второй мировой войны. В 1990 году на здании поселковой школы установлена памятная доска о деятельности Канта в этих местах.

<sup>15</sup> Генерал фон Лоссов (von Lossow).

приятнейшая беседа не могла его усладить, если в ней не упоминались приятные события из прошлого. А уж обратный случай, когда он сам вспоминал их, а кто-то другой побуждал его к этому, и ощущение собственного могущества, отсюда возникавшее, становилось для него в высшей степени благотворным и бодрящим. Пробуждать в нем это благостное чувство было достойнейшим занятием, которому предавались все его сотрапезники. Но для этого требовалось уже знать его идеи, желания и опыт. Поэтому перед входением в его комнату я старался раздобыть подробную информацию обо всем, что произошло в мое отсутствие. О каждом сне, им увиденном, каждом высказанном им желании, каждом произошедшем случае я пытался заранее узнать. При его новой манере говорить намеками это облегчало мне задачу понимать его. Я уже знал обо всем, что он собирался сказать. Порой он с негодованием жаловался мне на свою слабость, но от любого неприятного объекта я отвлекал его и, перебивая рассуждением или хотя бы вопросом из физики или химии, старался сделать этот новый объект разговора привлекательным для него — а объект неприятный оказывался, таким образом, забыт, приятному же доставался новый интерес.

Этим летом даже секундное общение удовлетворяло его больше, чем в другое время музыка приближающегося парадного шествия гвардейцев. Когда они проходили вблизи его дома, он приказывал открыть средние двери задней комнаты, в которой он жил, и слушал ее внимательно и с удовольствием. Можно было подумать, что глубокомысленный метафизик, как *Гайдн*, находил удовольствие в той музыке, которая отмечена гармонией, смелыми переходами и естественно сглаженными диссонансами, либо в произведениях настоящих художников звука. Но это был не тот случай, что подтверждается следующим обстоятельством. В 1795 году он вместе с ныне покойным *G. R. фон Гиппелем* посетили меня с целью послушать мой бogenflüгель (*Bogenflügel*)<sup>16</sup>. Адажио с партией флажолета, который похож по звуку на гармонику, казалось ему скорее даже противным, чем безразличным. Но инструмент с открытой крышкой, игравший в полную силу, понравился ему необычайно, особенно когда этот инструмент подражал исполнению симфонии целым оркестром. Никогда он не мог без отвращения вспоминать о том, как однажды слышал музыку траура по Моисею Мендельсону, которая, по собственным словам *Канта*, застыла в бесконечном тяжелом визге. При этом он замечал, что, по его мнению, она должна была бы выражать и другие чувства, например чувство победы над смертью (героическая музыка) или чувство совершенства. Поэтому он уже готов был сбежать от той музыки. После этой кантаты он больше не прослушал ни один концерт, чтобы не мучиться от подобных неприятных чувств. Рокочущую военную музыку он предпочитал всем остальным жанрам.

В конце лета и особенно осенью его силы стали истощаться очень быстро. Когда слуги не было дома и *Кант* оставался один, ему было достаточно один раз упасть, чтобы лишиться жизни. Однажды во время такого отсутствия слуги он упал так сильно, что лицо и спина оказались в больших кровоподтеках. После применения теденовской аркебузады<sup>17</sup>, которую я тут же достал, и то и другое удалось привести в норму без помощи врача. Ему всегда было трудно терпеть физическую боль, однако эти непривыч-

<sup>16</sup> Неударный струнно-клавишный музыкальный инструмент, подобный роялю, струн которого касаются смычком, похожим на скрипичный. Большинство модификаций сделаны в Германии в XVIII веке, в дальнейшем распространения не получил.

<sup>17</sup> *Thedensche Arquebusade, mixtura vulneraria acida* — разновидность примочек для обработки ран, прежде всего огнестрельных.

ные удары судьбы он сносил с мужественным самообладанием и философски смотрел на то, что было не изменить и конец чего надо было просто спокойно ждать.

Этот последний случай все же показал, что ему было опасно оставаться одному даже на мгновение. Я по предварительному согласию устроил к нему в дом его сестру<sup>18</sup>, которая была похожа на него как лицом, так и добротой, и работала в приюте престарелых при госпитале Св. Георга. Она уже много лет получала от него прибавку к пенсии, которой вполне хватало на то, чтобы при ее скромных потребностях ни в чем не испытывать нужды. Ее пенсия была удвоена по возрасту и еще больше увеличена при принятии в его дом. Она уже много лет была вдовой, побыв замужем всего чуть меньше года. Хотя она была всего на 6 лет младше брата, она не только сохранила все свои духовные и физические силы, но и оставалась еще очень бодрой и свежей. *Кант* не привык делить с кем-то свое жилище, поэтому сначала она устраивалась позади его стула, чтобы ее присутствие не мешало ему. Но даже к ее обществу он мало-помалу привыкал. Ее скромное, сдержанное поведение, ее внимательность к тем моментам, когда ее брату больше не хотелось общаться, привели к тому, что он стал ее очень ценить. Быть рядом с ним ее заставлял не только долг ближайшего кровного родственника, но и то, что у нее, как женщины добродушной, женщины с поистине большим сердцем, были терпение, кротость и снисходительность для заботы о нем при его растущей слабости. Хотя ее взяли в дом *Канта*, чтобы она только была рядом с ним, своей повседневной деятельностью она не просто оказывала реальную помощь и поддержку, но делала это с сестринской нежностью. У нас никогда не возникало ничего, подобного борьбе за сферу влияния, никогда не было раздора между ней и слугами *Канта*. *Кант* вообще был с ней единомышлен.

(Продолжение следует.)

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

#### О переводчиках

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

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

#### About translators

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

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

---

<sup>18</sup> Младшая сестра Барбара.

### Круглый стол «С. И. Гессен (1887–1950) в эмиграции»

В Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына 27 сентября 2012 г. при участии Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского состоялся круглый стол «С.И. Гессен (1887–1950) в эмиграции», посвященный 125-летию со дня рождения философа. Участники мероприятия обсудили следующие вопросы: С.И. Гессен и неокантианство в России, теория педагогики С.И. Гессена, философия права и государственный идеал С.И. Гессена, этика С.И. Гессена и его статьи о Ф.М. Достоевском.

Открывая заседание, *ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья Олег Тимофеевич Ермишин* рассказал о том, что идея отметить юбилей русского мыслителя, к сожалению, пока еще мало привлекающего к себе внимание отечественных исследователей, была поддержана и в Праге, где 23 мая в Славянской библиотеке прошел круглый стол под названием «Жизнь и творчество С.И. Гессена». Круглый стол был организован пражским историком философии А.М. Шитовым в сотрудничестве со Славянской библиотекой в Праге. В его работе приняли участие российские и чешские исследователи жизни и научного наследия С.И. Гессена (прежде всего, его философских и философско-педагогических взглядов), сотрудники Славянской библиотеки, специалисты Славянского института АН Чешской Республики, историки, журналисты, студенты.

*Юлия Биляловна Мелих* (МГУ им. М.В. Ломоносова) подробно остановилась на теме «С.И. Гессен в истории русского неокантианства». В своем докладе она рассмотрела общие подходы неокантианцев к наследию Канта, которые аккумулированы в двух основных программах, выраженных словами Либмана «Назад к Канту» и Виндельбанда «Понять Канта — значит выйти за его пределы». Другим сюжетом выступления стали неокантианские идеи, которые развивал С.И. Гессен, — начиная с не переведенной еще с немецкого языка диссертации «Об индивидуальной причинности» (*Über individuelle Kausalität. Inaugural-Dissertation zu Erlangung der philosophischen Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. B. Freiburg i. B., 1909*). По мнению докладчика, Гессен выбрал направление к «иррациональному расширению» неокантианства, опираясь на понятие личности и идею индивидуальной причинности.

*Владимир Николаевич Белов* (Саратовский государственный университет), развивая первую тему, указал на то, что усвоение русскими молодыми философами идей немецкого неокантианства, несомненно, оказывалось процессом самостоятельным, творческим и критическим. Тот же С.И. Гессен в своих работах опирается синтетическим образом на позиции как баденской (особенно Риккерта), так и марбургской (в первую очередь Наторпа) школ. Кроме того, по мнению Белова, следует учитывать и моменты исторической обусловленности деятельности русских неокантианцев, связанных с конкретной культурно-политической обстановкой в России начала XX века и их очевидной творческой эволюцией. В данном контексте нужно более внимательно и разносторонне исследовать непростые отношения русских неокантианцев — и особенно как раз Гессена — к русской религиозной философии и в целом к религиозной проблематике.

Вопросы к двум первым докладчикам задал *Сергей Анатольевич Нижников* (Российский университет дружбы народов), который также высказал свое мнение относительно поисков в кантианстве и неокантианстве «аутентичного Канта».

Философию права и социально-политическое учение С.И. Гессена проанализировал в докладе *Михаил Геннадьевич Галахтин* (Дом русского зарубежья). По его мнению, С.И. Гессен, обобщив ранее созданные социальные концепции, разработал оригинальное учение, состоящее в непротиворечивом синтезе позиций либерализма и социализма. Гессен обосновал идеал «правового социализма», в котором докладчик увидел новый тип либеральной идеи, основанный на идеях «социальной демократии» и свободы личности.

Теме «Этика С.И. Гессена» посвятил свое выступление аспирант Православного Свято-Тихоновского государственного университета, *диакон Дмитрий Самойлов*. Он подчеркнул, что русский ученый рассматривал философию не только как исключительно теоретическую область человеческого знания, но и как деятельность, имеющую практическое значение. Докладчик обратил внимание на то, что С.И. Гессен отмечает важность развития центростремительной силы личности, то есть волевого напряжения, в ответ на центробежные силы, вызываемые давлением на личность "внешней культуры". Развивать центростремительную силу можно при помощи нравственного образования и постановки сверхличных задач. Как считает докладчик, этика русского философа испытывает влияние нравственного учения Канта. Однако при рецепции нравственной философии Гессен в процессе своей творческой эволюции преодолевает формализм кантовского морального законодательства, которое в его концепции становится лишь одной из ступеней этической жизни. Ступени восхождения от низших форм нравственности к высшим русский философ раскрывает через художественные образы романа Ф.И. Достоевского «Братья Карамазовы». Из рассуждений русского философа следует, что для того, чтобы предохранить личность человека «от надлома», вызываемого чрезмерным информационным давлением в современном мире (что особенно актуально для сферы образования), необходим духовный труд. Нужно нравственно-творческое усилие, но оно должно быть укоренено в благодатном уровне бытия и иметь целью обретение совершенной любви.

В завершение круглого стола с отдельными замечаниями и рассуждениями выступили В.Н. Белов, Ю.М. Мелих, С.А. Нижников, А.В. Соболев (Институт философии РАН).

*В.Н. Белов*

**Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений — 6:  
теории и технологии аргументации»  
(г. Светлогорск, 4—6 октября 2012 года)**

С 4 по 6 октября в г. Светлогорске прошел Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений — 6: теории и технологии аргументации», организованный Балтийским федеральным университетом им. И. Канта при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект №12-03-14130 г) и ФЦПК «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (госконтракт №14.740.11.0226). В работе семинара приняли участие ведущие специалисты из России и Украины.

Семинар был посвящен памяти профессора *Владимира Никифоровича Брюшинкина*, который в этом году, к нашему глубокому прискорбию, ушел от нас. Он был бессменным председателем оргкомитета всех семинаров под названием «Модели рассуждений». С 2006 по 2011 год проведено пять семинаров «Моделей рассуждений»: «МР-1: логика и аргументация», «МР-2: аргументация и рациональность», «МР-3: когнитивный подход к аргументации», «МР-4: аргументация и риторика» и «МР-5: аргументация, коммуникация, общество»<sup>1</sup>. В.Н. Брюшинкин был также главным редактором электронного журнала *РАЦИО.ги*, который создан на основе работы семинара МР в 2009 году<sup>2</sup>.

Владимир Никифорович стал вдохновителем и основной движущей силой того научного направления, которому и посвящена серия семинаров МР. Этим исследованиям, ориентированным на всестороннее изучение процессов аргументации, их взаимосвязи с моделями рассуждений и мышления, их рациональной реконструкции, а также исторических и философских измерений данного направления, была посвящена значительная часть его творчества. Собственный вклад В.Н. Брюшинкина в разработку указанных проблем нам еще предстоит осознать и адекватно представить всем заинтересованным исследователям. Остается только надеяться, что исследования Владимира Никифоровича в области теории аргументации продолжат и его ученики, и коллеги-соратники. К сожалению, приходится признать, что без В.Н. Брюшинкина все они лишаются не только его нетривиальных идей, но и человека, который всеми силами пытался ввести российские исследования по теории аргументации в общемировое направление этой области науки.

Его творчеству в области теории аргументации и был посвящен первый доклад семинара — «*Когнитивный подход и системная модель аргументации*»,

---

<sup>1</sup> См. сборники, изданные по итогам семинаров МР: *Модели рассуждений — 1: логика и аргументация* : сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2007 ; *Модели рассуждений — 2: аргументация и рациональность* : сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2008 ; *Модели рассуждений — 3: когнитивный подход* : сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2010 ; *Модели рассуждений — 4: аргументация и риторика* : сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2011; *Модели рассуждений — 5: аргументация, коммуникация, общество* : сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2012.

<sup>2</sup> См.: [www.kantiana.ru/ratio](http://www.kantiana.ru/ratio)

подготовленный *Е. Н. Лисанюк* (Санкт-Петербург), в котором были рассмотрены и критически осмыслены некоторые аспекты оригинальной концепции системной модели аргументации, предложенной *В. Н. Брюшинкиным*. Вначале докладчик кратко обрисовал некоторые из выдвинутых Брюшинкиным положений системной модели аргументации, ее обобщенной версии и когнитивного подхода к аргументации, затем на основе этих положений был введен ряд дополнительных разграничений и предложена классификация разновидностей аргументации, а также когнитивных характеристик ее адресатов. В развитие понятий субъекта и адресата аргументации выдвигается понятие когнитивной презумпции агента аргументации, разновидности которой выступают нормативными основаниями для диагностики адресата. Понятие целевого убеждения разворачивается в подвиды аргументации — обоснование, убеждение и склонение к действию, — разграничиваемые в зависимости от намерений субъекта аргументации и принимаемой им презумпции ее адресата. Аналитические уровни микро- и макроструктуры аргументации используются для идентификации введенной тройной классификации разновидностей аргументации, а также в целях обособления отдельных подходов к ее изучению.

Надо сказать, что центральной темой шестого семинара серии МР стала проблема соотношения теории и практики аргументации. И в частности, рассмотрение особенностей моделирования аргументации в различных теориях (прагматодialeктика, неориторика, когнитивистика, системная модель и др.), технологий анализа и построения аргументации, основанных на различных теориях аргументации, включая моделирование аргументации при помощи информационных технологий и систем искусственного интеллекта и специфики применения данных технологий в современном образовании.

Первое заседание семинара органично продолжилось докладом *Д. В. Зайцева* (Москва) и содокладом к нему, сделанным *А. С. Бобровой* (Москва). В своем докладе «Аргументация: теория versus практика» Зайцев поднял ключевые для теории аргументации вопросы. Во-первых: что представляет теория аргументации? Во-вторых: что представляют собой существующие «теории аргументации»? И, в-третьих: как связаны теория и практика аргументации? В попытке обстоятельно ответить на эти вопросы автор приходит к следующему выводу: теория аргументации не будет построена, пока не будут тем или иным образом решены следующие вопросы: чем аргументация (как знаковая деятельность) отличается от рассуждений (как переходов от посылок к заключению)? что составляет предмет логики? чем логика отличается от теории аргументации? каковы критерии оценки аргументативных рассуждений? каким должно быть (в идеале) соотношение теории и практики аргументации?

Содоклад *А. С. Бобровой* «Аргументативная теория рассуждений и традиционные теории аргументации» посвящался обзору сравнительно молодой аргументационной теории — аргументативной теории рассуждения (argumentative theory of reasoning). Авторы данной концепции — *Дэн Спербер* (D. Sperber), *Хуго Мерсье* (H. Mercier) — предлагают оригинальный подход к вопросам аргументации, который вполне совместим с известными существующими теориями.

Второе заседание семинара завершилось круглым столом «Проблемы аргументации в бизнес-образовании». Ведущие круглого стола — *И. Н. Грифцова* (Москва) и *И. В. Хоменко* (Киев) — поставили перед аудиторией ряд живо-

трепещущих для всего логического сообщества вопросов. Существует ли социальная потребность в преподавании теории и практики аргументации представителям бизнеса? В чем состоит и чем определяется специфика такого преподавания? Можно ли академическую модель использовать в бизнес-образовании без изменения? Насколько конкурентоспособны учебные курсы по аргументации среди других курсов, предлагаемых в современном бизнес-образовании? Каково должно быть соотношение теории и практики в курсах по аргументации, предлагаемых для бизнес-образования? Каким должен быть уровень сложности подачи учебного материала на занятиях в системе бизнес-образования: низким, средним или высоким? Необходимо ли знание логики для тех, кто хочет пройти обучение на занятиях по аргументации в системе бизнес-образования? Какие темы по аргументации будут наиболее востребованы слушателями? Какие формы проведения занятий наиболее эффективны для системы бизнес-образования? Главная особенность данных вопросов, по словам И. В. Хоменко, состоит в том, что в рамках серии семинаров «Модели рассуждений» больше внимания уделялось теории аргументации, а соответствующая практика часто оказывалась «за кадром». Однако вопрос о существовании социального заказа на преподавание теории аргументации не только в вузах требует внимания со стороны профессионального сообщества. Действительно, существует множество различных тренинг-программ, цель которых — повышение квалификации бизнесменов. В эти программы обязательно включается курс по теории аргументации. Однако тренеры, обучающие этому, как правило, не имеют специальной подготовки. Зачастую это психологи, юристы и т. д. Таким образом, проблема заключается в том, что учат теории аргументации люди, не имеющие специального образования, а профессиональное сообщество экспертов в области теории аргументации занимается разработкой теоретических проблем. Также в своем выступлении И. В. Хоменко обратила внимание на специфику бизнес-тренингов, проанализировала особенности бизнес-образования и его отличия от традиционной формы обучения в вузе.

Второе заседание семинара началось с презентации книги В. Н. Брюшинкина и Н. А. Ходиковой «Теория поиска вывода. Происхождения и философские положения». Далее последовал доклад И. В. Хоменко «Неформальная логика: теоретические проблемы практической дисциплины». Как можно видеть из названия доклада, он был посвящен проблемам неформальной логики. Во-первых, автор ставил перед собой задачу выделить несколько подходов к ее определению. Анализ некоторых точек зрения на неформальную логику приводит к возникновению ряда вопросов: что такое неформальная логика? какое определение неформальной логики можно считать наиболее приемлемым? насколько название «неформальная логика» соответствует той проблемной области, которую исследует эта дисциплина? Во-вторых, автор доклада поставил перед слушателями вопрос о соотношении неформальной логики и логики формальной, а также об отношении неформальной логики и эпистемологии. В-третьих, был представлен анализ понятия «реальной» аргументации. Наконец, затрагивались вопросы, касающиеся того, какую аргументацию изучает формальная логика и каковы критерии хорошей аргументации (good argument)?

Еще одним докладом, прозвучавшим на втором заседании семинара, стал доклад В. С. Меськова (Москва) «Междисциплинарные и трансдисципли-



нарные модели аргументации», в котором автор представил свое видение методов построения теории аргументации или *аргументорики*. По его мнению, аргументорика как научная дисциплина имеет собственные предмет, принципы и методы исследования. Предмет — это субъекты, среды и содержание аргументационной деятельности, а методы и принципы должны быть сформулированы в методологии когнитивной деятельности. Поскольку философия аргументации представляет собой область междисциплинарных исследований, то и философия, и аргументорика должны иметь собственные специфические предметы, методы и принципы исследований, а также общий объект — человека. Суть дела в том, что, применив к предмету аргументорики принципы, методы и результаты философского анализа в их метауровневых представлениях, мы затем полученные результаты можем, в соответствии с принципом подобия, использовать на объектном уровне, т.е. в аргументорике. Таким образом, философия аргументации как область когнитивной деятельности, синтезирующая (путем построения инфомоделей на метауровне) физиологические, социальные, социологические, психологические, педагогические, логические, юридические и другие основания подходов к изучению объекта исследования — аргументации — как феномена и ноумена культуры.

Завершилось второе заседание круглым столом «Назад к словам: что нам может дать теория аргументации?», который вел И. Б. Микиртумов (Санкт-Петербург). Обсуждение тематики этого круглого стола сосредоточилось на следующих — надо сказать, нетривиальных и даже «провокационных» — вопросах: что такое тотальность риторического — естественное состояние рациональности, трудно давшееся достижение или порок? откуда исходит социальный заказ на «неформальную» логику и теорию аргументации, и есть ли он вообще? какая метафизика стоит за риторикой и теорией аргументации, и дорогого ли она стоит? Если интеллектуальные усилия вокруг аргументации образуют науку, то у нее должна быть практическая цель: рисуем утопию — при каких условиях мы скажем, что эта наука исчерпала свой предмет, а коммуникативные взаимодействия достигли идеального состояния?

В субботу, 6 октября состоялось третье, заключительное заседание семинара, в основной секции которого приняли участие несколько докладчиков. Первым стал доклад Е. В. Журавлевой (Калининград) «Лжет ли "лжец": защита тезиса о ложности логических парадоксов Томасом Брэдвардином», в котором автор предпринимает попытку историко-логической реконструкции теории инсолубилий, т.е. неразрешимых предложений, Томаса Брэдвардина (1290–1349) — известного представителя средневековой логики новейших (*logica modernorum*). К. С. Катречко (Москва) выступил с докладом «Трансцендентальная модель аргументации: применение и перспективы». В нем были подняты проблемы современного осмысления трансцендентальной логики И. Канта. Трансцендентальная модель аргументации, основанная на ней, по мнению автора, является переходом к новому уровню абстракций и концептов в рамках аналитического кантоведения. Далее был представлен доклад Л. А. Деминой (Москва) «Аргументорика и прагматика в анализе естественного языка». По мнению докладчика, аргументативная направленность языка находит свое отражение в теориях речевых актов, в которых происходит прагматизация понятия смысла. Поэтому деятельностное представление о языке, включающее взаимодействие говорящего и адреса-

та речи, как считает автор, позволяет по-новому взглянуть на аргументацию как на процесс порождения смыслов в ходе коммуникации. Последний доклад секции — «*Модель эволюции структур коммуникаций*» — был представлен Д. И. Делизонасом (Калининград) и посвящен проблемам визуальной аргументации.

Завершил научную программу семинара третий круглый стол под названием «*Обратная сторона научной аргументации: чего стоит ждать современной науке от логики?*»; его ведущими были А. Г. Кислов (Екатеринбург), Г. К. Ольховиков (Екатеринбург), А. Г. Пушкарский (Калининград). Центральной темой здесь стала проблема взаимосвязи современной научной аргументации с логикой как наукой в ее современном состоянии. Например: какое место может занимать современная логика в метаматематических исследованиях, исчерпан ли «логический ресурс» в Computer Science? каков статус современной логики в методологии и научной аргументации в естественных и гуманитарных науках? и т.п. Солидный возраст логики как науки не мешает серьезному обсуждению ее культурной роли, в частности ее потенциала в образовании. Но и сам научный статус логики, а точнее — логических исследований, представляется открытым полем обсуждения широкого спектра вопросов и проблем. В рамках классической доктрины знания научная аргументация, по сути, отождествлялась с логикой. Трансформация этой классической доктрины, констатируемая в наше время, не могла не повлиять на аргументативные свойства современного научного дискурса. Проблема эта необычна и касается не только видимых, коммуникативных аспектов языка науки, она затрагивает скрытые механизмы логических девиаций, которые актуализировались в многообразии современных логических подходов и теорий.

На закрытии семинара его участниками была подчеркнута плодотворность проделанной работы, которая, в частности, может значительно прояснить роль аргументации в практиках коммуникации, а также в соотношении теории и практики аргументации. Был поднят и вопрос о дальнейшей судьбе серии семинаров «*Модели рассуждений*». Единодушно было высказано мнение о необходимости продолжения научного семинара. Рассматривались различные предложения о формате будущей работы; решено посвятить следующий семинар проблемам моделирования аргументации в рамках *теории принятия решений*.

А. Г. Пушкарский, А. А. Савченко

**ОБЪЯВЛЕНИЯ**

---

---

**ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!**

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

**ПОДПИСКА**

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

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК**

**Научный журнал**

**2012  
№4 (42)**

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

Подписано в печать 27.11.2012 г.  
Формат 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 10,9  
Тираж 500 экз. Заказ 246

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

(на задней обложке)

В следующем номере “Кантовского сборника”:

*С. А. Чернов.* Категорический императив карма-йоги

Письмо *И. Г. Гамана* к Х. Я. Краусу по поводу работы Канта «Что такое Просвещение?» (Перевод и послесловие *В. Х. Гильманова*)

*Г. Х. фон Вригт.* Аналитическая философия: историко-критический обзор (Перевод и предисловие *Л. Б. Макеевой*)

Продолжится публикация биографического очерка *Э. А. К. Васянского* «Иммануил Кант в последние годы жизни»