



Мурман  
Лант  
(Сейчас, то же самое...)

ISSN 0207 - 6918

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК  
Межвузовский тематический сборник  
научных трудов  
Выпуск 20

Калининград  
1997

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. /Калинингр. ун-т. - Калининград, 1997. - Вып. 20. - 168 с. - ISBN 5-88874-002-0.

Сборник содержит статьи, посвященные 200-летию широко известного трактата Канта "К вечному миру", в которых ученые России и США рассматривают вопрос о значении этого труда в современном мире. В разделе "Кант и русская философская культура" анализируются некоторые проблемы гносеологии и этики. Впервые в переводе на русский язык публикуется трактат И. Канта "Определение понятия человеческой расы".

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

Редакционная коллегия:

*Л. А. Калининков*, д.ф.н., профессор (Калининградский университет) - ответственный редактор; *Л. А. Абрамян*, д.ф.н., профессор (Ереванский университет); *В. Н. Брюшкин*, д.ф.н., профессор (Калининградский университет) - отв. секретарь; *В. А. Жучков*, д.ф.н., ст. научный сотрудник (Институт философии РАН); *И. С. Кузнецова*, д.ф.н., профессор (Калининградский университет); *Л. Н. Столович*, д.ф.н., профессор (Тартуский университет).

На вклейке - рис. В. Н. Широкого.

## 200-летию ТРАКТАТА “К ВЕЧНОМУ МИРУ”

А. В. ВУД

*(Корнелльский университет, США)*

### “Вечный мир” после двух столетий

В 1995 г. особо отмечалась 200-летняя годовщина публикации кантовского эссе “К Вечному миру: философский проект”, которое впервые появилось в конце 1795 г. Вероятно, непосредственным событием, подтолкнувшим Канта написать эссе на эту тему, стал Базельский договор между Францией и Пруссией, подписанный в марте 1795 г. Он фактически и завершил войну Первой коалиции между монархическими государствами Европы и Французской Республикой. “Вечный мир” может трактоваться как выражение поддержки республики и прусской политики мира с Францией. Кант одобряет республику как в “Первой окончательной статье”, в которой говорится, что конституция каждого государства должна быть республиканской, так и во “Второй окончательной статье”, где он размышляет об “одной сильной и просвещенной нации, которая смогла бы воспитать себя до формы республики”, а затем стать “центром притяжения для федеративного союза других государств” (АК 8, 356)\*. Монархические госу-

---

\* Кантовские работы цитируются ниже по академическому изданию: Kants Gesammelte Schriften. Ed. Konigliche PreuBische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 - аббревиатура АК и далее том и страница. “Критика чистого разума” цитируется соответственно А/В пагинации.

дарства должны не снисходительно смотреть на революционную Францию, а видеть ее в качестве их лидера.

Конечно, когда Кант писал, он не мог иметь каких-либо надежд на то, что эти взгляды будут разделять люди, стоящие у власти. Менее чем через год король Фридрих-Вильгельм II упрекнул Канта за такие сократические проступки, которые вводят в заблуждение молодежь и выказывают неуважение к христианской религии и Святому Писанию. Кант пообещал не давать лекции и не писать на религиозные темы - это обещание он держал верно вплоть до смерти короля в июле 1797 г. "Вечный мир" может трактоваться как кантовское утверждение о том, что он не имел намерения молчать о других делах, имеющих общественное значение.

Кант был не первым, кто выступил в защиту создания международной федерации государств как пути к достижению международного мира. В конце XVII века Лейбниц младший и Вильям Пенн внесли предложения о таком международном органе власти в Европе. Но непосредственными образцами для Канта были труды Чарльза Ирене Гастеля, Аббата де Сент Пьера, а также выдержки из работ Жан-Жака Руссо. Кант упоминал об этом как в ранних работах, так и в лекциях (АК 8, 24; 8, 313; 27, 470-471), да и в структуре "Вечного мира," давшего начало многим "статьям", есть скрытый намек на Аббата де Сент Пьера.

Мирный проект Аббата был написан в 1713 году в связи с Утрехтским конгрессом. Он стал одним из многих честолюбивых предложений политического устройства общества, которое было повсеместно воспринято как наивный проект с хорошим замыслом. Руссо написал свою работу в 1761 году как часть так и не завершеного издания произведений Аббата. "Вечный мир" Канта можно рассматривать в качестве посредника между подходами к данной проблеме этих двух предшественников. Как и Аббат де Сент Пьер, Кант серьезно обращается к главам государств, настойчиво убеждая их принять советы философов, и пытается доказать существование определенной степени природной гармонии между приказами морального разума и разумом государства (АК 8, 343, 368-369). Однако, как и Руссо, Кант не считает законность существующих династических систем самой собой разумеющейся и не вверяет полностью дело мира в руки просвещенному своекорыстию монархов. Основная аудитория, для ко-

торой написан “Вечный мир”, - это человечество в целом. Кант устанавливает принципы международного права, которые соединяют все человечество воедино, а поэтому особенно уместны для тех, кто держит власть над государствами.

В отличие от проекта Аббата де Сент Пьера, который был предложен на конгрессе государств по особому случаю, кантовский проект носит чисто философский характер, его статьи имеют неограниченную космополитическую цель и представлены как предписания каждого индивидуального разума. Однако воспринимать их как набор вневременных нравственных принципов было бы серьезной ошибкой. Мы вскоре увидим, что Кант замышляет свой философский проект в свете определенной философии истории, обращаясь к определенной исторической ситуации и формулируя особую историческую задачу грядущего века.

“Вечный мир” - одна из наиболее популярных работ Канта. Она стала одним из известнейших произведений, созданных каким-либо крупным философом на тему мира между нациями, - тему, которая в наше время стала вопросом жизни и смерти всей планеты. Проект Канта является предвестником самых передовых практических проектов в сфере международных отношений - таких, как Лига наций, созданная после первой мировой войны, и ООН - после второй. Эта работа Канта также является поразительным пророчеством действительных событий XX века, что отличает ее от сходных проектов, написанных ранее. Философский проект Канта является поистине космополитическим по своей цели, а не ограниченным рамками христианских государств Европы (какими были все ранее созданные проекты). Его статьи являются не просто наставлениями *ius gentium*, относящимися к связям между суверенными государствами, но идут дальше этого и выражают в себе принцип *ius cosmopolitan*, который считает всех людей на земле “единым универсальным сообществом”, или “универсальным государством человечества”, основанным на универсальном праве человечества” (АК 8, 349п, 360; cf. АК 6, 352-353).

Но Кант не предлагает создать мировое государство (АК 8, 367). Он считает, что разделение народов на независимые государства является необходимой защитой как личной свободы, так и тенденций к общественному прогрессу. Он даже говорит о том, что война сама по себе - это полезное природное устройство в

истории человечества, так как оно позволило сохранить независимость народов; война также явилась стимулом к разностороннему развитию человеческих способностей (АК 8, 119-120). Но Кант придерживается мнения, что история настоящего времени достигает критической точки: положительные последствия войны подавляются разрушительными действиями военной силы и системой общественной безопасности, основанной на ней (АК 8, 367-368; cf; АК 6, 344). Исторический прогресс человечества сможет продолжиться только тогда, когда система взаимнезависимых государств перерастет в федеральный союз, основанный, конечно же, на торговых отношениях и собственных интересах, союз, который одновременно будет воплощать все более тесное единство рациональных принципов, основанных на постоянно расширяющемся общении и на появлении просвещенной мировой культуры.

Довод Канта по этому историческому тезису вытекает из нехитрых размышлений об экономической важности того факта, что современные государства видят свою безопасность в состоянии постоянной готовности к войне. Кант считает, что это недавно возникшее историческое явление и величайшая угроза, с которой еще столкнется человеческая история в конечных целях нашего рода (АК 8, 22-24; 310). Из трех сил государства, на которых зиждется военная власть, а именно: сила армии, сила союзничества и сила денег, - Кант выделяет последнюю как наиболее надежную. Он особенно подчеркивает значимость новой практики финансирования за счет государственного долга не только самой войны, но и недействующей военной силы даже в так называемое "мирное время" (АК 8, 345; cf. АК 8, 28).

Обратив внимание на то, что способность нации начать войну в большей степени зависит от того, насколько сильна ее экономика, чем от доблести или стратегических умений ее государственных деятелей и генералов, Кант начал осознавать, как современная война все больше становится столкновением двух экономик, а не схваткой между двумя армиями.

Но "дух торговли", который являет собой мощь современных государств, совершенно несовместим с современным военным государством (АК 8, 368). Нация, отдающая приоритет вооружению, не только лишает своих людей благополучия, но и останавливает научное, культурное и моральное развитие. "Необходи-

мость находиться в постоянной готовности к войне”, говорит Кант, влечет за собой пустую трату человеческих способностей, которая “задерживает полноценное развитие человеческой природы” (АК 8, 26; cf. 8, 24, 121, 312, 345). Таким образом, постоянная гонка вооружений является основной угрозой человечеству - даже более опасной, чем действительное разрушение и кровопролитие самой войны.

Кант в “Вечном мире” считает, что такие понятия, как война и национальная безопасность государства, основанная на военной защите, должны представляться людям как исторически отжившие. Он отрицает, что подлинный мир между нациями может быть достигнут через систему взаимосдерживающих военных средств. Напротив, для прогресса к конечным целям человечеству требуется подлинный вечный мир, в котором война станет отдаленным и ничего не обещающим путем для нации и будет восприниматься как бессмысленная и невозможная (АК 8, 343; 345-346).

Кант также утверждает, что растущая зависимость военной силы от экономической имеет тенденцию скрытно работать в пользу этой нравственной задачи (АК 8, 360-368). Она заключается в том, что политика принесения в жертву развития науки и торговли, направленная на поддержку военной готовности, в конце концов приведет к обратным результатам (АК 8, 28; cf. АК 8, 313, 368). Государства, развитие экономик которых ориентировано на войну, будут отставать в экономическом развитии (по сравнению с теми, которые ориентированы на благополучие их народа и прогресс), а со временем они будут отставать также и в военном развитии. Государства, которые являются республиканскими и, таким образом, более свободны и справедливы, станут экономически более сильными; в них решения будут приниматься теми, кто будет обязан оплачивать издержки на вооружение и войну, а не тем военно-аристократическим классом, который получал от них прибыль. Таким образом, люди осознают, что единственный путь к подлинной национальной безопасности состоит в объединении государств в мирную федерацию.

Опыт крепкой связи милитаризма с капитализмом XIX века продемонстрировал, что серьезная угроза миру и прогрессу может возникнуть не только в раннем феодальном деспотизме кантовской Пруссии, но и в либеральной представительной респуб-



лике, на которую он возлагал надежды. Он, наверняка, был бы обескуражен тем, что по прошествии двух веков с написания его работы ведущая современная мировая республика станет одним из главных мировых торговцев оружием, нацией, чья экономика находится в огромной зависимости от военных технологий и производства. Однако те силы, о которых писал Кант, все еще существуют. Республики с большой осторожностью вступают в войну, и сомнительно, что какая-либо нация сможет оставаться в положении сверхсильной, базируясь только на высокоразвитой военной экономике. В истории нашего времени действует множество конфликтующих сил и взаимопересекающихся течений. Никто не может предсказать ее конечный исход.

Кантовская философия истории утверждает, что философия, как и религия, имеет свой “хилиазм”, свою надежду на тысячелетие мира, правосудия, свободы и просвещения. Но она не утопична, поскольку основывается на практической идее, к которой мы можем и должны стремиться (АК 8, 27). Кант, конечно же, не ожидает, что новый мир вскоре будет осуществлен, и не заявляет, что победа разума в истории будет легкой и неизбежной. Историческая задача философии состоит не в том, чтобы привести старый мир к жестокому концу, а в том, чтобы сохранять живым дух просвещения, который является единственным необходимым условием для человечества, чтобы продолжить свое медленное и трудное продвижение в направлении прогресса.

Популярность “Вечного мира” несложно объяснить. Гораздо более озадачивает относительное пренебрежение им серьезных философских школ, которое нельзя объяснить тем, что доводы, приведенные в “Вечном мире”, просты и не проблематичны. Напротив, текст изобилует проблемами, которые были едва ли замечены, не говоря уже об их решении.

Сама структура “Вечного мира” загадочна. После краткой ироничной преамбулы Кант начинает с перечисления “статей”, сначала “предварительных”, затем “окончательных”, об условиях мира между государствами. Откуда Кант берет эти статьи? Как он предлагает отстаивать их? Как две серии статей соотносятся друг с другом? За статьями следуют два любопытных “дополнения”, первое - о философии истории, второе - о роли философов как советников политических лидеров по вопросам войны и мира.

“Вечный мир” завершается двумя “приложениями” о связи между моралью и политикой. Как эти “дополнения” и “приложения” связаны друг с другом и с двумя сериями статей? Содержится ли в этом эссе какой-нибудь унифицированный довод?

Льюис Вайт Бек предположил, что кантовский довод начинается с антропологически-исторического описания, представленного в “гарантии постоянного мира” в Первом дополнении. Это делает законно оправданной вторую, морально-философскую фазу довода, которая демонстрирует целесообразность морально-политических принципов, изложенных во Втором дополнении и в двух приложениях. Эти принципы, в свою очередь, оправдывают Окончательные статьи, которые, согласно Беку, являются не чем иным, как нравственными законами, переведенными на язык права и политики. И, наконец, Окончательные статьи обосновывают Предварительные статьи (с которых начиналось эссе). Они только уточняют с помощью технических императивов те условия, при которых государства смогут реализовать идею, представленную в Окончательных статьях.

Такое прочтение “Вечного мира” представляется мне захватывающим, в то же время этот текст проблематичен и неясен - насколько же косвенным, гипотетическим, спорным должно быть любое толкование его общего довода. Если Бек прав, то не только “Вечный мир”, но и кантовская нравственная философия сама по себе должна основываться на кантовской антропологии и философии истории - аспект его философии, который часто упускают из виду и который остается малопонятным. Интерпретация Бека не проясняет исторического оптимизма, из которого Кант исходит, провозглашая так называемую “гарантию” вечного мира. Являются ли его основания эмпирическими или теоретическими? Или же это просто практический постулат или статья о моральной вере (такие, как, например, безнравственность или существование Бога), которые мы должны принимать для практических целей и которые не имеют теоретической поддержки? В нем также не говорится, насколько сильную “гарантию” вечного мира Кант имеет в виду - придерживается ли он того мнения, что мир между нациями исторически неизбежен, или он только является возможностью, которую люди, морально свободные, смогут или не смогут реализовать. Толкование Бека также оставляет открытым такой волнующий вопрос, как природа международной фе-

дерации, предлагаемая Кантом. Кант подразумевает, что федерация государств будет добровольной, и он выражает надежду на то, что эта федерация продвинется к чему-то более сильному, а именно к "универсальному государству наций" (allgemeiner Volkerstaat) (АК 8, 313). Ни федерация, ни государство наций не должно быть всемирным государством: члены его сами являются независимыми государствами, объединенными в соответствии с общими принципами права. Однако, в отличие от Аббата де Сент Пьера, Кант не предлагает никакого механизма определения или насаждения международного права.

В кантовском объяснении отсутствуют не только практические рекомендации, но и теоретические обоснования для системы права, которые применялись бы в пределах международной федерации.

Я думаю, что главной причиной того, почему большинство исследователей Канта были склонны не обращать внимания на все эти проблемы, является то, что концепцию Вечного мира обычно не рассматривают как обращающуюся к основным значениям философии Канта. В соответствии с конструктивными предположениями сам Кант работал в направлении трех "Критик".

Я хотел бы попробовать по-новому взглянуть на единство кантовской философии; этот подход дает нам право поставить в центр важнейшие вопросы концепции Вечного мира. Моя мысль состоит в том, что в целом Кант рассматривал не только концепцию Вечного мира, но даже критическую философию с исторической точки зрения - как направленную на особую ситуацию внутри универсального процесса человеческой истории. Мы можем взглянуть на концепцию Вечного мира как на центральную по отношению к критической философии, рассматривая единство данной философии с точки зрения самоопределения ее исторической задачи.

Для Канта история человечества - это целенаправленный процесс. Для всех видов живущих существ цель Природы в отношении рода человеческого состоит в полном развитии его склонностей и способностей. Поскольку человеческие существа способны развиваться, изобретая и даже выбирая образ жизни по отношению к миру, могущество рода людского скорее принадлежит всему человечеству, чем отдельным индивидам, и целому историческому наследию поколений, чем отдельным индивидам, чем лю-

дям в отдельно взятое место и время. Средства, доступные природе для развития этих склонностей, являются уникальными. Они заключаются в установлении связи между людьми, которую Кант обозначает парадоксально: “необщительная общительность”. Это понятие основано на склонности, свойственной природе человека, которую Кант называет “самоуверенностью”, - желанием быть признанным другими в силу обладания большей значимости по сравнению с собратьями-людьми. В соответствии с замыслом природы самоуверенность провоцирует необщительно-общительное состояние неудовлетворенного соперничества между человеческими существами. Такое соперничество делает нас не только злыми, но и несчастными, однако в то же время содействует коллективному развитию наших видовых способностей.

Необщительная общительность обильно процветает в “цивилизованных” условиях - в городском обществе, где наблюдается разнообразие ремесел и отраслей промышленности, которое основано на сельскохозяйственной экономике. Цивилизация ведет к бесконечному разнообразию видов жизненной деятельности, а также к конкурирующему развитию всех человеческих способностей. Основной и в то же время высшей и самой независимой способностью человека является разум. Рассматриваемый с отрицательной точки зрения, разум обеспечивает свободу от инстинкта, что дает людям возможность развивать и совершенствовать свою природу в целом. Вместе с тем разум обладает и положительно-освободительной чертой - он способен создавать законы и устанавливать цели, которые независимы и даже, в некотором роде, диаметрально противоположны целям, установленным для людей их инстинктами и естественными склонностями.

Таким образом, когда разум освобождается от природы, он начинает сознавать человеческую значимость, которая напрямую сталкивается со склонностью к самоуверенности. Закон, произведенный разумом, относится ко всем разумным существам без каких-либо преимуществ и исключений, поскольку основан на достоинстве каждого разумного существа как самоцели. Этот закон вменяет людям считать себя членами идеального общества, или “царства целей”, в котором их цели не являлись бы больше враждебными по отношению друг к другу, но образовали бы органическое целое. Таким образом, цивилизованные условия далее характеризовались большей разницей в социальном статусе и крайней

степенью богатства или бедности, которые последовательно нарушают принципы права и морали, автономно предписываемые разумом.

Соответственно наши естественные наклонности, основанные на самопредпочтении и соперничестве, неизбежно испытывают на себе бремя законов разума. Поэтому эти законы для нас должны являться императивами, и самой сильной человеческой воле ничего не остается, как неохотно подчиниться долгу. Следовательно, рассматриваемый исторически, наш род страдает от своей парадоксальной предопределенности, которая должна обратить состояние войны в состояние мира: "То, что характерно для человеческой расы, в сравнении с идеей возможных разумных существ на земле, в общих чертах представляет собой следующее: природа заронила в нее зерно разлада и пожелала, чтобы ее собственный разум породил согласие". Решающий перелом в этой истории наступает тогда, когда разум достаточно созреет для того, чтобы освободиться от оков природы и предписать свои законы самому себе. Поскольку сам разум существует только через человеческое общение, отвергнуть ведущую роль как природы, так и традиции становится задачей не только индивидов, но и всей общественности. Кант считал свой век веком Просвещения. Особая историческая задача этого века, и особенно для философов, - сформулировать принципы разума, который начинает мыслить сам по себе, или, другими словами, становится законодательным.

Этот перелом в истории, особенно в теоретическом контексте, Кант называет "критикой". "Критика чистого разума" описывается как метафорический праведный суд, в котором самоданные законы разума применимы к требованиям метафизики. Она заявляет, что современный век - это "век критики", в котором все требования, включая религиозные и политические, должны подчиниться свободному и открытому исследованию общественного, разумного интереса. В практической философии век Просвещения, или критики, известен как "автономия". Для века Просвещения моральная философия должна быть основана только на законах, которые разумные существа установили сами.

Кант описывает проблему разработки справедливого политического устройства как "последнюю и величайшую для человеческих существ". Век Просвещения должен сам поставить задачу для того, чтобы цель природы, состоящая в развитии склонно-

стей человеческой расы, могла продвигаться к своему осуществлению.

И все же поскольку политический строй, организованный вокруг приготовлений к войне, должен извращать культуру человека и подорвать продвижение человечества к справедливости, эта последняя и самая трудная проблема может быть решена, если только человеческая раса достигнет также справедливых и мирных отношений между государствами. Поэтому на той исторической стадии основание международной федерации, посвященной Вечному миру, является для Канта условием всего дальнейшего исторического развития. Таким образом, единство философии Канта можно рассматривать как единство исторической задачи Просвещения. При таком подходе проблема Вечного мира становится центральной для кантовской философии критики и просвещения. Три "Критики" и философская система, которая должна быть основана на них, стремятся к рациональной мыслительной системе, историческая реальность которой как человеческой деятельности непосредственно связана с проблемой Вечного мира. Вкратце проблема Вечного мира - это условие исторической вероятности любой цели - как природы, так и разума, - относящейся к человеческим существам; следовательно, когда критическая философия рассматривается с точки зрения своей исторической задачи, эта проблема становится центральной.

Время Канта, конечно, больше не принадлежит нам. XX век - век не Просвещения, а век утраты иллюзий. Уверенность Канта в существовании универсального разума резко критикуется как крайними скептиками, так и энтузиастами - новыми и старыми. Сам разум сейчас раздроблен и, подобно осколкам разбитого зеркала, отражает не просто реальность, но все разнообразие сталкивающихся аспектов. Мы слышим о понятии "новый мировой порядок", но слово "хаос" является более подходящим. Представительная республика не принесла с собой человечеству мира и справедливости, породила беспрецедентную систему столкновений и эксплуатации. В течение первых ста лет после того как появилась концепция Вечного мира, лучшие надежды радикальной традиции Просвещения нашли свое место в марксистском социализме. Но к концу второго столетия эксперимент социалистов терпит крах, и радикальный исторический оптимизм Просвещения осмеивается теми, чьей реакцией на его падение является

либо горькое разочарование, либо триумфальное ликование. Эти события, однако, никак не дискредитировали марксистскую критику капитализма, она получила лишь новое подтверждение, поскольку пропасть между богатыми и бедными - как внутри общества, так и между самими общественными образованиями - становится все шире и шире, и при данном международном экономическом режиме те, кто трудится, все больше и больше угнетаются теми, кто владеет.

Но действительно ли сам ход истории дискредитировал некий исторический оптимизм, который мы находим в самом Просвещении? Кант написал свой Вечный мир при режиме, по поводу которого у него не было иллюзий, адресуя свой труд тем самым властям, которые еще недавно упрекали его за идеи Просвещения. Возлагая свои надежды на Французскую революцию, Кант в то же время отрицал насильственную революцию как средство политического прогресса, даже по отношению к французскому эксперименту, высказывая предположение, что он "может быть наполнен таким страданием и жестокостью, что ни один здравомыслящий человек не решился бы его возобновить такой ценой, даже если бы он мог надеяться удачно завершить этот эксперимент при вторичной попытке". Даже защита Кантом идеи исторического прогресса всегда подтверждалась следующим признанием: "...иногда он (исторический процесс) может быть приостановлен, но никогда не может быть прерван окончательно".

Некоторые усмотрели в этих определениях неприглядное самодовольство и даже консервативный по своей сути дух. Я вижу нечто другое - мудрое утверждение, что хилиазм философии никогда не должен переходить в энтузиазм, и не следует проявлять настойчивость и нетерпение в попытке учесть его надежды, возлагаемые на историю. Мы не можем позволить им обернуться отчаянием при провале любого социального движения или политического эксперимента. Нашему разочарованию еще в меньшей степени следует позволять настраивать нас против этих самых идей Просвещения, разума, гуманности и прогресса - как это произошло сначала со многими романтиками в начале XIX века, а затем с такими же запутанными и беспокойными умами в конце XX века.

В свое время проект Аббата де Сент Пьера, который автор назвал "Европейским Союзом", был осмеян и не признан всеми,

за исключением нескольких непрактичных мечтателей и отрешенных от жизни философов. Все-таки сегодня существование Европейского Союза не просто достигнуто, но даже полностью превосходит все надежды Аббата, которые были отвергнуты современниками как причудливые. Мы не знаем, произойдет ли подобное с другими проектами, порожденными мышлением радикального века Просвещения в дни Канта и впоследствии. Мало какие из этих надежд имеют шанс претвориться в жизнь, и многие их цели даже производят впечатление быстро удаляющихся от нас - точно так же мечта Аббата де Сент Пьера о Европейском Союзе, безусловно, должна была казаться далекой от своей реализации во время двух чудовищных войн, которые уничтожили Европу в первую половину нашего столетия. Хотя, с кантовской точки зрения, по поводу этих великих исторических целей стоило бы задать единственный вопрос: является ли общей обязанностью человеческой расы достигнуть их? Если это так, тогда имеет смысл сформировать взгляд на самих себя и нашу историю посредством постулата, что когда-нибудь эти цели могут быть достигнуты, и затем найти естественные и социальные механизмы, объединенные с нашими усилиями для их достижения.

В конце XX века, века утраты иллюзий, самая современная (и в тоже время самая немодная) концепция Вечного мира является, без сомнения, упрямым, здравым, принципиальным историческим оптимизмом, на котором Кант основывал свой довод.

*Перевод с англ. Н. Бондаренко.*

*Т. И. ОЙЗЕРМАН*

*(Институт философии РАН)*

## **И. Кант и Просвещение**

Эпоха Канта - эпоха Просвещения, широкого антифеодального общественного идеологического движения, которое именно в XVIII в. достигает своей кульминации. Выдающиеся деятели французского Просвещения, наиболее влиятельного в этом веке, были старшими современниками Канта. Ж.-Ж. Руссо оказал значительное влияние на этику Канта. Немецкие просветители, во



всяком случае наиболее выдающиеся из них, были младшими современниками Канта. Его философско-исторические воззрения сложились в значительной мере в процессе полемики с Гердером.

Просвещение не отличалось общностью философских убеждений. Среди просветителей были и материалисты, и идеалисты, продолжатели картезианской рационалистической традиции, и убежденные приверженцы сенсуализма и эмпиризма. То, что сближало, объединяло этих различных по своим философским воззрениям мыслителей, состояло в критике феодального строя (сословных привилегий и клерикализма - прежде всего), в вере в решающее значение распространения знаний (и тем самым преодоления невежества, в котором просветители видели главный источник социального зла), в убеждении, что переустройство общества на разумных началах не только возможно, но и необходимо, даже неизбежно.

Ж. Кондорсе, один из французских просветителей, ставший, в отличие от своих старших соратников, участником Великой французской революции, следующим образом формулировал кредо Просвещения: "Только просвещая людей и смягчая их сердца, можно надеяться привести их к свободе самым безопасным и легким путем"<sup>1</sup>. Это убеждение французского просветителя не следует рассматривать как субъективную, идеалистическую оценку исторического процесса и исторических перспектив. Просвещение, важнейшее содержание которого составляла критика отживших социальных учреждений, действительно представляло собой (разумеется, в рамках тогдашних исторических условий) могущественную движущую силу социального прогресса. Можно согласиться с Г. Функе, немецким исследователем идеологии Просвещения, который утверждает: "В XVIII веке разум выступает не как теоретическое основоположение, а как сила, которая движет вперед и решительным образом изменяет действительность. Разум являет себя как динамическая инстанция, которая разлагает все статически существующее, как только она соприкасается с ним"<sup>2</sup>.

Кант полностью разделяет гуманистические идеалы Просвещения, гуманистическую веру в социальный прогресс и его главную движущую силу - человеческий разум. Так же, как просветители, Кант убежден в необходимости последовательной критики всех устоев феодального строя. Критика - не только гносеологи-

ческий, но и социально-политический принцип философии Канта. "Наш век, - провозглашает Кант, - есть подлинный век критики, которой должно подчиниться все. *Религия* на основе своей *свято-сти* и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право не искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием" (3, 75)\*.

Система Канта и есть испытание разумом не только религии и законодательства, но и всего познания в целом и, прежде всего, самого разума. Кантовская "Критика чистого разума" есть самокритика разума, которая приводит к ряду фундаментальных выводов, в частности, к отрицанию познаваемости метафизической реальности. И здесь сразу же обнаруживается отличие Канта от всех деятелей Просвещения, безотносительно к их философским убеждениям. Все эти просветители догматически понимали разум, не отваживаясь на его критическое исследование.

Совсем по-иному ставится вопрос о разуме в кантовской философии. "Во всех своих начинаниях, - заявляет Кант, - разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехорошие подозрения" (3, 617).

Догматическое понимание разума, характерное для всего Просвещения, сказалось и в том, что просветительская критика метафизических систем носила в лучшем случае остроумный характер, оставаясь все же поверхностным рассмотрением их содержания. Просветители просто отрицали метафизику, отвергали ее с порога, будучи весьма далеки от сознания того, что метафизические проблемы глубоко укоренены в человеческом сознании, и поэтому задача философии заключается не в устранении этих проблем, а в создании критической метафизики, необходимость которой Кант обосновывал с позиций трансцендентального идеализма.

---

\* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: *Кант И. Сочинения*: В 6 т. М., 1964-1966 - даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после запятой - страницу); ссылки же по изданию: *Кант И. Собр. сочинений*: В 8 т. М.: "ЧОРО", 1994 - даются также в круглых скобках (римская цифра до запятой означает номер тома, а цифра после запятой - страницу).

Кант, разумеется, был пионером в своей критике *чистого* разума; но с критикой разума, правда, с иных, идеалистически-эмпиристских, позиций выступал Д. Юм, который был не только предшественником Канта, но и представителем (пусть и непоследовательным) английского Просвещения. Однако какая пропасть разделяет кантовскую и юмовскую критику разума! Юм, сводивший все доступные людям знания к чувственным данным, отрицавший, что математические положения дают реальное приращение знания, поставивший под вопрос само существование не зависимой от чувственности реальности, закономерно пришел к пессимистическому гносеологическому выводу: "Убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии"<sup>3</sup>. Кант решительно возражал Юму, обосновывая громадное познавательное значение математики, естествознания и науки вообще. Кантовская критика *чистого* разума есть, прежде всего, критика рационалистических претензий на сверхопытное, не зависимое от чувственных данных познание сверхприродной (сверхъестественной) реальности. Познаваем, учил Кант, лишь мир явлений, т. е. все, что существует в рамках пространственно-временного континуума. И это познание, по учению Канта, безгранично, т. е. никогда не придет к границе, которую оно не способно бы было перешагнуть.

Отказывая разуму в познании потусторонней реальности, Кант разумно ограничивал сферу его компетенции, несколько не умаляя познавательной мощи человека, человечества в сфере, доступной эмпирическому исследованию реальности. А учение Канта об априорном познании обосновало пути преодоления ограниченности эмпирических знаний, пути развития *теоретического* познания, способного давать выводы, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью. Науку Кант рассматривал как высшую, единственно аутентичную форму знания, отличая тем самым науку от знаний, достоверность которых носит проблематический характер. И если просветители рассуждали о распространении *знаний вообще*, то Кант не просто солидаризировался с ними: он ставил эту задачу с позиций *научного познания* действительности.

Распространение знаний (научных знаний прежде всего), безусловно, необходимо, благотельно. Однако Кант не разделяет наивного убеждения просветителей в том, что само по себе рас-

пространение знаний (даже научных) способно рассеять тьму невежества. Истина не упраздняет сама собой заблуждения. Невежество - далеко не единственная причина социального зла. Не менее, а пожалуй, даже более существенной причиной всей совершающейся в обществе несправедливости является собственная инертность людей, их покорность существующим жизненным условиям, их склонность примиряться с ними, приспособляться к ним.

Деятели Просвещения рассматривали народ как, в сущности, пассивную массу, которую надлежит просветить путем распространения полезных знаний. Такое понимание задач Просвещения характеризуется Кантом как недостаточное, не способное решить поставленные просветителями задачи. Сущность Просвещения, по Канту, образует преодоление самим народом своего духовного несовершенности. Дело, значит, "не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства кого-то другого. *Sapere aude!* - имей мужество пользоваться *собственным* умом! - таков, следовательно, лозунг Просвещения" (6, 27)\*.

В статье "Ответ на вопрос: что такое просвещение?" Кант, поновому формулируя понятие Просвещения, четко и недвусмысленно указывает на объективные политические условия, благодаря которым только и могут быть осуществлены задачи Просвещения. Эти условия - гражданские свободы, и прежде всего - свобода мышления. Свободу мышления Кант характеризует как свободу *публичного* выступления, гласность, свободу печати. Без гласности, утверждает Кант, не может быть никакой справедливости.

---

\* В другой своей статье - "Что значит ориентироваться в мышлении?" - Кант так разъясняет понятие Просвещения: "Мыслить *самостоятельно* означает искать в себе самом (то есть в своем собственном разуме) высший пробный камень истины; а максима: всегда мыслить самому - и есть *Просвещение*. К Просвещению относится не столь уж многое, как воображают те, кто усматривает Просвещение в *знаниях*: ибо при употреблении присущей ему познавательной способности Просвещение скорее выступает как негативное основоположение, и чаще слишком богатые знаниями оказываются наименее просвещенными в их употреблении" (*Кант И.* Соч./На нем. и русск. языках. М., 1994. Т. 1. С. 235). Нетрудно понять, что заключительная часть приводимой цитаты направлена против тех ученых - современников Канта, - которые при всей своей образованности не отличались самостоятельным, критическим мышлением.

Поясняя свое понимание публичной свободы мышления, свободы критики, Кант отличает ее от *частной* свободы мышления, которая может и должна быть ограничена там, где речь идет о выполнении, например, чиновником или священником своего служебного долга. Но тот же священник, если он выступает в качестве теолога-исследователя, вправе рассчитывать на полную свободу высказываний. Разум по природе своей свободен и, следовательно, не принимает никаких приказов считать что-либо истинным. Разумом, собственно говоря, следует считать способность судить автономно, т. е. свободно, сообразуясь лишь с правилами мышления. Главное в кантовском понимании свободы публичного применения разума - свобода критики социального *status quo*. Кант убеждает правящие верхи в том, что "нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать уже существующее законодательство" (6, 34).

Публичная свобода разума предотвращает, по убеждению Канта, революционные взрывы, так как эта свобода наилучшим образом способствует прогрессу, преобразуя сознание и делая тем самым возможным действительное улучшение условий народной жизни. "Посредством революции, - подчеркивает Кант, - можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев и властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей: новые предрассудки так же, как и старые, будут служить помочами для безумной толпы" (6, 29).

Противопоставляя Просвещение революции, Кант вместе с тем весьма далек от осуждения уже имевших место в европейской истории победоносных революций. Он осуждает попытки контрреволюционеров восстановить старый режим. Более того, Кант утверждает: "Если бы народу удалось восстание, то глава должен бы вернуться к положению подданного и не поднимать восстание с целью вернуть власть..." (6, 304). Это значит, что конфликт между революцией и правом преодолевается благодаря победе революции и теперь уже вступает в противоречие с правом не революция, декретирующая новые нормы права, а контрреволюция. Такая постановка вопроса о революции углубляет характерные для просветителей воззрения, поскольку она признает

принципиально разрешимым конфликт между революцией и существующими правовыми установлениями.

Деятели французского Просвещения, за исключением, пожалуй, одного Руссо, противопоставляли феодальному деспотизму "просвещенную" монархию, основную черту которой они видели, прежде всего, в отделении церкви от государства, секуляризации государственной власти. Как правильно отмечает видный французский исследователь Просвещения Ж. Пруст, его представители "отвергали старую теорию монархии, якобы основанной на божественном праве; все они разрушали традиционный союз между тронem и алтарем"<sup>4</sup>.

Кант, разумеется, также отвергал религиозное освящение монархии. Однако он не ограничивался обоснованием независимости светской власти. Вслед за Руссо Кант обосновывал тезис, согласно которому подлинным основанием государственной власти может быть только *республиканизм*, который характеризовался им как строгое разграничение и институциональное разделение законодательной, исполнительной и судебной властей. По учению Канта, республиканское устройство берет свое начало в чистом источнике права. Это значит, что правовое государство может быть только республиканским; всякая иная, нереспубликанская, форма правления в действительности оказывается попирающим право деспотизмом.

Просветители противопоставляли друг другу монархию и республику, которые представлялись им абсолютными противоположностями. Кант же, исходя из принципа разделения властей, обоснованного Монтескье, не видит существенной противоположности между республикой и монархией, если в последней осуществляется разделение властей. Суть дела, значит, не в форме правления, а в правовой структуре гражданского общества. Подлинно правовое государство, даже при наличии монархии, является, в сущности, республиканским\*.

---

\* Именно эту позицию отстаивал Ж.-Ж. Руссо: "Я называю Республикой всякое государство, управляемое посредством законов, каков бы ни был при этом образ управления им...". И далее: "Чтобы правительство было законосообразным, надо, чтобы оно не смешивало себя с сувереном, но чтобы оно было его служителем: тогда даже Монархия есть Республика" (Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969. С. 178).

На первый взгляд, эта позиция Канта представляется политически компромиссной. В действительности же она обосновывает оптимальную программу буржуазно-демократических преобразований, которая не может быть сведена к ликвидации монархического правления.

Весьма показательно, что Кант указывает на прямую связь между республиканизмом, или правовым государством, и буржуазным экономическим развитием, доказывая тем самым экономическую необходимость демократического переустройства общества. Он утверждает: "Гражданскую свободу теперь также нельзя сколько-нибудь значительно ограничить, не нанеся ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя государства в его внешних делах. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силы целого. Вот почему все более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *Просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают собственную выгоду" (6, 19-20).

Просветители подвергали суровой критике клерикализм, теологическое мировоззрение, церковь как одну из главных социальных опор феодальной светской власти. Они полагали, что религия выполняет в обществе функции духовного полицейского. Вольтер видел в этом оправдание существования религии, ее необходимость для обеспечения порядка в обществе. Французские материалисты - наиболее радикальные критики религии и церкви - проповедовали атеизм. Кант так же, как и другие просветители, осуждает духовную диктатуру церкви, отвергает любые попытки теологического обоснования нравственности. Моральное сознание, по учению Канта, лишь постольку является действительно моральным, поскольку оно автономно, не зависимо от каких бы то ни было внешних, в том числе и религиозных, мотивов. Вместе с тем Кант, в отличие от французских материалистов, несколько не игнорирует реальной исторической связи между развитием нравственности и религиозным сознанием. Поэтому

наряду с тезисом “мораль отнюдь не нуждается в религии” (4 (2), 7) Кант подчеркивает, что реальное (отнюдь не сверхъестественное) содержание религии фактически сводится к совокупности моральных предписаний. “Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличает от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога” (6, 334). Такое понимание религии, ее отношения к не зависимой от нее нравственности, несомненно, преодолевает ограниченный мировоззренческий кругозор идеологии Просвещения. И вполне логичен вывод Канта, подытоживающий исторический опыт духовного развития человечества: “Мораль неизбежно ведет к религии” (4 (2), 10). Этот вывод представляется несовместимым с приведенным выше тезисом Канта. Однако эти противоречащие друг другу положения, высказанные в одной и той же работе, в равной мере отражают действительное положение вещей.

Просветительская вера в решающую роль Просвещения, распространения знаний, преодоления невежества, несмотря на действительную роль, которую сыграло Просвещение как общественное движение, носит все же ограниченный, идеалистический характер. Удалось ли Канту преодолеть эту ограниченность? На этот вопрос не может быть однозначного ответа. Кант глубоко верил в могущество категорического императива, морального сознания, в котором он видел движущую силу социального прогресса. Но наряду с этим Кант постоянно подчеркивал позитивную роль индивидуалистических, эгоистических, даже корыстолюбивых стремлений людей, которые характеризуются им как мощная движущая сила прогресса. “Поэтому да будет благославенна природа за неуживчивость, за завистливое соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средство разумного избавления от этих трудностей” (6, 12).



Это положение Канта, как и другие, развивающие идею о противоречивости социального прогресса, являются, на мой взгляд, преодолением указанной выше ограниченной идеологии Просвещения. Можно сказать даже больше: это и другие аналогичные положения Канта вносят существенные коррективы в его собственные этические и философско-исторические воззрения.

Подытоживая изложение, можно сказать, что Кант является и продолжателем и критиком идеологии Просвещения. Так же, как просветители, он видит призвание философии в том, чтобы учить человека тому, “каким надо быть, чтобы быть человеком” (2, 206). Однако, в отличие от просветителей, Кант свободен от догматического понимания разума и ограниченного понимания содержания Просвещения как распространения знаний. Философия истории Канта, в отличие от просветительской теории прогресса, придает первостепенное значение антагонистическим (по его собственному выражению) отношениям между людьми, диалектически осмысливая противоположность между добром и злом и намечая пути преодоления социального зла на путях развития и разрешения свойственных обществу противоречий.

---

<sup>1</sup> *Condorcet J. A. Oeuvres.* Paris, 1849. Т. IX. P. 252.

<sup>2</sup> “Die Aufklärung”. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet von G. Funke. Stuttgart, 1963. S. 16-17.

<sup>3</sup> Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 33.

<sup>4</sup> *Proust J. L'Encyclopédie.* Paris, 1965. P. 168.

*Л. Н. СТОЛОВИЧ*

*(Тартуский университет)*

### **Кант и крушение тоталитарного мышления**

Возрождение широкого интереса к философскому наследию Канта в бывшем Советском Союзе - непреложный факт. Если до Октябрьского переворота 1917 г., несмотря на то, что кантианство в России не пустило глубоких корней, вышло в русском переводе несколько произведений Канта, в том числе все три “Критики”<sup>1</sup>, то в течение последующих десятилетий Кант в СССР почти не издавался. “Почти” - это II том (М., 1940) из так и не закон-

ценного двухтомного “Сочинения. 1747-1777 гг.” Статьи о трудах Канта были редкостью, и они носили нередко вульгарно-марксистский характер. И вот в 60-е годы начался кантовский бум. С 1963 по 1966 г. издается шеститомное собрание сочинений немецкого философа (4-й том состоял из двух полутомов). Лавинообразно растет библиография русской кантианы.

В 70-е годы интерес к Канту нарастает, стимулируемый 250-летием со дня рождения Канта<sup>2</sup>. Свет увидели несколько книг, посвященных Канту (В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, И. С. Нарского, Ж. М. Абдильдина, Г. В. Тевзадзе, Л. А. Абрамяна и др.), в том числе содержательные сборники “Философия Канта и современность” (М., 1974), “Кант и кантианцы” (М., 1972). На родине Канта, переименованной в Калининград, возник исследовательский центр, регулярно организующий “Кантовские чтения” и издающий “Кантовские сборники”.

В 80-е годы в дополнение к ряду журнальных публикаций сочинений кёнигсбергского мыслителя выходят “Трактаты и письма” Канта (М., 1980), переводы трактатов Канта на литовский, латышский и эстонский языки. В Риге в связи с 200-летием издания “Критики чистого разума” в 1981 г. проходит представительный Международный философский симпозиум, а в 1984 г. выходит книга “Критика чистого разума” Канта и современность”. В 1983 г. Институт философии АН СССР к 200-летию “Критики чистого разума” выпускает сборник “Философия Канта. Современные исследования и дискуссии”. В Латвии, где печатались все кантовские “Критики”, проводятся конференции, посвященные 200-летию “Критики практического разума” и “Критики способности суждения”, и издаются книги “Этика Канта и современность” (Рига, 1989) и “Телеология и эстетика Иммануила Канта” (Рига, 1990).

Чем же вызван этот небывалый интерес к философии Канта? Несомненно, сама возможность издания произведений великого философа и исследований его творчества была обусловлена “оттепелью” середины 50-60-х годов. Кант был высочайше разрешен для издания и критического обсуждения как “основоположник немецкой классической философии, ставшей важнейшим теоретическим источником марксизма”. Само это разрешение выражало идеологическое послабление, вызванное критикой “культу личности”, крахом сталинской версии марксизма. Но вместе с

тем Кант допускался официально только в аспекте его марксистско-ленинского критического освещения. Показательно, что сборники "Современные зарубежные исследования философии Канта" (М., 1975) и "Философия Канта и современность. Сборник переводов" (Часть I, М., 1975; часть II, М., 1976) вышли мизерным тиражом с грифом "Для служебного пользования".

Но была и более существенная причина внимания советских философов к трудам Канта. Показательно, что, несмотря на идеологическую бдительность вышестоящих инстанций, снижается уровень "принудительного ассортимента" критичности по отношению к основателю критической философии<sup>3</sup>. Все в большей степени подчеркивается гуманистический смысл кантовской философии. Все более осознается антитоталитаристская направленность этой философии, возможность через ее объективное рассмотрение противостоять официальной идеологии, мнившей себя выше всех домарксистских мыслителей вместе взятых.

Антитоталитарные потенции философии Канта были отмечены еще зарубежными философами 30-х годов, непосредственно столкнувшимися с тоталитаризмом германского фашизма. Герберт Маркузе в статье "Борьба против либерализма в тоталитарном понимании государства" (Париж, 1934) противопоставляет экзистенциализму Хайдеггера, который выступил в 1933 г. с ректорской речью в национал-социалистическом духе, гуманизм Канта, его слова о священности "права человека"<sup>4</sup>. Карл Поппер считает врагом "открытого общества" не только Хайдеггера, но и Платона, и Гегеля, и Фихте, и Маркса. Кант же с его гуманизмом и "пылким либерализмом" в борьбе с "метафизической чепухой", будучи сторонником равенства и индивидуальности людей, противником национализма, рассматривается как великий мудрый мыслитель, защитник основ западной цивилизации и "открытого общества"<sup>5</sup>.

Что такое тоталитарное мышление? "За последние тридцать лет тоталитаризм перестал быть только феноменом социальной действительности или фактом политической идеологии, - отмечает Александр Пятигорский. - Почти невидимым образом, незаметно для тех, кто его скрывает, равно как и для тех, кто его разоблачает, он превратился в факт человеческого мышления: в феномен разума". По мнению А. Пятигорского, сам К. Поппер, обрушившийся на тоталитарную "концепцию историцизма", пред-

лагает схему философии науки, которая "безнадежно тоталитарна", ибо он ищет "врага *извне*". А с точки зрения автора статьи "Реакция философии на тоталитаризм", "тоталитаризм - при самом элементарном философском осознании - есть *принудительность моего мышления*", "*принудительность методологии*"<sup>6</sup>.

Не отрицая такого аспекта тоталитарного мышления, я полагаю, что тоталитаризм как феномен социальной действительности и факт политической идеологии далеко не изжит и оказывал сильнейшее воздействие на сознание на протяжении всей государственной человеческой истории, порождая и принудительность мышления. Тоталитарное мышление, порождаемое различными тоталитарными режимами или превосходящее их, характеризуется комплексом различных черт. Поскольку политический тоталитаризм - это вмешательство авторитарного государства во все сферы жизнедеятельности общества и личностей, тоталитарное мышление исходит из абсолютизации определенной социальной целостности, при которой личность низводится до положения "колесика и винтика" социального механизма. Сам этот механизм не безлик. Культ безличности предполагает культ личности вождя, фюрера, "Отца народов", "Старшего Брата" и т. п. Деспотическая власть подавляет свободу в различных ее проявлениях. Притом свобода вытравляется не только в реальности, но и в самосознании, которое строит диалектический софизм по типу надписи на "министерстве правды" в антиутопии Джорджа Оруэлла: "Свобода - это рабство".

В тоталитарном сознании мораль сводится к "социальной целесообразности". "Морально" то, что помогает строить... Что? Это зависит от природы данного тоталитарного строя: империю, социализм, национал-социализм и т. д. Такая "мораль" отрицает общечеловеческие ценности, она провозглашается классовой или расовой, т. к. само общество представляется как иерархия высших и низших социальных слоев или же этносов, а "ценности" этих слоев или этносов лежат в основе репрессивной и экспансионистской политики. При проведении этой политики "цель оправдывает средства", сколь бы гнусными они ни были.

Тоталитарное мышление по сущности своей догматично и авторитарно. Оно, как правильно заметил А. Пятигорский, принудительно. Притом принудительно не только *внешне* (меня заставляют думать определенным образом тем, что угрожают лишить

меня каких-то благ, работы, близких и даже самой жизни), но и *внутренне* (я становлюсь конформистом, сознательно подчиняюсь и присоединяюсь к мнению “большинства”, становлюсь сам своим “внутренним цензором”).

Ю. Бохеньский, считая тоталитаризм апологетикой тоталитарного строя, “где все без исключения подчинено контролю государства”, в то же время полагает, что “тоталитаризм - очевидный предрассудок, поскольку он не может быть полностью осуществлен”, хотя даже частичное его осуществление “неизменно приводит к самым серьезным бедам”<sup>7</sup>. Тоталитарное мышление не всегда бывает всеохватным. Оно может существовать как тенденция в большей или меньшей степени в том или другом миропонимании. И вряд ли справедливо считать целиком тоталитарной философию Платона или Гегеля, даже Маркса, в учении которого “тоталитарный марксизм” (Н. Бердяев) соседствует с гуманистическими традициями<sup>8</sup>. Однако, что касается сталинской версии марксизма или “майнкампфской” идеологии - то это, несомненно, стопроцентный “раствор” тоталитаризма. С другой стороны, философия Канта, безусловно, противостоит тоталитарному мышлению.

Философия Канта, сформировавшаяся в период кризиса европейского общества во второй половине XVIII столетия, учитывающая опыт, в том числе и отрицательный, Просвещения и Французской революции, неслучайно определяется как *критическая*. Она была направлена против догматизма, провозглашая необходимость самокритики разума, обретения “культуры разума” (3, 96). В “Критике чистого разума” прямо идет речь об отношении государства к философии и науке и осуждается правительственная поддержка определенных направлений (“школ”), которые в этой поддержке и обретают свою опору: “Если правительства считают полезным вмешиваться в деятельность ученых, то их мудрой заботливости о науке и обществе более соответствовало бы способствовать свободе такой критики, единственно благодаря которой можно поставить на прочную основу деятельность разума, а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые громко кричат о нарушении общественной безопасности, когда кто-то разрывает их хитросплетения” (3, 98). Увы, правительства и правящие партии тоталитарных государств, несмотря на предупреждения Канта, предпочитали поддерживать “смехотвор-

ный деспотизм школ”, будь то лысенкоизм или расистская антропология, которые “громко кричат о нарушении общественной безопасности”, когда их хитросплетения разрывает генетика, кибернетика, “еврейская физика” или несанкционированная философия!

Антитоталитарность кантовской философии, невзирая на порой тяжеловесное изложение и жесткость логических конструкций, проявляется в том, что она не подавляет, а стимулирует мысль своего читателя. По точному наблюдению М. К. Мамардашвили, “с Кантом приятно иметь дело” потому, что это философ, который мыслил “с ответом незнаемого на известное”. “Он как бы знает, предполагает известное и внутри известного формулирует то, что он может сформулировать, т. е. формулирует всегда с учетом ореола вот этого известного, оставляя тем самым место и нашим мыслям”<sup>9</sup>.

*“Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству”*, - формулирует Кант “практический императив” (4 (1), 270). Трудно себе представить большую противоположность тоталитарному отношению к личности, чем понимание человека “как цели самой по себе” (4 (1), 272), исключая отношение к нему “только как к средству”, понимание, при котором каждый человек является полномочным представителем всего человечества.

Проблема свободы - одна из центральных в философии Канта. В отличие от Спинозы, а в последствии и от Гегеля и марксизма, Кант не сводит свободу к необходимости. “Свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ” (4 (1), 291). В ином случае “человек был бы марионеткой или автоматом Вокасона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений”, хотя бы и “мыслящим автоматом” (4 (1), 430).

Кант провозглашает принцип свободы также в связи с устройством государственной власти. В трактате “К вечному миру” он настаивает на том, что гражданское устройство в каждом государстве должно быть установлено прежде всего “согласно с принципами свободы членов общества” (6, 267). “Законосообразное принуждение” должно быть обосновано “исключительно по принципам свободы, благодаря которым только и возможно устойчивое в правовом отношении государственное устройство” (6,

294). Мир, по Канту, может быть обеспечен на основе такого международного права, которое “должно быть основано на *федерализме* свободных государств” (6, 271). И “этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а исключительно лишь поддержание и обеспечение *свободы* государства для него самого и в то же время для других союзных государств” (6, 274).

Не теряют своей актуальности слова великого гуманиста: “Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти” (6, 302). Так же, как недопустимо насилие над волей другого человека, отвергается и деспотизм в любом виде, деспотизм, образно определенный Кантом как “кладбище свободы” (6, 287).

Антитоталитаристской является гуманистическая этика Канта, утверждающая самоцельность человеческой личности и общечеловеческую сущность нравственных норм. Признание морального закона “как высшего практического закона разумных существ” ограничивает их “практическую свободу”: “практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального” (4 (1), 422). Однако “свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, - это одно и то же”, (4 (1), 290), ибо нравственный закон - закон человека, поскольку он представляет собой человечество. “Моральный закон *свят* (ненарушим), - отмечается в “Критике практического разума”. - Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым” (4 (1), 414).

Примат общечеловеческого в морали определяет ее отношение к политике. Кант различает “эмпирическую политику”, которая может быть и аморальной, и “истинную политику”. Последняя “не может сделать шага, заранее не отдав должного морали, и хотя политика сама по себе трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре” (6, 302). При этом Кант считает правомерным и желательным деятельность “*морального политика*, т. е. такого, который устанавливает принципы политики, совмещающиеся с моралью” и отвергает “*политического моралиста*, который приспособливает мораль к интересам государственного мужа” (6, 292). Положение: “Честность лучше всякой политики” - как “непре-

менное условие политики” он предпочитает положению: “Честность - лучшая политика” (6, 290).

Нет ничего удивительного в том, что ведущий идеолог национал-социализма Альфред Розенберг считал неверной постановку Кантом вопроса о соотношении политики и права, силы и морали, ибо для автора “Мифа XX века” “право” - это “наше право”<sup>10</sup>. Представляет интерес вообще отношение фашистской идеологии к Канту. Если она пыталась приспособить к себе национализм Фихте и апологию государства Гегеля, учение Ницше о сверхчеловеке, то с Кантом дело обстояло сложнее. Его антитоталитаризм и гуманизм явно не поддавался национал-социалистической интерпретации. Пришлось создавать миф о Канте - еще один “миф XX века”. Кант был поставлен в один ряд с великими выразителями “германского духа”: Лютером, Фихте, Дюрером, Гёте, Шиллером, Бахом, Бетховеном, Моцартом, Фридрихом II, Бисмарком и Гитлером<sup>11</sup>. Розенберг пытался представить философское учение Канта как выражение “нордическо-немецкого” духа. Даже в учении Канта о прекрасном “всеобщезначимость” суждений вкуса трактовалась в качестве... следствия из “расово-народного идеала красоты”<sup>12</sup>.

Все это никакого отношения не имеет к тому, о чем действительно учил великий немецкий мыслитель. Считая единой сущность различных людей, объединенных в человечестве, Кант, видя различия между разными народами, был чужд идеи расового или национального превосходства одного народа над другим, национальной кичливости и самохвальства. В трактате “К вечному миру”, иронизируя по поводу представлений государств о своем “величии”, Кант замечает: “величие народа - выражение нелепое” (6, 272). В “Антропологии с прагматической точки зрения”, называя французский и английский народы самыми *цивилованными* народами на земле, Кант делает такое примечание: “Само собой понятно, что при этой классификации нет речи о немецком народе, ибо это была бы похвала автору, который сам немец, т. е. это было бы самохвальством” (6, 563). Кант - сторонник свободного общения между народами, “права всемирного гражданства” и “всеобщего гостеприимства” (6, 276). Он выступал против государственной экспансии, захвата одним государством другого, за невмешательство государств в дела друг друга и тем самым против войн (см.: 6, 260).



На примере розенберговского мифа о Канте мы видели, как идеология тоталитарных режимов стремилась игнорировать антитоталитаризм философии Канта. Другим способом приглушения этого антитоталитаризма были усилия специалистов по критике “буржуазной философии” подчеркнуть исторически-социальную ограниченность Канта, абстрактность его гуманизма, формальность его этики, несбыточность идей о всеобщем мире в классовом обществе.

Однако именно антитоталитаризм Канта стимулировал свободу и критичность мышления в философии и науке, помогал утверждать принципы свободы, гуманизма и справедливости в трактовке этических, эстетических и правовых проблем, подводил к признанию приоритета общечеловеческих ценностей. Даже академическое изложение кантовского морального обоснования права в эпоху “развитого социализма” обладало взрывной силой, разрушавшей эту эпоху, несовместимой с “внутренней свободой” индивида, на которой настаивал Кант<sup>13</sup>. Такое же впечатление производили работы о Канте В. Ф. Асмуса, М. К. Мамардашвили и других исследователей. Можно смело сказать, что крушение тоталитарного мышления, которому содействовала философия Канта, было предпосылкой краха тоталитарного режима на “одной шестой” территории Земли.

Вместе с тем учение Канта и сейчас не теряет свою актуальность. Крах существовавших видов тоталитаризма не привел к повсеместному исчезновению всех проявлений тоталитарного мышления и, следовательно, опасности реставрации тоталитаризма. И Кант помогает нам осознать, что эта опасность уменьшается, если на смену деспотии приходит “правовое государство”, а не анархия, если рабство заменяется “разумной свободой”, а не “безрассудной”, “не основанной на законе” свободой дикарей (см. 6, 272), если догматизм устраняется не скептицизмом, а критически-конструктивным мышлением.

---

<sup>1</sup> См.: *Зверев В. М., Емельянов Б. В.* Русская кантиана 1800-1917 годов (архивные и библиографические разыскания) // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 144-163.

<sup>2</sup> См.: Библиографический указатель литературы о Канте, вышедшей на русском языке в 1974-1977 гг. // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978. С. 147-159.

<sup>3</sup> Отношение к эстетике Канта см. в статье *Л. Н. Столовича* "Эстетика марксизма и эстетика Канта" (В кн.: "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984. С. 235-245).

<sup>4</sup> *Herbert Marcuse. Kultur und Gesellschaft. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980. S. 54.*

<sup>5</sup> См.: *Поннер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. Т. 1. С. 108, 140, 180, 307, 318, 412; Т. 2. С. 94, 359, 426, 490.

<sup>6</sup> *Пятигорский А.* Реакция философии на тоталитаризм. Не-методологические заметки о возможности анархической философии // Независимая газета. 1994. 31 дек. С. 2. (Статья впервые была опубликована на французском языке в 1979 г.)

<sup>7</sup> *Бохеньский Ю.* Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. М.: Издательская группа "Прогресс", 1993. С. 157.

<sup>8</sup> Обоснование такой трактовки марксизма см. в главе "Проблема ценности и марксизм" в кн.: *Столович Л. Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 167-177.

<sup>9</sup> *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 198.

<sup>10</sup> *Alfred Rosenberg. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. München: 7. Auflage, 1942. S. 571, 572.*

<sup>11</sup> См.: *Die Bildenden Künste im Dritten Reich: Eine Dokumentation. Rowohlt, 1966. S. 182-183.*

<sup>12</sup> *Alfred Rosenberg. Op. cit. S. 131, 303.*

<sup>13</sup> См.: *Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 184-235.* (Автор главы - Э. Ю. Соловьев.)

*Г. А. ЗАИЧЕНКО*

*(Днепропетровский государственный химико-технологический университет)*

**Парадоксы и антиномии свободы:  
И. Кант, М. Фуко, Ж. Льютар**

Самоопределение философии как сознание ее структуры, функций, целей имеет не только более чем двухтысячелетний опыт, но и опыт второй половины XX века. И опыт этот убеждает в том,

что обречены на неудачу попытки дать окончательный ответ на вопросы: Что такое мир? Что такое человек? Что такое философия? Но эта на первый взгляд тривиальная истина таит в себе две противоположные тенденции историко-философского процесса. Одну мы условно назовем синтетически-монистической, а вторую - аналитико-плюралистической. При этом абсолютизация первой приводит к таким результатам саморефлексии философии, которые граничат с претензией дать окончательные ответы на поставленные выше вопросы, а абсолютизация второй приводит не просто к резкому сужению области философского исследования, но и к выводу: философия в течение тысячелетий не просто витала в мире иллюзий - она обречена, наступила эпоха конца философии. В этой связи является поучительным сопоставительный анализ постановки и решения проблемы свободы в контексте понимания статуса философии у таких мыслителей, как, с одной стороны, И. Кант, а с другой - М. Фуко, Ж. Льютар.

Постановка и решение проблемы свободы в философии Канта, при всем его критическом отношении к предшествующей философской традиции, носит системный характер. На первый взгляд кажутся трудно совместимыми в философии Канта, с одной стороны, его философский дуализм, его противопоставления "вещей в себе" и области достоверных знаний, трансцендентального и трансцендентного, феноменов и ноуменов и, с другой стороны, системное обоснование различных областей и функций философского знания. Но в рамках таким образом очерченной структуры трансцендентальной метафизики он развивает необычайно плодотворное учение об антиномической природе философского знания, которое фактически выполняет роль соединительного звена в, казалось бы, распавшемся окончательно на несопоставимые, несоединимые стороны мира и познания, мира и мышления. Понятие "антиномии" мы используем в более широком смысле по сравнению с "Критикой чистого разума" Канта. Они - выражение не только диалектических противоречий разума, но и одновременно столь же диалектических противоречий и объективного Бытия природы и человека, и процесса познания. В этом смысле они глобальны по сравнению с парадоксами познания и антиномиями разума в кантовском смысле. Поэтому применяемое нами расширительное по своему содержанию понятие антиномии, как нам представляется, передает дух, а не букву философии Канта.

Своеобразная “линейность” развертывания Кантом взаимных связей и взаимных детерминаций различных проблем, частей и функций философии была нарушена тем, что “Критика способности суждения”, преодолевшая разрыв между “Критикой чистого разума” и “Критикой практического разума”, была написана после двух последних. Но ключевые проблемы философии, и в том числе проблему свободы человека, он анализирует во всех трех критиках, а также в других работах, в частности, в “Религии в пределах только разума”, уточняя, а иногда существенно изменяя свою позицию. Так, “Религия в пределах только разума” (далее сокращенно - “Религия”) и дальнейшее развитие взглядов Канта на решение основного вопроса его философии - “Что такое человек?” - выражают его усилия разрешить парадоксы и антиномии духовного и реального утверждения свободы как главного атрибута подлинного человека. Он пишет: “Способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно не объяснима. Непостижимо... и то, как чувственные побуждения могут брать верх над разумом, повелевающим с такой строгостью”<sup>1</sup>.

Парадоксы и антиномии свободы возникают в таких соотношениях: человек (или общество) и природа; человек и общество; чувственное и умопостигаемое; культура и невежество; гуманистические возможности культуры и тупики культуры; моральность и аморальность и др. Все антиномии в принципе неустранимы, и можно говорить лишь о степени успеха в духовном и практическом осуществлении свободы. Антиномии онтологически первичны, а парадоксы - гносеологический “след” адекватности постижения и разрешения антиномий. Что касается соотношения “человек и общество”, Г. Функе отмечает, что, согласно Канту, современный мир “находится в настолько хрупком состоянии, что его обитателям нравственная воля (и ее воплощение в категорическом императиве как в одном из источников свободы - Г. З.) не является само собою разумеющейся” и поэтому борьбу принципов добра и зла за господство над человеком “может вести в данный момент только человек”<sup>2</sup>. С другой стороны, в “Религии” Кант утверждает, что “... свобода никогда и не наступит ... если предварительно не ввести людей в условия свободы...”<sup>3</sup>.

В отношении антиномичности соотношения “чувственного и умопостигаемого” Ф. Росси отмечает, что в отличие от второй

“Критики”, где источником различия морально злого и морально доброго было различие чувственной и умопостигаемой сторон человека, в “Религии” как источник добра, так и “источник зла находится в самой структуре человеческой свободы, в структуре, которая собственно относится к умопостигаемой сфере”<sup>4</sup>.

Культура, согласно Канту, условие необходимое, но само по себе, без доброй воли (источника подлинной свободы) - недостаточное для гарантий уважения достоинства человека. В “Религии” Кант особое внимание уделяет противоречивости культуры. В XX веке эта противоречивость приобрела буквально трагические формы. О кризисе современной культуры написаны тысячи книг. Но реальное соотношение доброго и злого в культуре настолько непредсказуемо, что иногда появляется соблазн согласиться с положением Л. Витгенштейна, высказанным в 1946 г.: “Может быть когда-нибудь из цивилизации возникнет культура”<sup>5</sup>. И все же и в наши дни кризиса культуры, как и в прошлом, добро в культуре, одним из высших проявлений которого являются не только идеалы свободы, но и борьба за их реальное осуществление, не исчезло. Своеобразие нашей эпохи в том, что советы Канта о путях утверждения достоинства человека, о путях гуманизации культуры важны как никогда ранее. По мысли М. К. Мамардашвили, философия Канта, и в особенности его учения о нравственности и ценностях, как бы задают своеобразную культурно-ценностную матрицу, сообразуясь с которой, и отдельный человек, и сообщества людей, и даже целые цивилизации получают возможность делать осмысленные, “добрые” выводы и осуществлять соответствующие действия. За пределами такой матрицы - господство хаоса, царство так называемых “черных дыр”. Последние бесследно проглатывают и человека, и народы, и цивилизации.

Своеобразие ситуации с философским осмыслением свободы во второй половине XX в. состоит в том, что доминирующее место в философской панораме нашей эпохи занимают философские школы и направления, отвергающие метафизику (в смысле теоретической, рациональной философии) свободы. Это, в частности, находит свое выражение в философском структурализме М. Фуко и в философском постмодернизме Ж. Льютара. Это приводит их к парадоксальным выводам, в основе которых лежит отступление, “десятки шагов назад” по сравнению с кантовской постановкой

проблемы парадоксов и антиномий свободы. Решить проблемы, относящиеся к “онтологии свободы”, т. е. проблемы выявления форм реализации свободы человека и общества по отношению к природе и по отношению к взаимодействию человека и общества, без метафизики свободы невозможно.

И, безусловно, прав А. Ф. Зотов, когда настаивает на том, что “подобно тому, как предпосылкой появления физики была “метафизика”, так и предпосылкой ответа относительно “состава” свободы должна быть ее “метафизика”; “...может быть, “мир”, для характеристики которого (или которых - таких миров может быть немало!) понятие свободы так же излишне, как требование свободы собраний для постоянных обитателей кладбищ. Художественный образ мира (идеала мира), в котором свобода перешла в свою противоположность, претерпев тем самым “аннигиляцию”, дал Оруэлл: там базовым принципом внутренней политики был следующий: “Рабство есть свобода” - или наоборот: “Свобода есть рабство”... Но ведь, по существу, интенцией к такому “миру”, своеобразной “тоской” по нему заряжены любые попытки “редуцировать” свободу к необходимости, сделать эти категории не координированными логически, а субординированными онтологически”<sup>6</sup>.

Своеобразный тип разрыва М. Фуко с “метафизикой свободы” определялся не только попыткой решить проблему соотношения сознательной и подсознательной сфер человеческой психики с точки зрения их роли в постижении мира, но и выводами о “конце человека”, т. е. суверенного субъекта Канта, а также о крахе гуманизма не только эпохи Просвещения, но и гуманизма в других его исторических формах. Рука об руку с этими выводами под значительным влиянием Ф. Ницше выдвигаются аргументы против притязаний гносеологии на познание истины и вообще против гносеологии как области “метафизического” знания.

В “Археологии познания” (1969 г.) он объединяет в коррелятивной паре понятия “власть” и “познание” - власть/познание, - настаивая на том, что истина “... производится только благодаря множеству форм угнетения... Каждое общество имеет свой режим Истины, свою “общую политику” Истины”<sup>7</sup>. Такая универсальная прагматизация Истины не оставляет места свободному поиску объективной истины суверенным субъектом познания - как личностью, так и обществом. Осуществляемая Фуко прагма-

тизация Истины - не что иное, как прагматизация теории познания, отказ от последней как неотъемлемой органической части "метафизики". Поэтому он отрицает философско-теоретические, "метафизические" концепции Декарта и Канта. Тем самым он смешивает, по существу, три различных статуса философского знания: философско-теоретический ("метафизический"), прагматический и культурно-исторический.

Последний находит свое выражение в том (в значительной степени неосознаваемом последующими поколениями) опыте культуры, который в виде своеобразной "амальгамы" синтезирует философское, нравственное, художественно-эстетическое, правовое, политическое и др. знания каждой эпохи. В явном виде этот опыт культуры и характер включения в него философско-теоретического знания далеко не полностью осознается даже современниками. А становясь достоянием истории, он приобретает для последующих поколений еще более загадочный характер. В последующих системах культуры опыт, в том числе и философского постижения мира и человека, становится частью фундамента культуры. Но как по фундаменту собора нельзя судить о целостном архитектурном его облике, так и по формам включения философского знания в культуру нельзя составить целостное представление о мировоззрении эпохи, находящем свое выражение, свой высший синтез в теоретической философии, в "метафизике эпохи".

Прагматический статус философского знания находит свое выражение в областях "межпредметных" исследований и в их результатах. Так, семиотика - область совместных исследований лингвистов, логиков, философов и др., а философия истории - исследований историков, этнографов, психологов, философов и др. На используемых в "межпредметных" областях исследованиях лежит печать инструментального применения методов различных областей знания. Это "рабочие" аспекты данных методов, в том числе и философии. По этому, хотя и плодотворному, но частному виду исследований также нельзя составить адекватное представление о теоретической философии, т. е. о метафизике.

Именно последней противопоставляет Фуко свое понимание философии. Работая как исследователь в "межпредметных" областях философии истории, философии права, отчасти - в философии культуры, он фактически становится на позиции, близкие к

позитивистским. Французский философ В. Декомб, как отмечает В. П. Визгин, считает, что “Фуко - сложное явление во французской философии. Он наследует старые позитивистские традиции, в соответствии с чем его философствование выглядит скорее как специальное историческое исследование, чем философия. Но уже сам выбор тем анализа показывает его оригинальность и актуальность его философии. Ведущей темой Фуко выступает тема соотношения тождества и различия, или соотношения другого и того же самого. Иначе говоря, Фуко стремится показать возникновение и историю понятия нормы, например, в психиатрии, историю исторически обусловленного разума, возникающего в игре анонимных сил. Философия у Фуко приобретает все черты культурологии. Каждая культура формирует себя благодаря отбрасыванию ряда возможностей. Так, западная культура Нового времени конституирует себя и свой специфический разум (“рациональность”) в поле оппозиций Запад-Восток, сон и реальность, трагическое и диалектическое. Свою концепцию истории Фуко называет “археологией”<sup>8</sup>.

Основываясь на установках структурного анализа, Фуко представляет историю как последовательность дискретных (в интервале конкретного пространства и времени), качественно отличимых этапов жизни общества. Именно синхронность как выражение однотипности существенных черт существования общества в каждом историческом интервале противопоставляет он не только методологии истолкования истории общества как линейного непрерывного процесса последовательности событий, но и диалектической методологии истолкования истории общества как единства непрерывности и дискретности этих событий. Именно диалектическая методология позволяет охватить и выразить в органическом единстве и черты уникальности, качественного своеобразия каждой исторической эпохи, и инвариантное измерение всех исторических эпох, содержание их преемственности, то всеобщее ядро истории человеческого рода, без которого она не могла бы состояться и без которого она просто не имела бы виды на будущее.

Методология философского структурализма М. Фуко с ее сознательной дискретизацией исторического процесса исключает из философско-методологического арсенала “метафизику”, то есть *общую* теоретическую философию как особый и наивысший син-



тетический вид философского знания, и обрекает его в анализе проблемы свободы человека и общества на неразрешимые парадоксы.

Выделив в западноевропейской истории и культуре три “эпистемы” - глубинные, неосознаваемые обществом детерминанты исторических эпох, “положительное бессознательное сознание”, - Фуко, с одной стороны, утверждает, что “эпистема” современной эпохи обуславливает впервые в истории “появление человека”, а с другой стороны, что эта же “эпистема” обуславливает конец, смерть человека. Эта парадоксальная ситуация философско-методологически предопределена у него исключением возможности сознательного вмешательства людей в направление исторического процесса и фактическим отказом от идеалов гуманизма. Идеалы гуманизма он выводит как следствие из “эпистемы” классического рационализма (XVII-XVIII вв.). Но так как эпоха эта миновала, то для гуманизма в наше время у Фуко не находится места. Возможно ли в этой ситуации допущение свободы личности и общества? Ответ очевиден. Конечно же, нет!

Поэтому заслуживают внимания соображения Жоржа Коттье по поводу концепции М. Фуко: “Фуко свойственно преувеличение значения не только бессознательного. Он элиминирует вслед за К. Леви-Строссом всю тотальность человека в пользу системы или структуры, и в этом состоит парадокс современной структуралистской науки о человеке. Только история остается последним убежищем человека, настоящее свидетельствует о его нисхождении в структурном плане, в чем выражается, по сути дела, конечность человека, его кажимость. Образ человека улечивается, и в этом смысле смерть человека, о которой говорит Фуко, выступает как следствие его нигилизма.

Подобный подход выражает собой забвение метафизики, ибо только она открывает нам человека...”<sup>9</sup>.

Итак, там, где “закрывают” философию как теоретическое мировоззрение (“метафизику”), там “закрывают” и человека как личность. А где нет личности, там нет и свободы. Это прекрасно показал И. Кант. Сегодня мы можем с уверенностью добавить: где нет свободы, там “закрывается” и общество. Поэтому вместе с неизбежной смертью человека (как у Фуко) наступает и “конец истории”.

Роковой вопрос: “Быть или не быть” “метафизике”, человеку,

обществу, свободе человека и общества, истории человечества в будущем? - встает и над рассуждениями и исканиями философского направления постмодернизма. И в этой связи особый интерес представляет фигура французского философа Ж. Льютара, одного из тех философов, кто однозначно рассматривает свои взгляды как постмодернистские. Философско-методологические установки Ж. Льютара, как и в случае М. Фуко, проецируются на проблемы места человека в обществе и реальности притязаний как человека, так и общества на обретение свободы, справедливости.

Вопрос о природе как знания вообще, так и философского (“метафизического”) знания в частности Льютар решает следующим образом.

1. В современную эпоху в полной мере проявилась зависимость, подчиненность знаний техницистским установкам на эксплуатацию знаний. Поэтому то знание, которое оказывает сопротивление технологической прагматизации, по большей части вообще не рассматривается как знание. На этой основе Льютар ставит главный в его исследованиях вопрос: кто решает, что есть знание, и кто знает, что позволяет его решать? Этот вопрос, таким образом, неизбежно оказывается и вопросом о власти.

2. Вопрос о законности того или иного знания, об их связях и о том общем, что их объединяет, получал свой ответ на основе укоренившегося в современную эпоху (эпоху “модерна”) способа узаконения, “легитимизации” различных видов “рассказов” (“дискурсов”, “нарративов”) в особом виде *метарассказов*, претендовавших на роль той высшей инстанции, которая гарантирует форму единства знания. При этом выделяются три основных типа *метарассказов*: возникнувшие как следствие эмансипации человечества (Просвещение); телеологизации духа (идеализм); абсолютизации герменевтики смысла (историцизм).

“До предела упрощая, - пишет Ж. Льютар, - я определяю *постмодерн* как неверие в метарассказы. Это неверие является несомненно продуктом прогресса в науках: но этот прогресс в свою очередь предполагает неверие. Исключению из употребления метарассказного аппарата узаконения соответствует наиболее заметно кризис метафизической философии...”; “Где, после отказа от метарассказов, узаконение знания может находиться? Критерий эффективности является технологическим; он не является

релевантным в отношении суждения о том, что является истиной или справедливым ... Постмодернистское познание является не просто инструментом властей; оно совершенствует нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность быть толерантными в отношении несоизмеримого. Его принцип - не экспертная гомология, а изобретательская паралогия"<sup>10</sup>.

Мир, в котором живет философско-методологическая мысль Льотара, - это отфильтрованный мир. В "метафизических", философско-теоретических притязаниях на знание того, что такое Истина, что такое Справедливость (там, где ее нет, нет и свободы), что такое Прекрасное, он видит только инструментально-тоталитаристскую тюремную камеру, изолирующую и отдельного человека, и частные группы людей от творческих новаций, от подлинных и, согласно ему, только единичных, уникальных, но никогда не общих "форм жизни". Формы эти реализуются в "языковых играх", как они понимались "поздним" Витгенштейном. В отличие от Витгенштейна он придает им еще более номиналистический смысл. Картина мира Льотара - это картина мозаики, гетерогенности. В ней *общее* - демоническая сила зла, реализующая только репрессивные, обезличивающие людей функции.

Поэтому в философии, искусстве, познании, праве, политике стремление выявить общее, а тем более осмыслить его как норму, Льотар оценивает только как проявление тоталитаризма.

Льотар не смог подняться до осознания эвристической роли антиномии свободы, сформулированной еще Кантом: свобода *существует* в реальных формах жизни людей, и в то же время она *должна быть введена* в них. То, что должно быть введено, не совпадает с эмпирической реальностью свободы и справедливости. Это идеал, формирование которого невозможно без философско-теоретической рефлексии, учитывающей гармонию "общего" (общечеловеческих ценностей) и частного.

---

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 127.

<sup>2</sup> Функе Г. "Назад к Канту" - значит идти вперед // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград, 1989. С. 16.

<sup>3</sup> Кант И. Указ. соч. С. 262.

<sup>4</sup> Philip J. Rossi. Moral Straggle and Moral Conversation in Kant's Religion // Internationaler Kant-Kongress. Mainz -1990. Bonn, Berlin, 1991. Bd. II-2. P. 291-292.

- <sup>5</sup> Wittgenstein L. *Cultura and Value*. Oxford, 1980. P. 18.
- <sup>6</sup> Зотов А. Ф. *Метафизика свободы* // *Философские исследования*. М., 1993. С. 23-24.
- <sup>7</sup> Foucault M. *Power* // *Knowledge: Selected Interview and other Writings*. N. I. 1980. P. 13.
- <sup>8</sup> Визгин В. П. Декомб В. Тожество и различие (сорок пять лет французской философии. 1933 - 1978 гг.) // *Реферативный сборник*. М., 1980. С. 49-50.
- <sup>9</sup> Андреева И. С. Изменения в картине человека: расхождения в современной антропологии // *Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты): Ежегодник*. I. М., 1990. С. 141.
- <sup>10</sup> Lyotard J. *Postmodern Condition* // *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge (Mass), 1987. P. 74, 75.

С. Л. СМАГИН, Т. Г. ИВАНЦЕВА

(Киров)

### Натурфилософский смысл высказывания И. Канта “К вечному миру” в новоевропейской проблеме бытия

Есть некоторый изначальный текст-в-своем-бытии трактата И. Канта “К вечному миру”. Особо остро это переживается и понимается сейчас - во времена смены стратегии дискурса, когда срок лет стоявший в городе госпиталь “Ветеранов войны” переименован в госпиталь “Ветеранов войн”. Пусть данное переименование есть простая констатация факта. Однако с точки зрения содержания данный факт есть смысл, интенциональная автономность которого обнаруживается через явное несоответствие артикуляции власти и знания (разве не знали, что и после Великой войны страна продолжает воевать, разве не знали, что в послужном списке военнослужащего не отмечалось участие в военных действиях в Египте, например, или во Вьетнаме?). Но, имея перед глазами трактат И. Канта “К вечному миру”, читатель сталкивается с самодостаточностью текста иного вида. Если в сказанном выше актуализируется проблема допущенного и исключенного дискурса, что уводит нас в область суждений философии политики, то в трактате И. Канта самодостаточность текста обнаруживается через по-ту-сторонность от политики вообще. Будь слово “метapolитика” не столь режущим глаза и уши, его следовало бы применить. Его следует применить для того, чтобы понятие “вечного мира” Канта не предстало в качестве базисного,

ибо в противном случае трактат приобретает вид очередного опуса на тему “что делать?”, а его анализ сводится к исследованию соответствия высказанных суждений действительности.

Трактат И. Канта как высказывание имеет, говоря его же языком, не эмпирическое, а трансцендентальное значение. Он и начинается как текст пред лицом смерти, но в этом “пред лицом смерти” проглядывается не биологизм и экологизм, а вечность homo posttempor. “Состояние мира, - пишет И. Кант, - между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*)... Состояние мира должно быть установлено” (6, 266). Получается, что высказывание о мире есть высказывание нормативное и относится к практическому познанию, имеющему своим объектом не бытие, а поступок<sup>1</sup>. Отсюда высказывание “к вечному миру” есть либо императив, либо содержит основания для возможных императивов. Но в таком случае является ли императивный характер данного высказывания объективным? Или он является субъективным? Поскольку речь идет не о мире, а о “вечном мире”, а вечность следует понимать как конец всякого времени<sup>2</sup>, как предмет сверхчувственный и сродни разуму в практическом отношении<sup>3</sup>, постольку высказывание “к вечному миру” по характеру есть объективно значимое, результат того, как разум занимается самим собой, указывая при этом на чисто ноуменальное (посредством слова “вечный”) и предписывая положительно определить это чистое ноуменальное (посредством предскрипции: “Мир должен быть установлен”).

Не получили ли мы тем самым спекуляцию царства разума, в котором следует усмотреть его диктатуру в отношении всего, что определяется чувственными побуждениями, т. е. паталогически<sup>4</sup>, или предстает как многообразие данного для подведения под систематическое единство? По отношению к Канту такое усмотрение возможно в силу определенных семантических новшеств философского дискурса, носящих трансформационный характер. Оговоримся, что речь идет не о проблемах интерпретации в смысле толкования текста, а о дискурсе, который, имея природу события, представляет собой выбор значений и произведение новых комбинаций высказываний и их понимания<sup>5</sup>. Поэтому сама проблема интерпретации текста из проблемы по существу семиологической становится проблемой столкновения философских стратегий. Последнее означает, что главные акты драмы интерпрета-

дии как толкования происходят до встречи с текстом. Но в таком случае сам встречный текст уже не предстает как система принудительная по своему характеру, по отношению к которой любая интерпретация законна в границах теории, обосновывающей правила чтения (интерпретация как проблема прояснения контекста), но предстает как высказывание о чем-либо, где что-либо утверждается или отрицается. Текст - не более чем значащий дискурс, высказывание о чем-либо высказывающего. Таким образом, в поле интерпретации текст выступает прежде всего как предикация, а следовательно, исходит из бытия, "ведь и "козлоолень" что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен глагол "быть" или "не быть" - либо вообще, либо касательно времени"<sup>6</sup>.

И действительно, прагматика текста И. Канта являет нам возможность такого понимания, в сконструированных значениях которого кенигсбергский философ предстает как автор принципов, предрешивших бурное восстание германского милитаризма<sup>7</sup>. Коль скоро такая герменевтика произошла, то, стало быть, что-то случилось, и случилось из-за бытия субъекта, поскольку выбор одних значений и отвергание других, т. е. смысловые предпочтения, небезосновательны.

В самом деле, если феноменологизм признается главным принципом философии И. Канта, а трансцендентализм тем, что не вяжется с основными принципами Кантовой мысли<sup>8</sup>, то такая герменевтика есть произвол, и поэтому - событие, относящееся к бытию субъекта. Следует назвать данное событие онтологией понимания, хотя бы для того, чтобы само бытие субъекта не предстало как обитающее за рамками дискурса. Поэтому вряд ли целесообразно речь В. Ф. Эрна, названную "От Канта к Круппу", считать артикуляцией германофобии (она была произнесена в 1914 году).

Высказывания В. Ф. Эрна имеют смысл в самом мире текстов И. Канта. Кант называется Эрном глашатаем чистой формы абсолютного имманентизма<sup>9</sup>. Имманентизм же, по мысли Эрна, который считает, что потеря онтологией идеального первенства ведет к антипсихологизму, понимаемому как стремление "элиминировать человека"<sup>10</sup>, есть теоретическое богоубийство, приводящее к посястороннему царству власти и силы<sup>11</sup>. "Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие

волевой мускулатуры, а убиение Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты..."<sup>12</sup>. Таким образом, по Эрну, именно абсолютный имманентизм есть ключ к расшифровке смысла, который "маскируется"<sup>13</sup> за буквальным смыслом аналитики И. Канта и который посредством обнаружения его в ходе интерпретации позволяет говорить об "ирреализации земного"<sup>14</sup> как объекта насилия со стороны разума.

Но является ли данная интерпретация реализацией системы высказываний И. Канта посредством выбора одного из возможных значений этой системы, или такая интерпретация невозможна? Так поставленный вопрос вряд ли был бы продуктивным, поскольку актуализировал бы антиномию (если не апорию) систематичности текста и его историко-бытийности. Но в самой истории случилось событие, которое можно назвать борьбой И. Канта за контекст.

Речь идет о высказывании, названном Кантом "заявление по поводу наукоучения Фихте", в котором И. Кант требует понимать "во всяком случае" буквально его "Критику", а не посредством овладения точкой зрения Фихте<sup>15</sup>. "Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка "выковырять" из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд. Если трансцендентальная философия состоятельна, то для решения этой задачи прежде всего необходимо перейти к метафизике"<sup>16</sup>.

Получается, что, во-первых, необходимость борьбы Канта за контекст обусловлена неизбежной многозначностью дискурса, а во-вторых, ограничение этой многозначности посредством прояснения контекста напрямую связывается с возвращением к метафизике для "выковыривания" реального объекта. Но почему деятельность по поводу реального объекта требует возвращения к метафизике? И именно в сфере прагматики текстов И. Канта и И. Г. Фихте?

Метафизика возможна только как метафизика природы в силу того, что она - метафизика - не эмпирична, т. е. сверхчувственна (6, 58). Когда же Я мыслится как одно из проявлений силы при-

роды<sup>17</sup>, призванное через знание внести порядок в хаос и план в общее разрушение (а это означает, что именно “через Я входит порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу”<sup>18</sup>), то отсюда с необходимостью вытекает, что метафизическая проблематика полностью переносится в сознание, причем так, что внешний мир теряет свою данность в качестве реального объекта, оставаясь лишь представлением, лишь тем, что поставляет материал, и вообще есть материал, влечение для долга разбить хижину из земного праха, в которой он живет<sup>19</sup>. Поскольку у Фихте человек есть через себя самого, а внешний мир в качестве представления *есть*, ибо есть *препятствие*, постольку метафизика, проистекающая от данного и относящаяся к существованию вещи, в таком своем значении теряет *смысл*, ибо законом сверхчувственного мира должна быть воля<sup>20</sup>. С точки зрения И. Канта, такая метафизика есть бесплодные ухищрения<sup>21</sup>.

Стало быть, И. Кант считает, что в его контексте необходимость метафизики обусловлена деятельностью по поводу реального для состоятельности трансцендентальной философии. Но поскольку есть герменевтика, позволяющая придать его философии значение абсолютного имманентизма с тем, чтобы обнаружить в ней основание чистого насилия для захвата власти над народами и овладения Землей<sup>22</sup>, то в силу существования борьбы самого Канта за контекст есть основание предложить другую герменевтику, позволяющую отрицать эрновскую герменевтику философии Канта как чистого имманентизма с тем, чтобы обнаружить в данной философии обоснование должностующего быть мира.

Абсолютный имманентизм возможен только тогда, когда “идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее”<sup>23</sup>. Реализация данной философской стратегии приводит к онтологии, где снимаются вопросы бытия, ибо оно изначально высказывается. Правда, возникают вопросы о бытии, но это уже вопросы субъекта о предстоящем. Так появляется познание-жало, познание-шпора, в котором вздрагивающая действительность всегда существенна не по истоку, а как истекающая либо по предложенному плану, либо не по плану. Поэтому абсолютный имманентизм оформляется онтологией.

Но не так у И. Канта, ибо его разум не претендует на конституирование онтологии, поскольку ему “даются не предметы для



объединения посредством эмпирических понятий, а знания рассудка для объединения посредством понятий разума, т. е. для объединения посредством единого принципа”<sup>24</sup>. Сами же понятия рассудка “суть только принципы выражения явлений и гордое имя онтологии, выражающее притязание давать синтетические априорные знания о вещах вообще в форме систематической науки (например, основоположение причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка”<sup>25</sup>. Поэтому если Кант и допускает возникновение онтологии, то она предстает как наука об *имманентном* мышлении<sup>26</sup>, понятия которого приобретали бы *только* конститутивный характер в том случае, если бы были способны произвести целокупный опыт. Но поскольку для этого требуется безусловность, постольку имманентное мышление не конструирует онтологию, дабы предлагать сущее представленному, а деконструирует онтологическое высказывание посредством устремления в трансцендентное. Тем самым разум не убивает сущее, как толкует В. Ф. Эрн, но сущее побуждает разум посредством путешествующего рассудка (П. Рикёр отметил, что у Канта “я мыслю” должно сопровождать все мои представления<sup>27</sup>) высказываться, т. е. предиктировать. Отсюда глагол “существовать” у И. Канта не несет онтологической нагрузки в высказываемом разуме, т. е. в нём этот глагол не является предикатом, ибо познание - это “представление о *данном* объекте как таковом с помощью понятий”<sup>28</sup>. Таким образом, бытие у Канта предзадано, а следовательно, онтология как наука о мышлении, понятиям которого можно приписывать с достоверностью объективную реальность<sup>29</sup>, есть наука не о бытии, а о мышлении, высказываемом о бытии так, чтобы становиться достоверным по своей реальности, от него не зависящей. Но как может имманентное, т. е. то, что пребывает в самом себе, иметь возможность содержать объективное, т. е. не зависящее от него, а стало быть, существующее внешним образом? Этим и следует заняться аналитике в рамках общей логики. Такая деконструкция онтологического проистекает из нетождественности данного и феноменологически данного (отсюда понятие чувственной сущности, которое указывает на противопоставление чувственному бытию<sup>30</sup>), т. е. из предстояния онтического феноменологическому. Когда же В. Ф. Эрн, высказываясь о И. Канте, говорит: “1) никакой ноумен, т. е. ничто онтологическое”<sup>31</sup> - то утверждаемая им

синонимичность ноуменального и онтологического имеет некоторый требующий расшифровки смысл, проясняющий возможность данной синонимии. Конструкция такого дискурса становится возможной только посредством трансформации субъекта в Эго и откладывания предстоящего бытия в отстоящий объект. Таков путь новоевропейской метафизики, позволяющей априорные высказывания называть онтологическими высказываниями<sup>32</sup>, что означает следующее: вместо того чтобы присоединять к понятию реальной вещи способность познания, метафизика редуцирует феномен до чистого смысла, конституируя *то*, что определяет, поскольку существует, и существует, поскольку определяет. Это вышеуказанное "то" есть субъект. Тем самым сущее уже не предстоит познающему, поскольку отстоит объектом, а стало быть, не есть как сущее, т. е. существующее существенно. Субъекту ничего не предстоит, но все (в том числе и он сам) отстоит. Так происходит онтологизация экзистирования, где сущее и существующее конституируются пребывающим Я, именно этим конституированием пребывающим. Ситуация конституирующей субъективности и конституированной объективности<sup>33</sup> и есть то, что полагает экстенциональную эквивалентность ноуменального и онтологического. Ее реализацию обуславливает онтологический характер метаморфозы Я, пребывание его субъектом, и это пребывание есть продолжение субъекта другими средствами (перифраз Клаузевица, сделанный Б. С. Сантосом). Таким образом, с мира снимаются онтологические запреты, но не в силу того, что о сущем не думают, а в силу того, что в своем объектном пребывании сущее мира предстает как *другое* сущее, каузально не связанное с субъектом.

Стало быть, отождествляя ноуменальное и онтологическое в толковании И. Канта, В. Ф. Эрн, по существу, прозревает дальнейшее развитие новоевропейской метафизики, в дискурсе которой человеку "нечего больше делать на земле, кроме как упрочивать и увековечивать свое абсолютное господство над ней - или поставить под вопрос свою собственную метафизическую сущность"<sup>34</sup>. Но для И. Канта такой альтернативы просто не существует. Его метафизика не характеризует сущность человека, ибо тогда она относилась бы к его существованию (по определению сущности<sup>35</sup>), но сама сущность человека составляет метафизику в силу своей фундаментальной натурологичности, а не эгологично-

сти. М. К. Мамардашвили говорил: “Кант: физика есть не опытное исследование природы, а исследование для опыта. То есть, только имея физику, мы можем опытно пережить то, что никогда не испытали бы без физики”<sup>36</sup>. Действительно, наука о природе предполагает метафизику<sup>37</sup>, а сама метафизика почерпывается из самого существа мыслительной способности, охватывая чистые акты мышления, без которых невозможно эмпирическое познание, т. е. опыт<sup>38</sup>. Поэтому метафизика относится к сущности человека как принцип высказывания о природе, где человек пребывает в качестве мыслящего. Правда, можно сказать, что поскольку метафизика почерпывается из самого существа мыслительной деятельности, постольку сама мыслительная деятельность по сущности метафизична. И это было бы так, если бы мыслительная деятельность в своей спекулятивной (теоретической) ипостаси не ограничивалась только предметами опыта, что (из-за отсутствия посредствующего звена между приобретением познания с помощью опыта и приобретением его с помощью разума) порождает необходимость объекта для произвола<sup>39</sup>. Последнее означает, что метафизика оборачивается *ethos*’ом, причем так, что фундаментальная натурология, именно по причине своей фундаментальности, позволяет распространить разумом величайшее систематическое единство не только на природу в её отношении к рассуждающему человеку, но и самого человека, рассуждающего о природе. Осуществляется последнее не с помощью экспликативного представления, а с помощью пред-ставления прескриптивного, что означает теперь уже практическое снятие онтологии, т. к. высказывается не то, что есть (т. е. объектом является не бытие), а то, что должно быть (т. е. объектом является поступок, причем поступок произвольный). Но как есть произвол? Есть ли он фихтевское: “Я хочу так, как я должен: и происходит новое действие”<sup>40</sup>? Или сама *ситуация* действия порождает должствующее Я?

По мысли И. Канта, суть проблемы заключается в том, что человек имеет непостижимое для нас первое основание принятия злых или добрых максим. При этом его непостижимость означает невозможность указать какое-либо определяющее первое основание данного поступка, не возвращаясь вновь и вновь к бесконечности<sup>41</sup>. Стало быть, произвол проистекает из сознательного, но несовершенного признания истинности<sup>42</sup>. И это несовершенное

признание истинности, сознательное в силу уразумения непостижимости первого основания, и порождает как возможность объекта для произвола (т. е. возможность объективной реальности высшего блага ради необходимого определения воли), так и условия реализации этой возможности: Бог, бессмертие, свобода<sup>43</sup>. Отсюда вытекает следующее: природа в той её части, которая охватывает предметы внутреннего чувства в перспективе конечной цели естественной диалектики, заключающейся в создании разумом систематического единства, становится идеей личности. Сама же идея личности в силу разумности своего становления производит субъективную необходимость возможности высшего блага! А природа в той её части, которая охватывает предметы внешних чувств, т. е. телесная природа, рассматриваемая в перспективе конечной цели естественной диалектики, требует для ее теоретического применения поступать так, как *если бы* перед нами находился не объект чувств, а знания рассудка. В таком состоянии разума требуется, чтобы человек рассматривал “все связи в мире согласно принципам систематического единства, т. е. так, как если бы все они возникали из единого всеохватывающего существа, как высшей и вседостаточной причины”<sup>44</sup>. Это и есть понятие разума о Боге. Следовательно, оборачивание метафизики *ethos*’ом, происходящее (из-за фундаментальной натурологии) состоянием сознательного, но несовершенного признания истинности, представляет собой *единство* разума в конструировании объективной реальности высшего блага, ведь если практический разум предполагает возможность высшего блага, то теоретический разум производит условия этой возможности. Без единства в таком конструировании невозможно образовать непротиворечивую смысловую связность следующих суждений: 1) “История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она произведение Божие; история свободы - со зла, ибо она *дело рук человеческих*”<sup>45</sup>; 2) “Эту гарантию (вечного мира - *С. С., Т. И.*) дает великая в своем искусстве *природа...*” (6, 279). При этом, поскольку вечный мир не есть естественное состояние, а должен быть установлен, то, следовательно, он и есть *дело рук человеческих*. Смысловая непротиворечивость обнаруживается только тогда, когда признается, что человек, живущий в телесной природе, и человек, живущий *по* природе, - разнятся по сути существования: живущий в телесной природе человек относится к человеческому роду как

классу животных (6, 284), беспрестанно воюет и усматривает в войне внутреннее достоинство. В таком состоянии прекращение войны возможно только посредством гоббсовского Левиафана, созданного людьми для их собственной боязни перед последствиями их собственной агрессивности. Тогда природа перестает быть гарантией мира, но поскольку человек естественно агрессивен, постольку природу следует представить как объект, т. е. в качестве того, что следует преобразовать. Так образуется мир как продолжение войны другими средствами. Если же человек безусловно есть, что означает отсутствие у человека каких-либо объективных и субъективных оснований для поступка, то в этом своем безусловном существовании в самом "механизме природы, к которой принадлежит человек (как чувственное существо) обнаруживается уже в основе её существования форма, которую мы можем понять, не иначе, как приписывая ей цель творца" (6, 279). И это приписывание природе телеологической причины в принципе невозможно, если бы разум принимал в расчет объекты, которые были бы даны, т. е. если бы разум занимался онтологией<sup>46</sup>. В таком случае вместо деятельности по конструированию и расширению систематического единства, приводящей к его трансцендентальной свободе, он вынужден был бы понятийно определять бытийствующее в качестве данного, т. е. *конструировать опыт*, а стало быть, навязывать бытийствующему и самому быть как это навязывающее. Но коль скоро разум имеет объектом не данное, а понятия рассудка, т. е. научные положения, которые присоединяют к одному понятию другое (предикат), и причем присоединяют с большей общностью, чем это можно достигнуть через опыт о данном, то отсюда разум по чистоте своих намерений основополагает совершенство полного целесообразного единства мира, которое, по идее разума, безусловно<sup>47</sup>. Стало быть, если И. Кант и заставил вращаться данный мир вокруг человека, то в таком способе миропребывания превалируют не центростремительные, а центробежные силы. Эти центробежные силы (трансцендирование), в основании которых - основоположения разума, позволяют и *действия* человека вписать в телеологию природы, ведь восхождение разума к безусловному высшему единству имеет своим результатом законы, которые носят "характер императивов, т. е. объективных законов свободы, и указывают, что *должно случаться*, хотя, может быть, и никогда не случается; этим

они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет о том, *что случается*; поэтому законы свободы называются также практическими законами”<sup>48</sup>.

Всякое отличие пред-полагает родство по определению. Поэтому природа со-действует человеку в достижении цели, т. е. вечного мира, но не так, что возлагает на разумного человека долг. Долг на человека возлагает практический разум (6, 284-285). Отсюда - вечный мир *должен* случиться.

Поскольку “мы познаем практическую свободу посредством опыта как одну из естественных причин, именно как причинность разума в отношении воли”<sup>49</sup>, постольку вечный мир должен *случиться*: разумное пребывание в мире становится вечным, потому что вечен мир (звёздное небо над головой), а вечное пребывание мира в разуме становится идеей мира как высшего блага (моральный закон во мне). Так что, если Ньютон открыл (одно)родность земной и небесной механики, то И. Кант открыл одно(родность) разума и природы. “Быть Господним созданием и в качестве природного существа следовать воле своего создателя, притом, однако, в качестве существа свободно действующего (имеющего свою, от внешнего влияния не зависимую волю, способную многообразно противостоять той первой воле), нести всю полноту ответственности за свои поступки и тем не менее рассматривать свое собственное деяние как действие также и некоего высшего существа: вот соединение понятий, которые мы должны совместить мысленно в идее мира как высшего блага...”<sup>50</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант И. Логика: Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 394.

<sup>2</sup> Кант И. Конец всего сущего // Там же. С. 279.

<sup>3</sup> Там же. С. 287.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 448.

<sup>5</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 134.

<sup>6</sup> Аристотель. Об истолковании // Соч.: В 4 т. М., 1972. Т 2. С. 93.

<sup>7</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Соч. М., 1991. С. 308-318.

<sup>8</sup> Там же. С. 309.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Эрн В. Ф. Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии // Там же. С. 414-418.

<sup>11</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу. С. 311.

<sup>12</sup> Там же. С. 312.

- <sup>13</sup> Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменологизма // Там же. С. 323.
- <sup>14</sup> Там же. С. 326.
- <sup>15</sup> Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Трактаты и письма. С. 625.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1905. С. 17.
- <sup>18</sup> Фихте И. Г. О достоинстве человека // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 437.
- <sup>19</sup> Там же. С. 439.
- <sup>20</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 114.
- <sup>21</sup> Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте. С. 625.
- <sup>22</sup> Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменологизма. С. 325.
- <sup>23</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. М., 1995. С. 133.
- <sup>24</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 391.
- <sup>25</sup> Там же. С. 185.
- <sup>26</sup> Кант И. Избранные письма. Кант - Беку. 20 января 1792 г. // Трактаты и письма. С. 577.
- <sup>27</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. С. 363.
- <sup>28</sup> Кант И. Избранные письма. Кант - Беку. 20 января 1792 г. С. 579.
- <sup>29</sup> Там же. С. 577.
- <sup>30</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 187.
- <sup>31</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу. С. 309.
- <sup>32</sup> См.: Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 165-166.
- <sup>33</sup> См.: Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1994. № 5. С. 13.
- <sup>34</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 313.
- <sup>35</sup> Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: В 6 т. М., 1996. Т. 6. С. 55.
- <sup>36</sup> Мамардашвили М. К. О философии // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 5.
- <sup>37</sup> См.: Кант И. Метафизические начала естествознания. С. 58.
- <sup>38</sup> См.: Там же. С. 61.
- <sup>39</sup> См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800. С. 375-376.
- <sup>40</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 103.
- <sup>41</sup> См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 91.
- <sup>42</sup> См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800. С. 394.
- <sup>43</sup> См.: Там же. С. 376.
- <sup>44</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 394.
- <sup>45</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С. 50.
- <sup>46</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 468.
- <sup>47</sup> См.: Там же. С. 398.
- <sup>48</sup> Там же. С. 448.
- <sup>49</sup> Там же. С. 448.
- <sup>50</sup> Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. С. 69.

**Общность республик по законам добродетели:  
гарантия вечного мира?**

“Это, следовательно, та незаметная для человеческого глаза, но постоянно совершающаяся деятельность доброго принципа, направленная на то, чтобы в человеческом роде как в единой общности по законам добродетели осуществить господство и царство добра, которое упрочит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир” (R 124/114).

Недавние споры, разгоревшиеся вокруг работы Канта “Религия в пределах только разума”, показывают, как понятие этического союза проясняет социальную значимость кантовской нравственной философии, и одновременно исследуют значение, которое это социально обусловленное понятие высшего блага имеет для истории и культуры. При этом удивляет тот факт, что кантовским взглядам на политику, которые могут быть выведены из этой работы, не уделяется большого внимания, хотя некоторые исследователи его трудов отмечают поразительное сходство между его понятием этического союза в работе “Религия в пределах только разума” и его планом воцарения вселенского благоденствия, описанным в работе “К вечному миру”. К сожалению, лишь немногие из ученых детально останавливаются на этом сходстве или же на существенных различиях, которые не менее удивительны. Среди тех, кто все же обратил на это внимание, мы можем назвать имя Говарда Уильямса, который предлагает два ключевых тезиса, объясняющих связь вышеупомянутых работ между собой: “Что касается уровня международных отношений, Канту неизбежно приходится возлагать надежды на нравственное совершенствование человечества как на единственно возможный фактор, способный в конечном итоге обеспечить мир. Эта цель, представляющая собой вечный мир, не может быть достигнута при помощи только политических или правовых методов. Следовательно, успех кантовского плана вечного мира зависит от нравственного развития человека. Политическое развитие и духовное развитие сливаются в достижении общей цели, которую Кант наиболее полно определяет в своей работе “Религия в пределах только разума”.



Утверждение Уильямса о том, что Кант полагал, будто политический прогресс и духовное развитие сольются в достижении общей цели, по моему мнению, является изначально правильным, а вот высказывание о том, что связь между этими понятиями настолько тесна, что именно от этих двух факторов зависит успех воцарения кантовского вечного мира, кажется мне спорным. То, как Уильямс интерпретирует это утверждение в своей работе "Политическая философия Канта", не снимает всех возражений, которые могут возникнуть. Таким образом, в этой работе я собираюсь показать, что делает вышеупомянутое утверждение спорным, затем предложить подтверждение справедливости этой идеи в целом и в завершение разъяснить, как это подтверждение делает план вечного мира Канта особенно важным в конце нашего столетия.

## 1

Главным возражением против идеи о том, что успех кантовского плана вечного мира зависит от нравственного развития человека, является тот факт, что в работах, написанных как до, так и после "Религии в пределах только разума", Кант ясно дает понять, что моральное улучшение является не столько инструментом для обеспечения международного мира во всем мире, сколько одним из самых важных его последствий. Впервые упомянув об этом в работе "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" (1784) и далее в "Споре факультетов" (1798), Кант постоянно подчеркивает, что "провидение", или "природа", преодолевая раздор, своекорыстие и человеческие наклонности, в конечном итоге сама приведет к вечному миру. "Она (природа) делает это сама, не считаясь с тем, хотим мы этого или нет (EF 365/123; TP 313/89). Достижение мира между народами, находящееся не более чем на полпути в процессе формирования человечества" (TAG 26/36), обеспечивает условия для определенного нравственного прогресса. И если Кант в "Религии в пределах только разума" утверждает, что "нравственное совершенствование человечества является единственно возможным способом, обеспечивающим мир", то эта точка зрения противоречит его же позиции, очерченной в работах о политике и истории.

Еще два довода подкрепляют это возражение. Во-первых, мысль о том, что моральное совершенствование является скорее следствием, чем инструментом достижения мира между народами, согласуется с той связью, которую Кант видит между нравственной и правовой областями в установлении и поддержании национального политического порядка. Установление этого порядка не зависит от царства Духа, то есть от моральных устремлений или характера тех, кто его находит ("проблема упорядочения нации решается даже для народа, состоящего из пороков" (EF 366/124). То, что годится для национального политического порядка, может поддержать и порядок на международном уровне. Точно так же, как своекорыстия индивидуумов достаточно для того, чтобы мотивировать уход от природного состояния, так и своекорыстия народов со временем может быть вполне достаточно, чтобы мотивировать отход от этого состояния на уровне наций: "Насилие, которому подвергается народ со всех сторон, и проистекающие от него бедствия заставляют его в конце концов прийти к решению подчиниться тому принуждению, которое сам разум предписывает ему как средство, а именно подчиниться публичным законам и перейти к политическому устройству, точно так же бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в коих государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства перейти, хотя бы и против своей воли, к космополитическому устройству" (TP 310/87).

Во-вторых, поддержать это возражение может тот факт, что Кант даже не упоминает об этическом союзе в работе "К вечному миру". Эта работа недвусмысленно исключает возможность воплощения надежд, возложенных на вселенский мир, с помощью нравственного усовершенствования, представленного этическим союзом. Залогом вечного мира является не воцарение единой общности по законам добродетели, а что-то противоположное - механизм человеческих склонностей (EF 368). "Дух торговли", "финансовая мощь" обеспечат достаточно сильный стимул для того, чтобы побудить народы "следовать благородной цели достижения мира" (EF 368/125) - стимул, который Кант не относил к разряду нравственных.

В свете этого возражения мы могли бы сделать вывод, что надежды, выраженные в отрывке из работы “Религия в пределах только разума”, помещенном мной в начале статьи, были ошибочными в размышлениях Канта о нравственном и политическом прогрессе. Однако в этой части своей работы я постараюсь доказать, что существует солидная текстовая база для выявления необоснованности этого вывода. Мнение Канта о том, что вечный мир зависит от нравственного прогресса, может вполне согласовываться с, на первый взгляд, противоположным мнением о том, что окончательный нравственный прогресс человечества прежде всего требует достижения прогресса политического. В частности, я утверждаю, что мы можем соответствующим образом истолковать разногласия между этими двумя взглядами как антиномию, создаваемую нашим разумом в попытке найти всеобщее обоснование условий человеческого существования. Каждая из двух точек зрения представляет собой полюс антиномии, который выходит на поверхность, когда мы пытаемся тщательно разобраться в политическом и общественном значениях человеческого поведения.

Кант не дает развернутого представления о том, являются ли эти доводы полюсами антиномии, но он указывает, что они возникают из различных точек зрения, как теоретических, так и практических, которые мы используем, чтобы сделать политическое значение человеческого поведения доступным для понимания. Таким образом, говоря о залоге вечного мира, Кант достаточно определенно утверждает, что “в контексте этой работы наш интерес является чисто теоретическим, а не религиозным” (EF 362/120), а затем дважды отмечает важность различия этих точек зрения по вопросу о вечном мире:

“Теперь встает вопрос, касающийся вечного мира как цели: что делает природа для достижения цели, которую человеку вменяет в обязанность его собственный разум, - стало быть, как она взращивает в нем моральную цель и как она добивается того, что то, чего человек не делает, хоть и должен делать по законам свободы, он все равно сделает по воле природы, несмотря на свою свободу. Когда я говорю о природе: она *хочет*, чтобы произошло то или другое, то это не значит, что она возлагает на нас долг

делать это (вменять нам в обязанность может только свободный от принуждения практический разум), а делает это сама, хотим ли мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)” (EF 365/123).

“Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но конечно, с надежностью недостаточной, чтобы теоретически *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас добиваться этой (не такой уж прозрачной) цели” (EF 363/125).

Следовательно, с точки зрения теоретического использования разума, вечный мир не может быть ни символом, ни результатом человеческого нравственного прогресса. Это просто следствие причинных процессов, с помощью которых природа заставляет нас невольно делать то, что мы могли бы сделать охотно, но фактически не делаем. Природа в виде тягот войны и духа предпринимательства обеспечит для наций, ради собственной выгоды, стимул сдвинуться с межнационального “природного состояния” и организовать конфедерацию, чтобы гарантировать вечный мир. Природе не нужно прислуживать нам в нашем осознании этого *морального* требования, чтобы перевести изменения в новое политическое русло. Напротив, природа использует наше “асоциальное общение”, чтобы заставить нас установить внешние условия мира, которые в дальнейшем будут способствовать постепенному итоговому преодолению нами же порожденного морального разложения.

Хотя Кант дает причинное обоснование достижения вечного мира с точки зрения теоретического использования разума, он также отмечает, что мы можем и на самом деле должны считать это положение нравственным императивом, который руководит нашим поведением: “Но разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние” (EF 356/116). В заключительной части “Учения о праве” он говорит об этом еще более убедительно: “Наш долг здесь - поступать в соответствии с идеей этой цели, если даже нет ни малейшей теоретической вероятности того, что цель эта будет достигнута; однако невозможность достижения ее также нельзя показать. Итак, морально практический разум провозглашает свое

неотменимое вето: *никакой войны не должно быть*; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами; война - это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если было бы реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется нам для этого наиболее пригодным (может быть, республиканизм всех государств вместе и каждого в отдельности), дабы установить вечный мир. И если бы даже полное осуществление этой цели оставалось бы всегда лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум неустанно действовать в этом направлении" (MdS 354-55/160-61).

Язык, используемый в этой работе и в главе "Добавление первое. О гарантии вечного мира" (EF 360-62/120-21), где, с теоретической точки зрения, вечный мир является "необычной идеей", но с практической точки зрения представляет собой догматическую идею, и именно здесь реальность этой идеи подобающим образом обоснована, что вызывает известные возражения в "Критиках" по поводу антиномий, создаваемых человеческим разумом, когда мы не можем четко разграничить его теоретическое и практическое применения (Cf. KRVA 462-476; В 490-504). Следовательно, утверждение о том, что воцарение вечного мира зависит от возникновения единой общности по законам добродетели, противоречит мысли о том, что природа является гарантией вечного мира благодаря самому устройству человеческих склонностей, только до той степени, пока мы не разделяем их с точки зрения характеристики разума, из которого они, соответственно, проистекают.

Утверждения Канта о том, что природа, используя своекорыстие человека и его наклонности, в конечном итоге обеспечит вечный мир, является частью *теоретического* обоснования возможности вечного мира. С этой точки зрения установление международного порядка с целью достижения вечного мира возможно только до тех пор, пока оно считается вытекающим из таких причин, как раздор, своекорыстие и человеческие наклонности. Возможно, подобное утверждение отрицает значение нравственных определителей как причин для установления международного порядка

ка, так как, даже если эти определители и существуют, то они выпадают из ряда категорий, доступных для теоретического разума. Более того, Кант полагает, что если мы считаем, будто условия для вечного мира возникают из причинных процессов природы, без помощи со стороны нравственных факторов, то в конечном итоге, пройдя достаточно долгий путь, эти условия станут для нас доступными.

Этот “долгий путь”, к сожалению, *слишком* долог. Несмотря на то, что Кант провозглашает необратимость наступления вечного мира, теоретический разум говорит *только* о вероятности этого процесса - и лишь потому, что теоретический разум не может доказать *невозможность* достижения этой цели (MdS 354-55/160-61). Поэтому, даже если природа и гарантирует вечный мир, мы не способны предсказать, с точки зрения теории, *когда* условия для мира будут установлены: “Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью недостаточной, чтобы теоретически *предсказать* время его наступления” (EF 368/125). Подобное предсказание является только результатом практического разума, но с этой точки зрения мы должны считать вечный мир зависящим от наших нравственных усилий и прогресса. Как носители нравственных ценностей мы не можем просто ждать, когда природа, пройдя долгий путь, установит вечный мир, поскольку “мы обязаны добиваться этой (не столь уж призрачной цели)” (EF 368/125).

Поскольку теоретический разум говорит лишь о возможности достижения вечного мира в далеком будущем, то утверждение о том, что “единая общность по законам добродетели обеспечит миру вечный мир”, возникает с помощью *практического* разума. Вечный мир является, с точки зрения теоретического разума, невозможным, а с точки зрения практического разума - вполне может быть достигнут *нами* как носителями нравственных ценностей. Мы должны сделать нашей обязанностью достижение вечного мира, который является “конечной целью учения о праве в пределах только разума”, а также “высшим политическим благом” (MdS 355/161). То, что теоретический разум подразумевает под идеей о том, что “самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир”, является не только очень важным, но и не противоречит нравственному требованию дости-

жения вечного мира. Теоретические выкладки подготавливают почву для того, чтобы мы осознали специфику практической потребности разума для дальнейших действий в согласии с ним и чтобы сделать вечный мир реальностью, иначе он так и останется лишь теоретически возможным.

Это положение перекликается с выводами работы “Критика чистого разума”, которые устанавливают пределы понимания и сводят теоретическое использование разума только к регулятивной функции. Итоги этой работы помещают Идеи бессмертия, свободы и Бога за границы доступности теоретического использования разума, что сохраняет важность и нравственное значение этих категорий. Кант мог бы продемонстрировать, что соответствующая реальность и функционирование этих идей находятся в пределах практического использования разума. Подобным образом теория о том, что природа сама создаст вечный мир, даже несмотря на безнравственность человеческих отношений (EF 360/120), дает Канту право утверждать, что в действительности установление вечного мира ранее чем в долгосрочной перспективе зависит от нашего понимания необходимости этого процесса как нравственного требования. Следовательно, по утверждению Уильямса, “нравственное улучшение человечества является единственно возможным элементом, способным гарантировать мир”.

### 3

Каким же образом предложенное мной доказательство этого утверждения делает кантовский план вечного мира особенно важным по прошествии двух веков? По моему мнению, ответ заключается в том, что особенно важной для нас является идея о возложении ответственности за установление вечного мира на членов любого политического формирования, однако прежде всего это касается тех, кто живет в государствах с республиканской (репрезентативной) формой правления (EF 356/117; Cf. TP 311/88). Важность этого высказывания снижается тем фактом, что сам Кант возлагает ответственность за осуществление этого плана на короля, который, возможно, как иронично заметил философ, вынужден будет прибегнуть к помощи мудрых советников, чтобы понять значение этого требования и его последствий (EF 368/69/125-26). То, что Кант в первую очередь возлагает ответственность

на короля, вполне согласуется с его идеей о том, что политические реформы должным образом и достаточно эффективно проводятся по модели "сверху вниз", о которой он пишет в работе "Спор факультетов" (SF 92/167); это также согласуется с четкими границами, которые он помещает вокруг понятия "активное гражданство", наделяя правом выбора только владельцев частной собственности мужского пола, а политическую власть помещает в руки нескольких избранных (TP 294-94/75-77; Mds 314-15/125-26). На этом фоне мы можем прочесть работу "К вечному миру" как полный иронии, даже сардонический, призыв к воплощению идеи просвещенного политического лидерства в деле международных отношений.

На этом уровне работа Канта с едкой улыбкой высмеивает наш мир, в котором люди, обладающие политической властью, не прилагают никаких усилий для достижения мира. Одной из причин этого является тот факт, что законы природы еще не стали факторами, способствующими эффективному осознанию необходимости вечного мира. Надежда Канта на то, что тяготы войны увеличат сопротивление ей со стороны тех, кто заплатил за войну дорогую цену, в лучшем случае реализуется спонтанно. Экономическое процветание военной отрасли торговли, а также важность доли военного бюджета для стабильности экономики, даже на мирной основе, кажется, разрушают надежды Канта на то, что военные расходы будут признаны экономически необоснованными. Эти надежды на долгий путь еще не совсем рухнули, но неторопливое движение природы предлагает извлечь из работы Канта еще один урок: политические лидеры могут проявить волю к миру и активно работать в этом направлении только в том случае, когда эта воля является инициативой и низов. В наши дни ирония Канта относится не только к политическим лидерам, но и к тем, кто обладает правом голоса, участвуя в репрезентативных формах национального управления.

Сам Кант не предполагает, что этот урок включает в себя все вышеуказанные элементы: его понятие о тех, кто наделен правом голоса в политических процессах, гораздо уже, чем то, которое современные последователи его политической философии считают нормой. Например, он не признает общественные выборы в законодательные или исполнительные органы власти, тогда как в конце XX века подобная процедура является демократическим



процессом, вовлекающим каждого совершеннолетнего жителя государства. Несмотря на то, что он признает важность голоса граждан в работах о “власти пера”, но даже осознав значение общественного мнения, рождающегося в ожесточенных открытых дебатах, он отнюдь не всех включает в число участников этих дебатов, даже той грамотной части населения, которую он считает подходящей средой для подобных политических дискуссий. За исключением ироничной работы “Секретное оружие для вечного мира” (EF 368-69/125-26), где он советует королю воспользоваться советами философов, Кант не предлагает никаких общественных институтов или мероприятий, с помощью которых подобные дебаты могли бы повлиять на законодательную и исполнительную власти.

Таким образом, работы о вечном мире, написанные до сегодняшнего дня, отличаются от тех, которые были написаны до Канта. С тех пор в разных частях мира возникло множество общественных институтов и общественных рычагов, которые заставляют законную политическую власть быть более внимательной к голосам членов общества, а также принимать решения, которые соответствуют волеизъявлению наций. Следовательно, важно не учреждение подобных институтов, а то, что все они должны эффективно действовать. Как и прежде, главной задачей для нас является осознание того, что мир - это нравственное требование, требование, которое мы единодушно должны претворить в жизнь.

---

<sup>1</sup>Ссылки на работы Канта даны в скобках в тексте; использованы аббревиатуры, данные ниже. Ссылки на соответствующие тома GS-Kants *Gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1902) - даны перед косой чертой /, ссылки же после черты соответствуют английскому переводу, использованному в тексте. Цитирование “Критики чистого разума” осуществлено по традиционно установленному соглашению (A - 1-е издание; B - 2-е издание).

BF - “*Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” GS 8. “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

EF - *Zum ewigen Frieden* GS 8. “Perpetual Peace”, in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983).

IAG - “*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*” GS 8. “*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent*”, trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

Kpr V - *Kritik der praktischen Vernunft* GS 5. *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, 3rd edition (New York: Bobbs-Merrill, 1993).

KRV - *Kritik der reinen Vernunft* GS 3-4. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

MdS - *Die Metaphysik der Sitten* GS 6. *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

R - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* GS 6. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960).

SF - *Der Streit der Facultäten* GS 7. *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979).

TP - "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" GS 8. *On the Proverb: That May Be Right in Theory but it is of No Practical Use*, trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

Ю. Я. БАСКИН

(Северо-Западная Академия государственной службы,  
Санкт-Петербург)

### Густав Гуго - современник и оппонент Канта

Восемнадцатый век - время господства рационализма и учения о естественном праве. Лишь немногие философы и юристы рисковали усомниться в научной и моральной справедливости этих идей или хотя бы критически отнестись к исходным положениям школы естественного права. Среди немногих был Густав Гуго (1764-1844) - основоположник того направления, которое получило название исторической школы права<sup>1</sup>.

В отечественной литературе, вышедшей в свет до 1917 г., его идеи с достаточной полнотой были рассмотрены лишь однажды - в магистерской диссертации П. И. Новгородцева "Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном изложении"<sup>2</sup>. Других специальных исследований о Гуго, насколько мне известно, не было вплоть до сегодняшнего дня. Правда, Н. М. Коркунов, С. А. Муромцев и Б. Н. Чичерин давали краткий обзор его взглядов, но даже они в основном обращались к Ф. К. Савиньи<sup>3</sup>.

Что касается последующих десятилетий, то оценка всей исторической школы права в целом, и Гуго в частности, была до конца 80-х годов крайне односторонней<sup>4</sup>. Некоторым отступлением от

этого стал лишь учебник по истории политических и правовых учений, вышедший первым изданием под ред. В. С. Нерсесянца в 1983 г.<sup>5</sup>

Нетрудно понять, что позиция эта была продиктована той резко отрицательной оценкой, которую в свое время дал идеям Гуго и его единомышленников К. Маркс. Мы имеем в виду “Философский манифест исторической школы права” и введение к “Критике гегелевской философии права”. Называя Гуго “прародителем и творцом исторической школы”, а его учебник естественного права “ветхим заветом” этой школы<sup>6</sup>, Маркс в дальнейшем обрушивается на самого Гуго и всех других представителей этого течения, обвиняя их в “ложном толковании” учения Канта, в “самодовольстве” и “блудливой пошлости”, в оправдании права произвола и насилия<sup>7</sup>. Свои обличения Маркс завершает словами, надолго определившими искреннюю или вынужденную позицию тех, кто следовал его авторитету. Вот этот пассаж: “Школа, которая подлость сегодняшнего дня оправдывает подлостью вчерашнего, которая объявляет мятежным всякий крик крепостных против кнута, если только этот кнут - старый, унаследованный, исторический кнут; школа, которой история показывает, как бог Израиля своему слуге Моисею, только свое a posteriori, - эта историческая школа права изобрела бы поэтому немецкую историю, если бы сама не была изобретением немецкой истории. Настоящий Шейлок, но Шейлок-лакей, - она при каждом фунте мяса, вырезаемом из сердца народа, клянется своим векселем, своим историческим векселем, своим христиански-германским векселем”<sup>8</sup>. Характеристика, скажем прямо, уничижительная. Она, конечно, не лишена оснований, но справедлива ли в полной мере? Долгое время никто в стране не смел в этом даже сомневаться. И только в последнее время начал намечаться более объективный подход к оценке исторической школы, а следовательно - и Густава Гуго. Мы имеем в виду высказывание Л. С. Мамута, который писал, что “в философски-юридических представлениях исторической школы положительное значение имела критика естественно-правовой доктрины с ее постулатом вечности, неизменности и неподвижности прав. В истории юриспруденции *оставила свой след* (выделено мною. - Ю. Б.) попытка этой школы трактовать правовые институты в качестве особых социальных явлений, исторически закономерно рождающихся, функционирующих и раз-

вивающихся в целостном едином потоке жизни каждого народа”<sup>9</sup>. Вывод, по нашему мнению, безусловно справедливый. Более того - нуждающийся в усилении и дальнейшем развитии. Именно этому и посвящено настоящее сообщение. Правда, его задача достаточно ограничена. Речь пойдет только о Гуго и его отношении к кантовской философии.

Учитывая это обстоятельство, необходимо с самого начала подчеркнуть, что основоположник исторической школы всегда и неизменно относился к Канту с глубочайшим уважением. Он неоднократно цитировал его труды, давая им самую высокую оценку. Так, в “Учебнике естественного права как философии позитивного права, в особенности - частного права”, в котором наиболее четко изложена его собственная теоретическая позиция, Гуго пишет о том, что Кант совершил революционный переворот, что его труды должны служить образцом для других ученых, что сам Кант был выдающимся теоретиком права (хотя и не признанным в достаточной мере своими современниками - собственно юристами). Гуго неоднократно цитирует труды Канта, в частности - “*Метафизические начала учения о праве*”, составляющие, как известно, первую часть “*Метафизики нравов*”. Он обращается к мнению Канта при рассмотрении конкретных юридических институтов<sup>10</sup>. Все это, действительно, побуждает думать о Гуго как ученике Канта (что признавалось многими - начиная от Маркса и кончая Чичериным). Но глубокое знание идей Канта и личное уважение к нему в данном случае недостаточны для такого вывода. Дело в том, что по ряду вопросов, как мы сейчас увидим, их позиции существенно отличались друг от друга. Гуго не просто учился у Канта, не только критически относился к его идеям, но и выдвинул ряд совершенно самостоятельных и отличных от кантовских положений. Это видно уже в связи с вопросом о естественном праве.

Как известно, Кант не признавал, что естественное право присуще человеку “по природе”. Оно, по его мнению, есть результат и вместе с тем необходимое условие человеческого общежития. Различая законы внутренние и внешние, Кант указывал в “*Метафизике нравов*”, что последние делятся на законы естественные, “*обязательность которых может быть познана разумом а priori без внешнего законо-*

дательства”, и положительные, “которые без действительного внешнего законодательства не обязывают” (4 (2), 133).

Совершенно иным был подход Гуго. Для него естественное право не существует вне связи и независимо от права позитивного<sup>11</sup>. Естественное право - не что иное, как философское обоснование и моральная оценка действующих правовых норм. Иначе, по его мнению, невозможно ни понять, ни объяснить наличие столь разных, а порою и взаимно исключающих, норм у разных народов. Право - неотделимо от народного духа и истории народа; история права есть история позитивного права<sup>12</sup>. В этом он вполне согласен с Г. Конрингом и Г. Ф. Мартенсом<sup>13</sup>. Поэтому основание действующего права двойственно: частично оно, действительно, восходит к философии, частично - к истории народа<sup>14</sup>. Право - не просто юридический акт государства. Гуго никак нельзя обвинить в позитивизме (как, скажем, Г. Ф. Мартенса или И. Я. Мозера). Обычай - вот важнейший источник права, ибо именно в нем непосредственно находит свое выражение дух нации (народа). В этом отношении право подобно языку (и в известном смысле даже есть его часть). Оно развивается не только путем сознательной законодательной деятельности, но и спонтанно. Эту мысль затем подробно развивал Савиньи, у которого она стала играть первенствующую роль: право для последнего - результат внутренней жизни народного духа<sup>15</sup>. Оно, писал Савиньи, “растет” вместе с народом.

Но тогда и перед Гуго, и перед его последователями вставал в качестве первостепенного вопрос - что понимать под народом? Совершенно ясно, что это не механическое множество людей и даже не факт их совместного территориального проживания. Народ для представителей исторической школы существует и развивается на основе устойчивой духовной общности; духовное единство сменяющихся друг друга поколений и составляет основу народа. Это единство выражается как раз в праве и языке. Право - “общее дело народа”. Поэтому его сущность неприкосновенна для правительства. Правда, между Гуго и Савиньи есть и различия. Если Гуго не видит в положительном праве моральности, то Савиньи считал, что оно обладает высшим моральным авторитетом.

Но все же Гуго не порывает полностью с естественным правом. Он “лишь” отводит ему юридически второстепенную и зависимую роль. Скорее всего, это роль вспомогательного источника

действующего права, факультативная по своей сути. Довести до логического конца критику естественного права, предпринятую Гуго, довелось его последователям. В этом отношении наиболее категоричен был Г. Ф. Пухта. Он утверждал, что естественное право есть всего лишь "фантастическое порождение философов" и не имеет юридического смысла без права позитивного<sup>16</sup>.

Различие в подходах между Кантом и Гуго еще более четко проявляется, если мы обратимся к вопросу об объективных основаниях права. По мысли Гуго, они коренятся не во всеобщих абстрактных нормах (и тем более не в нормах нравственности), но в том реальном факте, что разные люди (и вообще субъекты) объективно обладают разными интересами и поэтому преследуют разные цели, порою прямо противоположные друг другу. В силу этого обстоятельства и для того, чтобы в обществе не господствовали сила и произвол, необходимо позитивное право. Его задача - обеспечение не справедливости, но порядка. Только это положение дел соответствует требованиям разума и достойного общежития. Не будь права, не было бы и нормального человеческого общения. Издание правовых норм - компетенция государства. Но, как мы только что видели, оно связано в этом отношении обычаями и духом народа. Можно издать формально обязательную норму и требовать ее исполнения. Но эта норма всегда будет "внешней", если не соответствует традиции и обычаям страны. Поэтому можно сказать, что именно необходимость права приводит к необходимости государства. Последнее должно обладать всей полнотой власти. Дело в том, что если власть рассредоточена, то, по мнению Гуго, различие целей, которые преследуют отдельные ее представители (носители власти), препятствует достижению задач, стоящих перед Государством. Такой политический порядок противоречит разуму. Конечно, разные государственные органы исполняют различные функции, но все они в своей совокупности должны иметь над собою единую власть. Правда, Гуго вместе с тем замечает, что абсолютная (т. е. юридически не определенная в своих правах и обязанностях) власть может, в свою очередь, породить произвол. Поэтому-то и нельзя, по его мнению, говорить об идеальном политическом строе. В конечном счете все зависит от традиции и обстоятельств, с которыми приходится мириться и к которым приспосабливаться. Здесь, как и во многих других случаях, мы сталкиваемся с характерной для Гуго чертой - его неве-

рием в политические и правовые идеалы. Его, скажем, прагматизмом. И даже более - стремлением приспособиться к существующим отношениям и даже попытаться найти им оправдание. В этом его критики действительно правы.

Занимая такую позицию, Гуго решительно выступал против принципа разделения властей. Следовательно, в плане теоретическом, - против Канта (см.: 4 (2), 234) и особенно - Монтескье. Это была действительно консервативная, но отнюдь не холуйская (как утверждал Маркс) позиция. Раз нет бесспорно справедливого государственного строя, более того - бесспорно правомерного, то следует признать, что власть не может быть основана на добровольном соглашении (договоре). Она основана на силе - не только вооруженной, но и на том, что опирается на признание народа. Поэтому правитель не только обладает правом, но и несет обязанности. Это - публичная власть. Отсюда критика патриомональной теории.

Гуго убежден в том, что пока народная мудрость и обычаи народа признают те или иные юридические учреждения и институты, они имеют право на существование. Именно по этой причине, а не по каким-либо политическим и моральным соображениям он, хотя и с рядом оговорок, временно допускал правомерность рабства. При этом он апеллировал к истории и к тому факту, что многие народы и исторические эпохи его признавали<sup>17</sup>.

Этот факт обычно вызывал и поныне вызывает резкую критику взглядов Гуго и исторической школы в целом. Именно он в глазах многих затмил все то положительное, что сделал в науке Гуго, прежде всего его идею о необходимости рассматривать право в его историческом развитии и связи с жизнью и духом народа. Но на самом деле он отнюдь не оправдывал рабство и не защищал его существование в современных ему условиях. Скорее наоборот. Гуго полагал, что существующие институты крепостного права (рабства) должны быть максимально смягчены, а со временем оно будет уничтожено. Правда, процесс этот он действительно считал медленным и осуществимым путем реформ, но никак не революционным путем. Но ведь так же рассуждали и многие его современники. Тот же Кант или М. Сперанский в России!

Главная задача государства заключается, таким образом, в охране порядка, а следовательно - права. Но этим она не ограничивается. Подобно Гоббсу, Гуго достаточно определяет пределы

политической власти и главы государства. Он даже допускает их вмешательство в духовную жизнь страны посредством ограничения свободы мнений. Казалось бы, мысль опять-таки архиреакционная. Но не будем торопиться с выводом. Дело в том, что Гуго признает это право только в тех пределах, когда речь идет о нарушении существующего общественного и правового порядка<sup>18</sup>. Такая позиция, конечно, вызывала многочисленные возражения. Ведь речь шла о популзновении нарушить естественное право на свободу личности (свободу слова). И однако... Был ли Гуго в этом вопросе безоговорочно неправ? Ведь речь у него шла не о произволе власти, но о сохранении общественных и политических устоев, которые, как он полагал, признаны народом и есть результат исторического развития. Конечно, можно сказать, что воспитанный в рабстве народ не ищет свободы. И это, скорее всего, будет верно (хотя и далеко не бесспорно). Но в этой проблеме есть и другой аспект, который нельзя сбрасывать со счета. И очень интересно, что со всею остротой он проявился спустя полтора столетия после Гуго. Достаточно напомнить, что ныне многие, притом демократические, конституции запрещают деятельность политических партий и иных организаций, призывающих к насилию и неконституционному свержению существующего строя (конституции ФРГ, России и т. д.). Конечно, можно возразить, что речь здесь идет о защите демократии. Гуго же, безусловно, демократом не был и совершенно лояльно относился к существовавшему в Германии политическому порядку. Разница достаточно существенная. Но здесь мы снова сталкиваемся с очень характерным фактом: научная позиция и позиция политическая далеко не всегда совпадают. Есть пределы свободы слова и мнений, выход за которые может оказаться губительным для общества. Именно это подчеркивал Гуго. Его позиция, видимо, основана на том, что свободу мнений он относил к области публичных прав. Отсюда и возможность их ограничения. К частному же праву он относил только те права, которые не связаны с общими целями и интересами, но обеспечивают и разграничивают цели отдельных лиц.

Среди множества проблем, относящихся к области частного права, Гуго основное внимание уделял двум - праву собственности и семейному праву. Для него семья есть не просто первичная социальная ячейка, но вместе с тем и основа стабильности общества. Она существует, конечно, не только для удовлетворения



полового влечения (в чем упрекал его Маркс<sup>19</sup>). Поэтому вопросы семейного права занимают столь большое место в “Учебнике гражданского права” (§ 77-92). При этом Гуго достаточно критичен по отношению к существующим юридическим институтам, но очень осмотрителен в их отрицании. Что касается права собственности, то здесь мы сталкиваемся у Гуго с парадоксальным, на первый взгляд, утверждением; на фоне бесчисленных славословий в защиту частной собственности, которыми полны сочинения его предшественников и современников, он пишет о том, что собственность с необходимостью влечет за собою крайности социального неравенства, столь опасные для общества. Бедность нравственно гнетет человека, а богатство его развращает. Гуго полагает, что собственность далеко не всегда является гарантией свободы. В такой же мере, полагает он, она может выступать (и нередко выступает) орудием ее ограничения. И притом в наиболее опасной форме - зависимости личности не от общества, государства и права, а от другой личности. Но государство не может ни отказаться от наличия собственности, ни подчинить себе всю сферу связанных с ней отношений. Поэтому оно вынуждено не только допускать наличие собственности, но и защищать ее, обеспечивая действие частно-правовых норм. К тому же Гуго понимал, что обычное частное право предшествовало исторически государственным институтам и праву политическому. Кроме того, частное право (при всех его недостатках) обладает и тем несомненным достоинством, что оно есть средство борьбы с злоупотреблениями политической власти. Вероятно, можно сказать, что Гуго формулирует своеобразную антиномию публичного (политического) и частного права. Не случайно им так интересовался П. И. Новгородцев, решительно утверждавший идею антиномичности интересов личности и рода (общества)<sup>20</sup>.

Но был и еще один вопрос, где взгляды Гуго во многом совпадали и в отношении которого он был согласен с Кантом. Мы имеем в виду проблему установления единого мирового правопорядка. То, что Кант изложил в своем трактате “К вечному миру”, было очень близко Гуго. Он считал, что установление такого порядка отвечает требованиям человеческого разума. Только тогда будут уничтожены основания для войн между государствами, столь губительные для людей. Как бы ни различались государства по условиям своего существования, своей истории, обычаям и нра-

вам - ничто не может служить непреодолимым препятствием к юридическому единению в форме договорного союза. Но это - дело далекого будущего. Пока же приходится исходить из реальных отношений, стремясь к их совершенствованию.

Завершая наш краткий обзор, можно сказать, что Густав Гуго сыграл видную роль в научной разработке учения о праве. И эта роль (при всем действительном консерватизме его взглядов) может и должна быть по справедливости оценена.

Гуго наметил те пути, по которым в значительной мере пошла философия права в XIX в. Он выступил против абстрактности теории естественного права, равно как и против юридического догматизма. Его стремление внести в науку исторический подход оказалось очень плодотворным. Гуго был не только учеником, но и критиком идей своего великого современника.

---

<sup>1</sup> Сведения о его жизни и трудах можно почерпнуть в первую очередь у самого Г. Г. См.: *Hugo G. Beiträge zur civilistischen Bücherkenntnis der letzten vierzig Jahre, aus den Göttingenischen gelehrten Anzeigen und den Vorreden, besonders zu den Theilen des civilistischen Cursus zusammen abgedruckt und mit Zusätzen begleitet. Bd.\* (1788-1807). Berlin, 1828. S. 15-42. Исследования В. Эбеля (*Ebel W. Gustaw Hugo. 1964*) было, к сожалению, мне недоступно.*

<sup>2</sup> См.: *Новгородцев П. И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896. С. 39-52. К сожалению, автор приходит к выводу, что Гуго свойственно не только преклонение перед историческим прошлым, но также "проповедь застоя и реакции" (Указ. соч. С. 52).

<sup>3</sup> См.: *Коркунов Н. М.* История философии права. СПб., 1896. С. 223-227; *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 1877. Т. IV. С. 419-427; Энциклопедический словарь (Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1893. Т. 18. С. 857). Интересно отметить, что Г. Ф. Шершеневич в своем фундаментальном учебнике вообще не упоминает Г. Гуго, хотя и дает краткую характеристику идей исторической школы (см.: *Шершеневич Г. Ф.* История философии права. СПб., 1907. С. 554-558).

<sup>4</sup> См.: История политических учений /Под ред. С. Ф. Кекечьяна и Г. И. Фелькина. М., 1955. С. 330-335; История политических учений. Ч. 1 /Под ред. К. А. Мокичева. М., 1971. С. 264-266; История политических и правовых учений. До-марксистский период /Под ред. О. Э. Лейства. М., 1991. С. 397-399.

<sup>5</sup> История политических и правовых учений /Отв. ред. В. С. Нерсисянц. М., 1983. С. 301-303. Содержащаяся здесь характеристика без существенных изменений повторялась и в последующих изданиях.

<sup>6</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 1. С. 86.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 86, 92.

<sup>8</sup> Там же. С. 416.

<sup>9</sup> История политических и правовых учений. XIX век /Отв. ред. В. С. Нерсесянц. М., 1993. С. 8.

<sup>10</sup> *Hugo G. Lehrbuch eines civilistischen Coursus. Zweite Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts enthält.* Berlin, 1798. S. IV, V, 8, 82, 102, 161. и. а.; *Hugo G. Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts. Dritter Band, welcher die Geschichte des Römischen Rechts enthält.* Berlin, 1799, S. VIII; *Hugo G. Op. cit. Vierter Band, welcher heutige Römischen Rechts enthält.* Berlin, 1799. S. X и. а.

<sup>11</sup> *Hugo G. Naturrecht...* S.V.

<sup>12</sup> *Hugo G. Geschichte des Römischen Rechts...* Bd. 3. S. 3.

<sup>13</sup> *Wolff E. Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte.* Tübingen, 1939. S. 181 и. а.

<sup>14</sup> *Hugo G. Geschichte der Römischen Rechts...* Bd. 4. S. 1.

<sup>15</sup> *Hugo G. Naturrecht...* S. 129; *Savigny F. K. Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft.* Heidelberg, 1814. S. 8 ff. Упомянем здесь также К. А. Доминика, работы которого, насколько мне известно, не рассматривались в отечественной литературе. Посвятив свой труд одновременно Гуго и Савиньи, он последовательно отстаивал идею несовпадения закона и права. См.: *Dominic K. A. Allgemeine Einleitung in das juristische Studium.* München und Burghausen, 1812. S. VII и. а.

<sup>16</sup> См.: *Puchta G. F. Die Gewohnheitsrecht.* Erster Teil. 1828. S. 133, 139 и. а.

<sup>17</sup> *Hugo G. Naturrecht...* S. 59-60.

<sup>18</sup> *Hugo G. Ibid...* S. 47-48 и. а.

<sup>19</sup> Именно так оценивает Гуго К. Маркс. См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.* С. 89.

<sup>20</sup> См. об этом: *Новгородцев П. И. Об общественном идеале.* М., 1991. С. 42, 127 и др.

## КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский университет)

Русская мысль между Платоном и Кантом:

П. Д. Юркевич

Знаменитая речь Памфила Даниловича Юркевича, произнесенная им в торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1866 года, - "Разум по учению Платона и опыт по учению Канта" пронизательно выделяет этих двух мыслителей как вехи, как указатели пределов, в которых суждено блуждать русской мысли: "...относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая - Кантом"<sup>1</sup>. П. Д. Юркевич заложил традицию, которой с тех пор неизменно и следовала отечественная религиозная философия в лице самых выдающихся ее представителей: пытаться критически преодолеть кантианство ради бессмертных истин платонизма. Более конкретно эта традиционная стратегия выглядит так: в решении самых фундаментальных вопросов держаться платонизма, не оставляя Платоновой тени, но за необходимым материалом для модернизации последнего и экспликации возможностей, потенциально платонизму присущих, обращаться к Канту с его одной из самых универсальных и детально разработанных систем, негативно-критически относясь к сущностным положениям "коперниканского переворота", совершенного основоположником трансцендентального идеализма.

Это сущностное различие в вопросе “о началах и сущности науки” П. Д. Юркевич сформулировал с предельной точностью. “Именно, - пишет он, - когда нам все ученые говорят единогласно, что мы познаем только явления, то еще остается неопределенным, в каком смысле изучаемый круг предметов есть явление: в том ли, что чистый разум, или разум сам по себе, не находит в этих предметах полного осуществления своих мнений о подлинном бытии и вследствие этого видит в них только подобия и неясные образы того, что существует в истине; или в том, что наблюдаемое качество этих предметов условлено формами нашего чувственного созерцания, так что эти предметы суть не феномены сущности, но феномены нашего сознания. Первый взгляд развит в образцовом для всех времен совершенстве Платоном в его учении о разуме и об идеях, второй - Кантом в его учении об опыте. Первый различает между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме; второй - между предметами, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметами, как они есть сами по себе или в самой натуре вещей. Первый находит возможным знание *истины*, второй - только знание *общего*”<sup>2</sup>. Из этого обширного пассажа видно, что понимание природы *истины* разделяет как Платона, так и Юркевича - с Кантом.

Первые два философа истину абсолютизируют и онтологизируют: для них истина - “полное осуществление подлинного бытия”, особая духовная субстанция, могущая существовать без какого-либо отношения к человеку и данная ему только в виде идеала, идеальной модели как целостного мира, так и любых его частей. Здесь истина и эта идеальная духовная субстанция - это одно и то же, они тождественны. Истина существует сама по себе, она предзадана человеку и, чтобы ею овладеть, человек обязан очистить свой разум от помех, которые он встречает со стороны чувственности и рассудка, прояснить чистым разумом “неясные образы”, получающиеся благодаря замутняющему действию человеческого сознания. Вследствие его, человеческой, телесности - так считает Платон.

Возможна ли требуемая чистота разума? Если считать Платона дуалистом, разделяющим мир идей и мир вещей взаимно непроницаемой стеной, за что его критиковал еще Аристотель, то идеал недостижим. Если же считать его монистом, на чем наста-

ивает А. Ф. Лосев, то истина достигается абсолютным слиянием душ философа или поэта с "мировой душой". Можно сказать, что истина, идеальная духовная субстанция, или "мировая душа", и душа философско-поэтического гения в таком случае совпадают. А. Ф. Лосев прав, когда упрекает Платона в недоговоренности, неясности, многозначности не только второстепенных, но и фундаментальных утверждений платонизма, предлагая судить о нем - платонизме - из общих тенденций, а не отдельных положений, и даже не из смысла отдельно взятых диалогов. Универсальное же знание творчества Платона дает А. Ф. Лосеву право утверждать, что "объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самой настоящий монизм"<sup>3</sup>. Комментируя диалог "Парменид", он пишет, что "если читатель внимательно ознакомился с предыдущими диалогами Платона, то эту критику дуализма и этот монизм он много раз встречал и в других местах. Весь "Пир" прямо построен на монистической диалектике Эрота как диалектического слияния идеальной полноты и материальной бедности. "Федр" проповедует слияние тела и души на вечные времена у богов и периодический круговорот этого слияния у людей. "Софист" ... тоже опровергает исключительную неподвижность идеального ума и предлагает вместо этого диалектику одного и многого, покоя и движения, идеального и материального"<sup>4</sup>.

Согласно этой диалектике, телесность обладает способностью одухотворяться, эйдосы же - отелесниваться, достигая через эту относительность предела. Мысль об особой духовной материи как о Софии, объединяющей в одно целое не только природу, но природу с миром трансцендентным, была воспринята Вл. Соловьевым и другими софиологами у Платона. Христианской идеи греховности тела у Платона нет, приходится отказаться от нее и в теории "всеединства".

Истина - это один из таких пределов для мира как целого и для каждой отдельной вещи.

Из монистической трактовки идеализма Платона исходит и П. Д. Юркевич, для которого как православного теолога сохраняется трудность, связанная с необходимостью и строго различать мир творящий и сотворенный, и столь же необходимо их объединять. У Платона берет верх тенденция объединения, и Иммануил Кант помогает Юркевичу в их различении.

“Общегодное” знание Канта обладает совсем иной природой и исходит из иной гносеологии. Самое главное отличие этой гносеологии от платонизма заключается в том, что это *человеческая* гносеология, что в ней не предполагается некоего ангельски совершенного мира истины, до последней своей пяди пронизанного божьей благодатью и служащего обиталищем Бога со всем его ангельским чином. Истина здесь - это только *сотворенная человеком модель* мира, обеспечивающая ему успешное решение стоящих перед ним жизненных проблем, действительно “пригодная” для всякого отдельно взятого индивида, независимо от того, добр он или зол, прекрасен или безобразен, на благо или во вред хотел бы он ее употребить. Качество этой модели, помимо моделируемого объекта, напрямую зависит от свойств того, кто эту модель создает, как изображение в зеркале зависит от свойств зеркала, от того, насколько оно криво.

Кантианство этой чертой своей гносеологии обязано Давиду Юму, о чем Кант сам говорит в “Пролегоменах...”, отмечая в то же время, что у Юма познание оказалось “слишком человеческим”, “...он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю кормчего, который на основе верных принципов кораблевождения, почерпнутых из познания земного шара, снабженный самой подробной морской картой и компасом, мог бы уверенно привести корабль к цели” (4 (1), 76). В отличие от платонизма, оперирующего абсолютной истиной, юмизм ее до предела релятивизировал, Кант же, подобно хитроумному Одиссею, сумел провести свой философский корабль между Сциллой платонизма и Харибдой юмизма. Канту удалось это сделать, поскольку он прочно связал понятие истины с опытом, на что и обратил внимание П. Д. Юркевич.

А связь познания с опытом вызвала к жизни вторую черту гносеологии кантианства - ее историзм. Если, согласно платонизму, истина во всей своей полноте и совершенстве изначально существует независимо от времени, то постичь ее можно в любой момент; нужно только исхитриться и суметь попасть в этот мир истины, а может и сама истина найти тебя как своего избранника, за какие-то твои заслуги или просто так, по своему, *по истине*, произволу. Для кантианства такой возможности нет в прин-

дипе, поскольку нет этого блистающего полнотой и совершенством храма истины; он строится человечеством колонна за колонной, этаж за этажом, однако ему не суждено быть достроенным. Труд этот не Сизифов: начинать все сначала не приходится, но все же какое-то сходство с Сизифовой ситуацией имеется: все построенное с какого-то момента становится частью более грандиозного здания и конца строительству не предвидится.

П. Д. Юркевич, воспользовавшись Кантовой идеей антиномий, представил гносеологические концепции платонизма и кантианства в качестве двух взаимно исключающих друг друга теорий, в каждой из которых им выделены по пять базисных суждений. Взятые попарно, эти суждения образуют пять антиномий, где роль тезисов отведена платонизму, а роль антитезисов - кантианству, разумеется, в том виде, в каком их понимает П. Д. Юркевич, дающий свою интерпретацию как Платону - впрочем, достаточно традиционную, если иметь в виду теологическую схоластическую традицию отношения к Платону как к последовательному объективному идеалисту, венчаемую в XX веке замечательными трудами А. Ф. Лосева, - так и кантианству, где он проявил большую самостоятельность.

Проанализируем же все пять антиномий одну за другой, рассматривая сначала их тезисы, а затем антитезисы.

1. *Платон*. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

*Кант*. Только видимое чувственное явление познаваемо.

Тезис-1. Эта "невидимая сверхчувственная сущность вещи" представляет собой идею, идеальную основу вещи, и эта идеальная основа вещи есть, бытийствует в разуме как подлинном онтологическом мире. Действительный мир и есть этот онтологический мир разума - это одно и то же. Юркевич приводит фрагмент из Парменида, согласно которому "разум и то, чего он есть разумение, - это одно и то же, потому что не найдешь ты разума без истинно-сущего, на котором он открывает себя"<sup>5</sup>, развернутый Платоном в его учении о мире идей: "Истинно-сущее и есть идеи, потому что оно есть в разуме, как в своем месте (τοῦτο νοῦτος); ему свойственна познаваемость первоначально"<sup>6</sup>. Следовательно, чтобы знать, обладать истиной любой вещи и, в конечном итоге, истиной самой по себе, надо только иметь разум; а им мы наделяемся от рождения, правда, в различной мере, - в различ-



ной мере дана нам и истина, поскольку разум и есть сама истина, как истина есть разум.

Чувственные же вещи, чувственно данный мир - это только кажимость, случайность, произвольность, неподлинность, ускользающая и перерождающаяся постоянно в нечто иное, а значит, чувственные вещи оказываются в конце концов ничем. Знать же ничто или ничего не знать - тут разница невелика.

Какова же в этом случае заслуга познающего, какова роль ученого или философа? Все, что нам нужно знать, мы знаем уже вследствие обладания разумом и в той мере, в какой сподобились получить его свыше.

Антитезис-I. О познании, согласно Канту, можно говорить только в том случае, если речь идет о чувственно являющемся мире (см. 3, 95). Вне и без опыта не может быть знания, ибо "без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым" (3, 162), так как "без чувственности ни один предмет не был бы нам дан" (3, 155). П. Д. Юркевич ставит здесь точку, но делать этого не следует: ведь, согласно Канту, в чувственном явлении решающую роль играют сверхчувственные сущности, данные нам с помощью наших сверхчувственных способностей. Мыслить с помощью рассудка и разума можно любые "невидимые сверхчувственные сущности", но это вовсе не значит, что мы их познаем. Мыслить для Канта - еще не значит познавать, тогда как для Платона это одно и то же. Мыслимое только тогда окажется знанием, когда есть способ чувственного обнаружения признаков, следующих из этого мыслимого, в опыте, в непосредственно данных чувствам вещах. Такая возможность имеет место лишь в том случае, если "невидимая сверхчувственная сущность" мыслится нами непротиворечиво; если же она содержит в себе логическое противоречие, то в мире реальных чувственных вещей ей нет и не может быть никаких соответствий, понятие о такой сущности будет принципиально пусто.

II. Платон. Поле опыта есть область теней и грез... только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

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

Тезис-II. Понимая опыт как чувственно-непосредственное при-  
способление индивида к пребыванию в мире вещей, Платон вполне  
естественно приходит к релятивному пониманию опыта, что и дает  
ему возможность определять “поле опыта” как область “теней и  
грез”. Два важнейших обстоятельства фиксируются Платоном в  
этом отношении. Во-первых, индивид “х” с его особым строем  
чувств не может найти понимания у другого индивида “у”, по-  
скольку не может совпадать строй их чувствования. Приходится  
признать, что “ощущать” - то же, что “казаться”<sup>7</sup>, а это означает,  
что прав Протагор с его заключением: “Мера всех вещей - чело-  
век, существующих, что они существуют, а несуществующих, что  
они не существуют”. У нас нет оснований признать достоверны-  
ми утверждения хотя бы одного из индивидов. Во-вторых, любые  
вещи в “поле опыта” характеризуются всеобщей текучестью, уди-  
вительным непостоянством, бесконечными метаморфозами. Ска-  
зав о вещи что-то одно, нельзя быть уверенным, что она сохрани-  
ла эти свои свойства даже в следующее мгновение. Именно по-  
этому - “так” не следует говорить, ибо в нем нет еще движения;  
не выражает движения и “не так”. Естественно же, - продолжает  
Платон, - “разве только выражение “вообще никак”<sup>8</sup>.”

Итак, пребывание в мире может быть обеспечено человеку  
только при опоре на сверхчувственную сущность его, для чего  
необходим “подъем души в область умопостигаемого”<sup>9</sup>. Только  
то, что можно видеть не иначе как умственным взором, отвлек-  
шись от всего чувственно данного, можно отнести к разным сте-  
пеням истинного. Против этого рассуждения философы возража-  
ли со времен Аристотеля. Нельзя все без исключения чувстви-  
тельные феномены считать однородными, нельзя отождествлять факт  
с непосредственным чувственным данным, с чем, конечно, был  
согласен и Кант.

Антитезис-II. П. Д. Юркевич, формулируя это суждение, очень  
многого не договаривает. Да, действительно, разум, как только  
он отрывается от эмпирии, как только покидает обжитый и осво-  
енный человеческой деятельностью и человеческим теплом мир,  
оказывается в ситуации настолько неопределенной, что может  
рождать любые мысленные образы и конструкции, создавать  
любые суждения, вплоть до антиномически противоречивых. При-  
роде разума свойственна диалектика, он обязан идти до конца в  
любом из направлений, имея границу только в самом себе в виде

абсолютных идеализаций-крайностей, что и ведет к антиномиям. Это в реальном чувственно данном нам природном мире мы не в состоянии выбраться из бесконечного многообразия цветовых оттенков. Разум, в своей свободной и чистой от эмпирии стихии, создает понятие абсолютно белого, непорочно сияющего чистотой и белизной света; но, с равным успехом, рождается понятие абсолютно черного тела. И они служат границей друг для друга, будучи для нас неразлично тождественными. И идея непорочного света, и идея абсолютной черноты - только "тени и грезы", ибо им нет места в мире "праха и тлена".

Мало того, согласно Канту, разум не может по самой своей природе не стремиться отряхнуть с себя малейшие пылинки чувственного мира и не заглядывать за это таинственное покрывало привычной и потому скучной эмпирии. Он - разум - к тому и призван, чтобы выходить за любые границы устоявшегося и привычного мира, раздвигая горизонты бытия для человека, награждая его новыми просторами, сферами грез и фантастических видений, населенных сущностями с диковинно-невиданными свойствами. Разум делает человека философом: быть человеком и не философствовать невозможно. Кант считает, что человека можно назвать философствующим существом. Снедаемый голодом новизны, неутолимым стремлением к новому, разум человека не может быть никогда и ничем удовлетворен: удовлетворение - это смерть, это конец человека. Фаустовская суть - бесконечный поиск совершенства - одна только делает человечество бессмертным, заставляет его грезить о несбыточном, претворять несбыточное и - уже охладевать к нему, уже ловить умственным взором "тени" еще более невозможного и таинственного. "Кто хочет невозможного, мне мил", - произносит в "Фаусте" Гете сивилла Манто, знающая путь в царство мертвых, в Аид<sup>10</sup>. Недаром Фауст падает, сраженный смертью, только задумавшись об удовлетворенности будущим, превосхищаемым делом, и Мефистофель подводит свой итог:

“В борьбе со всем, ничем не насытим,  
Преследуя изменчивые тени,  
Последний миг, пустейшее мгновенье  
Хотел он удержать, пленившись им.  
Кто так сопротивлялся мне, бывало,  
Простерт в песке, с ним время совладало,  
Часы стоят”<sup>11</sup>.

Но Гете занят судьбою героя-одиночки, носителя персональной вариации разума, для которого возможна и психологическая усталость, и насыщение желаний. Кант же, рассматривая свойства разума и определяя его функции в общей жизни сознания, строит модель разума трансцендентального субъекта - трансцендентального, а не эмпирического разума, то есть разума всечеловеческого. Последний же бессмертен, как бессмертно все человечество, а следовательно - и не насытим, не удовлетворяем ничем наличным, вечно алчущий неизведанного.

Итак, П. Д. Юркевич прав, утверждая, что, по Канту, стремиться разумом в мир сверхчувственный - значит стремиться в область теней и грез. Юркевич ставит на этом точку, переходя к характеристике опыта. Однако ставить эту точку очень рано: умалчивается, оставляется вне поля зрения самое главное - назначенные стремления в мир теней и грез, функции этого мира. Здесь есть две возможности, по крайней мере. Одна из них характерна для "догматической" метафизики: вознесясь в бесплотные сферы разума, получаешь возможность оперировать ноуменами, то есть как раз понятиями разума, как пустыми понятиями, и, если не отдаешь себе в этом отчета, то и не понимаешь, что заблудился в противоречиях и паралогизмах. (Из таблицы деления понятия *ничто*, которую Кант приводит в завершение "Трансцендентальной аналитики", это первый случай смысла: "1. Пустое понятие без предмета, *ens rationis*" (3, 334). Только кажется, что осуществляется процесс мышления, достигается некий результат, тогда как по сути своей сопоставляются и соединяются пустые понятия, которым в реальности ничто не соответствует, у них нет и не может быть денотатов. Такая деятельность метко охарактеризована народом как переливание из пустого в порожнее.

Только с помощью трансцендентальной рефлексии можно в таком случае обнаружить, что воздвигаются воздушные замки, что имеешь дело с привидениями, а не живую жизнь. Это как разглядывание калейдоскопа: ничего не стоит получить самые фантастические орнаменты, изобрести которые не под силу и произволу необычайного таланта. В этот волшебный и прекрасный мир они увлекают тебя надолго, но, увы, не навсегда. Оторвешься от окуляра, захочется обжиться в этом мире чудесных видений: не только увидеть, но и пощупать его Руками - и как же будешь разочарован, держа в них невзрачные и совершенно ни на что не годные осколки стекла.

Но есть и вторая возможность, которая и составляет суть “трансцендентального идеализма” и до которой не добирается П. Д. Юркевич в своем анализе, а именно отсюда начинают “тени и грезы”, причудливые видения сверхчувственного мира, приобретать положительный смысл. Если ноуменальные понятия разума направить в сторону опыта, на помощь рассудку, помогая ему оторваться на время от мира действительного опыта, чтобы подняться в мир опыта возможного, то у рассудка появляется новая способность - раздвинуть горизонты действительного опыта, расширить границы эмпирически освоенного мира. Стремиться к свету знания - это не значит, что надо похоронить себя в области опыта и, наталкиваясь на его границы, шарахаться назад в его обжитый и уютный мир. Стремиться к свету знания - это открывать дверь в мир сверхчувственный, с его помощью изострять чувства и впускать через открытую дверь совершенно новый, неожиданный для закосневших в привычном чувств опыт. Регулятивную роль идей, направленных на категории рассудка и через них в область опыта, Кант сравнивает со строительными лесами: без них не возвести все новых и новых этажей строящегося дома, не расширить жизненного пространства, но сами они его не составляют и убираются, выполнив свою вспомогательную функцию.

III. *Платон*. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

*Кант*. Настоящее познание мы имеем, когда движемся от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Эта третья антиномия П. Д. Юркевича сформулирована относительно тех познавательных способностей, с помощью которых может быть получено “настоящее познание”. Однако именно в этом можно усмотреть глубокое сходство между обоими мыслителями, если мы возьмем их гносеологические концепции во всем их объеме.

Тезис-III. Согласно Платону, истинное знание умозрительно, является результатом деятельности “ума”; но, помимо ума, мы располагаем чувствами, дающими нам мнение об истинном (положении вещей), и рассудком, строящим предположения об истинном (в мнящемся положении вещей). Без деятельности этих двух последних способностей не может обойтись ум: с их помощью, а они играют роль своеобразных опор, разум поднимается

в сферы “истинно сущего”, “того, что можно видеть не иначе как мысленным взором”<sup>12</sup>. Без предположений, заключающих в себе “подступы и устремления”, мы не сможем достичь тех пределов, где вступают в силу уже только сами идеи в их взаимном отношении.

Таким образом, не учитывать роль “подготовительных” способностей души было бы неправомерным, и можно сказать, что настоящее познание мы имеем лишь тогда, когда чувства и рассудок нам помогут выполнить все подготовительные процедуры. Только после этого мы получаем возможность двигаться мышлением от идей через идеи к идее всех идей - Благу как пределу. Очень важно также отметить, что Платон намечает различие между рассудком и разумом, столь значимое в теории познания Канта: разум имеет дело с “беспредпосылочным началом”, тогда как рассудок - со следствиями его, не дающими возможности разрыва с чувственными вещами.

Антитезис-III. Утверждение П. Д. Юркевича относительно движения к истине “от воззрений через воззрения к воззрениям”<sup>13</sup> в теории познания Канта много менее справедливо, нежели тезис. Если еще с оговорками, сделанными выше, тезис может быть принят, то антитезис требует таких уточнений, после которых от него мало что остается. Прежде всего, в Кантовой гносеологии действует принцип примата высших познавательных способностей над низшими, то есть разум направляет и организует работу рассудка, рассудок же аналогично себя ведет в отношении чувственности. Действительно, разум, как только он покидает поле опыта и оказывается как бы в абсолютной пустоте, поражается антиномиями и паралогизмами и не способен в такой ситуации ни к какому познанию. Но ведь он может, и даже должен, направить свои усилия на помощь рассудку и чувственности, как бы указывая им направление для расширения поля действительного опыта за счет опыта возможного. Именно в этом заключается регулятивная функция разума.

Далее, в гносеологии Канта отдается приоритет синтетическим познавательным процедурам над аналитическими, а синтез, в соответствии с первым принципом, начинается с разумного синтеза, переходит к рассудочному и, наконец, чувственному, завершаясь построением трансцендентальной схемы. И уже схема встречается с “материей ощущений”, получаемой чувственными “ана-

лизаторами". "Воззрения" как бы получают нами "от идей" и "через идеи". Мы, согласно кёнигсбергскому философу, отправляемся от "воззрений" лишь в том случае, когда апперцепцированная материя не укладывается в наличные схемы. Но и здесь движение познания осуществляется не "через воззрения", а через выход к категориям и идеям, конструированию более гибких схем и возвращению к "воззрениям".

Таким образом, настоящее познание мы имеем, в соответствии с Кантовой теорией, когда движемся от идей через категории к "воззрениям", от воззрений же - через категории и идеи - к новым воззрениям. Человек даже чувствует, воспринимает мир с помощью чувств не непосредственно, а на основе рассудка и разума, организующих и направляющих его чувственность. Кант не перестает повторять: "...созерцания без понятий слепы" (3, 155), "чувства ничего не могут мыслить" (3, 155). - "Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание" (3, 154).

Эта антиномия свидетельствует об известной близости Платона и Канта, хотя в своих антиномиях П. Д. Юркевич и стремится их развести: одного по ведомству крайнего рационализма, а другого - столь же крайнего эмпиризма. Тенденция сближения, и даже уподобления, Канта с Беркли находила свое выражение в Германии, по сути дела, с момента публикации "Критики чистого разума" в 1781 году, что, как известно, даже побудило автора довольно существенно переработать и дополнить текст во втором издании этой "Критики...". Такое сближение Канта с крайними эмпириками объясняется особенностями философии немецкого Просвещения, которое находилось под могущественным влиянием вольфианства. Именно критика Кантом не только Хр. Вольфа, но и Г. Лейбница побудила представителей просветительской философии обратить внимание на то, сколь решительно Кант возводит в теории познания на пьедестал опыт. Однако в России в первой четверти XIX века ситуация оказалась противоположной, поскольку достаточно сильны были традиции не немецкого, а французского Просвещения с его мощной сенсуалистической установкой. О критическом отношении к Канту именно с позиций сенсуализма и эмпиризма в конце XVIII - начале XIX века в

России пишет В. В. Зеньковский, упоминая профессора и ректора Харьковского университета Т. Ф. Осиповского, профессора В. М. Перевошикова<sup>14</sup>. Кантовский априоризм с такой точки зрения воспринимался как крайний рационализм, и я могу здесь сослаться на полемику между Я. Снядецким и В. Андросовым в “Вестнике Европы” М. Каченовского, развивавшуюся с 1819 по 1823 год. Я. Снядецкий обвиняет Канта в рационализме и даже уподобляет его Платону: “После того как Бэкон, Локк, Лейбниц (которого Снядецкий не оценивает как мыслителя последовательного и находит у него то, что ему самому импонирует. - Л. К.), Даламбер и другие так хорошо объяснили способности и действия души, Кант поднимает из гроба неудовлетворительное учение Платоново...”, “мешает мечтания и странности с простым, хотя, впрочем, недостаточным учением Платона, вот в чем состоит его сущность дела”<sup>15</sup>.

За честь Канта вступился В. Андросов, оказавшийся весьма глубокомысленным и тонким интерпретатором Кантовой системы. Неслучайно он явился побудителем в изучении Канта Станкевичем и его кружком. В. Андросов показал, что Кант стремится к преодолению крайностей как априоризма, так и эмпиризма (последние два столетия в развитии как философии, так и науки убедили человечество, “как важно для наук и человека соединение умозрения с опытами”<sup>16</sup>) и что, несмотря на определенную опору в лице Платона, он значительно превосходит того в разработке трудностей гносеологии. Точностью аргументации, детальным знанием всех аспектов двух первых основополагающих “Критик” Канта В. Андросов превзошел Я. Снядецкого. Читатель, без сомнения, встанет на его сторону, прочитав полемическую статью Андросова, острую, но исполненную уважения как греческого, так и прусского гениев.

По всей вероятности, эта полемика не прошла мимо внимания П. Д. Юркевича в бытность его слушателем Киевской духовной академии. Статья Я. Снядецкого была опубликована в “Украинском Вестнике”, выходящем в Харьковском университете, в то время, когда ректором университета и редактором “Вестника” был Т. Ф. Осиповский, а Императорский Харьковский университет и Киевская духовная академия были тесно связаны, обменивались и профессорами и студентами. Философская мода в Харькове отражалась в Киевской академии. Поэтому вполне возмож-



но, что важнейшая тема полемики - Платон и Кант - стала побудителем для П. Д. Юркевича к серьезному изучению Кантовой системы еще в Киевской духовной академии, а впоследствии стала темой знаменитой речи профессора Юркевича в Московском университете. Да и духовная ситуация начала 60-х годов XIX века требовала решительной реакции со стороны церкви на распространение кантианства. П. Д. Юркевич оказался в состоянии выполнить эту задачу: принципы веры согласовать с потребностями быстро развивающейся науки, Платона дополнить Кантом. Так или иначе, но П. Д. Юркевич вполне смог оценить систему Канта как "синтетическую", следуя тут за В. Андросовым, понять всю ее значимость и опасность для ортодоксальной православной теологии слишком большого отождествления Канта с Платоном. В своей работе П. Д. Юркевич писал о трансцендентальном идеализме: "Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры. Оно соответствует той социальной теории, которая надеется основать общественный быт и благо народов не на вечных законах справедливости, но на всеобщем личном согласии граждан"<sup>17</sup>. Как видим, он пронизательно оценивает систему Канта в качестве угрозы если не прямого атеизма, то распространения индивидуализма, свободы и демократии.

Еще в бытность профессором Киевской духовной академии П. Д. Юркевич, рассматривая вопрос об отношении философских систем к основному богословскому учению о бытии Божиим, особенно выделял Канта и обнаружил, как писал Вл. Соловьев, сам тончайший знаток и ценитель Канта, в статье, посвященной памяти своего учителя (П. Д. Юркевич скончался 6 октября 1874 года), "редкую критическую пронизательность"<sup>18</sup>. А через сорок лет, в годовщину смерти П. Д. Юркевича, Г. Г. Шпет в поминальной речи о нем говорил, что "философской опорой Юркевича был Платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была "Критика" Канта. Тот факт, что последнее пятидесятилетие философская мысль тем не менее билась в тисках кантианства, свидетельствует только, что расчет с философией Канта должен был быть делом не только индивидуальным, но общим. Нужно было вновь и всем пройти школу Канта, чтобы до конца вскрыть несостоятельность его отрицательной философии в целом, чтобы

в ней самой найти все, что может примирить ее с традицией подлинно положительной философии, и чтобы, наконец, на почве этой традиции, восходящей всегда к Платону, найти новые выходы и пути. Юркевич как бы предвидел возможность реставрации Канта и то, какое место займет учение Канта вновь; и прежде чем началось общее отступление на позиции Канта, он сумел оценить их в их подлинном философском значении”<sup>19</sup>.

Я привожу эти суждения выдающихся русских мыслителей, чтобы еще и еще раз показать решающее значение Канта для всей истории русской философии с конца XVIII века до настоящего времени, поскольку есть охотники оспорить данный тезис. Русская религиозная философия, выступая *contra* Кант, находилась в зависимости от его идей, переплавляла в свои концептуальные построения Кантовы дистинкции, используя их как “регулятивы навыворот” в тех пунктах, где установки и цели ее расходились с кантовскими целями. Никто из великих не считал это зазорным ни для себя, ни для русской культуры. Ибо не много чести, имея перед собой высокий забор, не стремиться преодолеть его, а делать вид, что перед тобой никакого забора и нет.

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

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

Перед нами четвертая антиномия, сформулированная П. Д. Юркевичем, в которой, по сути дела, заключено два аспекта. Первый - это отношение души, человеческого духа, к той части природного мира, что не есть душа. Второй же аспект - это природа философии и отношение ее к науке.

Тезис -IV. Что касается первого аспекта, то в условиях онтологизированной гносеологии Платона, когда с миром идей мы встречаемся только в глубине своей души, не что иное, как познание души и есть единственное средство познания сути мира. Это тем более так, что Платон, следуя за своим учителем Сократом, не проводит принципиального различия между истиной, добром и красотой - все это аспекты единого “Блага”, восходя к познанию которого, мы постигаем их. Мир идей объективен - объективен в своем содержании и человеческий дух. Поэтому познание учит нас добру и действию по законам красоты.

Но познанием мира идей занимается только философия. Вот почему она оказывается наукой наук и “царь-наукой”. Любое искусство, будь то знание или умение, зависит от искусства философии, тогда как это последнее ни от чего другого не зависит.

П. Д. Юркевич отвлекается от того факта, что понятия “наука”, “познание” имеют у Платона совсем не тот смысл, который вкладывает в них Кант, почему данная выше антиномия и не представляется в сколь-либо строгом смысле. Ведь у Платона философ “узривает”, “усматривает” истину как особую модель-мифологему, вглядываясь в себя. Как пишет А. Ф. Лосев, “материальный мир фактов, или - шире - *вся вообще действительность фактов, предстоит* такому эйдетики-мифологическому взору *как некая абстракция*, и Платон никогда не устает говорить о *не-существовании* материального и чувственного. Для Платона *существуют только эйдосы и их идеи*. Невозможно и немислимо одинаковое признание *действительности* “обоих” миров; если *есть* чувственный мир, то *не есть* эйдетический, а если есть эйдетический, то чувственный есть как-то иначе, а именно *кажется*. И Платон твердо принял эту последнюю альтернативу”<sup>20</sup>. Такое “узрение” есть, скорее всего, поэтически-художественный акт, а не деятельность ученого<sup>21</sup>.

Антитезис-IV. Для Канта ситуация, конечно, иная. Во-первых, не одно и то же - душа и мир и даже душа и сущность мира. Человеческому духу, который в системе критицизма может быть представлен в понятиях трансцендентального и трансцендентного субъектов, представляющих в действительности один трансцендентально-трансцендентный субъект, противостоит как проявленный и одухотворенный мир предметов, или то, что традиционно называется *природой*, а по сути есть синтез субъективно-духовного и объективного начал бытия, так и мир вещей в себе, подлинно объективное нечто, сущее вне какой-либо зависимости от человечества (как и любого другого разумного существа) и служащее источником объективного материала для выявляемой в деятельности субъекта природы. Во-вторых, душа в качестве противостоящего всему остальному находит свое выражение в способности мыслить; но мыслить и познавать - это разные вещи. Нельзя познавать, не мысля, но можно мыслить, ничего не познавая. Это и дает основание рассматривать философскую психоло-

гию как “формальную дисциплину”, где душа предстает как система категорий и связанных с ними идей. Мы действительно формально, в качестве задачи трансцендентальной логики, в состоянии заняться чистой комбинаторикой категорий и предикабилей, а также расширить эту комбинаторику за счет таких же априорных форм чувственности до системы трансцендентального схематизма.

Однако надо иметь в виду очень важное обстоятельство, которое упускается тут П. Д. Юркевичем: понятия “форма”, “формальный” и т. п. соотносятся у Канта не с понятием “содержание”, как это сделано Гегелем и усилиями немецких романтиков стало общим стереотипом мышления в XIX столетии, а с понятием “материя”, как это имеет место в аристотелизме, а по сути дела, и у Платона. Это означает, что носителем содержательности оказывается не столько материя (аффицируемый материал чувственности, предоставляющий вещаи в себе), сколько именно форма. Поэтому мы имеем дело с формализмом совершенно особого рода, тем более, если речь вести о практическом разуме и его формах, обладающих конституирующим эффектом. Стоит только напомнить, что Кантова способность желания, выражающаяся в законах морали - категорических императивах, является способностью, под действием которой возникают ряды новых событий, не могущих иметь место в ином случае. “Трансцендентальное единство апперцепции” вполне справляется с функциями аристотелевской “формы форм”.

Душа, конечно же, трансцендентальным единством апперцепции не исчерпывается и, будучи выражением конкретного индивидуума, конкретной личности, является вещью в себе, а это значит, что бесплодными окажутся не “попытки утверждать что-либо о существовании человеческой души”, а лишь попытки когда-либо получить полное и исчерпывающее знание души с помощью как интроспективной, так и объективирующей психологии.

“Трансцендентальная логика” не исчерпывает никак метафизики вообще, а наука и философия находятся, по Канту, в достаточно сложных отношениях: философия выполняет функции общей методологии и поиска, систематизирующую функцию, наука же конкретизирует философские построения и обеспечивает отбор перспективных моделей.

Возвращаясь к той мысли, что никакой строгой антиномии здесь нет, еще раз апеллируем к авторитету А. Ф. Лосева, который, характеризуя философию Платона как своеобразную мифологию, указывает на ее сходство с трансцендентальным идеализмом: “Эта такая мифология, которая, - пишет русский философ в своем комментарии к “Пиру”, - не является наивной и дорефлексивной, но которая уже конституирована логически, диалектически, *трансцендентально* (курсив мой. - Л. К.). Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это есть самый настоящий трансцендентализм и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта - субъективный априоризм идей разума, у Платона же - объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе”<sup>21</sup>.

*В. Платон.* Познание истины возможно для чистого разума.

*Кант.* Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами.

Последняя антиномия П. Д. Юркевича как бы подводит итог всему предыдущему и сталкивает Платона с Кантом как гносеологического оптимиста с крайним агностиком. Если первое справедливо по отношению к Платону, то последнее по отношению к Канту вовсе не справедливо. Юркевич и сам осознает, что столь определенная характеристика Канта как агностика не отвечает реальности, и вынужден сделать оговорку, чтобы смягчить свою позицию. Оказывается, для Канта в случае пользования разумом, “обогащенным опытами”, познание возможно, “но это будет не познание истины, а только познание общегодное”<sup>22</sup>, из чего можно заключить, что в понимании того, что такое истина, и состоит суть разногласий нашего философа с Кантом.

Истина для П. Д. Юркевича совершенна, вечна, абсолютна. Ей соответствует “мир как он есть сам в себе, мир онтологический, а не мир как он является”<sup>23</sup>. Платоновы идеи и есть такие истины самого разума: “...древняя метафизика не была неосно-

вательна ...когда она отождествляла разум и истину”<sup>24</sup>. По сути дела, у Юркевича с Платоном выстраивается цепь тождеств: мир идей (божественный трансцендентный мир) = разум (универсальный, божественный) = истина (абсолютная, полная, предел всякого возможного знания). Вся истина в таком своем состоянии дается только гению, простой же смертный довольствуется только той или иной ее частью; так же и явление посюстороннего мира отличается от своего образца-идеи, подобно копии, довольствуясь той или иной степенью сходства с оригиналом.

Для Канта же соответствие наших знаний, являющихся такими только при реализации в опыте, вещам в себе никогда не может быть полным; человек, будь он семи пядей во лбу, абсолютного соответствия добиться не в состоянии и вынужден довольствоваться относительным. Истина в любой конкретный момент исторического времени относительна - абсолютна только тенденция, только стремление к полному завершению процесса познания, как идеал манящее нас, но столь же вечно ускользающее. Такая истина “общегодна”, что и делает ее истиной: она дает нам возможность достигать своих целей, расширяясь, она увеличивает эти возможности, дает нам способность предвидеть и планировать свои действия... Единственное, чего она не дает, так это почивать на лаврах, остановиться в удовлетворении. Последней границы знания не достичь никогда. Это трагично для индивида, но не для рода. А если личность не замкнута в себе, не ищет удовлетворения в своем эгоизме, ее трагедия окрашивается в цвета надежды, становится “оптимистической трагедией”.

В итоге Платон с Кантом меняются местами.

*Платон.* Только абсолютно чистое знание чистого разума есть истина, но, поскольку разум человека никогда не может быть чист, ему истина не доступна.

*Кант.* Только знание чистого разума, сопряженное с опытом, есть истина, и человек обладает истиной по мере расширения опыта.

Итак, все симпатии П. Д. Юркевича на стороне Платона, он, подобно многим русским философам, вышедшим из стен богословских семинарий и академий, был в своих умозрениях платоником. Однако обстоятельное знакомство с Кантом - а Юркевичем были изучены все основные труды кёнигсбергского философа, включая и “Логикку” - не прошло для него бесследно. Его

платонизм приобрел некоторые черты трансцендентального идеализма. Главное приобретение П. Д. Юркевича у Канта заключается в идее активности субъекта познания в процессе построения картины чувственно-эмпирического мира. Опираясь на идеи разума, которые несут в себе сущностно-истинные и видимые умственным взором “модели” вещей, их свойств и отношений природного мира, субъект конструирует их образы и действует в мире, ориентируясь на эти образы. “Учение Канта об опыте, - пишет Юркевич, - отрешенное от скептицизма, который вообще невозможен в смысле философского принципа, есть открытие и блестящее развитие одной безусловной метафизической истины, именно что разум, перерабатывающий данные чувственности по своим идеям, может познавать и признавать только *явления вещей*”<sup>25</sup>. Наивное материалистическое убеждение, что предметы внешнего мира, действуя на чувства субъекта, оставляют в его сознании, как в зеркале, точные свои копии, решительно опровергается русским философом, и он восторженно воспринимает мысль Канта о направляемом целями субъекта конструировании образов предметов на основе а priori имеющихся у него конструктивных средств в виде категорий рассудка и идей разума. Главу “Критики чистого разума” под названием “О дедукции чистых рассудочных понятий” П. Д. Юркевич называет “лучшим приобретением новейшей философии по глубине психологического взгляда на способ образования наших познаний о предметах опыта и по силе, с какою он разрушает грубый реализм, требующий, чтобы опыты доставляли нам готовые предметы с пространством, временем и различными отношениями их зависимости друг от друга, и воображающий, что ему приходится только повторять в своем познании образы этих предметов и их отношений”<sup>26</sup>.

Вл. Соловьев впоследствии разовьет эти идеи учителя еще более глубоко и основательно, сделав Канта своим проводником в лабиринте сложнейших гносеологических построений. Вместе с тем ни Юркевич, ни затем Соловьев не довели активности субъекта в познании мира до возможного предела, оставшись в границах платонизма. Идеи и категории для них есть уже заранее готовые истины, поскольку в них тождественны знание и то, знанием чего они являются (“Идеи и есть истинно-сущее”<sup>27</sup>). У Канта же субъект активен и на рационально-теоретическом уровне, поскольку он использует априорные формы рассудка и разума, являющиеся

субъективным конструктивным средством, хотя и трансцендентальным, для конструирования модели мира на уровне законов (теорий различной степени общности), могущих оказаться не только истинными, но и ложными. Поэтому успех в познании во многом зависит от того качества ученого, которое Кант называл способностью суждения, считая эту способность врожденной.

Конечно, чтобы отличить истинную теорию от ложной, надо иметь критерий истины, которым никакая "способность суждения" быть не может. Для П. Д. Юркевича достаточно иметь вмняемый разум, логически правильно работающий, чтобы не беспокоиться об истинности получаемых результатов, - убеждение, которое роднит его с классическим рационализмом. Г. Г. Шпет писал по этому поводу, что "сам по себе в своей отрешенной всеобщности разум есть разумение истины, и правильность мыслей есть непосредственная их истина"<sup>28</sup>. Для Иммануила Канта это совсем не так: логическая правильность еще не дает нам истины.

Итог моего анализа таков: П. Д. Юркевич начал более чем полувековую традицию русской религиозной философии пытаться построить современную гносеологическую теорию на основе синтеза философских систем Платона и Канта. Попытки эти не утратили интереса и для настоящего времени.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // П. Д. Юркевич. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 468.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Вводные статьи к диалогам... // Платон. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 591.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 500.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Платон. Тезтет. 152в.

<sup>8</sup> Там же. 183в.

<sup>9</sup> Платон. Государство. 517в.

<sup>10</sup> Гете И. В. Фауст // И. В. Гете. Соч.: В 10 т. М.: Худ. литература, 1976. Т. 2. С. 282.

<sup>11</sup> Там же. С. 423.

<sup>12</sup> Платон. Государство. VI. 511а.

<sup>13</sup> Кантов термин *Anschaung* П. Д. Юркевич переводит как "воззрение", а Н. О. Лосский как "созерцание". Последний перевод, не ориентированный изначально на противопоставление Канта Платону, содержит коннотацию, в качестве которой здесь оказывается рефлексия. "Со-" - эта приставка предполагает



обращение не только к объекту, но и к самому себе, как бы дающему отчет себе в виденном и видящемся, а это уже предполагает рациональный уровень рефлексии. Понятие "воззрение" (от воззреться) - начать пристально разглядывать, поворот внимания на какой-то объект - лишено этой коннотации с рефлексией.

<sup>14</sup> См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Кн. 1. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 119.

<sup>15</sup> *Снядецкий Я.* Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 113.

<sup>16</sup> Там же. С. 133.

<sup>17</sup> *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 497.

<sup>18</sup> *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 572.

<sup>19</sup> *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 605-606.

<sup>20</sup> *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 236.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 237-238: "Επιστημη" - это и есть то узрение (в связи со значением), а не "наука", как переводит большинство исследователей, - как будто бы до Декарта и Канта можно было говорить о науке в смысле технического понятия (а "Επιστημη" у Платона и есть технический термин эйдологии).

<sup>22</sup> *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 496.

<sup>23</sup> Там же. С. 500.

<sup>24</sup> Там же. С. 504.

<sup>25</sup> Там же. С. 520.

<sup>26</sup> Там же. С. 501.

<sup>27</sup> Там же. С. 485.

<sup>28</sup> Там же. С. 609.

*В. Д. ШМЕЛЕВ*

*(Уральская лесотехническая академия)*

### **Категория зла в учениях И. Канта и Л. Н. Толстого**

Добро и зло - вечный объект человеческих исканий. Не было ни одной философской доктрины, которая бы не обращалась к ним, не давала бы им того или иного категориального обоснования. Это характерно как для далекого прошлого, так и для современности. Значительную лепту в анализ этих философско-этических категорий внесли И. Кант и Л. Н. Толстой, неоднократно обращавшиеся к ним в своих произведениях. Хотя немецкий и русский мыслители разделены между собой довольно большим промежутком истории (более чем столетием), а кроме того, имеет место различие в их профессиональной деятельности (первый -

чистый философ, а второй - писатель с мировым именем), тем не менее трактовка ими добра и зла содержит очень много сходных моментов, что позволяет сравнить кантовские и толстовские взгляды и найти в них глубинные точки соприкосновения. Особенно это заметно при интерпретации понятия зла.

Сходство воззрений И. Канта и Л. Н. Толстого отчетливо проявляется уже в исходных положениях, при определении области применения категории зла. Оба мыслителя единодушно утверждают, что в сфере теоретической спекуляции, где вырабатывается научное знание о природных явлениях, данная категория не применима. Здесь нельзя найти правильный ответ на вопрос о природе зла, его сущности и предназначении, а следовательно, нет никакой возможности выявить эффективные способы и пути преодоления этого нежелательного явления.

И. Кант считает, что областью применения категории зла является совокупность человеческих поступков, описываемая априорными понятиями практического разума. В число этих понятий входят понятия добра и зла. Давая их характеристику, немецкий философ отмечает, что они основываются на действии совершенно специфического вида причинности. Естественная причинность, распространенная в чувственно воспринимаемом мире и фиксирующая жесткую, необходимую связь существующих явлений и событий, выступает в качестве основания только для понятий теоретического разума. В отличие от последних априорные понятия практического разума опираются на действие причинности свободы, свойственной умопостигаемому миру и допускающей произвольное, отнюдь не заданное поведение разумных индивидов. К тому же, если понятия теоретического разума возникают на основе чувственных данных и могут показывать свою содержательность только при непрременном соединении с эмпирическими созерцаниями, то понятия практического разума, являясь продуктом непосредственно чисто разума, вовсе "не должны дожидаться созерцаний, чтобы приобрести значение, и притом по той удивительной причине, что они сами порождают действительность того, к чему они относятся (намерения воли), что вовсе не дело теоретических понятий" (4 (1), 389).

Особенности априорных понятий практического разума не исчерпываются только тем, что они имеют свой собственный источник происхождения и связаны со специфическим видом причин-

ности. Их отличает от спекулятивных понятий также весьма своеобразная направленность. Понятия теоретического разума направлены на постижение истины, они демонстрируют нам, что мы можем знать об окружающем нас мире. Постоянно совершенствуясь и углубляясь, эти понятия стремятся приобрести статус абсолютного знания, хотя, как показывает критика теоретического разума, никогда не могут его достигнуть, а в тех случаях, когда претендуют на безусловный характер, то оказываются в сфере трансцендентного, где отсутствует какая-либо точка опоры для определения их содержательности и истинности. Априорным понятиям практического разума свойственен другой вектор направленности. Они раскрывают нам не истину, а ценность человеческих поступков, того, что имеет для человека жизненно важный смысл. В них фиксируется вовсе не то, что мы можем знать, а то, что мы должны делать. Другими словами, данные понятия выполняют регулятивную, ориентировочную функцию. И развитие этих понятий идет не от обусловленного к безусловному, как в случае теоретических понятий, а наоборот, от безусловного, абсолютного к обусловленному и относительному.

Л. Н. Толстой в своем определении сферы использования понятия зла также исходит из того, что оно не применимо в области чисто теоретического познания. Он подразделяет все науки на два вида. "И я нашел, - пишет мыслитель, - что по отношению к этому вопросу все человеческие знания разделяются как бы на две противоположные полусферы, на двух противоположных концах которых находятся два полюса: один - отрицательный, другой - положительный; но что ни на том, ни на другом полюсе нет ответов на вопросы жизни"<sup>1</sup>. В первой полусфере, где крайним полюсом, по его мнению, является математика, вопросы смысла жизни, добра и зла вообще отсутствуют. Это - опытные науки, имеющие свои независимые вопросы, которые они решают ясно и точно. Решение же вопросов жизни есть прерогатива наук второй полусферы, где крайним полюсом выступает метафизика. Отметим, что под метафизикой русский писатель понимает философию. Но и эта совокупность наук, венчающаяся философией, не дает ответа на вопрос о смысле человеческой жизни, не раскрывает перед нами, в чем заключается добро и зло.

Философское познание, отмечает Л. Н. Толстой, в своих попытках решить эти вопросы подходило к ним с самых разных сторон, но все это не привело к заметным успехам. Поиск оказался совершенно безрезультатным. В лучшем случае, при самом строгом подходе, дело заканчивалось тем, что вопросы добра и зла, смысла человеческой жизни появлялись в новом обличье, завершались какой-либо новой и более сложной формулировкой, в которой отнюдь не выражалось действительное содержание этих жизненно важных истин. "Так что, как я ни верти теми умозрительными ответами философии, - приходит к выводу русский мыслитель, - я никак не получу ничего похожего на ответ, - и не потому, что, как в области ясной, опытной, ответ относится не до моего вопроса, а потому, что тут, хотя вся работа умственная направлена именно на мой вопрос, ответа нет, и вместо ответа получается тот же вопрос, только в усложненной форме"<sup>2</sup>.

Если сфера применения категории зла не находится в области теоретической спекуляции, тогда где же ее искать? Ответ Л. Н. Толстого на этот вопрос весьма близок к кантовскому ответу и совершенно однозначен - в сфере практических поступков людей, в сфере реальной жизни человечества. "Понятия нравственного добра и зла, - подчеркивает русский писатель, - суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого..."<sup>3</sup>. Причем эта сфера, согласно Л. Н. Толстому, обязательно содержит отношения конечного и бесконечного, абсолютного и относительного, при игнорировании которых нельзя рассчитывать на получение правильного ответа. В отношениях конечного с конечным, относительного с относительным, т. е. в области эмпирического, вопросы смысла жизни, добра и зла вообще неразрешимы. Целенаправленный поиск их решения здесь абсолютно бесперспективен.

Разумеется, сходство суждений И. Канта и Л. Н. Толстого не означает их полного тождества. Да последнего и не может быть хотя бы вследствие того, что немецкий философ и русский писатель используют в своих теоретических исканиях различную методологию. И. Кант, будучи философом, более склонен к абстрактному теоретизированию и решает поставленные вопросы путем апелляции к разуму, в данных обстоятельствах - к чистому, тогда как Л. Н. Толстой больше тяготеет рассматривать эти вопросы с

позиций писателя, когда, подобно ситуации с созданием художественного образа, приоритетом является конкретное, через анализ которого и непосредственно в котором обнажается глубинная основа исследуемой проблемы и предлагается ее результативное решение. Поэтому русский писатель по преимуществу апеллирует не к разуму, а к самой реальной жизни и именно в ней ищет ответ на указанные вопросы. Однако конечные результаты столь различных исканий, как видим, оказываются весьма близкими по форме и очень сходными по содержанию. По крайней мере в вопросе об определении области применения категории зла оба мыслителя пришли примерно к одному и тому же выводу. И тот и другой видят область применения этой категории в реальных жизненных поступках личности.

Единство воззрений И. Канта и Л. Н. Толстого обнаруживается и в понимании ими источника зла, в раскрытии причин его появления. И. Кант, анализируя эту проблему, отказывается видеть причины возникновения зла непосредственно “в чувственности человека и возникающих отсюда его естественных склонностях”<sup>4</sup>. Сами по себе склонности человека, указывает он, будучи природными, не могут поставить нас в положение виновников, скорее, они вскрывают нравственный образ мыслей во всем его объеме и силе. Основание зла не находится также и в том объекте, на который направлена та или иная склонность человека. Объекты действительности индифферентны в этом отношении; они не несут моральной ответственности. Не содержит какой-либо причины зла и непосредственное физическое побуждение человека к определенным поступкам. Взятое в своем внутреннем содержании, оно подчинено естественной причинности, а не причинности свободы, следовательно, лежит вне сферы применения априорных практических суждений. Если бы физическое побуждение выполняло роль источника зла, “то применение свободы, - подчеркивает немецкий философ, - свелось бы вполне к определению ее через физические законы”<sup>5</sup>.

Отвергнув в качестве причины появления зла человеческую чувственность и естественные побуждения, И. Кант также не принял христианскую трактовку этой проблемы. Согласно ведущим идейным течениям христианской мысли, проблема зла, греховности человека свое истинное решение может найти только на основе библейских текстов, в которых изложены главные положения,

характеризующие христианское видение данного предмета. Суть этого видения состоит в том, что после грехопадения Адама весь человеческий род приобрел первородный грех и обречен быть носителем зла, передающегося из поколения в поколение. Сам факт принадлежности родившегося индивида к человеческому обществу автоматически делает его сопричастным первородному греху, и какие бы он усилия ни прилагал, какие бы добрые дела ни совершал, самостоятельно избавиться от греховности ему не дано, у него нет для этого ни сил, ни способностей, а главное - санкции божьей. Избавление лежит на других путях. Оно возможно лишь при условии вступления человека в христианскую общину, сознательного принятия ее правил и норм, а также подчинения собственной воли божьей воле.

Из этих утверждений христианского богословия с непреложностью вытекает зависимость человека от чуждых для него сверхъестественных сил. Даже протестантизм с его признанием мирской человеческой активности, базирующейся на кальвиновском предопределении или лютеровском *Verfüg'e* и переносящий бога в наш внутренний мир, сохраняет эти идеи в неприкосновенности. Догмат о первородном грехе составляет в его учении один из краеугольных камней. По-видимому, это обусловлено тем внутренним практическим смыслом, который содержится в данных утверждениях: они связывают каждую личность с момента ее появления на свет достаточно прочными узами с церковью. Последняя предстает единственным социальным институтом, позволяющим индивиду освободиться от столь неприятной наследственности и вступить на путь спасения.

Необходимо отметить, что чисто внешне немецкий философ не порывает с учением церкви о происхождении зла. Более того, он всячески старается подчеркнуть свою лояльность к распространенной в Прусской Германии религиозной конфессии и неоднократно ссылается на библейские авторитеты. Однако по внутренней сути И. Кант кардинально расходится с теологической концепцией. Взамен мифологических построений богословов философ предлагает светскую интерпретацию важнейших догматов церкви. Понятия бога, божественной благодати, греха наполняются в его учении земным, нравственным смыслом. Так, грех понимается им как нарушение законов нравственности, а бог трактуется как вся совокупность морального миропорядка. Практи-

ческая деятельность церкви по преодолению людьми первородного греха также переосмысливается. Философ уже не отводит ей главенствующего места, а многочисленные таинства священнослужителей рассматривает лишь как исторически-проходящие средства, ложно подменяющие действие моральных принципов.

В отличие от христианского учения И. Кант не считает зло и грех приобретенными признаками, которыми бог на веки вечные снабдил человека. Он развивает собственную концепцию появления греха и зла. С его точки зрения, у каждого из людей существует не прирожденный грех, а всего лишь естественное предрасположение к злumu, которое, хотя и неуничтожимо и всегда присуще индивидууму, тем не менее вовсе не дано ему каким-либо сверхъестественным властителем. Это свойство действующей личности, обнаруживающееся в ее практических поступках. Появление данного свойства связано с тем, что человек принимает эгоизм и самолюбие в качестве определяющих субъективных максимумов поведения, а следование категорическому императиву считает вторичным и малосущественным мотивом. Такое извращение субординации поведенческих стимулов и приводит в конечном счете к практическим поступкам, направленным на злое, а сам человек становится морально злым. Иначе говоря, возникновение зла, по И. Канту, есть продукт свободного выбора личности, само наличие которого предполагает вероятность смешения субъективных максимумов поведения. Непосредственно это выражается в том, что когда у личности превалирующими оказываются эгоистические интересы, то мы получаем греховные поступки, когда же ведущим становится следование моральному закону, - то праведные и добродетельные.

Поскольку зло есть результат свободного выбора человека, то оно полностью находится в его власти и прямо зависит не от бога или какой-либо другой сверхчувственной сущности, а от него самого (принимать или не принимать в качестве основополагающих эгоизм и самолюбие в свои максимумы). Факт подобного принятия делает человека виновным, и за свой выбор он должен нести перед обществом определенную ответственность. Отсутствие таких фактов в поведении человека превращает его, говоря церковным языком, в праведника или святого. Правда, данные определения человека, с точки зрения И. Канта, не являются абсолютными. Несмотря на реальную возможность присутствия в по-

ведении некоторых людей только добродетельных поступков, это вовсе не означает, что у них полностью исчезает предрасположение к злumu. Последнее неуничтожимо и существует при любых условиях. Сколько бы раз человек ни выполнял свой моральный долг, сколько бы праведных дел он ни совершал, - все это (как бы страстно человек этого ни хотел) не гарантирует ему, что в каких-либо других обстоятельствах он не будет совершать злые поступки. Предрасположение к злumu никому нельзя отменить, так как в этом случае пришлось бы ликвидировать свободу.

Появившееся зло, говорит И. Кант, свидетельствует о том, что в сознании человека произошло извращение строя моральных принципов, регулирующих его деятельность. Оттого они уже не являются для личности предметом уважения, а становятся испорченными. Личность поступает уже не так, как велит ей долг, а руководствуясь собственными влечениями к разнообразным объектам; строит свое поведение на базе естественных чувственных побуждений. Подобная трансформация мотивации индивида происходит по той простой причине, что "он ставит побуждения самолюбия и его склонности условием для исполнения морального закона, тогда как последний скорее должен быть воспринимаем как *высшее условие* удовлетворения первого в общей максиме произвола и как единственное его побуждение"<sup>6</sup>.

Изменение статуса категорического императива, превращение этого закона в сознании действующего субъекта из высшего условия в обусловленное неизбежно наносит ущерб моральным принципам и делает самого человека не просто морально злым, а радикально злым. А так как предрасположение к злumu является природным, то можно сказать, отмечает И. Кант, что человек по природе радикально зол. Вместе с тем, подчеркивает немецкий философ, само по себе совершение злых поступков и бесспорно вытекающая отсюда испорченность моральных повелений вовсе не сопровождаются тем, что моральные принципы для преступающих закон навсегда утрачивают свою обязательность и значение. Мыслитель убежден: в самых сложных условиях максимы морали сохраняют непреложность своих требований, и даже закоренелый преступник четко знает, что такое моральный закон, и в состоянии превозмочь предрасположение к злumu. Дорога к



добродетели никому не закрыта: осознав значимость категорического императива, любой может вступить на путь свершения праведных и благородных дел.

Как видим, в своем исследовании источника зла немецкий философ приходит к совершенно однозначному решению. Он усматривает этот источник не в чем-то внешнем и инородном, а непосредственно во внутреннем мире самого человека, в сознательном избрании последним эгоистических максим как главных стимулов повседневно практического поведения. Причем для И. Канта, как справедливо отмечает А. В. Вуд, "различие между добром и злом в человеческой воле не может состоять в присутствии или отсутствии каких-нибудь стимулов (так как в этом случае человек должен всегда быть и добрым и злым); скорее оно состоит в субординации этих стимулов, т. е. какой-то из них он делает условием другого"<sup>7</sup>.

Взгляды Л. Н. Толстого на происхождение зла несколько отличаются от кантовских взглядов, но не настолько, чтобы говорить об их абсолютной самобытности и несопоставимости. Поразительно, но факт, что в них содержатся многообразные черты сходства, которые проявляются как в общем строе мыслей, так и в предлагаемых выводах. К числу таких черт прежде всего следует отнести то, что оба мыслителя не приемлют теологических объяснений природы зла и отрицательно относятся к богословскому учению о греховности человека. Разница между ними разве что в мере радикализма при оценке теологических суждений. И. Кант, критикуя христианскую доктрину зла и первородного греха, очень осторожен. Антирелигиозная направленность его взглядов не лежит на поверхности: она обнаруживается лишь при более глубоком и тщательном исследовании. В противоположность ему Л.Н. Толстой не очень сдерживает себя в выражениях, а без обиняков и порой в нелюбезной форме отвергает мифологические построения церковных идеологов. Он считает их совершенно надуманными и не соответствующими истине. Разбирая аргументацию православных богословов по вопросу о появлении злых духов и адамовского первородного греха, писатель подчеркивает, что "их история не только не объясняет, но затемняет дело. Уж если разбирать этот вопрос свободы и объяснять его, то не лучше ли разбирать его и объяснять в себе, а не в каких-то

фантастических существах - дьяволе и Адаме, которых я и представить себе не могу”<sup>8</sup>.

Призывая теологов обратиться к внутреннему миру личности, а не к вымышленным персонажам древних мифов, Л. Н. Толстой одновременно указывает, что предлагаемая ими доктрина зла к тому же явно противоречива. Как можно, говорит писатель, с одной стороны, неоднократно подчеркивать и утверждать, что бог благ и не допускает никакого зла, а с другой - в это же самое время вопрошать, откуда появляется зло в мире. Больше того, не просто вопрошать и спрашивать, но и нагромождать самые различные, порой фантастические, доказательства превращения доброго в злое, хотя сама проблема - как добро делается злом - явно выпадает из их поля зрения и не находит никакого, даже поверхностного объяснения. Противоречивость этой доктрины и в том, что она, предлагая верующему определенные доказательства появления зла, тем самым покидает обычно присущую ей почву - почву веры - и переносит проблему зла в область не свойственных ей теоретических утверждений. “Тут, - пишет Л. Н. Толстой, - выходит странное *qui pro quo*. Церковь, открывающая нам истины веры, отступается от основ веры - именно этого сознания таинственной, непостижимой борьбы, происходящей в душе каждого человека. И вместо того, чтобы откровением истин божиих дать средства для успешной борьбы добра против зла в душе каждого человека, церковь становится на почву рассуждений и истории”<sup>9</sup>.

Заметим, что уже в этих критических замечаниях на христианскую доктрину первородного греха Л.Н. Толстой четко излагает собственную концепцию появления зла, указывает его реальное местонахождение, а также вскрывает, что зло неразрывно связано с добром и находится с ним в постоянной борьбе. Если вдуматься в содержание толстовских представлений, то можно обнаружить их глубокое родство с кантовскими идеями. Оба мыслителя разделяют тот взгляд, что возникновение зла целиком зависит от избираемых действующим субъектом мотивов поведения, что при этом в его сознании происходит извращение важнейших моральных принципов и, наконец, что вся ответственность за появляющееся в мире зло ложится на самого субъекта, поскольку он сознательно отдает предпочтение аморальным мотивам в своих действиях.

Различие между И. Кантом и Л. Н. Толстым, пожалуй, только в отправной точке отсчета, в том, что принимать за стержневое звено человеческой мотивационной сферы. Для И. Канта, как известно, таковым является вырабатываемый нашим разумом категорический императив. Именно через него можно определить направленность человеческих действий. Когда люди видят в нем высшее условие, их поступки будут добродетельными, когда же считают его обусловленным, то обязательно злыми. Для Л. Н. Толстого в роли данного стержня выступают заповеди Христовы, изложенные в Нагорной проповеди. Исполнение этих заповедей, считает русский писатель, непременно приведет к добру, а их нарушение вызовет многообразные проявления злого. Столь разные основания (одно - этическое и исключительно светское, другое - религиозное, взывающее к мифологической фигуре) разводят, казалось бы, немецкого философа и русского писателя (по социальной направленности их взглядов) в прямо противоположные стороны. Первый предстает светским ученым, разрабатывающим теорию появления зла, второй же - религиозным деятелем, пытающимся в новой исторической обстановке сохранить христианскую доктрину. Между тем все это не так однозначно, как выглядит на первый взгляд.

Немецкий философ, определяя категории добра и зла через отношение личности к моральному закону, полностью не отвергает значение религии в существующем мире. Атеистическое мировоззрение для него чуждо. Об этом говорит и тот факт, что И. Кант проводит анализ этих категорий главным образом не в "Критике практического разума", где дается развернутая характеристика категорического императива, а в "Религии в пределах только разума", посвященной религиозным проблемам. Почему-то до сих пор никто из кантоведов не обратил внимания на этот принципиальный момент. А он не в меньшей мере, чем введение постулатов бога, загробного мира и бессмертия души в структуру моральной веры, выражает особенности кантовского понимания религии. Последняя, по его мнению, призвана содействовать морали в регуляции поступков людей, дополнять и поддерживать моральные принципы в мотивационной сфере.

Сущность этого понимания была изложена И. Кантом еще в первой, главной "Критике...", в частности, в тезисе о том, что допущение мудрого правителя преследует одну-единственную

цель: “придать моральным законам действительность” (3,671). Позднее в специальном философско-теологическом сочинении она получает более детальную конкретизацию через моральные категории и принципы. Важнейшими из них И. Кант считает принцип изначально злого и принцип добродетели, именуемые им также как злой и добрый принципы. Как раз с них он начинает характеристику религии, которая заключена в пределах только разума. Немецкий философ как бы игнорирует центральные религиозные понятия: бог, церковь, благодать божья и т. д. - и предваряет разговор об основных положениях христианского вероисповедания исследованием вопросов этики: что такое зло? как оно возникает? каково его взаимоотношение с добром? почему добро неизбежно победит? и других, не имеющих прямого отношения к богословию. На основе решения этих вопросов мыслитель разбирает богословские категории и выводит социальное предназначение религии. Она призвана помочь добру в его борьбе со злом, способствовать продвижению людей к высшей и конечной цели, жестко требуемой категорическим императивом.

Русский писатель, выделяющий заповеди Христа в качестве стержневой основы при обсуждении проблемы зла, в свою очередь не может рассматриваться правозащитником христианского вероучения - хотя бы вследствие того, что как сами эти заповеди, так и религиозная догматика в целом, с его точки зрения, должны быть вынесены на суд человеческого разума. Другими словами, их следует трактовать как естественные правила нашей обычной, повседневной жизни, а не как сверхъестественные, чудодейственные истины. Религия - это не что-то сверхчеловеческое и сверхчувственное, а наше непонимание; чудеса и суеверия привнесены в нее извне, причем в личных целях церковной иерархии. Поэтому вряд ли можно согласиться с утверждениями В. В. Розанова, который писал, что “Толстой, при полной наличности ужасных и преступных его заблуждений, ошибок и дерзких слов, есть огромное *религиозное* явление, может быть - величайший феномен религиозной русской истории за 19-й век”<sup>10</sup>.

Данную оценку В. В. Розанова, пожалуй, можно было бы принять, но только при одном условии: если рассматривать толстовское учение как историческую разновидность религиозных представлений, а не как светскую интерпретацию религиозной жизни. Однако последнее, на наш взгляд, гораздо ближе к истине, ведь

Л. Н. Толстой из всего объема религиозной теории и практики признает как ценные только моральные нормы и правила, абсолютно отмежевываясь от их мифологического обрамления. Думается, это прекрасно осознавал и В. В. Розанов, поскольку сам неоднократно говорил о том, что Л. Н. Толстой оценивает религию как мирянин, обладающий большими знаниями в науке и культуре и стоящий поэтому (по глубине проникновения в действительность) значительно выше любого по рангу священнослужителя, включая епископа или даже папу. Естественно, будет точнее, по-видимому, считать русского писателя не религиозным деятелем, а величайшим гуманистом XIX и XX столетий, который отводит православию и другим религиозным культурам весьма скромное место. Более того, писатель искренне убежден, что служители этих культов не выполняют возложенную на них миссию - проповедовать нравственное учение Христа, - а преследуют собственные корыстные интересы.

Примечательно, что И. Кант и Л. Н. Толстой видят в практике существующих христианских конфессий проявления не столько доброго принципа, сколько злого. Протестантские, католические и православные священники, с их точки зрения, вовсе не так добродетельны, как стремятся изобразить себя в глазах окружающих. Они не более чем чиновники на службе своей высшей иерархии, которые извратили моральные максимы, хотя, по идее, служители бога должны быть праведниками, свято соблюдающими нравственные заповеди нашего спасителя. Правда, следует отметить, что в кантовских трудах такая оценка деятельности избранных божьих в значительной мере безадресна и неопределенна: философ не демонстрирует ее направленность и не относит к какой-либо из конкретных конфессий. Он пишет, как правило, о религии вообще, об ее исторической форме, о статутарной вере, о клерикализме и т. д., нигде прямо не указывая, что все это есть проявления действия злого принципа.

В отличие от немецкого философа Л. Н. Толстой старается нарисовать более четкую и красочную картину. Писатель пытается проследить всю историю "грехопадения" христианских богословов, начиная от Евангелий, Деяний и Посланий и кончая нынешним двадцатым веком. "Так это было с первых времен, - пишет Л. Н. Толстой, - и так это шло, постоянно усиливаясь, логически дойдя в наше время до догматов пресуществления и непог-

решимости папы или епископов, или писаний, т. е. до совершенно непонятого, дошедшего до бессмыслицы и до требований слепой веры не богу, не Христу, не учению даже, а лицу, как в католичестве, или лицам, как в православии, или - веры книжке, как в протестантстве"<sup>11</sup>.

Подвергнув критике христианскую практику преодоления зла, И. Кант и Л. Н. Толстой предложили принципиально иные пути и средства победы добра над злом и достижения высших конечных целей. Общей для них явилась горячая проповедь активности действующего субъекта. Оба мыслителя исходят из того, что человек не должен быть пассивным в его борьбе против зла, не должен безвольно ожидать благодати или милости божьей, а напротив, обязан прилагать все свои силы, знания и умения к осуществлению моральных принципов. Сходно в их концепциях также и то, что служение добру они (в отличие от других просветителей) не сводят только к внутреннему совершенствованию духовного мира личности, а считают необходимыми многообразные изменения как гражданского общества в целом, так и отдельных его социальных институтов, т. е. выделяют наряду с внутренним еще внешний аспект непрерывного продвижения людей по пути нравственного прогресса. Об этом достоинстве кантовских взглядов уже говорилось в отечественной философии<sup>12</sup>; присуще оно и толстовским воззрениям.

Вместе с тем было бы ошибочно полагать, что И. Кант и Л. Н. Толстой развивают абсолютно тождественные взгляды. Выдвигая, по сути дела, одни и те же идеи об основных направлениях борьбы со злом, они расходятся друг с другом по поводу тех конкретных мер, которые необходимы для победы добра и установления царства свободы, счастья и справедливости. Именно здесь, в предлагаемых средствах преодоления зла, наблюдается коренное расхождение мыслителей, обусловленное отчасти различием исторических эпох их творческой деятельности, отчасти весьма различной социальной обстановкой, существовавшей тогда в обществе. Причем это расхождение в их взглядах имеет место при характеристике обоих направлений, которые они предлагают для утверждения добра и достижения конечной цели.

И. Кант, указывая пути и средства совершенствования духовного мира личности, излагает собственную позицию достаточно определенно и ясно. Согласно ему, человек, чтобы эффективно

бороться со злом на пути к достижению высшего блага, должен строго выполнять свой нравственный долг, налагаемый на него категорическим императивом. Подобное описание мотивации человеческих поступков Л. Н. Толстого совершенно не удовлетворило, хотя он считал немецкого философа самым строгим мыслителем. Причину своего несогласия с кантовской позицией писатель определяет следующим образом: “Я всю мою жизнь любил какое-то добро, не материальное, а какое-то добро, объяснить которое я не мог, объяснение которого состраданием Шопенгауэра и категорическим императивом Канта было для меня неясно и недостаточно, но которое я любил сердцем и умел узнавать в жизни. Оно было и сострадание, и долг, но было и больше: оно было самоотвержение, нежность, любовь, ласка, правдивость”<sup>13</sup>. Иными словами, сухая формула кантовского императива показалась русскому мыслителю явно недостаточной: он предпочел ей более многоцветную палитру человеческих состояний и чувств, встречающихся в действительности.

Еще больше различия между И. Кантом и Л. Н. Толстым мы встречаем в их характеристике деятельности социальных институтов по утверждению доброго принципа. Важнейшими среди них являются государство и церковь. Если в отношении последней еще можно говорить об определенной близости взглядов мыслителей (они формулируют идею истинной церкви, ведущей борьбу со злом и имеющей общинное, близкое к патриархальному, устройство), то в отношении первого сказать подобное уже никак нельзя. Рассматривая роль государства на различных ступенях его существования, внутреннюю и внешнюю политику этого социального образования, немецкий философ и русский писатель высказывают диаметрально противоположные суждения.

И. Кант видит в государстве такой механизм, который предназначен для активной борьбы со злом и который “представляет собой высшую степень достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде для конечной цели его назначения...” (6,581). Этот механизм, согласно немецкому философу, не существует от века в одном и том же неизменном виде: возникнув первоначально как грубый инструмент подавления воли и нежелательных поступков людей, он постепенно эволюционирует в направлении к гражданскому состоянию, идеалом которого является республика. Из всех исторических форм

государства республика находится ближе всего к морали, так как присущий последней принцип долженствования становится в ней определяющим. Все больше и больше руководствуясь данным принципом, республиканское государство начинает проводить внутри страны и за рубежом моральную политику. Благодаря этому оно превращается в такой социальный институт, в котором плодотворно сочетаются свобода и закон через принуждение, где возможно наибольшее преодоление зла и установление прочного и вечного мира между народами.

Таковы, вкратце, кантовские представления о государстве, призванном способствовать утверждению во взаимоотношениях между народами доброго принципа. Говоря современным языком, немецкий философ отстаивает идею правового государства как наилучшей формы человеческого сожительства. В отличие от этих кантовских воззрений Л. Н. Толстой считает, что преодоление зла на путях государственного и правового строительства - чисто человеческое заблуждение, вызванное превратным пониманием Христова учения. В действительности государство с его судами, тюрьмами, армией, казнями преступников и инакомыслящих и другими подобными проявлениями - антихристианское образование: в любой из своих форм оно является наиболее концентрированным органом насилия над личностью, осуществляя его "4-мя средствами: устрашением, подкупом, гипнотизацией и применением военной силы"<sup>14</sup>. Естественно, какого бы уровня развития государство ни достигло, оно не может быть эффективным средством борьбы со злом, так как насилием никогда еще не удавалось победить зло и обеспечить действие доброго принципа.

Наряду со скептическим отношением к государственно-правовому строительству как средству преодоления зла Л. Н. Толстой весьма отрицательно настроен и к прогрессу науки и культуры в роли подобного же средства, на что уповало большинство просветителей, в том числе в какой-то мере и немецкий мыслитель. И. Кант рассматривал данный прогресс как одну из важнейших конечных целей человечества, хотя ставил ее во второй ряд по сравнению с целью, диктуемой категорическим императивом. Толстой же трактует данный прогресс как непременный атрибут существующего образа жизни, построенного не на принципах добра, а на злом принципе. В этой связи возникает впечатление, что русский писатель - полнейший нигилист, отвергающий все



прежние завоевания человеческой практики и философской мысли. Однако думать так - означало бы совершить большую ошибку. Л. Н. Толстой вовсе не отрицает эти завоевания, а, подобно другим философам, вскрывает их недостаточность и ищет новые, нетрадиционные пути борьбы со злом, усматривая в качестве таковых не изменение каких бы то ни было элементов и частей социума, а коренное преобразование всей нашей жизни, которая, по его глубокому убеждению, должна быть выстроена на ненасильственном принципе. Его величие в том, что он пророчески предугадал относительный характер всех видов социального прогресса: политического, культурного, научного - для формирования у людей подлинно нравственного поведения.

В заключение, подводя определенный итог, заметим, что хотя И. Кант и Л. Н. Толстой решают проблему зла с исторически разных позиций (безусловно, это нашло отражение в их теоретических построениях), тем не менее ошибочно было бы отрицать сходство их взглядов в главном и основном: в определении области применения категории зла, в описании причин и факторов появления данного феномена, а также в указании тех направлений борьбы со злом, которые, в конечном счете, должны привести к победе доброго принципа. При всем различии выдвигаемых ими конкретных средств борьбы со злом мыслители совершенно едины в том, что необходимы существенные перемены в нашей жизни, чтобы воцарилось на земле царство добра и справедливости.

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 122.

<sup>2</sup> Там же. С. 126.

<sup>3</sup> Там же. С. 143.

<sup>4</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 34.

<sup>5</sup> Там же. С. 19.

<sup>6</sup> Там же. С. 35-36.

<sup>7</sup> Wood A. W. Kant's moral religion. Ithaca and London. 1970. P. 42.

<sup>8</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23. С. 141.

<sup>9</sup> Там же. С. 143.

<sup>10</sup> Розанов В. В. Религия, философия, культура. М., 1992. С. 290.

<sup>11</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 28. С. 44-45.

<sup>12</sup> См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе // Кантовский сборник. Вып. 18. Калининград, 1994. С. 17-18.

<sup>13</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 500.

<sup>14</sup> Толстой Л. Н. Указ. соч. Т. 28. С. 299.

\* \* \*

В. Х. ГИЛЬМАНОВ

(Калининградский университет)

**Преодоление не-меня  
(О новой теории понимания под влиянием  
одного философа из старого Кенигсберга)**

*1. Philologus crucis*

И. Г. Гаманн является одной из самых загадочных и, видимо, влиятельных фигур в духовной истории Германии. Однако его воздействие на духовные поиски XVIII века и последующие поколения с трудом согласуются с реальностью его, на первый взгляд, заурядной и не богатой событиями жизни, большая часть которой связана с Кенигсбергом, где он родился и жил, зарабатывая на жизнь не гонорарами за свои необычные сочинения, а на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада. Но этот прусский служащий считается отцом литературно-художественного движения “Буря и натиск” и одним из главных вдохновителей немецкого романтизма. Гете находился под сильнейшим влиянием этого странного и таинственного “автора”, которого кронпринц Веймарской классики называл “самой светлой головой” своего времени. Ему не было еще 33 лет, когда один из видных представителей немецкого Просвещения Ф. К. фон Мозер, занимавший высокий пост президента г. Дармштадт, “присвоил” ему прижизненный титул “маг с Севера”, который Гаманн с явным

удовольствием принял и с которым он вошел в посмертную традицию, связанную с его творчеством. Его верным и внимательным учеником был И. Г. Гердер, перенявший основные идеи своего учителя, однако, кажется, не постигнувший до конца всей глубины и высоты головокружительных полетов его мысли.

Он является одним из важных истоков христианского экзистенциализма, в первую очередь в связи с глубоким влиянием, оказанным на Серена Кьеркегора. Над его замысловатыми сочинениями ломал голову Гегель, посвятивший Гаманну большую статью и весьма критически оценивший его “несистематизированное авторство” с прохладных высот своей трансцендентальной феноменологии. Этот рыцарь бескомпромиссного духа отважно бросался в бой с такими великанами эпохи Просвещения, как И. Кант, М. Мендельсон, Г. Э. Лессинг и даже с “королем философов” Фридрихом Великим. Вряд ли он победил, но и не был побежден.

Ему приписывают “коперниканский переворот” в философии языка, что, без сомнения, не лишено оснований, поскольку он предвосхищает в своем творчестве идеи таких ученых, как Сепир, Уорф, Витгенштейн, Леви-Стросс и другие.

Парадокс Гаманна заключается в том, что, несмотря на бесспорное и весьма чувствительное воздействие на духовно-литературный и религиозно-философский процесс, он затерялся в сутолоке прошлого и оказался практически забытым в истории как философии, так и литературы. Его сочинения всегда были и остаются библиографической редкостью, к его наследию обращаются лишь весьма специально ориентированные исследователи или теологи. Это объясняется прежде всего невероятной трудностью понимания его текстов, что составляет замечательную особенность стиля кенигсбергского “мага”, его чрезвычайно своеобразного “авторства”. Найдется немного читателей, которым хватит терпения и интеллектуального мужества, чтобы пройти по нескончаемым лабиринтам гаманновских текстов, запутанных и усложненных многочисленными аллюзиями, требующих от читателя незаурядного горизонта знаний и высокого накала стремления понять. Но тем радостнее будет свет понимания для тех, кто одолеет трудный путь, найдя прежде всего “нить Ариадны” в блужданиях по “магическим” лабиринтам Гаманна - сущность его веры.

Гаманн не принадлежит к традиции регулярной, систематической философии. Он не поддается “погребению” в склепе одной из классифицирующих рубрик прошлого, он ускользает от классификаторского рвения систематизирующих аналитиков: его легко назвать теологом (как протестантская теология<sup>1</sup>), анти-рационалистом (как авторы Просвещения<sup>2</sup>), гностиком (как Й. Надлер<sup>3</sup>), экзистенциалистом (ср. влияние на Кьеркегора), номиналистом, каббалистом, “метакритическим философом”, смесью мистицизма и эмпиризма (И. Берлин<sup>4</sup>) и т. п. Но в этом как раз и беспокоящая гениальность Гаманна - что он как бы все и ничего в отдельности.

Гаманн стремится примирить философию и теологию, поэзию и науку, *ratio* и веру, однако условием примирения для него является понимание реальности Бога. Бог для него писатель, автор трех основных книг, в которых Он обращается к Человеку-Читателю: это книга Природы, книга Истории и книга Священного Писания. Научиться читать и понимать эти книги Бога - вот в чем, по Гаманну, заключается основной смысл жизни каждого отдельного человека.

Подобное понимание Бога как писателя обусловило то, что столицей примирения различных форм общественного сознания Гаманн избирает филологию в качестве базовой науки всех наук, поскольку, если Бог - автор основных текстов жизни, - то умение слышать и понимать язык этих текстов является ключом, альфой и омегой истинного познания. Себя самого Гаманн называл *philologus crucis*.

Филология Гаманна очень близка к тому, чем завершилась современная философия: имеется в виду ее трансформация в философскую герменевтику. Гаманн предвосхитил многие поиски новой герменевтики, исходя в своей теории понимания из необходимости соблюдать строгие и нежные правила понимающей морали в отношении познаваемого объекта, чтобы не поранить святое измерение его инобытийности, инаковости, особой единственности.

Герменевтические директивы Гаманна представляются чрезвычайно актуальными для преодоления интеллектуального “нар-

циссизма” радикально рационалистической и утилитарной Картины мира Нового времени, следствием которой является драматичная неспособность человека к коммуникации с историей, природой, с Другим, с Богом. Судьбы современной цивилизации доказывают то, насколько проницательным был этот кенигсбергский “маг” в своей критике приоритетных ориентаций Нового времени, завершающегося общим кризисом человеческой цивилизации на рубеже третьего тысячелетия, который многими учеными интерпретируется как “антропологическая катастрофа”, что выражается в нарушении равновесия между природой и развитием общества, в трансформации бытия из высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности, в отчуждении человека от человека, в отчуждении человека от мира и истории, что в целом предельно драматизирует проблему идентичности, проблему места человека в универсуме.

Фактически уже более 200 лет назад он выступал за то, что начинают узнавать нынешние светлые головы через мучительные и медленные прозрения в необходимость воспринимать раздробленные узкорационалистическим подходом сферы духовно-материального поля жизни как комплексные системы, для понимания которых неизбежно применение принципов кооперативности и нелинейной многофакторной динамики. Гаманн стремился обручить друг с другом, казалось бы, противоположные грани бытия, противопоставляя “бракоразводному искусству” философии и науки Нового времени “венчальное искусство” единого интегративного восприятия жизни. Он диагностирует неизбежность болезни техноморфного мышления, основанного на линейной логике причинно-следственных связей и чреватого историческими тупиками. Он стремится пережить и познать единство сущего как творения и предстает в этом смысле как удивительный феномен интегративного мышления, для которого сущее означает единство чувственного и рационального, эстетики и логики, языка и разума, природы и истории.

Взгляды Гаманна отличались поразительной устойчивостью: с 30-летнего возраста до самой его смерти они остались фактически неизменными, будто его душа и сознание были озарены све-

том единственной и вечной истины. Это “озарение” случилось в самой середине жизненного пути Гаманна во время его так называемого “путешествия в ад самопознания” весной 1758 года в Лондоне: он пережил встречу с Богом, которая по глубине его личностного духовного преображения сравнима с обращением Савла в апостола Павла, или с мгновением преображения М. Лютера в Черной башне Эрфуртского монастыря, или с “воскресением” Л. Н. Толстого. Однако самое поразительное в “озарении” Гаманна то, что это было не мистическое видение (как, например, у Сведенборга), не какое-то особенное апокалиптическое Откровение, а, скорее, внутреннее преображение, основанное на проникновенном понимании - понимании Писания, текста, значения и смыслы которого открылись Гаманну как перво-значения и как перво-смыслы, необходимые для понимания истории и для самоидентификации каждого отдельного человека. При этом речь идет не только о вере и доверии Богу, как часто думают многие авторы при оценке этого “Лондонского поворота” в жизни Гаманна: скорее об интеллектуальном и моральном мужестве, которое основано на непредвзятом, свободном от предрассудков мышлении.

Гаманн очень хорошо понимал, что в конечном итоге все пути всех философий и теологий ведут к очень конкретному человеку, к каждому из нас с его единственностью и свободой, с его искушаемостью и захваченностью самим собой, с его тоской по собственной самости и защищенности. Однако он понимал также, что человек один, без Зеркала, без света истины космического Первотекста, без Перво-грамматики жизни не сможет превозмочь внутреннюю и внешнюю немоту мира и гармонизировать пространство и время, о чем свидетельствует вся история Нового времени, итогом которой может быть печально знаменитое суждение-вопрос М. Бубера: “Разве можно жить в мире, в котором возможен Освенцим?”

Предчувствуя и предполагая тупиковое развитие узкорационалистической логики Нового времени, озаглавленного попыткой фаустовского духа полностью изгнать Логос, Гаманн стремился совершить радикальный прорыв к особому неотчужденно-

му переживанию и пониманию действительности, которую он воспринимал исходя из уравнения “истина есть сущее”, а не “артефакт”. И именно эта действительность в своей онтологической экзистенциальности (а не как гносеологическая категория) как конкретное чувственно-историческое бытие человека является для Гаманна единственно возможным местом встречи с Богом.

Гаманн все время думает о человеке и о его экзистенциально решающем диалоге с Богом, предвосхищая тенденции, которые уже наметились на современном научном ландшафте: наука, философия и религия начинают робкие поиски совместных решений, в том числе - задачи единого инварианта бытия, перво-текста жизни, о котором размышлял “северный маг”.

Именно поэтому в последние годы наметилось оживление интереса к его творчеству, которое все еще воспринимается большинством интерпретаторов как темный лабиринт таинственных и герметичных построений. В одной из последних книг о Гаманне, написанной видным мыслителем и писателем И. Берлином (см. ссылку 4), фактически повторяется оценка, данная Гаманну в русле традиционной философии, упрекающей “мага” в несистематичности, обостренном субъективизме и претенциозности. Однако Берлин с самого начала был “приговорен” к подобной оценке, поскольку пытается понять и интерпретировать Гаманна в “герменевтическом круге” той картины мира, которая основана на идеалах Просвещения и которая в силу своего антропоцентризма отказывается от богоцентризма, исключая понятие Бога из своего вокабуляра.

Понимание Гаманна в парадигмах такого мышления исключено: Гаманн - не для самоуверенных времен. Смыслы Гаманна начинают проявлять свою силу и глубину в те периоды, когда традиционные картины мира чувствуют себя неуверенно и их, казалось бы, самоочевидные истины открываются как проективные иллюзии самоуверенных строителей новой Вавилонской башни.

Понять Гаманна можно только при условии серьезного и всегда продолжающегося отношения к Богу, независимо от того, какую семантику с Ним связывают. Этим поэтому объясняется тот факт, что время, объявившее словами Ф. Ницше о том, что “Бог умер!”, не хотело и не могло понять Гаманна. Это время завершается острейшим кризисом духовности и обостре-

нием всех проблем, известных как глобальные. Поэтому, наверное, стоит попытаться понять этого кенигсбергского “мага”, который, без всякого сомнения, был одним из самых оригинальных мыслителей XVIII века и пророческим образом пытался сдерживать стремительный натиск воинствующего рационализма и антропоцентризма. Кто знает, может быть, светоносная сила этого “северного магического сияния” по имени И. Г. Гаманн озарит культурный ландшафт не только современного человека, но и будущее.

## *2. О новом подходе к пониманию*

“И я забыл все мои книги об этом, я стыдился того, что когда-то сравнивал их с Книгой Бога, что иногда даже какую-нибудь из них предпочитал ей. Я узнавал мои собственные преступления в истории еврейского народа, я читал свою собственную биографию и благодарил Бога за его терпение с этим его народом, потому что ничто не давало мне повода для такой же надежды, как такой пример. С этими размышлениями я читал 31 марта вечером 5 главу 5 книги Моисея и впал в глубокую задумчивость, думая об Авеле, о котором Бог сказал: “Земля отвергла уста свои принять кровь брата своего”. Я чувствовал, как бьется мое сердце, я слышал голос его, вздыхающий и жалующийся в глубине, как голос крови, как голос убитого брата, и почувствовал, как переполняется мое сердце. Оно обливалось слезами; я дольше уже не мог, я не мог скрывать от Бога, что я был тот убийца, братоубийца его кровного сына. Дух Божий продолжал, несмотря на мою большую слабость, несмотря на долгое сопротивление, которое я до этого оказывал Его свидетельству, Его прикосновению, в Его желании открывать мне все больше и больше тайну Божественной любви и благодеяния веры нашего Спасителя. Среди стонów, издаваемых перед Богом толкователем, который дорог Ему, я продолжал читать Божественное Слово и чувствовал поддержку Того, Кем Оно было написано как единственный путь понять смысл этого Писания”<sup>5</sup>. Это - выдержка из исповеди Гаманна о жизненном повороте в судьбе, который случился в Лондоне 31 марта 1758 года. Через чтение истории народа Израиля в библейском изложении он узнает свой собственный



грех и вину по отношению к Богу. В прочтении библейской истории ему встречается Слово Бога как ведущее к преодолению самого себя обращение, которое ведет к перелому, определившему всю его дальнейшую жизнь. Герменевтически важным является положение о том, что понимание этой истории осуществляется Гаманном на пути самоидентификации. “Я читал свою собственную биографию”, - пишет он. При таком подходе происходит обратное модели “Я - Оно”, “Я - Не-Я” = той модели, которая основана на картезианской дихотомии “Субъекта - Объекта”. При таком подходе не Слово Писания экстраполируется в сегодня, а наоборот, читатель видит себя перемещенным в библейскую историю. Субъектом толкования является не человек, а Автор Писания.

И в этом пункте подход Гаманна совпадает с подходом Умберто Эко, одного из самых глубоких семиотиков XX века, в его известном принципе диалектики формы и открытости, суть которого заключается в том, что не человек Нового времени постоянно заново деятельно творит смысл текста в силу своей активистской позиции по отношению к “Оно”, а Дух Святой, который вступает в действие через самоидентификацию читателя-интерпретатора и через раскрытие им самого себя<sup>6</sup>. Эволюция при таком понимании предстает просто как способность ощущать значения, которые уже присутствуют как обусловленные архетипными основаниями бытия в соответствии с прото-грамматикой всех жизненных явлений, а не продуцируются субъектом.

Гаманн создает совершенно удивительную в своей актуальности модель понимания, основанную на трех принципах, которые он формулирует следующим образом - “немое внимание”, “смирение” и “глубокое благоговение”. Поскольку для Гаманна Бог - это суть автор текста, поскольку Его сказывание в Библейском Откровении становится текстом, то этому тексту выпадает судьба всех текстов, а именно: то значение, которое мы приписываем тексту, не всегда совпадает с тем, что хотел сказать автор. Это как раз то, что П. Рикер описывает как “автономное бытие текста”<sup>7</sup>, по отношению к интенции автора: автор бессилен повлиять на дальнейшее восприятие и историю воздействия своих высказываний. Поскольку Бог выговорился через пророков и Сына, поскольку Его речения и свидетельства стали текстом, то книги Бога оказываются во власти определенной “эстетики усвоения”.

Классификаторское рвение интерпретаторов нередко приводит к тому, что при выявлении значений содержания текста они рационализируются до определенной значимости посредством уже известного, то есть посредством пред-знания, пред-расположенностей интерпретатора. Это - одна из наиболее распространенных моделей классического восприятия текстов, когда они сводятся к уже имеющимся уровням отношений в фоновых знаниях читателя.

В этом плане любой текст так же, как текст Библии, как писательство Бога, означает беззащитность по отношению ко всем возможным формам его интерпретационного завладения, поскольку понимание как конституирование значений текста сильно зависит от рамок собственного горизонта интерпретатора, который, как полагает Гаманн, отказывается от понятийного “смирения” и “немого внимания” по отношению к тексту и который не хочет отказаться от своего быстрого уже-знания и не хочет тексту позволить “поучать” себя. У Гаманна “смирение” по отношению к познаваемому объекту выступает как основополагающая предпосылка познания.

Эта гаманновская герменевтическая директива, ориентированная на текст Откровения, оказывается релевантной для толкования не только Библейских, но и всех остальных текстов. Неудивительно поэтому, что известный французский историк А. Морро требует устойчивого и глубокого смирения в обращении с историей, даже своеобразного подчинения объекту<sup>8</sup>. Другие авторы постулируют особого рода специальную научную мораль, выступающую в качестве требования особой этической корректности по отношению к объекту, которое предписывает познание, свободное от предварительных духовно-исторических, литературно-эстетических, политических и других предустановлений.

Рикер указывает на необходимость поворота традиционных герменевтических способов восприятия. “Понимание, - пишет Рикер, - это прежде всего самопонимание перед текстом”<sup>9</sup>. Это означает не навязывание тексту собственной ограниченной способности интерпретации, а подставление себя тексту, своеобразное “разрушение” перед текстом с тем, чтобы получить от него более широкое и более точное знание о себе как о “проекте Бытия”, выступающего действительной формой соответствия” проекту мира”.

Таким образом, не субъект конституирует понимание, а наоборот, сама личность, лучшая сторона субъекта, конституируется делом текста.

Положенный в основу современного научного мышления принцип “Я - Не-Я”, по сути, лишает ученого адекватного восприятия. Результатом его высокомерного и презрительного отношения является неспособность к коммуникации с историей: восприятие истории осуществляется как “встреча с другим”, а не с самой собой, когда вся драматичная коллизия исторической эволюции воспринимается “Я” анонимно. При таком положении дел в истории не угадывается, не узнается сам человек, пытающийся ее интерпретировать. Вследствие этого он оказывается не способным пережить исторические смыслы, все более отчуждаясь от истории.

Как у Морро, так и у Рикера предстает требование своеобразной интеллектуальной капитуляции перед предметом, которое Рикер формулирует следующим образом с явным намеком на Евангелие от Марка: “Я, читатель, найду меня только тогда, когда потеряю себя”<sup>10</sup>. У Марка: “Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее. А кто потеряет душу свою ради меня и Евангелия, тот сбережет ее”<sup>11</sup>. Поэтому то, что у Гаманна выступает в качестве герменевтического принципа теологического толкования текста Святого Писания - “смирение”, - является директивой и нормой герменевтической открытости субъекта в рамках теории интерпретации в целом.

Познание - суть понимание - осуществляется как встреча, как встреча познающего субъекта с теми смыслами, спрессованными на семантической оси истории, которые он может раскодировать, понять при наличии стыкующихся семантических структур на этой оси и в сознании познающего интерпретатора. Подготовленная работами Гадамера<sup>12</sup>, современная философская и литературоведческая герменевтика признает прежде всего этот принцип, именно - принцип познания-понимания как встречи, который, видимо, можно дополнить принципом, имеющим свои корни в метампсихозе, а также в анамнесисе Платона - познание-понимание как воспоминание.

Отмеченные герменевтические принципы конвергируют и с подходами современной естественной науки (в первую очередь ядерной физики) о том, что понимающая модель “Я - Не-Я”,

“Субъект - Объект” уже не адекватна и должна быть замещена другой моделью познания и понимания: достаточно вспомнить принцип неопределенности В. Гейзенберга. Идет процесс сближения различных научных дисциплин в плане создания одной семантики познания - создание такой модели познания, которая будет учитывать факт включенности, “впутанности” наблюдателя, исследователя, интерпретатора в наблюдаемое, исследуемое, интерпретируемое им положение вещей. Однако при всей, казалось бы, очевидности необходимости создания новой модели следует указать на довольно драматичную ситуацию, отраженную в дебатах между Гадамером и Деррида по поводу так называемой “доброй воли” к пониманию, которую Гадамер считает предпосылкой к адекватному взаимоотношению между субъектом и объектом, условием для “взаимопонимания” между ними<sup>13</sup>. Деррида ставит под сомнение аксиоматику “доброй воли”, вскрывая за доброй волей к пониманию в первую очередь ницшеанскую “волю к власти”. Гадамер представляет герменевтическую традицию Дильтея и Шлейермахера, а Деррида - Ницше. Согласно последней традиции, “добрая воля” к пониманию исходит от субъекта, который на онтологическом, а не на моральном уровне обусловлен тем, что он суть “воля к власти”. Действующая в субъекте интерпретации “воля к власти” проявляется также в стремлении подчинить собственным категориям “другое”, “чужое”, подчинить “чужое” собственному понятийно-смысловому полю, что неизбежно стирает и затемняет исходный смысл любого текста. По Деррида, герменевтическим следствием этой “искривленности в себя” через “волю к власти” является антропоцентрическая абсолютизация себя, своих понятий и представлений о действительности в гибридно-искривленной форме.

Каждая интерпретация, каждое понимание является в конечном итоге функцией “воли к власти”.

Представляется, однако, что есть принцип, который мог бы снять это напряженное противоречие при всей драматичности ситуации в конфликте подходов Деррида и Гадамера. Это - антропный принцип мироздания, который гласит, что Вселенная на всех уровнях согласована с человеком. Во вселенском теле человека закодирован метакод = световой код мироздания, который нашептал человечеству

Упанишады, Бхагават-гиту, Библию, теорию относительности, всю мировую поэзию. Этот метакод в значительной мере соотносим с таинственным феноменом пред-знания, с феноменом преформистского понимания, затемненного, замороженного, забываемого сознанием Нового времени. Этот таинственный феномен предстает как явление со-ведения = совести, которое больше, чем сознание, и относится к метафизике творения, в то время как сознание самого себя есть эмпирическое переживание собственной отделенности. Изгнание из рая есть отделение от общего блага созидания жизни, а совесть определяется в первую очередь как естественная устремленность воли к общему благу. Данное положение является одним из ключевых в христианской этике Фомы Аквинского.

Человек стал богоравен, получив индивидуальную свободу воли с этим светоносным осколком памяти об устремленности общей воли, представленном в коде индивидуальной совести. С этим метакодом соотносима и душа как своеобразный сгусток потустороннего, нездешнего света, предполагающего пребывание в ином временном измерении, своеобразном тридевятом царстве-государстве, в пан-хроническом пространстве, на своего рода "том свете", где действует логика высокой духовной метафизики. Эта надвременная ипостась соотносима с миром платоновских чистых идей, эйдосов.

И в этом случае данный метакод, данная субстанция суть совесть, со-ведение, что предполагает согласованность моих внутренних понимающих структур со структурами мира, который, на первый взгляд, противопоставлен мне, но лишь на первый взгляд, ибо истина может быть достигнута, ее познание оказывается возможным: истина предстает как модальность, то есть как отношение, когда логика отношения субъекта, логика моего "Я" оказывается равной логике объекта. При этом объект переживается мною через мою собственную самоидентификацию, или, точнее говоря, логика объекта оказывает на меня воздействие, которое приводит меня как познающего субъекта к самоидентификации. Личное и неличное, свое и чужое, "Я" и "Не-Я" - эти бинарные оппозиции снимаются, растворяются, теряют свою отчуждающую силу. В современной литературе уже отмечены ссылки на этот имманентный человеку мета-код, выступающий под различными

именами, как, например, “историческая память” - своеобразная таинственная способность, потенциально присущая каждому человеку переживать историю как собственную биографию, и эта способность реализуется в двуедином акте - сознание истории в себе и одновременно себя в истории. Историческая память есть необходимое условие духовного самоопределения, без которого невозможна или, по меньшей мере, ущербна жизнь в культуре. Если лишить человека этой исторической памяти, этого кармического осознания, этого кармического приобщения, этой изначально вложенной в него мета-способности понимать, то в таком случае человек оказывается приговоренным к отторжению от культуры (в смысле качественного бытия), от своей духовной определенности и в конечном итоге - от всякой возможности идентифицироваться, что неизбежно ведет к гибели в человеке личности и превращению его в слепое, больное, роботизированное, программируемое, легко манипулируемое существо.

Таким образом, вполне правомерно ставить вопрос о новой модели понимания, которая в значительной мере предвосхищена в мучительных поисках Гаманна, филолога и философа из старого Кенигсберга, не принятого духом времени Просвещения, отторгнутого от активного духовно-творческого созидательного процесса этого времени, но предвосхитившего эту, по всей видимости, единственно возможную модель понимания, основанную на ценностном отношении “Я - Я” и предполагающую преодоление “Не-Меня”, преодоление “Оно”, анонимности, объектности мира, истории и другого человека.

---

<sup>1</sup> См.: *Seils M.* Theologische Aspekte zur gegenwartigen Hamanndeutung: Theol. Dissertation. Rostock, 1953.

<sup>2</sup> См. оценку Гегеля по этому поводу: *Hegel G. W. F.* Hamanns Schriften. Hrsg. v. F. Roth. Berlin, 1821-1825. (Jahrb. f. wiss. Kritik 1828. Nr. 77 - 80. Sp. 620 - 640).

<sup>3</sup> См.: *Nadler J.* Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum. Salzburg, 1949.

<sup>4</sup> См.: *Berlin I.* Der Magus in Norden. J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin, 1995.

<sup>5</sup> *Hamann J.G.* Samtliche Werke. Bd. 1 - 6 . Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. Wien, 1949 - 1957. Bd. 2. S. 40.

<sup>6</sup> *Eco U.* Streit der Interpretationen. Muenchen, Wien, 1987. V. a. 15 - 29.

<sup>7</sup> *Ricoeur P.* Philosophische und theologische Hermeneutik // E. Juengel. Metapher. Zur Hermeneutik religioeser Sprache. 1974. S.28.

<sup>8</sup> Marrou H.-I. Ueber die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? 1973. S. 119.

<sup>9</sup> Ricoeur P.S. 33.

<sup>10</sup> Ricoeur P. S. 119.

<sup>11</sup> Евангелие от Марка. 8, 35.

<sup>12</sup> См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988.

<sup>13</sup> См.: Forgette Ph. (Hg.). Text und Interpretation. Bonn, 1984.

В. ЕРМОЛАЕВ

### Использует ли Кант “обусловливающий аргумент”?

*К интерпретации кантовской критики онтологического доказательства (B621-623)*

Распространенным возражением против онтологического доказательства является утверждение, что аналитическое высказывание “Бог есть необходимое существо”, или “Бог необходимо существует”, равносильно условному высказыванию “Если Бог существует, то он существует необходимо”. Дж. Беннетт называет этот аргумент “обусловливающим” и выражает его в такой форме: “Для любого предиката F, из необходимости, что Бог есть F, следует лишь, что если есть Бог, то он есть F”<sup>1</sup>.

В применении к “метафизическому богу”, который определяется как всереальнойнейшая сущность, или *ens realissimum*, обусловливающий аргумент формулируется таким образом: “Понятие *ens realissimum* включает понятие необходимого существования, но все, что следует из этого концептуального факта, состоит в том, что если *ens realissimum* существует, то оно существует необходимо”<sup>2</sup>.

По мнению Дж. Беннетта, Кант использует этот аргумент в КЧР\* наряду со своим главным возражением: “существование - не предикат”. Той же точки зрения придерживаются Н. Малькольм, Дж. Хик, У. Уолш и многие другие<sup>3</sup>. Для подтверждения

---

\* Используемые сокращения кантовских работ в данной статье:

КЧР - И. Кант. Критика чистого разума (Сочинения. Т. 3).

ЕВО - И. Кант. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (Сочинения. Т. 1).

GS - Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1902-1955, 1966 ff.

этого мнения обычно ссылаются на фрагмент В621-623 (3,518-519). Этот фрагмент действительно содержит формулировки, сходные с обуславливающим аргументом. Но сходство это в большинстве случаев, на мой взгляд, чисто внешнее. Только в одном месте (заключение четвертого абзаца) Кант, по-видимому, действительно прибегает к этому доводу. Однако при этом незаметно меняются метафизические предпосылки рассуждения, и кантовский довод, взятый в контексте В621-623, оказывается противоречивым.

Прежде чем анализировать фрагмент В621-624, рассмотрим положения, на которых может основываться обуславливающий аргумент.

Во-первых, этот тезис может вытекать из утверждения, что все аналитические суждения говорят лишь об отношениях между понятиями, или о “концептуальных фактах”. Приблизительно то же самое, вероятно, имеют в виду Фома Аквинский и другие критики, обвиняющие онтологическое доказательство в учетверении терминов. Аналитическое высказывание “Бог существует”, согласно этому аргументу, говорит лишь о том, что признак существования включен в понятие Бога, и речь, стало быть, идет лишь о некоем “мысленном”, или “идеальном”, существовании; для того, чтобы перейти на уровень действительного существования, нужно доказать (каким-то иным, не-аналитическим, способом), что Бог существует<sup>4</sup>.

Во-вторых, обуславливающий аргумент может основываться на том, что любой вывод из определения вещи предполагает существование определяемой вещи: извлечь из понятия Бога признак существования (как и любой другой признак - например, всемогущество) можно лишь в том случае, если Бог существует<sup>5</sup>.

В-третьих, требование непустоты субъекта может быть распространено на все утвердительные категорические суждения: предикация возможна лишь по отношению к существующему предмету, поэтому суждение вида “S есть P” истинно только тогда, когда понятие S не пусто<sup>6</sup>.

В-четвертых, обуславливающий аргумент можно попытаться связать с прямо противоположным утверждением, а именно: все суждения, имеющие субъектно-предикатную структуру, лишены



экзистенциального содержания. Это посылка сильнее посылки 1: она отрицает экзистенциальное содержание не только у всех аналитических суждений, но и у всех субъектно-предикатных суждений вообще.

Ни одно из первых трех утверждений, по моему мнению, не соответствует точке зрения Канта; подтверждение этому можно найти в ЕВО, КЧР и кантовских заметках по метафизике<sup>7</sup>. Что касается четвертого утверждения, то оно логически связано с первым; поэтому, если мы отказываемся от первой интерпретации, то должны отказаться и от последней. Важно отметить, что из четвертого утверждения, строго говоря, вообще нельзя вывести аргумент обусловливания: это утверждение предполагает, что существование не является признаком вещи, а обуславливающий аргумент основывается на противоположной посылке.

Подробная критика интерпретации 1-3 заняла бы немало места, поэтому я ограничусь отдельными замечаниями и анализом фрагмента В621-623 с той точки зрения, которая мне представляется правильной. Из этого анализа, я надеюсь, будет видно, что КЧР не содержит никаких новых возражений против онтологического доказательства по сравнению с ЕВО (исключая, разумеется, учение о субъективной природе идеала чистого разума и "трансцендентальные" аргументы).

Раздел, посвященный критике онтологического доказательства, Кант начинает с утверждения, что "понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т. е. лишь идеал, объективная реальность которого далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней" (3, 517). Номинальную дефиницию этого понятия, по его мнению, дать нетрудно: "оно есть нечто такое, небытие чего невозможно", однако для того, чтобы узнать, "мыслим ли мы вообще что-нибудь посредством этого понятия или нет", нужно указать условия, которые "заставляют нас признать небытие какой-нибудь вещи просто непостижимым [немыслимым, undenklich]" (3, 517). Речь, следовательно, идет о суждениях вида "S не существует": если истинность такого суждения признается "немыслимой", то вещь S должна считаться безусловно необходимой. Но что в данном случае следует понимать под "немыслимостью"? Декарт в свое время пояснял необходимость суж-

дения “Бог существует” на примере геометрического положения “сумма углов треугольника равна двум прямым”<sup>8</sup>, и вся кантовская аргументация направлена против этого объяснения:

“621. Всякое положение геометрии, например, что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо; то же самое утверждали и о предмете, целиком находящемся вне сферы нашего рассудка, как будто вполне понимая, что хотят сказать о нем этим понятием.

Все примеры этого рода без исключения относятся только к *суждениям*, а не к *вещам* и их существованию. Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь обусловленная необходимость вещи или предиката в суждении.

622. Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то также необходимо имеются три угла [в нем]” (3,518).

Этот фрагмент (особенно последнее предложение) нередко истолковывают в духе обуславливающего аргумента. Так, Н. Малькольм пишет: “Кант правильно указал, что суждение “Треугольник имеет три угла” эквивалентно условному суждению “Если треугольник существует, то он имеет три угла”<sup>9</sup>. Но действительно ли в приведенном отрывке речь идет об эквивалентности суждений? Действительно ли Кант связывает истинность (содержание) аналитических высказываний с утверждением о существовании субъекта? Можно привести немало высказываний, в которых Кант выражает прямо противоположную точку зрения. Например, в ЕВО (1763) он говорит: “Отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего, ибо в таком случае субъект должен был бы уже быть предположен в качестве существующего. Бог всемогущ - это положение должно остаться истинным также и в суждении того, кто не признает его бытия...” (1,404).

Та же мысль высказывается им и в работе 1790 г. “Об одном открытии...”: “То, что все тела протяженны, - это необходимая и вечная истина, независимо от того, существуют ли они [тела] сами по себе или нет...”<sup>10</sup>.

Во времена Канта бытовало мнение, что “как гипотетические, так и дизъюнктивные суждения суть не что иное, как различные выражения категорических, и что поэтому все их можно свести к последним”<sup>11</sup>.

В современной логике, наоборот, принято категорические суждения сводить к условным<sup>12</sup>. Кант, однако, не разделяет ни ту ни другую точку зрения; он полагает, что “все три вида суждений основываются на существенно различных логических функциях рассудка и поэтому должны рассматриваться в своем специфическом различии”<sup>13</sup>.

Как же в таком случае следует понимать приведенный фрагмент (B621-622)? Здесь могут помочь разъяснения, которые Кант делает в ЕВО. Развивая свой тезис о том, что существование - не предикат, он говорит: “Существование есть абсолютное полагание вещи, и этим оно отличается от любого предиката, который, как таковой, всегда полагают лишь в отношении какой-то другой вещи”<sup>14</sup>. Абсолютное полагание вещи выражается суждениями существования; эти суждения не имеют предиката и строятся по схеме “S существует”, или “S есть”. Напротив, субъектно-предикатные суждения имеют форму “S есть P” и говорят лишь об отношении между понятиями S и P, ничего не полагая абсолютно (как существующее); такие суждения лишены экзистенциального содержания. Говоря точнее, в субъектно-предикатных суждениях полагается абсолютным именно отношение между понятиями - оно рассматривается как существующее - независимо от того, существуют ли предметы, соответствующие этим понятиям. Что же касается понятий, то одно из них полагается относительно другого. Это означает, что абсолютное полагание субъекта влечет за собой абсолютное полагание предиката: если существует S, то существует и P. Следовательно, в рассматриваемом фрагменте Кант подразумевает импликацию “Если есть S, то есть и P”<sup>15</sup>. Эта импликация действительно следует из аналитического суждения “Все S суть P”, однако обратное не верно<sup>16</sup>.

Итак, Кант говорит, что из категорического утверждения о существовании логического отношения включения между понятиями S и P можно вывести лишь условное утверждение о существовании P. Совпадает ли этот тезис с обуславливающим аргументом? - Нет. Суть аргумента состоит в том, что хотя суждение “Бог существует” аналитично, из его истинности не следует дей-

ствительное существование Бога (или наоборот - его можно признать истинным лишь в том случае, если каким-то иным образом доказано, что Бог существует). При этом предполагается, что существование является признаком (определением) вещи, и этот признак входит в понятие Бога. Кант, напротив, исходит из утверждения, что существование - не предикат. Именно поэтому, с его точки зрения, субъектно-предикатные суждения выражают лишь отношения между понятиями. Абсолютное полагание вещи выражается термином "существует", но этот термин никогда не обозначает *реального* предиката; поэтому суждения с *реальным* предикатом никогда не выражают абсолютного полагания вещи<sup>17</sup>.

Итак, рассуждения Канта в начале четвертого абзаца лишь внешне напоминают обуславливающий аргумент. Рассмотрим теперь заключение этого абзаца:

"622. Однако сила иллюзии этой логической необходимости столь велика, что, а priori составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, существование в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: так как объекту этого понятия существование присуще необходимо, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то его существование также полагается необходимо (согласно закону тождества), и потому сама эта сущность должна быть безусловно необходимой, так как ее существование мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и при условии, что я полагаю его предмет" (3,518).

Это длинное предложение является, вероятно, самым темным в анализируемом фрагменте<sup>18</sup>. Читатель сталкивается здесь с двумя вопросами: 1) содержит ли отрывок только схему онтологического доказательства или включает в себя также критику этой схемы? 2) если верно последнее, то в чем состоит эта критика? использует ли Кант обуславливающий аргумент? - если да, то на каком основании? что служит предпосылкой этого аргумента? Судя по всему, в процитированном отрывке Кант не только излагает схему онтологического доказательства, но также и критикует ее. Схема рассуждения описывается им в следующих словах: "составив понятие о вещи, включающее существование в свой объем, мы заключаем: так как объекту этого понятия существование присуще необходимо, то его существование также полага-

ется необходимо, и потому сама эта сущность должна быть безусловно необходимой". Критика выражается в добавлении оборотов "по нашему мнению", "мы полагаем", "произвольно принятое нами понятие", а также (на первый взгляд) в приложении к этой схеме того различия абсолютной и обусловленной необходимости, которое было проведено в начале абзаца: "объекту этого понятия существование присуще необходимо <...> при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую)", "ее существование мыслится вместе с <...> понятием и при условии, что я полагаю его предмет".

Смысл отрывка как будто сводится к следующему: сторонники онтологического доказательства, введенные в заблуждение иллюзией логической необходимости, говорят: "Если мы найдем такое понятие S, которое будет содержать признак существования, то суждение "S существует" будет безусловно необходимым, а сама вещь S - безусловно необходимой сущностью"; Кант отвечает: "Если вы рассматриваете суждение "S существует" как субъектно-предикатное, то полагание предиката существования в нем будет опять-таки относительным, и предикат будет необходим лишь условно".

Это возражение трудно истолковать иначе как обуславливающий аргумент. Однако возникает вопрос: что лежит в основе этого аргумента? Если Кант проводит параллель между суждениями "Треугольник имеет три угла" и "Бог существует" с целью показать, что последнее суждение не имеет экзистенциального содержания, то он противоречит самому себе.

Тезис о том, что субъектно-предикатные суждения лишены экзистенциального содержания, предполагает, что существование не является предикатом; если распространить этот тезис на суждения существования (считая, что они тоже имеют субъектно-предикатную форму), то окажется, что ни одно высказывание не способно выражать суждение о действительном существовании. Несколько иначе эту мысль можно выразить так: различие абсолютной необходимости вещей и обусловленной необходимости предиката подразумевает, что существование не является свойством вещи; аргумент обуславливания исходит из противоположной посылки; поэтому соединение этих двух положений противоречиво.

Нам остается либо обвинить Канта в “бессознательной” софистике<sup>19</sup>, либо поискать другую интерпретацию. Такой альтернативной интерпретацией может служить, например, трактовка кантовской критики Й. Шмукером. По мнению Й. Шмукера, суть кантовских доводов заключается в указании на “произвольность” понятия всереальной сущности (“произвольно принятое нами понятие”). Неудовлетворительность этой интерпретации показана в работе Дж. Залы<sup>20</sup>. Но Дж. Зала, к сожалению, не замечает указанной трудности и сводит содержание четвертого абзаца к различению необходимого отношения между субъектом и предикатом и необходимого существования вещи<sup>21</sup>.

К вопросу об истолковании этого фрагмента мы вернемся позднее, а сейчас рассмотрим аргументацию пятого абзаца.

623 “622. Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла - противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не включает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимой сущности. Если вы отвергаете ее существование, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы (это) противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет (чему бы это противоречило), так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее (в ней). Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия” (3,518-519).

Не совсем ясно отношение этой аргументации к рассуждениям четвертого абзаца: предлагает ли здесь Кант новый аргумент или развивает то, что было сказано выше? В любом случае, однако, его аргументация основывается на положении “существование - не предикат”. Это видно из того, что, по Канту, отрицание суждений существования происходит иначе, нежели отрицание субъектно-предикатных суждений. Отрицанием суждения вида “Все S суть P” является суждение “Некоторые S суть не-P”. Здесь “сохраняется” субъект и “отвергается” предикат. Если исходное суждение было тождественным, то такое отрицание будет противоречивым. Но отрицание суждений существования происходит иначе: здесь, согласно Канту, мы говорим “S нет” (или даже “Нет ни S, ни P”)<sup>22</sup>. Такое суждение не может быть противоречивым - именно потому, что “не остается уже ничего, чему что-то могло бы противоречить”. Следовательно, и здесь Кант предполагает, что субъектно-предикатные суждения имеют структуру “S есть P”, а суждения существования - “S есть”. Но это различие двух видов категорических суждений - просто другая формулировка тезиса “существование - не предикат”.

В одной из заметок 60-х годов Кант прямо связывает мысль о возможности непротиворечивого устранения любого субъекта с положением “существование - не предикат”: “Противоречие имеет место между субъектом и предикатом; существование - не предикат; следовательно, небытие чего-либо не противоречит субъекту самому по себе”<sup>23</sup>.

Таким образом, разделять эту аргументацию на два довода было бы ошибкой<sup>24</sup>.

Мы видим, что и в пятом абзаце Кант опирается на свой главный довод: существование не является определением вещи. Но в таком случае его аргументация не может истолковываться как обуславливающий аргумент<sup>25</sup>.

Итак, обе части рассматриваемого фрагмента (четвертый и пятый абзацы) представляют собой вариации того тезиса о существовании, который явным образом формулируется Кантом в девятом абзаце. Ссылка на тавтологичность доказательства (восьмой абзац) также имеет под собой это положение, таким образом, вся кантовская критика онтологического доказательства сводится, по существу, к одному возражению, которое было выдвинуто Кантом еще в 1763 году (ЕВО). Но вместо того, чтобы сформулировать этот аргумент в начале раздела, Кант приводит лишь след-

ствия из него, в результате чего у читателя создается впечатление, что перед ним - дополнительные аргументы. Почему Кант так поступает, видно из его замечания в девятом абзаце: "Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логических предикатов с реальным (т. е. с определением вещи), не преодолевается почти никаким поучением" (3,521). Убедившись, что критика посредством *negō suppositum* не достигает цели, Кант пытается опровергнуть онтологическое доказательство, не прибегая (явно) к своему главному доводу. Но, взятые сами по себе, следствия из этого положения не имеют никакой логической силы. Поэтому многие теологи считают, что Кант не понимал онтологического доказательства: аргументы В621-623, по их мнению, не учитывают специфику понятия всереальной сущности<sup>26</sup>.

Единственным местом, где Кант, по-видимому, пользуется обуславливающим аргументом, является заключение четвертого абзаца (В622). Вся остальная часть фрагмента вполне согласуется с тезисом "существование - не предикат". Но в этом отрывке Кант переносит сказанное им о субъектно-предикатных суждениях на суждения существования, причисляя тем самым существование к свойствам вещи.

Для уяснения смысла этого отрывка важно отметить, что сказанное в нем противоречит той точке зрения, которой Кант придерживался в 60-е годы. В заметке 3706 Кант защищает онтологическое доказательство от возражений, основанных на различии "мысленного" и "реального" существования; по его мнению, если существование причисляется к возможным предикатам вещи, то онтологическое доказательство должно быть признано верным: "Если бы к различным предикатам, которые могут быть свойствами вещи, могло быть причислено и бытие, то тогда, конечно, нельзя было бы требовать никакого другого доказательства бытия Бога, более убедительного и понятного, чем картезианское"<sup>27</sup>.

В другой заметке, относящейся к концу 60-х - началу 70-х гг., Кант признает, что если бы существование входило в понятие некоторой вещи, то эта вещь была бы необходимой: "Если из свойств некоторой вещи должно умозаключать к ее необходимости бытию, то либо само бытие должно рассматриваться как свойство, либо понятие абсолютной необходимости - как такое, которое совпадает с данными свойствами"<sup>28</sup>.



Эта мысль также выражает условное признание онтологического доказательства, поскольку из абсолютной необходимости какой-то вещи следует ее действительное существование. Последний принцип мы находим и в КЧР<sup>29</sup>. В сущности, этот принцип уже содержит в себе условное признание онтологического доказательства. Поэтому можно сказать, что и в критический период Кант придерживался мнения, что единственным аргументом против онтологического доказательства, исключая “трансцендентальные” доводы, является положение “существование - не предикат”<sup>30</sup>.

Почему же в анализируемом отрывке Кант утверждает прямо противоположное? Объяснение, по-видимому, заключается в том, что КЧР “должна, скорее, рассматриваться как изображение различных попыток Канта решить многообразные проблемы, чем как *одно* цельное произведение (ein einheitliches und konsistentes Werk)”<sup>31</sup>. “Теологическая” глава служит этому примером. В своей основе аргументация Канта против доказательств бытия Бога не зависит от трансцендентального идеализма. Тезис о том, что существование - не предикат, и сведение космологического и физико-теологического доказательств к онтологическому содержатся уже в ЕВО, а различие логической и реальной возможности - в заметках 60-х годов<sup>32</sup>. Собственно критицистскими аргументами могут считаться, пожалуй, лишь новое истолкование реальной возможности вещей (как основанной на принципах возможного опыта) и ограничение принципа причинности миром феноменов (3,520, 529).

Докритическая аргументация Канта, однако, исходит из того, что возможности существуют независимо от субъекта. Наряду с миром действительных вещей есть еще и мир возможных объектов. В конечном счете, всякая возможность коренится в чем-то действительном, но она существует объективно, так же, как и это действительное<sup>33</sup>. Именно потому, что возможная вещь “сама по себе есть нечто”, онтологическое доказательство правильно заключает от возможного понятия всереальной сущности к ее действительному существованию (допуская, правда, что существование - это предикат):

“Там, где связь предиката с какой-то вещью не произвольна, но обуславливается самой сущностью вещи, этот предикат

кат присущ вещи не потому, что мы мыслим его в ней, но необходимо мыслить этот предикат в вещи, поскольку он присущ ей самой по себе. Поэтому я не могу сказать, что треугольнику равенство трех углов двум прямым присуще только в мысли, но я должен сказать, что оно присуще ему самому. Этому не мешает то, что я подобную возможную вещь только мыслю: ибо она сама по себе есть нечто, даже если бы ее никто не мыслил, и предикат присущ ей самой по себе, даже если бы его никто с ней не связывал. Так же обстоит дело и с бытием, если оно рассматривается как предикат вещи. Ибо оно было бы присуще необходимым образом тому из всего возможного, в котором находится вся реальность, т. е. всереальнейшая сущность будет существовать необходимым образом, и ее возможность включала бы в себя действительность”<sup>34</sup>.

Метафизическим основанием всего возможного является всереальнейшая сущность, которая - именно потому, что она является основанием любой возможности, - должна быть действительной (1, 414, 415). Но в КЧР эта сущность получает статус “идеала чистого разума” и наделяется только субъективным значением (3,509). Применение категорий возможности, действительности и необходимости ограничивается миром явлений (3,281). Отрицается область абсолютных возможностей, не зависящих от какого бы то ни было опыта, и Кант даже склоняется к тому, чтобы отождествить область возможного с областью действительного (3,292, 293).

При таком подходе онтологическое доказательство лишается своего метафизического основания: теперь уже нельзя сказать, что бытие необходимо присуще всереальнейшей сущности, которая сама по себе (как возможный предмет) есть *нечто*. Можно утверждать лишь, что *если* всереальнейшая сущность существует, то она существует необходимо. С подобной критики онтологического доказательства начинается свои “Возражения” Гассенди: “Ты скажешь: разве представление, что человек есть животное, не было истиной и до того, как появился человек, т. е. извечно? Совершенно очевидно, что оно не было такой истиной, разве лишь в том смысле, что когда бы ни появился человек, он будет животным”<sup>35</sup>. Аргумент Канта, по-видимому, имеет тот же смысл: любой предикат, который включает существование, будет присущ

объекту какого-то понятия только в том случае, если мы полагаем эту вещь как данную (существующую). Однако при такой трактовке кантовский довод (в заключении четвертого абзаца) оказывается несовместимым с остальной аргументацией, базирующейся на тезисе “существование - не предикат” и предполагающей рационалистическую онтологию.

Вообще говоря, учение о существовании как “абсолютном полагании” не связано с какими-то онтологическими допущениями: оно совместимо и с признанием “вечных сущностей”, и с их отрицанием ( поэтому Кант мог без всяких изменений перенести его из ЕВО в КЧР). Но исторически оно составляло у Канта одно целое с учением о “метафизически совершеннейшем существе” и служило аргументом в пользу его собственного “онтологического” доказательства. Этот метафизический контекст учения о бытии сохраняется Кантом и в последующие годы (см. прим. 28-30).

Таким образом, кантовская критика доказательств бытия бога в КЧР складывается из двух частей: наряду с трансцендентальными аргументами Кант использует и аргументы более раннего периода. Один из них (сведение космологического доказательства к онтологическому) явно предполагает метафизику “вечных сущностей”; другой (“существование - не предикат”) связан с этой метафизикой исторически. Считать такую критику противоречивой было бы не совсем правильно: аргументы второго рода могут формулироваться как условные ( допустим, что каждое непротиворечивое понятие выражает “вечную сущность” и т. д.). То, что Кант формулирует их категорически, является, конечно, большим недостатком изложения. Этот недостаток можно объяснить “составным” характером КЧР, о котором говорилось выше.

“Догматические” и “критические” аргументы излагаются Кантом обычно раздельно. Есть, однако, одно место, в котором оба несовместимых контекста как бы объединяются: четвертый абзац (B621-622) Кант начинает рассуждением, связанным с метафизическими предпосылками ЕВО, а заканчивает его обусловливающим аргументом, основанным на отрицании этих предпосылок.

Я думаю, что Дж. Беннетт прав, указывая на несовместимость обусловливающего аргумента и кантовской критики космологического доказательства<sup>36</sup>. Трудно представить, как можно объединить в одном метафизическом контексте два следующих выска-

звания: 1) все аналитические суждения, включая суждения существования, говорят лишь об отношении между понятиями и потому являются *интенциональными*; 2) аналитическое суждение "S есть необходимое существо" является *экстенциональным* - оно говорит о том, что S действительно существует. Первый принцип мы встречаем в разделе об онтологическом доказательстве; на втором основывается кантовская критика космологического доказательства<sup>37</sup>. Дж. Беннетт объясняет это противоречие тем, что хронологически кантовская критика теологических доказательств развивалась в обратном порядке: сначала Кант сформулировал свое возражение против космологического доказательства, а затем уже пришел к обуславливающему аргументу<sup>38</sup>. Это объяснение, по сути, правильно, однако нуждается в уточнении.

Прежде всего, обуславливающий аргумент нельзя связывать, как это делает Дж. Беннетт, с фрагментом B622-623 ("Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие... Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает"...). Единственное место, которое дает нам основание приписать Канту использование аргумента обуславливания - это заключение четвертого абзаца (B622).

Кроме того, Дж. Беннетт считает, что обуславливающий аргумент составляет одно непротиворечивое целое с другими аргументами Канта против онтологического доказательства. Таких аргументов он насчитывает три: 1) исключение существования из числа предикатов, 2) признание суждений существования синтетическими, 3) обуславливающий аргумент. Всем этим аргументам он противопоставляет кантовскую критику космологического доказательства путем его сведения к онтологическому, считая, что она имеет более раннее происхождение<sup>39</sup>. Анализ, однако, показывает, что группировка аргументов должна быть иной: кантовский тезис "существование - не предикат" принадлежит тому же метафизическому контексту, что и критика космологического доказательства; с этим контекстом можно (и даже *следует*, учитывая историю кантовской аргументации) соотнести и положение о том, что все суждения существования - синтетические; напротив, обуславливающий аргумент основывается на других метафизических допущениях, и его включение в аргументацию B621-623 нарушает последовательность рассуждения.

Все сказанное можно резюмировать следующим образом. Обусловливающий аргумент непосредственно вытекает из критицистского взгляда на природу понятий. Однако Кант нигде явно не прибегает к этому аргументу. Единственным местом, которое содержит (в скрытом виде) обусловливающий аргумент, может считаться заключение четвертого абзаца в разделе об онтологическом доказательстве. Но включение этого довода в аргументацию В621-623 нарушает последовательность рассуждения: создается видимость, что обусловливающий аргумент является производным от тех утверждений, которые высказаны в начале абзаца; на деле, однако, никакой логической связи между этими утверждениями и обусловливающим аргументом нет. Более того, вся аргументация первой части раздела (включая не только В621-623, но и В625-626, о чем следует сказать отдельно) исторически связана с рационалистической концепцией “вечных сущностей”, выражаемых непротиворечивыми понятиями; обусловливающий аргумент выпадает из этого метафизического контекста. Судя по всему, мы имеем здесь дело с “бессознательной софистикой” (см. примеч.19): желая придать своему рассуждению большую убедительность, Кант неумышленно смешивает две линии аргументации. Логически обусловливающий аргумент принадлежит тому же контексту, что и примечание к седьмому абзацу (3,520). В этом примечании Кант истолковывает возможность предмета в критицистском духе. Но аргументация основного текста не затрагивает метафизических предпосылок онтологического доказательства. Поэтому обусловливающий аргумент Канту также следовало бы изложить в примечании. За исключением этого аргумента (вообще говоря, совершенно излишнего в контексте критического учения) и замечаний относительно возможности всереальной сущности, вся аргументация против онтологического доказательства в КЧР основывается на принципе “существование - не предикат”.

---

<sup>1</sup> Bennett J. Kant's Dialectic. Cambridge, 1974. P. 233.

<sup>2</sup> Ibid. P. 252. Существуют две формулировки онтологического доказательства: в одной предполагается, что понятие всереальной сущности включает признак существования, в другой - что это понятие содержит признак *необходимого существования*. В первом случае обусловливающий аргумент приравнивает заключение доказательства (“Необходимо, что Бог существует”) к тавтоло-

гии “Если Бог существует, то он существует”. Но для нашего анализа это различие не имеет существенного значения.

<sup>3</sup> *Hick J.* Arguments for the Existence of God. London, 1970. P. 81; *Walsh W. H.* Kant's Criticism of Metaphysics. Chicago, 1975. P.224. Работа Н. Малькольма указана в примеч. 9. См. также литературу, указанную в примеч. 4-6.

<sup>4</sup> *Фома Аквинский.* Сумма теол., I. Q. 2, a. 1 ad 2; *Schatter J.* Existence, Predication and the Ontological Argument // The Many-Faced Argument. Ed. By J.Hick & A. McGill. London, 1968. P.238-245; *Smart J.J.C.* The Existence of God // The Cosmological Argument. Ed. by D. R. Burrell. N. Y., 1967. P. 268; *Sala G. B.* Kant und die Frage nach Gott. Berlin, 1990. S. 66-67,287.

<sup>5</sup> *Ибервег-Гейнце.* История новой философии. СПб., 1890. С. 137, 242; *Фулье А.* История философии. СПб., 1901. С. 296; *Caird E.* The Critical Philosophy of Immanuel Kant. Vol. 2. Glasgow, 1889. P.110-111; *Hartshorne Ch.* What Did Anselm Discover? // The Many-Faced Argument... P. 332; *Walsh W. H.* Kant's Criticism of Metaphysics. Chicago, 1975. P. 224. В связи с этим тезисом см. также: *Бочаров В. А.* Анализ критики Кантом онтологического аргумента // Кантовский сборник. Вып. 14. Калининград, 1989. С 90-99.

<sup>6</sup> *Hawkins D. J. B.* The Essentials of Theism. N. Y., 1950. P. 68; *Gombocz W. L.* Über E! Zur Semantik des Existenzpredikates und des ontologischen Arguments... (Diss.). Wien, 1974. S. 49.

<sup>7</sup> В той линии аргументации, которая восходит еще к докритическому периоду, Кант допускает, что аналитическое суждение “S есть необходимая сущность” говорит о действительном существовании S: “Но если усмотрена этим путем [априорно] лишь возможность такой [абсолютно необходимой] сущности, то доказано также ее существование; ибо это равносильно следующему: среди всего возможного есть нечто, обладающее [в понятии] абсолютной необходимостью, т. е. эта сущность существует безусловно необходимо” (КЧР, 528, конец пятого абзаца; перевод исправлен). Кант всегда считал также, что для образования суждения на основе определения вещи не требуется предварительного знания о существовании этой вещи. В ЕВО он говорит об этом прямо (ЕВО, 403-404). В КЧР указывается, что аналитические суждения не нуждаются в свидетельстве опыта и основываются исключительно на законе противоречия (КЧР, 112).

<sup>8</sup> *Декарт Р.* Сочинения. Т. 2. М., 1994. С. 52-54.

<sup>9</sup> *Malcolm N.* Anselm's Ontological Arguments // The Many-Faced Argument... P. 315.

<sup>10</sup> *Кант И.* Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней...// Кантовский сборник. Вып. 18. Калининград. 1994. С. 143.

<sup>11</sup> *Кант И.* Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 407.

<sup>12</sup> Имеются в виду общие суждения вида “Все S суть P”, которые в исчислении предикатов приравниваются к имплицативным суждениям вида “Если x есть S, то x есть P”. О проблемах, связанных с этим переводом, см.; *Schatter J.* Existence... P. 231-234; *Gombocz W. L.* Über E!... S. 33-39.

<sup>13</sup> *Кант И.* Трактаты и письма... С. 407.

<sup>14</sup> ЕВО, 403, заголовок второго параграфа. Слово “другого” (“любого другого предиката”), добавленное переводчиком, искажает смысл фразы.

<sup>15</sup> Пример с треугольником можно найти и в ЕВО, и там Кант формулирует его именно таким способом: “... если есть треугольник, то есть и три стороны, замкнутое пространство, три угла и т. д. “ (ЕВО, 405).

<sup>16</sup> “Из аналитического субъектно-предикатного суждения будет следовать аналитическое условное суждение, но эквивалентности, в общем случае, не имеет места” (*Schaller J. Existence...* P. 232).

<sup>17</sup> Называя существование “логическим предикатом”, Кант уточняет свой тезис “существование - не предикат”. При этом он имеет в виду, что термин “существует” выполняет в языке функцию грамматического предиката, не расширяя, однако, понятия вещи, как это делают “реальные” предикаты (КЧР, 521).

<sup>18</sup> В русском переводе Н. Лосского содержится, по-видимому, существенная неточность: предложение оказывается неправильным с грамматической точки зрения: начальному “так как” (“так как объекту этого понятия...”) не соответствует никакого “то”. Я думаю, что местоимение “sein” во фразе “...auch sein Dasein notwendig gesetzt werde” относится к “объекту”, а не к “вещи”, и должно переводиться как “его”, а не “ее”. Предложение цитируется с указанным исправлением.

<sup>19</sup> Как это делает, например, Т. А. Джонстон, имея в виду кантовскую критику космологического доказательства; см.: *Johnston T. A. A Note on Kant's Criticism for the Existence of God // Australasian Journal of Psychology and Philosophy*. 1943. V. 21. P. 11.

<sup>20</sup> *Schmucker J. Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise*. Wiesbaden, 1983. S. 28, 29; *Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott...* S. 53-60, 65-67.

<sup>21</sup> *Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott...* S. 280.

<sup>22</sup> “Если вы говорите, что Бога нет, то не дано ни всемогущества, ни какому-нибудь другому из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом” (КЧР, 519). “Противоположность вещи следует отличать от противоположности ее [этой вещи] отношения; последняя есть противоположность суждения. Например, делимое тело; его противоположность есть:  $\text{Corpus} \times 0 + \text{divisible} \times 0 = 0 \text{ nihil privativum}$ . (GS, Bd. XVII. S. 320). Здесь возникает вопрос: почему отрицание субъекта влечет за собой отрицание предиката? По-видимому, это будет иметь место лишь в случае равнозначных понятий. В правильном треугольнике все углы равны, но, “устранив” треугольник, мы не “устраиваем” такое свойство, как “равенство углов” - им будут обладать, например, правильные четырехугольники. В одной из своих заметок Кант различает положительную, отрицательную и отсутствующую вещь:  $A - A, A - A = 0$ ; отсутствие  $A$  выражается им также посредством  $A \times 0$  (GS, Bd. XVII. S. 380).

<sup>23</sup> Заметка 3736 (GS, Bd. XVII. S. 277).

<sup>24</sup> Такое разделение можно встретить довольно часто; см., например: *Joyce G. H. Principles of Natural Theology*. N. Y.; London, 1923. P. 210; *Bennett J. Op. cit.* P. 232, 233; *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments...* P. 304, 315; *Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott...* S. 280, 281, 286; *Hick J. Arguments...* P. 81. Любопытно, что в книге, изданной двумя годами ранее, Дж. Хик указывает, что первый аргумент (возможность устранения любого субъекта) скрыто предполагает второй (существование - не предикат); *Hick J. (ed.). The Many-Faced Argument*. London, 1968. P. 212; в книге 1970 года (*Arguments for the Existence of God*) это указание отсутствует.

<sup>25</sup> Т. е. так, как ее истолковывают Дж. Беннетт, Н. Малькольм, У. Уолш и др.

<sup>26</sup> См. работы Дж. Джойса и Т. А. Джонстона (примеч. 19 и 24).

<sup>27</sup> Заметка 3706 (GS, Bd. XVII. S. 240).

<sup>28</sup> GS, Bd. XVII. S. 487-488 (N. 4266).

<sup>29</sup> Положение "Если нечто абсолютно необходимо, то оно существует" содержится в заметках 3875, 3812, 4156 4265, 4572, 4661 (GS, Bd. XVII). Этот принцип используется Кантом и в КЧР в критике космологического доказательства (см. цитату в примеч. 7).

<sup>30</sup> Именно так истолковывают кантовскую критику Куно Фишер, Н. Кемп Смит и А. Введенский: *Фишер К.* Иммануил Кант и его учение. Ч. 1. СПб., 1910. С. 564; *Введенский А. И.* Лекции по истории новой философии. Ч. 2. Философия Канта. СПб., 1896. С. 148-149; *Kemp Smith N.* A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. London, 1923. P.530.

<sup>31</sup> *Sala G.B.* Kant und die Frage nach Gott... S. 11.

<sup>32</sup> ЕВО, 399-407, 501-503; GS, Bd. XVII. N. 3732, 3756, 3795, 3809.

<sup>33</sup> ЕВО, 407-412. 424, 425. "Предпосылкой доказательства 1762 года была область возможных вещей, предшествующая их существованию" (*Sala G. B.* Kant und die Frage nach Gott... S. 203).

<sup>34</sup> GS, Bd. XVII. S. 240, 241 (N. 3706).

<sup>35</sup> *Декарт Р.* Сочинения. Т. 2. М., 1994. С. 251.

<sup>36</sup> *Bennett J.* Op. cit. P.252.

<sup>37</sup> Цитата из раздела о космологическом доказательстве приведена в примеч. 7.

<sup>38</sup> *Bennett J.* Op. cit. P. 254, 255. Дж.Беннетт приписывает это предположение П. Ремнанту (Peter Remnant).

<sup>39</sup> *Ibid.* P. 232-234.



## НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

### К истории развития взглядов Канта на расы и процесс расообразования

Проблеме природы человеческих рас Кант посвятил две специальные статьи, причем она интересовала его прежде всего как проблема физической географии: каковы пределы активного действия географической среды на организм человека. Известно, что философ одним из первых в мировой науке начал развивать идеи решающего воздействия человека на окружающую его природную среду, рассматривая географию в качестве социально-естествоведческой дисциплины; поэтому-то и обратное действие природы на разумное и социальное существо, каким является человек, приобретает в его курсе географии принципиальный характер. Дело в том, что философ очень рано в своем духовном развитии встал на антинатуралистическую позицию в понимании сущности человека, хотя в просветительской философии и науке его века господствующее положение занимал натурализм. Полемика с руссоистско-романтическим возвеличиванием роли естественной природы в судьбах человеческого рода потребовала от Канта обращения к проблеме образования человеческих рас и их сущности. В собственно же антропологических сочинениях Кант касается этого вопроса лишь вскользь, даже в "Антропологии с прагматической точки зрения" ему уделена всего лишь одна страничка, и то речь идет здесь об индивидуальном разнообразии в пределах одной расы. Однообразие даже с физической точки зрения смертельно, не говоря уж о культурно-исторической стагнации.

Первая статья - "О различных человеческих расах" ("Von den verschiedenen Racen der Menschen") сначала появилась в своем конспективном виде как уведомление о программе лекций Канта в университете по физической географии на летний семестр 1775 года. Однако вопрос оказался остро полемическим, и Кант решил развернуть этот конспект в специальную статью, которую опубликовал в 1777 году в лейпцигском журнале "Der Philosoph für die Welt" (часть вторая), издававшемся И. И. Энгелем.

Полемика, вызванная уже необычайно популярным и широко посещаемым лекционным курсом Канта, в итоге разгорелась с новой силой.

Кант вообще не любил отвечать своим критикам, ввязываясь в споры, в которых приходилось бы с необходимостью обвинять противников в недопонимании или прямом искажении мысли автора, и делал это только в том случае, если критики становились уж очень назойливы и переходили грань уважительной научной полемики. Таким острым способом на критику он реагировал вообще, кажется, всего один раз в адрес Эберхарда (см. его полемическую статью "Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней" - "Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft eine altere entbehrlich gemacht werden soll (Gegen Eberhard)", перевод которой опубликован И. Д. Копцевым в Кантовском сборнике (Вып. 16 - 18. Калининград, 1991, 1993, 1994). Он предпочитал позитивное развитие проблемы как ответ на критику или более строгое и точное ее изложение, каковы, например, "Пролегомены ко всякой будущей метафизике" или второе издание "Критики чистого разума".

Такой же характер носит и вторая статья Канта по проблеме рас - "Определение понятия человеческой расы" ("Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse"), опубликованная им в журнале "Berlinische Monatsschrift" за ноябрь 1785 года. Кант формулирует в ней основные тезисы, определяющие в своей совокупности необходимые и достаточные признаки понятия "раса", исходя из своего методологического традиционного подхода: как можно полнее учесть достоверный, то есть подтверждаемый и надежно воспроизводимый, эмпирический материал, объясняемый минимумом гипотетических допущений. Определение, сформулированное Кантом, таково: "... понятие расы включает различие классов живот-

ных одного и того же рода - основы, поскольку оно является неизбежно наследуемым” (публик. соч., с. 156).

“Неизбежная наследуемость” свидетельствует о независимости расовых признаков, коль они уже сформированы, от географической среды, а потому универсальная для географических процессов теория эволюции с необходимостью здесь ограничивается. Поэтому Кант демонстрирует при решении данной проблемы взаимодействие принципов механицизма, который представлен здесь своей предельной формой - эволюционизмом, с принципами телеологического метода. На долю последнего в Кантовой теории происхождения рас приходятся два момента: 1) идея преформизма относительно полной совокупности наследственных признаков вида *homo sapiens*, обеспечивающая возможность существования его практически везде: от полярных до тропических зон; 2) идея полного блокирования трех четвертей из этой совокупности задатков, поскольку основных рас четыре, после запуска процесса эволюции относительно той четверти задатков, которая оказалась уместной в данных условиях. Те и другие представляют собой телеологические акты, случайные по своей природе. Известная статья Канта “О применении телеологических принципов в философии” (1788) демонстрирует этот момент и видит основную трудность в “том способе, каким разум должен сочетать величайшее многообразие в порождениях с величайшим единством происхождения” (VIII, 112). Это последнее, т. е. величайшее единство происхождения, и отвергаемое, например, Георгом Форстером, выделяющим негров в особый вид и вынужденным вводить еще один случай - возможность иметь здоровое потомство при смешанных межрасовых браках; Кант же предпочитал придерживаться “бритвы Оккама”.

Статьи, посвященные проблеме расообразования, свидетельствуют, что идеи телеологического метода присутствуют в сознании Канта еще в процессе работы над “Критикой чистого разума”, т. е. в 70-е годы (не говоря уже о самой “Критике чистого разума”). Поэтому гипотеза о “втором коперниканском перевороте” в “Критике способности суждения” в направлении телеологизации методологии науки вступает в противоречие и с этими фактами.

Публикация данной статьи Канта (в переводе на русский язык) дает возможность русскому читателю не только более полного

знакомства с проблемой, но помогает в решении самых разнообразных задач, в том числе и задачи относительно исследования эволюции Кантовых взглядов.

*Ред. Л. А. Калинин.*

### *И. КАНТ*

#### **Определение понятия человеческой расы**

Знания о многообразии человеческого рода, расширяющиеся благодаря новым путешествиям, донныне более стимулировали мышление к исследованию данного вопроса, нежели удовлетворяли его. Весьма важно, чтобы понятие, которое намерены прояснить с помощью наблюдений, само было как следует определено, прежде чем ради него запрашивать опыт, ибо в нем лишь тогда можно обнаружить желаемое, если уже заранее известно, что надлежит отыскать. Много говорится о разнообразии человеческих рас. Одни понимают под этим весьма значительные различия между человеческими видами. Другие, напротив, хотя и ограничиваются более узким значением, но, по-видимому, находят данное различие выраженным не более, чем то, которое производят сами люди, когда они различно красятся или одеваются. Мое настоящее намерение заключается лишь в точном определении этого понятия "раса", если таковые имеет человеческий род. Объяснение же происхождения существующих в действительности рас, заслуживающих данного обозначения, - это лишь второстепенное дело, которым можно обойтись как заблагорассудится. И все-таки я заметил, что обычно проницательные мужи в своей оценке того, что было высказано несколько лет тому назад, исключительно имея в виду вышесказанное, обратили внимание лишь на эту второстепенность, а именно на гипотетическое использование принципа, но сам принцип, от которого все зависит, был едва затронут ими\*. Такова участь, выпадающая на долю многих исследова-

---

\* См. "Философ - миру" "Энгель часть II, стр. 125 и т. д./т. е. предшествующее сочинение № VIII (примечание Канта в ежемесячном Берлинском журнале, выпуск VI, стр. 391).

ний, которые обращаются к принципам, и, следовательно, отвергающая всяческие споры и оправдания по поводу умозрительных вещей, но превозносящая, напротив, как целесообразное выяснение и более детальное определение неверно понятого.

## I

*Только то, что у определенного рода животных передается по наследству, может служить основанием отличия их классов.*

Загоревший на солнце и воздухе своей родины мавр (мавритаец), значительно отличающийся цветом кожи от немца или шведа, а также французский или английский креол в Вест-Индии, кажущийся бледным и изможденным, будто он едва оправился от болезни, не могут быть поэтому отнесены к разным классам человеческого рода, как и испанский крестьянин из Ла-Манчи, чинно вышагивающий, подобно школьному наставнику одетый во все черное, потому что овцы в его провинции все без исключения имеют черную шерсть. В самом деле, если мавр вырастает в помещении, а креол в Европе, то их обоих нельзя будет отличить от жителей нашей части света.

Пребывавший некоторое время в Сенегамбии миссионер Даман (Damanet), как будто он один может верно судить о черноте негров, не признает за своими соотечественниками, французами, никакого мнения на этот счет. Вопреки этому я утверждаю: в том, что касается определения отличия класса негров от других людей, во Франции куда более верно могут судить о цвете кожи негров, долгое время там пребывавших, а еще лучше родившихся там, чем на родине самих чернокожих.

## II

*Относительно цвета кожи можно выделить четыре различных класса людей.*

Нам не известны никакие другие наследуемые различия в цвете кожи, кроме различий между белокожими, желтокожими индийцами, неграми и медно-краснокожими американцами. Примечательно поэтому, что данные особенности как нельзя лучше подходят для разделения человеческого рода на разряды, ибо каждый

из этих разрядов в том, что касается его территориального пространства, довольно изолирован (то есть каждый обособлен от остальных, но сам не расчленен): класс белокожих простирается от мыса Финистеррэ и далее до мыса Северного, до реки Обь, к Малой Бухаре, Персии, Блаженной Аравии, Абиссинии; от северной границы пустыни Сахара до мыса Белого в Африке или до устья реки Сенегал; отсюда до мыса Негро и к Абиссинии, за исключением кафров, - класс чернокожих; класс желтокожих расселен непосредственно на полуострове Индостан до мыса Коморин (родственные ему представители наполовину располагаются на других полуостровах Индии и на некоторых прилегающих островах); класс краснокожих обитает в полностью изолированной части света, то есть в Америке. Второй причиной, превосходно обуславливающей деление на классы в зависимости от вышеуказанных особенностей, хотя кому-нибудь, вероятно, не покажется убедительным различие по цвету кожи, является обособление по признаку секрети, пожалуй, наиважнейшей стороне предусмотрительности природы, поскольку существо, помещенное в любой из климатических поясов и зон, где оно подвергается различному воздействию солнца и воздуха, должно выжить каким-либо естественным способом, рассматриваемая же как орган упомянутой секрети кожа несет в себе отпечаток отличительной особенности природы, который и дает основание для деления человеческого рода на явно различимые классы. - Впрочем, я прошу согласиться с оспариваемым нередко фактом наследственного различия цветов кожи до тех пор, пока впоследствии не будет найден случай, это подтверждающий, а также позволить мне предположить, что нет более никаких других наследственных признаков у какого-либо народа в отношении этой естественной ливреи, кроме указанных выше четырех, лишь по той причине, что никакое другое число не может быть с достоверностью доказано.

### III

*Ни один из характерных для класса белокожих признаков не наследуется с необходимостью, за исключением тех, которые относятся к человеческому роду вообще. Это же касается и других разрядов.*

Мы, белокожие, обладаем многочисленными наследственными признаками, не относящимися к родовым особенностям, но различающими семьи и даже народы друг от друга, тем не менее ни один из них не воспроизводится с неизбежностью, и обладатели этих черт производят от других представителей этого же класса детей, у которых данный отличительный признак отсутствует. Таково, например, отличие светлой кожи у датчан, а в Испании (но еще в большей степени у народов Азии, относящихся к белой расе) превалирует смуглый цвет кожи (и как следствие этого - темный цвет глаз и волос). Возможно даже, что у отдельно изолированного народа этот последний цвет наследуется без исключения (как у китайцев, которым голубые глаза кажутся смешными), потому что среди них нет ни одного блондина, который передавал бы по наследству свой цвет. Однако если у одного из этих смуглокожих жена - блондинка, то он произведет смуглых или светлых детей в зависимости от той или иной наследственной линии, и наоборот. Некоторые семьи страдают наследственной чахоткой, косоглазием, слабоумием и т. д., но ни один из этих неисчислимых наследственных недугов не является неминуемо наследуемым. Ибо, хотя было бы лучше при женитьбе самым тщательным образом избегать подобных связей, обращая внимание на семейную родословную, я все же сам неоднократно наблюдал, как больная чахоткой женщина имела от здорового мужчины одного полностью похожего на него и при этом здорового ребенка, а другой ребенок, походивший на мать, страдал чахоткой так же, как и она. Точно так же мною было обнаружено, что в браке умственно здорового мужчины с женщиной, вышедшей из семьи с наследственным умопомешательством, но бывшей самой по себе здоровой, среди нескольких нормальных детей расстройством ума страдал лишь один. Здесь налицо действие наследственности, но в том, что касается различия обоих родителей, она не является неизбежной. - Подобное правило может быть положено со всей определенностью в основу и для других классов. Негры, индийцы, американцы также имеют свои персональные, семейные или провинциальные особенности, но ни одна из них не будет с неизбежностью наследоваться и передаваться далее вместе со свойствами, определяющими данный класс.

#### IV

*При смешении названных выше четырех классов между собой особенность каждого из них воспроизводится неизбежно.*

Белый совместно с негритянкой и наоборот произведут мулата; с индианкой - желтокожего, а с американкой - краснокожего метиса; американка и негр - чернокожего караиба, и наоборот (попытки смешать индийца и негра еще не было). Особенности классов воспроизводятся неотвратно и в неравных пропорциях, и здесь не существует исключения; там же, где, как полагали, оно имеет место, в основе лежит ошибка, согласно которой альбиноса, или, что то же, - какерлака (оба - патология), принимали за белого. Подобное наследование у одного и того же ребенка никогда не является односторонним, а всегда двусторонне. Белый отец придает ребенку свойство своего класса, а чернокожая мать - своего. Следовательно, всякий раз порождается нечто среднее, или помесь, черты которой могут постепенно угаснуть в том или ином колене воспроизводства с одним и тем же классом, если же она будет ограничена себе подобными, то ее черты будут воспроизводиться без исключения и впредь, вплоть до увековечения.

#### V

*Некоторые соображения по поводу закономерности порождения полукровного потомства.*

Существует весьма примечательный феномен, такой, что, хотя в человеческом роде наличествуют некоторые, отчасти важные и даже наследуемые целыми семьями, свойства, все же ни одно из них не наследуется с необходимостью всем классом, характеризуемым одним только цветом кожи, и напротив, это последнее свойство, сколь малым оно бы ни казалось, воспроизводится, тем не менее, целиком и непременно, как внутри этого класса, так и при смешении его с одним из упомянутых трех. Это странное явление, возможно, позволит сделать предположение относительно причин воспроизведения подобных свойств, не относящихся к существенным для рода, из одного только обстоятельства, что они просто необходимы.

Прежде всего: судить априорно о том, что способствует тому, что нечто, не относящееся к сущности рода, вообще может вос-



производиться, есть напрасное занятие; неясность источников познания делает свободу выбора гипотез столь неограниченной, что приходится только сожалеть о стараниях и усилиях по их опровержению, так как в таких случаях каждый рассуждает по-своему. Что касается меня, то я в подобных случаях придерживаюсь всего лишь такой максимы разума, из которой исходит обычно каждый и благодаря которой он находит факты в ее пользу; после чего я ищу свою максиму, внушающую мне недоверие ко всем подобным объяснениям, пока я сам себе не уясню противоположных оснований. И если я нахожу, что моя максима подтверждается и точно согласуется с применением разума в естествознании, а также является единственно пригодной для последовательного способа мышления, то я следую ей, не обращая внимания на мнимые факты, правдоподобность и достаточность которых для принятия гипотезы заимствуется почти исключительно у однажды принятой максимы; таким фактам без труда можно противопоставить сотню других. Влияние воображения беременных женщин, или даже кобыл в конюшнях, на наследование; выщипывание бороды у целых народностей, равно как и подрезание хвостов у английских лошадей - в итоге всего этого природа вынуждена постепенно утрачивать из своих же творений результаты, на получение которых она с самого начала была направлена. Первоначально искусственно создаваемый родителями приплюснутый нос у новорожденных детей был впоследствии воспринят животворной силой самой природы; этим и другим объяснениям едва ли можно было бы верить только благодаря приведенным в их пользу фактам, которым противопоставлялись бы значительно более надежные, если бы они не исходили от совершенно правильной максимы разума, а именно: иметь скорее смелость судить обо всем, исходя из данных явлений, чем предполагать для этой цели особые первоначальные силы природы или заложенные задатки (согласно следующему основоположению\*: *principia practer necessitatem non sunt multiplicanda*). Однако я противопоставляю этой другую максиму, ограничивающую первую (об экономии второстепенных принципов), а именно: во всей органической природе при всей изменчивости отдельных существ их био-

---

\* Число изначально необходимых принципов не следует умножать.

логический вид остается неизменным (согласно формуле школы: *quodlibet natura est conservatrix sui\**). Итак, ясно, что если за чудодейственной силой воображения и экспериментами людей над живыми организмами признать способность изменять саму творящую силу, переформировывать первоначальную модель природы или искажать ее путем различных добавок, которые затем постоянно будут воспроизводиться в последующих поколениях, то в таком случае совершенно было бы неизвестно, из какого оригинала исходила природа, или как далеко может заходить подобное ее изменение, а также, ввиду безграничности человеческого воображения, в какие уродливые формы в конце концов могут выродиться роды и виды? В соответствии с этим соображением я устанавливаю следующий принцип: не признавать никакого искажающего влияния силы воображения на природный механизм размножения, не признавать также за человеком способности с помощью внешних искусственных преобразований вызывать изменения в первоначальных оригиналах родов и видов, вносить их в производящую потомство способность и делать наследственными. Действительно, стоит только мне один раз позволить нечто подобное, как это начинает выглядеть, будто мной допускается одна-единственная история с привидениями или колдовство. Границы разума в подобном случае оказываются нарушенными, и тысячи миражей устремляются в эту образовавшуюся брешь. И нет опасности в том, что я, приняв такое решение, тем самым сознательно буду игнорировать действительный опыт или, что тоже самое, буду упорствовать в своем неверии. Ибо подобные факты все без исключения характеризуются тем, что они не допускают никакого эксперимента, а стремятся к доказательству, опираясь лишь на мимоходом схваченные, случайные наблюдения. Чем является в самом деле то, что хоть и доступно эксперименту, но тем не менее не выдерживает ни одного из них, как не грезами и выдумками. Таковы причины моего несогласия с таким методом объяснения, который, в сущности, потакает мечтательной склонности к магии, для которого желательно любое, даже самое малое завуалирование, а именно: врожденное сходство, пусть самое случайное и не всегда воспроизводимое, никогда не может быть

---

\* Любая природа хранит саму себя.

результатом иной причины, кроме той, которая наличествует в самом роде в форме зародышей и задатков.

Даже если бы я и допускал обусловленные случайными влияниями и тем не менее наследуемые свойства, то все же с их помощью невозможно было бы объяснить, почему упомянутые четыре различия в цвете кожи оказываются среди всех свойств единственными, наследуемыми с неотвратимостью. Чем же иным это может быть объяснено, как не тем, что они, по-видимому, были скрыты в зародышах не известного нам первоначального рода-основы, и при этом столь близко, чтобы с необходимостью сохранить род, по крайней мере, в эпоху его первичного воспроизводства, и поэтому они должны неизбежно производиться в последующих поколениях?

Следовательно, мы вынуждены предположить, что некогда существовало несколько различных племен, примерно в тех местах распространения, где мы застаем их сегодня, эти племена в целях сохранения рода были приведены природой в точное соответствие с их различными климатическими зонами, следовательно, по-разному организованы, о чем свидетельствует внешнее различие в цвете кожи. И теперь необходимо воспроизводится каждым племенем не только в местах его обитания, но и , когда род уже достаточно окреп (будь то путем постепенного полного развития или с помощью последовательного применения разума, чему могла способствовать творческая сила природы), в любой другой зоне земли неизменно сохраняется во всех поколениях того же класса. В самом деле, это свойство неизбежно связано со способностью производить потомство, ибо оно необходимо для сохранения вида. - Если бы, однако, эти племена существовали изначально, то невозможно было бы объяснить и понять, почему при обоюдостороннем смешивании их между собой черты их различия сохраняются неизменно, как это и происходит в действительности. Ибо природа придавала каждому племени свой облик, обусловленный первоначальным климатом и соответствующий ему. Организация одного племени, следовательно, преследовала совершенно иную цель, чем другого, и тем не менее, несмотря на различия в способностях к деторождению, в этом пункте они должны были гармонизировать настолько, что возникновение в результате их смешивания помеси не только было бы возможным, но даже необходимым; последнее непонятно при условии изначально-

ной самостоятельности племен. Только в том случае, если предположить, что в зародышах одного-единственного рода-основы должны были храниться задатки всех дальнейших классических расхождений с тем, чтобы обеспечить постепенное расселение племен по разнообразным климатическим зонам мира, можно понять: почему, если эти задатки развивались случайно и, соответственно, по-разному, возникают различные классы людей, которые впоследствии передают с необходимостью свои определенные свойства потомству и при смешении с каждым из других классов, так как эти свойства определяют возможность их собственного существования и, следовательно, дальнейшего размножения, будучи предопределены необходимыми задатками рода-основы. Следовательно, подобные неизбежно наследуемые даже при смешении с другими классами, хотя и полукровно, свойства вынуждают нас сделать вывод об их происхождении от одного-единственного рода, без этого была бы непонятна необходимость наследования.

## VI

*Лишь безусловно наследуемые различия классов человеческого рода вправе называться особой человеческой расой.*

Существенные для самого рода и являющиеся, следовательно, общими для всех людей как таковых черты, хотя и относятся к неизбежно наследуемым, но при делении людей на расы не учитываются, ибо они универсальны для всего рода. При делении рода на классы принимаются во внимание (см. § 3) лишь те физические черты, с помощью которых люди разделяются между собой (за исключением различий по полу). Эти классы лишь тогда можно называть расами, когда вышеуказанные черты неизбежно воспроизводятся как в одном и том же классе, так и при смешении с любым другим классом. Понятие расы, таким образом, включает, во-первых, понятие рода-основы, во-вторых, неизбежно наследуемые черты различия класса потомков этого рода. Благодаря упомянутому обстоятельству устанавливаются надежные основания, дающие нам возможность подразделить род на классы, которые, согласно первому пункту, а именно единству рода-основы, ни в коем случае не следует называть видами, а только расами. Класс белокожих как особый вид человеческого рода ничем

не отличается от класса чернокожих; и вообще не существует различных видов людей. В противном случае это вело бы к отрицанию единства рода-основы, дающего якобы начало видам; для этого, как было доказано неизбежным наследованием черт классов, нет никаких оснований, а напротив, есть весьма веские основания для принятия противоположного\*.

Итак, понятие расы включает различие классов животных одного и того же рода-основы, поскольку оно является неизбежно наследуемым.

Это и есть определение, которое я, собственно, имею в виду в данной работе, все прочее можно считать второстепенным или добавочным, принимая его или отвергая. Только первое я считаю доказанным и, кроме того, пригодным в качестве принципа исследования в естественной истории, ибо оно может быть подтверждено экспериментом, способным уверенно управлять применением понятия, которое без него было бы шатким и недостоверным. Когда люди с различной внешностью в силу обстоятельств вступают в смешанные браки, производят полукровное потомство, то сразу возникает с большой долей уверенности предположение о том, что они относятся к различным расам; если же этот самый продукт их смешивания будет полукровным всегда, то указанное выше предположение становится очевидным фактом, и напротив, даже если один-единственный отпрыск не является помесью, то можно быть уверенным, что оба родителя, как бы они внешне ни различались, будут тем не менее принадлежать к одной расе человеческого рода.

Я предположил существование лишь четырех рас человеческого рода, но не потому, что был полностью уверен, что не суще-

---

\*Первоначально, когда в поле зрения оказываются лишь сравниваемые особенности (по сходству или различию), внутри рода выделяют классы существ. Если иметь в виду происхождение, то необходимо определиться в вопросе, являются ли эти классы видами или только расами. Волк, лисица, шакал, гиена и домашняя собака относятся к классам четвероногих животных. Если предположить, что каждый из них особого происхождения, то данные классы равносильны видам, но если допустить, что они могли произойти от одной основы, то эти классы являются лишь расами. В естественной истории вид и род (для нее важны только происхождение и размножение) не различаются. В описании природы при сопоставлении признаков это различие, однако, имеет место. То, что в одном случае называется видом, в другом нередко необходимо называть расой.

ствуется где-либо их более, а потому только, что они составляют то, что я требую для характеристики расы, а именно - производства полукровного потомства, что не было в достаточной степени показано на примере какого-либо другого класса людей. Так, господин Паллас в своем описании монгольских народностей утверждает, что уже первое потомство, произведенное русским и представительницей данной народности (буряткой), сразу же является собой красивых детей, однако он не упоминает о том, сохраняются ли у них какие-либо следы калмыцкого происхождения или нет; примечательно, что при смешении монгола с европейцем черты, характерные для первого, полностью исчезают, в то время как при смешении с южными народностями (по-видимому, с индийцами) у китайцев, яванцев, малайцев и т. д. они в большей или меньшей степени обнаруживаются всегда. Однако влияние монгольских черт касается лишь телосложения, но не затрагивает цвет кожи, который относится к обязательно наследуемым признакам в качестве приметы расы, о чем единственно свидетельствует весь предшествующий опыт. Нельзя также с уверенностью предположить, указывает ли кафрская внешность папуасов и им подобного населения различных островов Тихого океана на особую расу, так как не было еще случая смешения их с белокожими, а от негров они тем не менее достаточно отличаются своей густой, хотя и курчавой бородой.

### *Примечание*

Настоящая теория, предполагающая определенные первоначально заложенные в едином человеческом роде-основе зародыши существующих сегодня расовых различий, полностью основывается на неизбежности их воспроизведения четырьмя названными расами, что подтверждается всем имеющимся опытом. Тот, кто расценивает данное основание как ненужное увеличение числа принципов естественной истории, полагая, что можно совершенно обойтись без такого рода специальных природных задатков и объяснить, считая, что первобытный родительский род был белокожим, происхождение прочих так называемых рас результатом влияния солнца и воздуха на последующие поколения, тот еще ничего не доказал, если ссылается при этом на то, что другие особенности стали наследственными в конечном счете благодаря

длительному пребыванию данного народа в одном и том же месте обитания и предопределяют физический облик этого народа. Этот некто должен привести пример неизбежности воспроизводства подобных особенностей и притом не у представителей того же самого народа, а в смешении его с любым другим народом, отличающимся от первого, так, чтобы все без исключения потомство было полукровным. Однако этого он не в состоянии проделать. Ибо для этой цели не найдется ни одного примера какой-либо другой особенности (кроме упомянутых нами), которая проходила бы через всю историю. Если некто даже пожелает предположить существование различных первоначальных родов людей с подобными наследственными свойствами, то, во-первых, философия мало что выиграет от этого, будучи вынуждена прибегнуть к предположению о существовании различных существ и утратив тем самым единство рода. В самом деле, животные, различие между которыми столь велики, что для их существования необходимо было бы такое же количество творений, могут, пожалуй, принадлежать к номинальному роду (чтобы расклассифицировать их по определенным признакам), но никак не к реальному, так как для последнего необходимо предполагать хотя бы возможность происхождения от одной-единственной пары. Обнаружение же этого есть, собственно, дело естественной истории, а первым может довольствоваться описатель природы. Во-вторых, даже в этом случае было бы совершенно напрасным предполагать лишь на том основании, что так угодно было природе, особое совпадение, способности к производству потомства обоих отличных друг от друга родов, которые, будучи в силу своего происхождения совершенно чужды друг другу, в состоянии тем не менее дать при совокуплении здоровое потомство. Если некто с целью доказательства последнего пожелает привести примеры с животными, у которых независимо от различия их первичных родов это тем не менее происходит, то каждый в подобном случае не только будет отрицать эту последнюю предпосылку, но и, более того, именно из того, что такое плодотворное скрещивание имеет место, сделает заключение о единой основе, как это происходит при скрещивании собаки и лисицы и т. д. Итак, неизбежное и обоюдостороннее воспроизводство особенностей родителей является истинным и одновременно достаточным критерием различения рас, к которым они принадлежат, и доказательством един-

ства той основы, от которой они произошли, а именно - из заложенных изначально в этой основе, а затем в результате последующих поколений развившихся задатков, без которых возникновение наследственного многообразия было бы невозможно, а главное - они не могли бы стать обязательно наследуемыми.

Целесообразность строения является общим основанием, исходя из которого, мы заключаем о первоначально заложенной в природе организма с этой целью потенции, и лишь после того, как эта цель оказывается достигнутой, можем сделать вывод о заложенных в ней задатках. Хотя подобная целесообразность не может быть так ясно показана на примере никакой другой расы, кроме негроидной, все же все, что говорится об этой расе в качестве примера, дает нам право предполагать по аналогии то же самое и о других расах. Дело в том, что теперь стало известно, что человеческая кровь чернеет только потому, что она оказывается перенасыщенной флогистоном (как это можно наблюдать на поверхности сгустка крови). Уже один только сильный и никакой опрятностью не устранимый запах негра дает нам повод предполагать, что их кожа выделяет очень большое количество флогистона и что природа этой кожи устроена так, что кровь у них в гораздо большей степени может дефлогистироваться, чем это имеет место у нас, где последнее - в большинстве своем дело легких. Однако коренные негры проживают также в таких географических зонах, в которых по причине густых лесов и зарослей болотистой местности воздействие флогистона достигает такой степени, что, судя по сообщениям Лайнда, английским матросам угрожает смертельная опасность, если они для закупки мяса хотя бы на один день отправятся вверх по течению реки Гамбия. Следовательно, природа поступила очень разумно, придав коже негров такие свойства, что их кровь в силу недостаточной деятельности легких по удалению флогистона может выделять его в гораздо большей степени, чем у нас. Поэтому кровь должна доставлять в конечные пункты артерий очень много флогистона и, следовательно, в этом месте, то есть под самой кожей, перенасыщается и кажется оттого черной, хотя внутри тела она достаточно красна. А кроме того, различие в устройстве кожи у негра и у нас заметно уже по одному только ощущению. Что же касается целесообразности организации у других рас, наподобие той, которая наблюдалась в случае с цветом кожи, то ее нельзя, правда, пока-



зять с такой очевидностью, однако нет совершенно недостатка в объяснении причин цвета кожи, которые могли бы подкрепить предположение о его целесообразности. Если аббат Фонтана прав в том, что он выдвигает против кавалера рыцарского ордена Ландриани, а именно, что окисленный воздух, поступающий из легких при каждом выдохе, не является атмосферным, а поступает через саму кровь, то некоторая человеческая раса может, вероятно, иметь кровь, насыщенную углекислотой, удалить которую одни легкие не в состоянии, чему, возможно, содействуют и кожные сосуды (правда, не в виде воздуха, а в сочетании с другими выделяемыми веществами). В этом случае углекислота придает, по-видимому, частицам железа в крови красновато-бурый оттенок, который характерен для кожи американцев, это наследуемое ими свойство кожи оказывается необходимым потому, что жители этой части света, видимо, пришли из северо-восточной Азии, следовательно, могли попасть в места их сегодняшнего расселения только по побережью или даже по льду Северного Ледовитого океана. Вода этого океана своим постоянным замерзшим состоянием несет с собой огромные количества окисленного воздуха, которым атмосфера там насыщена, вероятно, больше, чем где бы то ни было, и для удаления которого (будучи вдыхаем, окисленный воздух не весь удаляется их легких) природа предварительно позаботилась об особом устройстве кожи. Порой утверждают, что кожа первых американцев в действительности обладала значительно меньшей чувствительностью, что могло быть следствием той организации, которая, став однажды расовым признаком, сохранилась и в условиях более теплого климата. Но для выполнения своей функции ей и в этом случае было достаточно материала, так как все питательные вещества содержат в себе значительное количество окислов воздуха, которые попадают в кровь и удаляются указанным выше путем. - Летучая щелочь - еще одно вещество, которое природа вынуждена удалять из крови. Для ее удаления природа должна была также заложить определенные задатки особого строения кожи у тех представителей рода-основы, которые в эпоху первоначального развития человечества нашли свое обитание в зонах с сухим и жарким климатом, который придавал их крови способность к чрезмерному выделению того самого вещества. Холодные и в то же время потные ладони индийцев, кажется, подтверждают организацию, отлич-

ную от нашей. - Однако искусственно созданные гипотезы - слишком малое утешение для философии. Но они удобны для того, чтобы противопоставить играющему в гипотезы противнику, не имеющему аргументов против основного тезиса и злорадствующему лишь по поводу того, что выдвинутый принцип не в состоянии объяснить даже возможности явлений, свою, хоть и столь же сомнительную, гипотезу.

Можно согласиться с какой угодно системой; но все же точно известно, что существующие сегодня расы, если предотвращать все их смешения друг с другом, не исчезнут. Самое убедительное доказательство этому являют собой живущие среди нас цыгане, относительно которых доказано, что они происходят от индийцев. Их пребывание в Европе можно проследить уже на протяжении свыше трехсот лет, и тем не менее у них нет ни малейших признаков вырождения облика предков. Живущие на реке Гамбия португальцы, которые должны были бы выродиться в негров, являются потомками белых, смешанных с чернокожими. В самом деле, где и насколько вероятно сообщается о том, что первые прибывшие сюда португальцы привезли с собой достаточное количество белых женщин, столь долгое время там проживавших или заменявшихся другими белыми для поддержания чистоты происхождения белых в чужой для них части света? Напротив, наиболее достоверным является сообщение о том, что король Иоганн II, правивший в 1481-1495 годах, после смерти всех посланных им на Сан-Томе колонистов, заселил этот остров исключительно крещеными евреями (с португальско-христианским вероисповеданием), от которых, как известно, ведут свое происхождение сегодня проживающие там белые. Негры - креолы в Северной Америке, голландцы на Яве - остаются верными своей расе, цвет кожи, образующийся под влиянием солнца и исчезающий в более холодном климате, нельзя путать со свойственным расе цветом кожи, ибо первый не наследуется ни в коем случае. Итак, заложенные первоначально в основе человеческого рода с целью создания рас задатки, по всей вероятности, развились уже в древнейшие времена под влиянием климатических условий при длительном пребывании народов в одном месте обитания, а после того как у какого-либо народа развился один из задатков, он полностью вытеснил все остальные, поэтому нельзя согласиться с предположением о том, что происходящее сегодня в известной пропорции

смешение различных рас способствует воссозданию внешнего облика рода-основы. Иначе потомки этих помесей обрели бы при переселении в местности с другими климатическими условиями (как некогда это произошло с родом-основой) первоначальные цвета кожи, что не подтверждается никаким прежним опытом, ибо эти потомки при их дальнейшем размножении неизменно сохраняют свои черты, как и расы, из смешения которых они возникли. Каков был внешний облик представителей первоначального человеческого рода (относительно свойств кожи), сегодня невозможно определить, даже внешний облик белокожих является лишь результатом развития одного из первоначальных задатков, которые можно было обнаружить наряду с остальными.

*I. Kant.  
Königsberg.*

*Перевод с немецкого И. Г. Черненко.*

## СОДЕРЖАНИЕ

### 200-летию ТРАКТАТА "К ВЕЧНОМУ МИРУ"

<i>А. ВУД.</i> "Вечный мир" после двух столетий. <i>Пер. с англ. И. Бондаренко</i> -----	3
<i>Т. И. ОЙЗЕРМАН.</i> И. Кант и Просвещение -----	15
<i>Л. Н. СТОЛОВИЧ.</i> Кант и крушение тоталитарного мышления -----	24
<i>Г. А. ЗАИЧЕНКО.</i> Парадоксы и антиномии свободы: И. Кант, М. Фуко, Ж. Льюгар -----	33
<i>С. Л. СМАГИН, Т. Г. ИВАНЦЕВА.</i> Натурфилософский смысл высказывания И. Канта "К вечному миру" в новоевропейской проблеме бытия -----	43
<i>ФИЛИП ДЖ. РОССИ.</i> Общность республик по законам добродетели: гарантия вечного мира? -----	55
<i>Ю. Я. БАСКИН.</i> Густав Гуго - современник и оппонент Канта -----	65

### КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

<i>Л. А. КАЛИННИКОВ.</i> Русская мысль между Платоном и Кантом: П. Д. Юркевич -----	75
<i>В. Д. ШМЕЛЕВ.</i> Категория зла в учениях И. Канта и Л. Н. Толстого -----	96

\* \* \*

<i>В. Х. ГИЛЬМАНОВ.</i> Преодоление не-меня (О новой теории понимания под влиянием одного философа из старого Кёнигсберга) -----	113
<i>В. ЕРМОЛАЕВ.</i> Использует ли Кант "обусловливающий аргумент"? К интерпретации кантовской критики онтологического доказательства (В 621-623)-----	126

### НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>Л. А. КАЛИННИКОВ.</i> К истории развития взглядов Канта на расы и процесс расообразования -----	144
<i>И. КАНТ.</i> Определение понятия человеческой расы. <i>Пер. с нем.</i> <i>И. Г. Черненко</i> -----	147

## INHALTSVERZEICHNIS

### *ZUM 200-jährigem JÜBILÄUM DES TRAKTATS "ZUM EWIGEN FRIEDEN"*

<i>A. WUD.</i> Der "Ewige Frieden" nach zwei Jahrhunderten. <i>Aus dem Englischen</i> von I. Bondarenko -----	3
<i>T. J. OISERMAN.</i> I. Kant und die Aufklärung -----	15
<i>L. STOLOWITSCH.</i> Kant und der Zusammenbruch des totalitären Denkens ---	24
<i>G. ZAITSCHENKO.</i> Paradoxien und Antinomien der Freiheit: I. Kant, M. Foucault, J. Lyotard -----	33
<i>S. SMAGIN. T. IWANZEWA.</i> Der naturphilosophische Sinn des Ausdrucks "zum ewigen Frieden" in der neu-europäischen Problematik des Seins -----	43
<i>PHILIP J. ROSSI.</i> Die Gemeinschaft der Republiken auf der Grundlage der Tugendgesetze: kann sie Garant des ewigen Friedens sein? ---	55
<i>J. BASKIN.</i> Gustav Gugo - Zeitgenosse und Opponent Kants -----	65

### *KANT UND RYSSISCHE PHILOSOPHISCHE KULTUR*

<i>L. KALINNIKOV.</i> Das russische Ideengut zwischen Plato und Kant: P. D. Jurkewitsch -----	75
<i>W. SCHMELJOW.</i> Die Kategorie des Bösen in den Lehren Kants und Leo Tolstojs -----	96

\* \* \*

<i>W. GILMANOV.</i> Die Überwindung des Nicht - Ichs. (Über eine neue Theorie des Verstehens, entstanden unter dem Einfluss eines Philosophen aus dem alten Königsberg) -----	113
<i>W. JERMOLAJEW.</i> Zur Frage: ob Kant das "Bedingungsargument" benutzt. Zur Auslegung des Kant'schen ontologischen Beweises -----	126

### *WISSENSCHAFTLICHE VERÖFFENTLICHUNGEN*

<i>L. KALINNIKOV.</i> Zur Geschichte der Ansichten Kants über die Rassen und den Prozess ihrer Herausbildung -----	144
<i>I. KANT.</i> Die Bestimmung des Begriffs der menschlichen Rasse. Aus dem Deutschen von I. Tschernenok -----	147