Российский
государственный
университет
им. Иммануила Канта

ISSN 0207-6918

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2008
1 (27)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта
2008

Кантовский сборник: Научный журнал. 2008. 1 (27). — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. — 142 с.

Международный редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

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

Издается с 1975 г.
Выходит 2 раза в год.

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

О новом старом «Кантовском сборнике» 5

Теоретическая философия Канта

Хауэл Р. Кантовские предметы: проблемы и перспективы исследования. 6

Практическая философия Канта

Ойзерман Т. И. Категорический императив Канта как предмет критического анализа 21

Саликов А. Н. Рецепция кантовского понятия *Sensus communis* в теории способности суждения Ханны Арендт 31

Рецепции философии Канта

Чернов С. А., Шевченко И. В. Привилегированный еретик 40

Калинников А. А. Эрнст Теодор Амадей Гофман и Иммануил Кант. Художественная фантазия и отвлеченная философия: загадки «Крошки Цахеса» 60

Неокантианство

Белов В. Н. Философия культуры Германа Когена 74

Коген Г. Науки о духе и философия 82

Публикации

Переписка Иммануила Канта и Моисея Мендельсона 87

Разыскания. Архивы. Документы

Столович Л. Н. О судьбе тартуской кантианы 94

Энеллис И. Беседа Николая Михайловича Карамзина с Иммануилом Кантом. Популярное изложение Иммануилом Кантом «Критики практического разума» 109

Дискуссии

Судаков А. К. Почему не надо бороться «за Канта». Запоздалый ответ рецензенту 120

Обзоры и рецензии

Васильева М. Ю. Rockmore T. Kant and Idealism 132

Попова О. А. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России 135

Научная жизнь

Дыханов В. Я. Международный научно-практический семинар «Проект "вечного мира" Канта и современный мир» 139

INHALTSVERZEICHNIS

Von dem neuen alten «Kantowskij Sbornik» 5

Theoretische Philosophie Kants

Howell R. Kantsche Gegenstände: Probleme und Perspektiven der Forschung 6

Praktische Philosophie Kants

Oiserman T. I. Der kathegorische Imperativ Kants als Gegenstand der kritischen Analyse 21

Salikov A. N. Die Rezeption des kantschen Begriffes sensus communis in der Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft 31

Rezeption der Philosophie Kants

Tschernov S. A., Schewtschenko I. W. Ein privilegierter Haretiker 40

Kalinnikov L. A. Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Immanuel Kant. Künstlerische Phantasie und abstrakte Philosophie: die Rätsel von «Klein Zaches» 60

Neukantianismus

Belov W. N. Kulturphilosophie von Hermann Kohen 74

Kohen H. Geisteswissenschaften und Philosophie 82

Publikationen

Briefwechsel zwischen I. Kant und M. Mendelsohn 87

Nachforschungen. Archiven. Dokumente

Stolovitsch L. N. Über das Schicksal der Kantiana von Tartu 94

Anellis I. Die Unterhaltung zwischen Nikolay Mikhailovitsch Karamzin und Immanuil Kant. Eine von Immanuil Kant populäre Darlegung der «Kritik der praktischen Vernunft» 109

Diskussionen

Sudakov A. K. Warum ist es nicht nötig, «für Kant» zu kämpfen? (Eine verspätete Antwort dem Rezensenten) 120

Überblicke und Rezensionen

Wassilieva M. J. Rockmore T. Kant and Idealism 132

Popova O. A. Dmitriewa N. A. Der russische Neukantianismus: «Marburg» in Russland 135

Wissenschaftliches Leben

Dykhanov V. J. Internationales wissenschaftlich-praktisches Seminar «Projekt des "Ewigen Frieden" Kants und die moderne Welt» 139

О НОВОМ СТАРОМ «КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ»

В руках читателя «Кантовский сборник», в третий раз меняющий свой облик: он начинался как «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта» (Вып. 1—5, 1975—1980); продолжился как «Кантовский сборник» (Вып. 6—26, 1981—2006), поменявший название по инициативе А. В. Гулыги; пришло время измениться в очередной раз — «Кантовский сборник» теперь философский журнал, издаваемый Российским государственным университетом имени Иммануила Канта. Вместе с новой формой «Кантовский сборник» увеличивает частоту выхода в свет — ежегодно будут выходить два выпуска журнала. Российское философское сообщество, от студентов и аспирантов философских факультетов до авторитетных специалистов, получает новый печатный орган. Журнал создан на основе более чем тридцатилетней традиции кантоведческих исследований в Калининграде. Российское и международное исследовательское окружение кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта, многие годы играющей роль творческого и организационного центра кантоведческих исследований, позволяет рассчитывать на успех нового старого журнала. В 2008 г. практически одновременно с выходом первого выпуска журнала в РГУ им. И. Канта создан Институт Канта, призванный развивать кантоведческие исследования, готовить новые переводы и содействовать популяризации кантовской философии. «Кантовский сборник» будет регулярно информировать российскую философскую общественность о работе Института.

Основным содержанием журнала, как и прежде сборника, будут исследовательские статьи, посвященные теоретической и практической философии Канта. Не менее важен и новый раздел «Рецепции философии Канта», где мы собираемся особое внимание уделять трудам по восприятию философии Канта в России и СССР. Появился новый раздел «Неокантианство». На страницах журнала найдется место и публикациям, не связанным непосредственно с философией Канта, в разделах «Логика и аргументалистика» и «Социальная философия и философия культуры». В наших планах значительное увеличение научных публикаций не только вновь переведенных работ И. Канта, но и работ его критиков, трудов по истории кантоведения. Введены разделы научных дискуссий, критики и библиографии, философской жизни в стране и мире. Добавляется и раздел «Исторические разыскания. Архивы. Документы».

Чрезвычайно важной и сложной задачей журнала является привлечение к нему более широкой публики, знакомство ее с основами философского мировоззрения, с современными истолкованиями идей кантовской философии. А для этого журнал сам должен быть культурным, стремиться быть понятным, говорить с читателем на хорошем русском языке, быть удобным и полезным.

«Кантовский сборник» продолжается.

Редколлегия

Роберт Хауэл

КАНТОВСКИЕ ПРЕДМЕТЫ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ[1]

В данной статье рассматриваются некоторые проблемы, вытекающие из кантовской теории познания: проблема Мура, проблема противоречивых предикатов и проблема ноуменальных пространственно-временных форм. Автором предлагается новая интерпретация этого круга проблем в рамках модифицированной теории являющегося. Данный подход позволяет избежать противоречий, сохраняя при этом основные положения трансцендентального идеализма.

In diesem Beitrag werden einige Probleme, die aus der Kantschen Erkenntnistheorie hervorgehen, und zwar: das Problem von Moore, das Problem der wiedersprüchlichen Prädikate und das Problem der noumenalen Raum-Zeit- Formen erörtert. Der Autor schlägt eine neue Interpretation dieses Problemenkreises in Rahmen der modifizierten Theorie des Erscheinenden vor. Eine solche Betrachtungsweise erlaubt es, gewisse Wiedersprüche zu vermeiden, ohne dabei die Grundlagen des transzendentalen Idealismus zu beeinträchtigen.

Трудно переоценить значение кантовских воззрений на предметы[2] эмпирического познания: явления, или *Erscheinungen*. Но, несмотря на это, критики с самого начала утверждали, что многие кантовские идеи — например, относительно вещи в себе — могут быть подвергнуты сомнениям, в свете которых они окажутся несостоятельными в форме, предложенной Кантом. Поэтому может возникнуть вопрос, существует ли непротиворечивая, основанная на текстах интерпретация этих идей, которая бы учитывала кантовскую приверженность трансцендентальному идеализму и была бы одновременно сама по себе философски приемлемой. Ответ на этот вопрос, конечно, зависит отчасти от

[1] Перевод с английского А. В. Брюшинкиной.

[2] В англоязычной философии эквивалентом двух фундаментально важных кантовских терминов «Objekt» («объект») и «Gegenstand» («предмет») обычно выступает один термин — «object» (и лишь изредка используются сами немецкие термины). При переводе настоящей статьи в зависимости от контекста использовались оба русских эквивалента. — *Примеч. пер.*

субъективного восприятия кантовского идеализма. В этой статье мы сосредоточимся на традиционном, метафизическом воззрении на явления. Проанализируем, до какой степени эти воззрения можно защитить от критики, касающейся трех проблем, отличных от проблемы вещи в себе, но и, вероятно, не менее фундаментальных. Мы утверждаем, что, несмотря на возникающие в дальнейшем противоречия, их в этих трех проблемах можно избежать. Далее, обрисуем кантовские идеи по поводу познания, после чего вновь вернемся к упомянутым трем проблемам. В заключение мы отметим философский и экзегетический интерес полученных результатов.

I. Кантовские воззрения на познание: краткий обзор

Как известно, в первой «Критике» Кант утверждает, что эмпирическое познание происходит посредством ментальных представлений *(Vorstellungen)*. Объект, существующий в себе, воздействует на нашу чувственность, вызывая определенные ощущения в мозге. Эти ощущения, в свою очередь, содержат созерцания *(Anschauung)*, представления, которые отражают для разума единичный, индивидуальный предмет — например, одно определенное дерево[3]. Это определенное дерево есть предмет нашего эмпирического познания. Тем не менее для того, чтобы познать, мы должны воспринять его как элемент некоторого общего класса, или вида, что совершается через применение к предмету при помощи созерцания понятия *(Begriff)*, общего представления, которое сообщает разуму общее свойство (например, бытия деревом), принадлежащее всем предметам, на которые оно распространяется.

В таком виде кантовские взгляды в общих чертах вписываются в репрезентационистские воззрения, которые он разделяет со своими предшественниками-рационалистами и эмпириками. Но он вносит два фундаментальных изменения в эти воззрения. (I) Он утверждает в «Трансцендентальной эстетике», что все предметы нашего познания являются пространственно-временными и как таковые зависимы от априорных синтетических истин геометрии способом, возможным только при условии, что предметы «подчиняются нашему познанию» *(die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten)* (Bxvi)[4]. Следовательно, делает вывод Кант, эти предметы, а также само время и пространство зависимы от познания. Пространство и время являются лишь формами нашего внешнего и внутреннего восприятия соответственно. Кроме того, предметы нашего познания существуют в известных нам пространственно-временных формах только в том случае, если они представляются таковыми посредством созерцаний. Результатом чего являются кантовский эмпирический реализм и трансцендентальный идеализм в воззрениях на пространство-время и явления.

Пространство и время эмпирически реальны, потому что они действительно относятся ко всем предметам, которые мы можем познать, и структурируют их. Схожим образом явления в пространстве и времени эмпирически реальны, потому что они в действительности являются предметами, о которых мы знаем посредством чувственности и созерцаний, что они имеют про-

---

[3] Здесь и далее мы придерживаемся краткого изложения. Более подробно см.: [6, ch. 1—2].

[4] Нами был использован перевод «Критики чистого разума» Гайера-Вуда с соответствующими ссылками на страницы первого и второго издания в форме A-/B-.

странственно-временные свойства, которые приписываются им нашими созерцаниями[5]. Тем не менее пространство, время и явления трансцендентально идеальны, потому что пространство и время — лишь формы нашей чувственности. Ни они, ни пространственно-временные свойства явлений не принадлежат объектам, поскольку объекты существуют сами по себе, вне зависимости от их представления посредством созерцаний. Сами объекты в известных нам пространственно-временных формах тем же образом являются идеальными[6].

(II) В трансцендентальной аналитике Кант вносит второе фундаментальное изменение в представленные выше идеи. Он утверждает, что поскольку применение понятий к предметам в процессе познания включает в себя суждение на любой предмет, который мы можем познать как явление, на любой такого рода предмет распространяются категории рассудка. Кроме того, хотя мы можем использовать категории для размышлений по поводу вещей в себе, посредством самих категорий мы познаем объекты только такими, какими они представляются нам, а не объекты в себе. Эти утверждения очень важны для теории Канта в целом, но не столь значительны для целей этой работы. Поэтому мы позволим себе отдельно изложить их ниже[7].

II. Три проблемы явлений

Мы кратко обрисовали кантовские идеи по поводу познания, используя его же терминологию. Это краткое изложение относится к интерпретации, в которой Кант предстает репрезентационистом (как его предшественники-рационалисты и эмпирики), который, принимая (I), различает, подобно Декарту, формальную и объективную реальность объектов, представляющих интерес для нашего познания[8].

Таким образом, Кант предполагает, что существует (a) группа объектов, чье существование и свойства не зависят от когнитивной обработки и не доступны нам посредством наших представлений (и особенно наших эмпирических созерцаний). Также существует (b) группа объектов, включающая в себя объекты до той степени, до которой они представлены нам, то есть группа объектов, являющихся содержанием наших представлений (особенно созерцаний), или, как говорят сегодня, интенциональных объектов этих представлений. Кант отождествляет явления, то есть предметы нашего познания, с объектами группы (b), а именно с такими содержаниями интенциональных объектов. Он отождествляет вещи в себе с объектами группы (a), то есть теми, чье существование и свойства не зависят от познания. Следовательно, формулируя (I), Кант, в сущности, утверждает, что пространственно-временные признаки принадлежат объектам, которые мы познаем, т. е. группе (a) интенциональных объектов наших созерцаний. Но они не принадлежат группе (b)

---

[5] A38/B55: форма «действительно и необходимо принадлежит представлению данного предмета» (*die Form.... der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt*); см. также, например: A27—28/B43—44; A35—36/B52—53; B69; B69—70, сноска; A369; A370—71; A27—28/B44: «*реальность*... пространства относительно всего, что может предстать перед нами вовне в виде предмета» (*die Realität... des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann*); A35—36/B52—53 о времени.

[6] См.: A36/B52, A42/B59, A43/B60 и подобные тексты.

[7] О категориях см. [6], особенно гл. 3 и 10.

[8] См.: «Третье размышление» и «Возражения и ответы», часть первая, третий абзац; «Возражения и ответы», часть вторая, третья дефиниция. Локк, «Эссе», IV.4.8 и 11.3, II.8.23. Уилфрид Селларс еще ранее указывал на связь с Декартом.

независимых от познания сущностей, и мы в действительности не можем познать эти сущности.

Эти идеи Канта являются, по большому счету, разновидностью традиционного метафизического прочтения первой «Критики», принятого в его время. Оно также сходится, по крайней мере в основных пунктах, с интерпретациями, предложенными современными учеными от П. Ф. Стросона, Селларса и Дж. Беннетта до П. Гайера, К. Америкса, Р. Акилы, Дж. ван Клива, автора статьи и др.[9] Этому подходу можно противопоставить два других прочтения, уже ставших известными в англоязычной кантоведческой литературе (которой мы уделяем особое внимание). Первое — это метафизическая интерпретация Р. Лэнгтона, в рамках которой различие между явлениями и вещами в себе трактуется как различие между, упрощенно говоря, реляционными свойствами объектов (которые мы познаем посредством действия самого объекта) и их внутренними, нереляционными свойствами (которые для нас полностью недоступны). Второе такое прочтение — неметафизическая, эпистемологическая интерпретация Г. Эллисона, в рамках которой различие между явлением и вещью в себе трактуется как различие между объектами познания, воспринимаемыми как удовлетворяющие априорным, необходимым условиям познания (таким, как существование во времени и пространстве), и теми же объектами «в себе», абстрагированными от этих условий[10]. Идеи Лэнгтона и Эллисона значимы, но мы считаем, что ни одна из их интерпретаций не охватывает в полной мере действительную позицию Канта, обрисованную в первой «Критике». Поэтому ниже мы уделим особое внимание подходу с признанием интенциональных объектов, поскольку он очень весом и, как нам кажется, отражает кантовскую точку зрения. В связи с этим важно увидеть, не затронут ли его те три проблемы, к которым мы собираемся обратиться далее.

Как мы утверждали ранее, с точки зрения подхода интенциональных объектов Кант определяет объекты познания двумя разными, несовместимыми способами. Первое определение приводит нас к первой из упомянутых проблем, второе — к оставшимся двум.

(i) Кант определяет объекты, которые мы познаем как сущности, которые являющиеся (*erscheinen*) нам посредством созерцаний в известных нам про-

---

[9] Некоторые детали рознятся. Не все упомянутые авторы обращаются к понятию интенционального объекта (среди прочих это особенно подчеркивает Акила). Но эти авторы согласны, в широком смысле, по поводу онтологической зависимости явлений в их существовании и пространственно-временных свойствах от познания. Утверждение этой зависимости в терминологии интенциональных объектов помогает определить метафизический подход, о котором идет речь в данной статье. При дальнейшем обсуждении мы должны отметить различия во взглядах данных авторов, а также далее затронуть понятие интенционального объекта. Более подробно (в том числе о неполноте таких объектов) см. [5, p. 349, note 30]. В своей актуальной работе «Problems from Kant» [14] ван Клив предлагает интерпретацию посредством интенциональных объектов. Но он воспринимает эти объекты как «виртуальные» — в том смысле, что он лишает их действительного существования и свойств. См. [6, p. 115—36].

[10] См. [11; 2]. Интерпретации, подобные предложенной Лэнгтоном, встречаются также у ван Клива, Америкса и других. Америкс отмечает, что имеется несоответствие между трактовкой Лэнгтона и собственной позицией Канта [3, ch. 5]. Многие критики, включая Америкса, Гайера, автора статьи и К. Вестфала, ставят под вопрос экзегетическую точность интерпретации Эллисона. Надеемся в дальнейшем также коснуться работ Лэнгтона и Эллисона.

странственно-временных формах. Этот подход приводит к теории явлений объектов познания[11]. Форма, в которой существует объект в себе, не является пространственно-временной, такой объект непознаваем. Этот же самый объект является нам посредством созерцания. Это собственное явление самого объекта, а не его представление, познаваемое разумом. Поэтому Кант пишет о «различии между вещами как предметами и теми же вещами как вещами в себе» (*die Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst*) (Bxxvii; здесь и далее подчеркивания выполнены автором статьи) и утверждает, что «вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем» [*daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen*] (A42/B59) и что «сознание созерцает себя [во внутреннем чувстве]... таким, каким оно себе является, а не таким, какое оно есть [само по себе]» (*es... sich selbst anschaut ... wie es sich erscheint, nicht wie es ist*) (B69; также см.: *Пролегомены*, §13, примеч. I, 4: 290).

(ii) Кант определяет познаваемые нами объекты как явления (*Erscheinungen*), употребляя этот термин не просто как родовое понятие для объекта познания, но и в контексте особой трактовки познания. Согласно этой трактовке объекты в себе, существующие вне пространственно-временных форм, порождают в уме представления, а именно созерцания этих объектов. И именно эти представления, явления воздействующих на ум объектов являются познаваемыми предметами[12]. Например, Кант утверждает, что мы должны «принимать эмпирическое созерцание [и предмет познания]... лишь за явление ... в котором нет ничего, что относилось бы к чему-либо самому по себе» (это должен быть тот случай, в котором *man... sieht jene empirische Anschauung... als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgendeine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist*) (A45/B62); что внешний предмет представляет собой «явление, то есть простое представление сознания, соответствующее неизвестному предмету [в себе]» (*Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht*) (A391); и что «явления... не существуют сами по себе, но только относительно [субъекта], поскольку тот имеет чувства. ...Явления суть только представления существующих вещей, не содержащие познания того, каковы они сами по себе» (*Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat..... Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind*) (B164).

Кант употребляет то одно, то другое описание так, что можно предположить, будто он их отождествляет или же считает необязательным различать.

---

[11] Г.А. Причард противопоставил являющееся и явление в [13]. Р. Чизхолм позже подчеркнул это различие в общем в эпистемологии. А еще позже С. Бейкер предпринял попытку трактовать Канта в эпистемологической терминологии, как и автор статьи в [6]. Эта трактовка часто критикуется, но нам кажется, что нижеизложенное говорит о том, что она верна.

[12] С этой точки зрения, как и с точки зрения классических теорий восприятия, интенциональный объект представления отождествляется с самим представлением, точно так же, как Беркли отождествляет эмпирические объекты с наборами идей. Обратите внимание и на «Ответы» Декарта, часть первая, второй абзац, где делается шаг в сторону теории явлений («идея — это вещь, которая мыслится, как если она имеет объективное существование в уме... идея солнца — это солнце, существующее в уме» — обратите внимание на дальнейшее развитие этой мысли), а также вторую часть, дефиницию третью, где делается шаг в сторону теорий являющегося (объективной реальностью идей назвается «бытие вещи, представленной идеей, поскольку она существует как идея») [4, p. 74, 113].

Иногда это происходит в пределах одного предложения[13]. Эти теории, тем не менее, несовместимы, поскольку теория являющегося (*appearing theory*) отождествляет предмет познания с сущностью, являющейся посредством созерцания и существующей в себе, в то время как теория явления (*appearance theory*) отождествляет этот предмет с самим (синтезированным) созерцанием[14]. Как мы теперь видим, обе эти теории ведут к существенным противоречиям в свете основных положений трансцендентального идеализма[15].

(A) Противоречие теории явления: проблема Мура (см. [14, ch. 9]). Если предметы познания — это явления, созерцания в уме, то созерцания имеют пространственно-временные свойства. Но созерцания, посредством которых мы познаем объекты, принадлежат разуму, существующему в себе, разуму, который синтезирует эти созерцания и познает с их помощью объекты. Поэтому такие созерцания существуют в себе и имеют пространственно-временные свойства. Но подобный вывод противоречит кантовским трансцендентально-идеалистическим взглядам, что ничто, существующее в себе, не существует во времени и пространстве.

(B) Два противоречия теории являющегося *(B.1)*: проблема ноуменальных пространственно-временных форм явлений. Предположим, я знаю, что дом передо мной прямоугольный. В таком случае мое знание (*state of knowledge*) несомненно существует в себе. (В ноуменальном разуме это знание порождает именно результат ноуменальной деятельности синтеза, а также воздействие объекта в себе на ноуменальный разум.) Тем не менее знание фактивно: если я знаю, что дом прямоугольный, тогда прямоугольность дома является фактом. Поскольку знание существует в себе, то в себе существует и факт прямо-

---

[13] Поэтому A27/B43 Кант начинает с изложения условий существования явлений. А в конце он говорит о том, что пространство (одно из таких условий) «охватывает все внешние являющиеся нам вещи» (*daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen*). А также пишет о «явлении, которое всегда имеет две стороны, с одной объект рассматривается сам по себе (независимо от способа его восприятия, в силу чего его свойства остаются проблематическими), с другой рассматривается форма восприятия этого объекта, которая ... имеет источник в субъекте, которому объект является» (*Erscheinung... welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß*) (A38/B55).

[14] Проведем параллель с такой ситуацией: ваша подруга Алиса присылает фотографию, где она изображена верхом на верблюде. Согласно appearing теории то, что вы познаете, глядя на фотографию, это человек, изображенный *на* фотографии, в той форме, которую он принимает, поскольку таким является. Поэтому объектом познания является сама Алиса, принимающая на фотографии форму человека верхом на верблюде. Согласно appearance теории то, что вы познаете, это не сама Алиса, а фотография, которую она вам прислала.

[15] Многие подобные противоречия неоднократно описывались философами начиная с Г. А. Причарда и Дж. Э. Мура в начале прошлого века. Здесь мы отбираем ключевые вопросы, которые, по нашему мнению, касаются самой сути кантовских воззрений. Если ответить на них, то решатся и сопряженные проблемы. В противном же случае кантовские идеи по поводу объекта познания окажутся несостоятельными, по крайней мере, в прочтении, базирующемся на интенциональных объектах. В [6, ch. 2] мы изложили с некоторыми дополнениями проблему, сходную с нижеприведенной (A; B.1; B.2). Настоящая система изложения и некоторые пометы представлены впервые.

угольности дома[16]. Отсюда в мире вещей в себе, ноуменальном мире, то, что нечто прямоугольно, является фактом.

Если этот вывод еще не противоречит утверждению Канта о том, что вещи в себе не имеют пространственно-временных форм, обратите внимание на то, что согласно теории являющегося объект познания (скажем, O_1) тождественен объекту (скажем, O_2), существующему в себе и представляющемуся нам в процессе познания. Таким образом, в ноуменальном мире факт, что O_1 прямоуголен, является фактом, относящимся и к объекту, идентичному O_2, и объект O_2 существует в себе в ноуменальном мире. Следовательно, (a) O_2 существует в ноуменальном мире и в ноуменальном мире истинно то, что: (b) O_1 прямоуголен и (c) $O_1 = O_2$. Из (a), (b) и (c) тем не менее, следует, что в ноуменальном мире существует нечто, а именно O_2, что является прямоугольным. Этот вывод противоречит утверждению Канта о том, что вещи в себе не имеют пространственно-временных форм.

Второе противоречие теории являющегося. *(B.2)*: проблема противоречивых предикатов. Как одна и та же вещь, существующая в себе и представляющаяся нам в процессе познания, может иметь пространственно-временную форму (поскольку она представляется в ней) и не иметь этой формы (поскольку существует в себе)? Это явное противоречие, должно быть, беспокоило многих читателей. В своей прекрасной недавно выпущенной книге Дж. Ван Клив утверждает, что appearing теория в действительности не может избежать этого противоречия[17]. Он отмечает, что иногда мы можем избежать этих противоречий путем модифицирующих фраз. Но, утверждает он, существуют только четыре случая, в которых модификаторы «как оно представляется» и «поскольку оно существует в себе» могут выявить это противоречие. И ни в одном из данных случаев этого не происходит.

(1) Здание может быть прямоугольным на уровне одного этажа и круглым на уровне другого. Таким образом, мы избегаем противоречия посредством «разделения субъекта»: разные сущности (разные части здания) имеют взаимно противоречивые свойства. Но согласно теории являющегося объект, существующий в себе, и объект, представляющийся посредством созерцаний, являются одной и той же сущностью, которая одновременно прямоугольна и не прямоугольна (и к тому же вообще не имеет пространственно-временной формы). (2) Смит, может быть, не виновен согласно одной газете и виновен согласно другой. В таком случае одна из газет искажает факты. Но по теории Канта истинно то, что дом (так, как он представляется) имеет пространственно-временную форму. А также истинно и то, что этот дом (так, как он существует в себе) не имеет пространственно-временной формы[18]. Для Канта ни

---

[16] Поскольку фактивность необходима для того, чтобы состояние разума могло считаться знанием, то это имплицирует, что, если я знаю, что дом прямоугольный, то этот дом прямоуголен для любого из возможных миров. Это верно для ноуменального мира. Тем не менее, если мое знание ноуменально, утверждение, что я знаю, что кружка круглая, истинно в ноуменальном мире. Отсюда утверждение, что чашка круглая, истинно в том же мире.

[17] См. [15, p. 143—50, p. 246—48] — критика интерпретации Эллисона «для одного мира». Мы уже привели выше его аргументы в пользу теории являющегося. Как отмечает ван Клив, (1—3) из нижеизложенного выводится из [12, p. 198 ff]. Для (4) см. [15, p. 246—48].

[18] Кант не предполагает, что дом просто представляется нам прямоугольным. Как мы это знаем, дом прямоуголен. См., например: B69, B69—70 (сноска) и [6, p. 42, 47]. Эллисон также подчеркивает это.

одна из этих характеристик не является ошибочной. (3) Некто может быть одновременно высоким (относительно одного предмета) и невысоким (относительно другого). Тем не менее ван Клив утверждает, что пространственные свойства, например прямоугольность, являются внутренне присущими свойствами их носителей (упрощенно говоря, свойствами, которые их носители имеют вне зависимости от каких-либо их отношений к другим предметам). Они не являются теми свойствами, принадлежность которых к их носителям зависит от отношений носителей к другим сущностям[19]. (4) Иногда мы имеем не единичный объект с противоречивыми свойствами, а протяженное во времени изменение, претерпеваемое индивидом: Джейн была низкой, а теперь она высокая. Ван Клив утверждает, тем не менее, что не существует временной аналогии, которая бы спасла теорию являющегося от очевидного противоречия, изложенного выше.

Перед тем как перейти к рассмотрению того, как кантовские взгляды на познание могут избежать этих трех проблем, мы должны отметить, что, пока все эти проблемы частично затрагивают кантовские утверждения о вещах в себе, они отличаются от знаменитых противоречий вещи в себе и в чем-то более фундаментальны. Эти противоречия касаются того, что кантовские воззрения на познание подтверждают существование вещей в себе и говорят многое об их роли в познании. Тем не менее эти воззрения, которые призваны объять познание второго порядка о природе априорного знания, сами же утверждают непознаваемость вещей в себе[20]. Почему же тогда кантовские воззрения несостоятельны? Если три упомянутые проблемы нельзя разрешить, они окажутся гораздо глубже этого противоречия. Эти проблемы подразумевают, что в интерпретации Канта с обращением к интенциональным объектам само кантовское определение объекта познания оказывается противоречивым в свете основных положений трансцендентального идеализма. Если это определение противоречиво, кантовские воззрения на познание окажутся под угрозой несостоятельности, даже если удастся доказать, что утверждения о вещах в себе не нарушают кантовских ограничений, налагаемых человеческим познанием на явления.

III. Существует ли решение трех проблем?

Один из способов решить упомянутые проблемы, а также избежать противоречия вещи в себе — просто отказаться от кантовского центрального трансцендентно-идеалистического тезиса о том, что вещи в себе не имеют пространственно-временных форм и непознаваемы, поскольку этот тезис ин-

---

[19] Подробнее о значении «внутреннего» см. [15, p. 147—49, 150—55] и работы Лэнгтона. Ван Клив рассматривает лейбницианский ответ Эллисона и определяет следующие проблемы для (3). Мы думаем, что можно привести большее количество аргументов в пользу (3), чем это делает ван Клив, тем не менее мы согласны, что в результате (3) оказывается несостоятельным. (3) также выходит за рамки прочтения Канта с обращением к интенциональным объектам. (Согласно (3) объект, имеющий пространственные свойства, не обязательно зависит от того, является ли объект интенциональным объектом некоего представления.) Поэтому мы опускаем более детальное рассмотрение (3).

[20] Частично это противоречие заключается в том, что Кант, подразумевая, что категории не применимы к вещам в себе в процессе познания, также описывает вещи в себе с явным применением категорий. Современное оправдание вещей в себе см. [1, p. 801—25; 15, p. 138—43].

терпретируется в соответствии с изложенным выше прочтением Канта. Отказ от данного тезиса (по крайней мере, в этой интерпретации) имеет множество философских преимуществ, особенно если интерпретатор считает кантовские аргументы в защиту трансцендентального идеализма несостоятельными[21]. Как указано выше, нашей целью тем не менее является определение того, насколько кантовские воззрения на объект познания могут избежать этих проблем философски приемлемым способом в свете основных положений трансцендентального идеализма. Может ли теория явлений, или являющегося, в прочтении с привлечением интенциональных объектов избежать этих проблем?

Кажется очевидным, что положительный ответ на любой из этих вопросов лежит в области теории являющегося. Поскольку она проводит различие между познаваемым объектом, явлением, и объектом, существующем в себе и порождающим эти явления в уме. На теорию явления, конечно же, не распространяются проблемы ноуменальных пространственно-временных форм и противоречивых предикатов. Но теория явления прямо нацелена на отождествление предмета познания с (синтезированным) созерцанием, посредством которого познается объект. При учете этого отождествления и того, что созерцание существует в себе, на теорию явления должна распространяться проблема Мура. Поэтому в рамках данной теории невозможно достигнуть поставленной цели и далее мы должны сконцентрироваться на теории являющегося.

Поскольку теория являющегося не отождествляет познаваемый предмет с созерцанием, посредством которого он познается, она избегает проблемы Мура. Сложные проблемы, затрагивающие многие вопросы, возникают при рассмотрении того, может ли теория являющегося избежать и проблем ноуменальных пространственно-временных форм и противоречивых предикатов. Нам кажется возможным тем не менее привести веские доводы в пользу мнения, что эта теория может избежать обоих противоречий в рамках трансцендентального идеализма.

Давайте начнем с рассмотрения проблемы противоречивых предикатов. Ван Клив показывает, что теория являющегося не может предоставить решения этой проблемы посредством модификаторов «как оно представляется» и «поскольку оно существует в себе» и разделения субъекта изложенным выше способом (1). Он также определяет множество противоречий, возникающих при попытке решить эту проблему способом (3) (относительное рассмотрение пространственно-временных форм)[22]. Тем не менее было бы неверным предположить в связи с (4), что никакое употребление грамматических времен по аналогии не может спасти теорию являющегося от проблемы противоречивых предикатов. По собственному наблюдению ван Клива, утверждения с использованием разных грамматических времен могут быть поняты как операторы, присоединенные к утверждениям в настоящем времени («Джейн была невысокая» анализируется, например, как «когда-то было верным, что Джейн невысокая»)[23]. В таком понимании утверждения с несколькими грамматическими временами подобны утверждениям из газет (2). И все же утвержде-

---

[21] Кантовские аргументы в защиту трансцендентального идеализма критиковались многими авторами, в том числе Стросоном, Беннетом, Гайером, ван Кливом и автором статьи.

[22] См. сноску 18.

[23] См. [15, p. 248]. Этот анализ опирается на работы А.Н. Прайора. Мы используем его и для независимо от Канта его успешности в случае грамматического времени.

ния с разными грамматическими временами не порождают противоречий. Верно то, что согласно нынешнему положению вещей Джейн не является невысокой. Также верно, что согласно прошлому положению вещей Джейн невысока. Противоречие избегается, потому что утверждение «Джейн невысокая», которое в обоих случаях относится к одному и тому же индивиду, имеет разное значение истинности в разных частях (настоящей и прошлой) одной и той же общей временной реальности. Подход грамматических времен позволяет избежать противоречия, разделяя реальность, а не субъект[24].

Если не можем избежать временных противоречий таким образом, то теория являющегося должна быть способной предоставить сходный способ избежания проблемы противоречивых предикатов. Проблема противоречивых репортажей о Смите в двух газетах (2) заключается в том, что оба издания пытаются рассказать правду о единственной персоне в единственной части реальности. Следовательно, Смит не может быть в один и тот же отрезок времени и виновен, и невиновен. Но предположим, что мы имеем дело с отрывком художественного произведения, а не с документами, претендующими на историческую достоверность в единственной реальности. Тогда Смит может оказаться полностью воплощенным в двух разных вымышленных мирах, или реальностях, — или в двух разных частях одной вымышленной реальности. В таком случае без всякого противоречия может быть истинным то, что согласно одному произведению (в одном из миров) Смит невиновен, а согласно другому (в другом мире) он виновен. Противоречие исчезает в той мере, в которой различимы «миры», или реальности, двух произведений.

Конечно, мы обычно не предполагаем, что «мир» художественного произведения должен быть частью нашей *реальности*. Но модель, применяемая в этом примере и в случае употребления разных грамматических времен, показывает, как теория являющегося может избежать проблемы противоречивых предикатов. Ван Клив уделяет особое внимание произведениям об одном и том же объекте *O* в ноуменальной и феноменальной реальностях. Этот объект существует сам по себе вне пространственно-временной формы и является нам в этой форме. Он подразумевает, что оба произведения описывают *O* как объект, имеющий место в единственной реальности. Но если это предположение истинно, то сведения об *O* из разных произведений не могут быть одновременно непротиворечиво истинными. Но противоречие исчезает, если мы отказываемся от этого предположения. Допустим, в одном произведении *O* описывается как существующий в ноуменальной реальности R_n, а в другом — как существующий в феноменальной реальности R_p, и обе эти реальности являются отдельными частями общей реальности *R*, как, например, прошлое и настоящее являются отдельными частями общей временной реальности. Тогда высказывание об *O*, содержащееся во фразе: «Ноуменально *O* не имеет пространственно-временной формы» — семантически считается истинным в R_n. А высказывание об *O*, содержащееся во фразе: «Феноменально *O* имеет пространственно-временные формы» — считается истинным в R_p. Оба эти высказывания в таком случае истинны. И поскольку и R_n, и R_p явля-

---

[24] Согласно подходу грамматических времен Джейн не разделяется на две временные формы — настоящую Джейн и прошлую Джейн, одна из которых невысокая, а другая высокая. Разделение Джейн на такие части ведет к идее Льюиса и других авторов о том, что протяженные во времени индивиды являются вечными сущностями, мереологическими суммами временных форм.

ются реальностями, ни одно из этих высказываний не дает неверных сведений об *O* либо выражает лишь вымысел или иллюзию относительно *O*[25]. Как и в случае с грамматическим временем, мы избегаем противоречия, разделяя реальность, а не субъект.

Хотя мы изложили решение проблемы противоречивых предикатов на современном языке миров и семантических оценок, оно прямо опирается на взгляды самого Канта. К тому же Кант различает реальное эмпирически и реальное ноуменально. Он настаивает на том, что существуют вещи в себе, и все же утверждает, что явления действительно существуют и имеют пространственно-временные свойства, которые приписываются им в процессе познания. Мы знаем и в то же время совсем не знаем дом. И мы знаем, что дом является прямоугольным, а не просто представляется нам прямоугольным. Это не иллюзия и не иной вид ложного высказывания о доме[26].

Можно возразить, что такое обращение к R_p в действительности превращает эмпирически реальные объекты в сущности, имеющие тот же онтологический статус, что и полностью вымышленные объекты, такие как Анна Каренина. Тем не менее обратите внимание на кантовские рассуждения в «Опровержении идеализма» о том, почему эмпирические внешние объекты должны рассматриваться как абсолютно реальные, воспринимаемые органами чувств сущности, а не просто как объекты внешнего воображения (äußere Einbildung) (B276, сноска). Уже в этом рассуждении указывается, почему эмпирические объекты имеют статус, отличный от воображаемых предметов и вымысла. В отличие от последних, объекты в R_p не свободны от спонтанных проекций воображения. Они воспринимаются органами чувств, стабильны и доступны многим субъектам, что частично обусловлено восприимчивостью нашего внешнего воображения к воздействию вещей в себе в пределах R_n, в ноуменальном мире. Эти утверждения могут быть или могут не быть удовлетворительной основой для состоятельного доказательства «существования предметов в пространстве вне меня» (das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir) (B275) в «опровержении идеализма». Но если Кант придерживается

---

[25] Сравните трактовку высказываний наподобие: «Согласно "Анне Карениной" то, что Анна умирает, является вымыслом» — в различных семантических оценках художественного дискурса (см. [5, p. 129—177]). Так же, как грамматическое время в высказывании определяет, к какому времени стоит отнести оценку истинности этого высказывания, такие термины, как «ноуменальный», «феноменальный», «эмпирическая реальность» и т. п., определяют, относительно какой части R — R_n или R_p — стоит оценивать истинность высказывания. (Контекст и намерение говорящего определяют, относительно какой части реальности должно оценивать простое высказывание без оператора, как, например, «*O* прямоуголен».) Высказывание оказывается истинное и в R в целом, только если оно истинно для всех частей R. (Обратите внимание, что схожим образом кроме разделения субъекта и разделения реальности существует и третий способ избежания противоречий — разделение предиката. Утверждение, что объект «имеет пространственно-временную форму (прямоуголен)», не означает того же в двух противоречивых высказывания об *O*. Тем не менее такая точка зрения неверна и не является кантовской.)

[26] См. сноску 17 и B70, сноска: «Предикаты пространства и времени по праву приписываются предметам чувств как таковым, и в этом нет иллюзии» (so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen, beigelegt, und hierin ist kein Schein).

их, то эмпирически реальные объекты в R_p будут отличаться от вымышленных. И это все, что нам нужно, чтобы ответить на вышеизложенные возражения[27].

Используя идею разделения реальности, уже изложенную имплицитно в кантовском рассуждении, мы получаем возможность разрешить проблему противоречивых предикатов. Ту же стратегию можно использовать и для решения проблемы ноуменальных пространственно-временных форм, хотя здесь необходимо модифицировать теорию являющегося таким образом, который частично расходится с собственной кантовской версией этой теории.

Как следует из § II, последняя проблема возникает при (i) тождестве пространственно-временного объекта познания и объекта в себе, который представляется познающему согласно теории являющегося, и (ii) том, что состояние знания субъекта познания существует в ноуменальной реальности R_n. Из (i) и (ii) следует, что пространственно-временной объект познания существует в R_n. Мы не можем избежать этого вывода в прочтении Канта с опорой на интенциональные объекты путем отрицания (ii) (например, воспринимая состояние знания как существующее только феноменально), поскольку, как указано выше, состояние знания является в ноуменальном разуме результатом ноуменального процесса синтеза и воздействия объекта, существующего в себе[28]. Но этого можно избежать путем отрицания (i).

Рассмотрим изображения вымышленного объекта, например единорога, оставив ненадолго вопросы правомерности обращения к подобным сущностям. Единорог, познаваемый посредством этого изображения, не является сущностью, которая также существует («в себе») в физической реальности за пределами изображения, а затем появляется «на» изображении как лошадь с одним рогом. Но единорог обязан физическому бытию, а является чем-то, о чем мы узнаём посредством рассматривания изображения. В этом смысле единорог — это то, что представляется нам посредством изображения. Тем же образом мы можем предположить, что для Канта объект *O*, существующий в себе, воздействует на разум в себе и (вместе с собственными когнитивными процессами разума) порождает в уме созерцание, отображающее познающему прямоугольный дом. Но этот дом сам не является ноуменальным объектом *O*, представляющимся субъекту познания в прямоугольной форме посредством созерцаний. Также этот дом не тождественен созерцанию, а является чисто феноменальной сущностью, представляющейся субъекту познания посредством созерцания, так же как единорог представляется «на»

---

[27] Мы согласны с теми, кто утверждает (включая самого Канта), что доказательство в B274 ff. нуждается в дальнейшем обосновании. Здесь мы просто отмечаем, что в свете различий, усматриваемых Кантом между внешними и чисто вымышленными объектами, наше восприятие R_p как части общей реальности R не наделяет элементы R_p статусом чисто вымышленных объектов. См. также A223/B270, A234/B286 и A373—77. Конечно, в отличие от отрезков времени, сущности в R_p онтологически зависимы от сущностей ноуменальной реальности R_n. (Эмпирические объекты зависят от существования познающего их разума.) Но такая онтологическая зависимость не подразумевает нереальность. Боль и мысли зависят от разума, но являются реальными.

[28] Для Канта существуют и иные причины для того, чтобы не рассматривать состояние знания как чисто феноменальное. Например, мы познаем наши умственные состояния только в том случае, когда они представляются нашим внутренним чувствам. Но знание умственного состояния достигается посредством внутреннего созерцания (существующего в разуме в себе), представляющего нам умственное состояние. Таким образом, знание (умственного состояния), получаемое посредством внутреннего созерцания, в этом случае вообще не существует феноменально. См. также B158, примечание. То же самое должно распространяться и на другие умственные состояния.

изображении. Поскольку состояние знания субъекта познания существует ноуменально, высказывание «дом прямоугольный» будет истинным в ноуменальной реальности R_n. Но это высказывание не будет истинным для любого объекта, существующего в R_n. Напротив, это высказывание будет истинным в R_n в отношении объекта (дом), существующего только в феноменальной реальности R_p. Проблема ноуменальных пространственно-временных форм, таким образом, разрешается, поскольку пространственно-временной объект познания больше не воспринимается как идентичный объекту в себе[29].

Поэтому мы можем разрешить данную проблему в рамках теории являющегося, отождествив объект познания с любым ноуменальным объектом[30]. Разделяя это тождество, мы модифицируем теорию являющегося самого Канта, которая требует значительных изменений в других его утверждениях. Так что он сам мог не принять этого решения[31]. Но мы не видим друго-

---

[29] Эта ситуация логически идентична возникающей обычно с утверждениями с разными грамматическими временами и с вымышленными утверждениями. Поэтому высказывание «Сократ — учитель Платона» истинно в 2006 г. относительно сущностей, которые существуют не в 2006 г., а только в прошлом. И высказывание «единорог взят в плен» истинно относительно объекта, который представляется «на» изображении, но не существует в физической реальности, где существуем и мы, и изображение.

[30] Настоящее решение тождественно решению в «Option (III)» [6, p. 46—52], хотя здесь мы его несколько упрощаем, не ставя условия, что ноуменальный объект *O* должен сам представляться познающему посредством соответствующего созерцания. Адамс, Д. Перебум и другие делали подобные предположения. См. рецензию Перебума на [6], [8, p. 100—101]. Перебум использует эту трактовку теории явлений, возможно, потому что в ней проводится различие между объектами познания и любыми объектами в себе. Но учитывая, что в этой трактовке объект познания представляется посредством соответствующего созерцания и не тождественен ему, мы рассматриваем ее как особый случай теории явлений.

[31] См., например, Bxxvii—xxviii, где для кантовской защиты свободы воли крайне важно, чтобы та же воля была причинно обусловлена, представляясь нам и свободной от категорий, существуя в себе. В «Пролегоменах» тождественность важна для Канта, чтобы показать, что его идеализм значительно отличается от идеализма Беркли (см. §13, примечания II и III; §32, примечание; §49; а также Bxxvii относительно объектов, «взятых в двояком смысле» (*in zweierlei Bedeutung*), равно как тексты, подобные A38/B55 и цитируемы в [6, p. 348]). Перебум предполагает, что ничто действительно важное для кантовских идей не опускается при разделении тождества, с чем в связи с изложенным выше мы не согласны. Также можно утверждать, что собственный кантовский взгляд на один тот же объект, существующий в себе и представляющийся посредством созерцаний, может быть соблюден, если мы отделим познаваемый объект от любого объекта в себе. Льюис [12, p. 202] различает протяженное (*endurant*) восприятие изменений (согласно которому один и тот же объект полностью присутствует в разных временах и с разными качествами) от отрезочного (*perdurant*), где только временные части изменяющегося объекта существуют в соответствующие временные отрезки, а сам изменяющийся объект является суммой этих частей. (Почему бы не воспринять кантовскую фразу «один и тот же объект» «отрезочно», просто обозначив сумму объектов в себе и того, что мы называем отдельной сущностью, являющейся прямоугольным домом? Но, конечно же, Кант отклонил бы такое предложение как «жалкую замену» (*ein elender Behelf*) [9, Bd. 5, S. 96]. (Ср. [9, Bd. 5, S. 96] о мягком детерминизме и [9, Bd. 5, S. 95—96] в целом.) Для Канта крайне важно, что та же самая сущность, воля, полностью существующая и обусловленная в R_p, должна также полностью существовать в R_n и быть там свободной. Мы не достигаем настоящей свободы, если феноменальная воля обусловлена, даже если другая сущность — ноуменальная воля — свободна. Кант отрреагировал бы схожим образом и на «отрезочное» прочтение своего ответа Беркли. Позиция Канта была бы здесь сродни критике С. Крипке в [10, p. 45] или теории двойников (counterpart) Льюиса.

го способа в рамках интерпретации с привлечением интенциональных объектов представить теорию являющегося состоятельной. И, как показано выше, эта теория — единственный способ избежать проблему Мура в рамках это интерпретации. Кроме того, такая модификация теории являющегося позволяет Канту соблюсти основные принципы своего идеализма, например, относительно эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности пространства-времени и объектов познания. Кроме того, придерживаясь этой модифицированной версии теории являющегося, Кант может ответить изложенным выше способом на возражения, что мы превратили эмпирически реальные объекты в сущности, онтологически приравненные к чисто вымышленным объектам.

Мы изложили различие между двумя частями реальности R_n и R_p, с целью избежать проблемы противоречивых предикатов. И если мы разделим тождественность объекта познания с объектом в себе, то проблема уже решена. Зачем тогда нам нужно различать R_n и R_p в модифицированной версии теории являющегося? Ответ очевиден. Согласно этой версии само состояние знания существует в ноуменальной реальности R_n. Но она не подразумевает, что пространственно-временной объект познания также существует в R_n. Так что мы должны воспринимать высказывание о нашем знании (knowledge claim) «дом прямоугольный» как истинное в R_n об объекте, который сам не существует в R_n, а только в феноменальной реальности R_p. Поэтому идея, которая, как мы утверждаем, принадлежит самому Канту, о различении R_n и R_p остается крайне важной и в рамках модифицированной теории являющегося.

IV. Заключение

Если изложенное выше рассуждение верно, модифицированная теория являющегося избегает всех трех противоречий в интерпретации кантовского взгляда на объекты познания, изложенных в § II: проблемы Мура, проблемы противоречивых предикатов и проблемы ноуменальных пространственно-временных форм. Это значительный результат, позволяющий надеяться, что кантовские воззрения в трактовке с привлечением интенциональных объектов может избежать и других противоречий. К сожалению, сейчас у нас нет возможности проанализировать и их, и некоторые из них могут все же не разрешиться. Модифицированная теория являющегося в некоторых отношениях близка феноменалистическому восприятию трансцендентального идеализма, и возможно, что весомые возражения Чизома и других против феноменализма могут подорвать и нашу модифицированную теорию[32]. В заключение следует рассмотреть, что же такое разум (или разумы), которым модифицированная теория приписывает соответствующие знания. Дальнейшие вопросы касаются феноменальной реальности R_p. Возможна ли R_p метафизически так, как должна быть возможна действительная реальность? Подвержены ли объекты в R_p критике, подобной утверждению Крипке, что вымышленные сущности не могут быть настоящими, полноценно индивидуали-

[32] Интерпретация ван Клива в русле «виртуальных объектов» является формой аналитического феноменализма; в своей рецензии (см. примечание 7) мы утверждаем, что она может быть подвергнута критике, подобной критике Чизома. Неясно, может ли избежать ее модифицированная теория являющегося.

зированными объектами референции? Может ли модифицированная теория избежать других стандартных возражений против интенциональных объектов?[33]

Существование дальнейших противоречий предполагает, что модифицированная теория должна быть снова проанализирована, чтобы удостовериться в том, что она может предложить состоятельный взгляд на объекты познания. Но и после этого анализа она может оказаться неудачной. Тем не менее модифицированная теория в настоящем виде показывает, что можно опровергнуть весомые возражения против метафизической трактовки кантовских идей, возражения, которые до сих пор мы считали непререкаемыми. Поскольку эта трактовка, по нашему мнению, ближе к собственным взглядам Канта, изложенным в первой «Критике», чем другие современные интерпретации, этот результат заслуживает внимания.

Список литературы

1. *Adams R.M.* Things in Themselves // Philosophy and Phenomenological Research 57. 1997.
2. *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism. 2d ed. New Havens, 2004.
3. *Ameriks K.* Interpreting Kant's Critiques. New York, 2003.
4. *Cottingham J., Stoothoff R., Murdoch D.* The Philosophical Writings of Descartes. Cambridge, 1984. Vol. 2.
5. *Howell R.* Fictional Objects: How They Are and How They Aren't // Poetics. 1979. 8.
6. *Howell R.* Kant's Transcendental Deduction. Dordrecht, 1992.
7. *Howell R.* The Conundrum of the Object and Other Problems from Kant // Kantian Review. 2004. Vol. 8.
8. *Kantian* Review. 2001. 5.
9. *Kants* gesammelte Schriften. Berlin, 1968.
10. *Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge, 1980.
11. *Langton R.* Kantian Humility. New York, 1998.
12. *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxford, 1986.
13. *Prichard H.A.* Kant's Theory of Knowledge. Oxford, 1909.
14. *Some* Main Problems of Philosophy. London, 1953.
15. *Van Cleve J.* Problems from Kant. New York, 1999.

Об авторе

Хауэл *Роберт* (Robert Howell) — проф. философии Университета штата Нью-Йорк в Олбани, США, bobh@albany.edu.

---

[33] См. [10, p. 23—24, 156—58]. По-видимому, двояко трактуемые утверждения о роли пространственного расположения в индивидуации позволили бы Канту избежать возражений Крипке (см. A263—64/B319—20, A271—72/B328, A281—82/B338). Но они ведут к дальнейшим противоречиям. Снова R_p становится метафизически невозможной любым обычным образом, если содержание R_p определяется в рамках действительного знания определенного субъекта познания. (Это знание вряд ли может разрешить вопросы о тождественности объектов в R_p, как это было бы в метафизически возможном мире.) Можно отринуть требование стандартной метафизической возможности R_p. Или можно рассмотреть R_p как идеальный или предельный мир, который разум требует интерпретировать как метафизически возможный, поскольку мы его синтезируем. Тем не менее каждый из этих вариантов порождает дальнейшие вопросы. Ван Клив [15, p. 8—12] приводит стандартные возражения против интенциональных объектов.

Т. И. Ойзерман

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ КАНТА КАК ПРЕДМЕТ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Предпринимается всеобъемлющий и разносторонний анализ ядра кантовской этики — категорического императива. Автор рассматривает и анализирует критические замечания различных философов и исследователей философии Канта относительно категорического императива.

Im Beitrag ist eine allumfassende und vielseitige Analyse des Kerns der Kantschen Ethik, der kategorische Imperativ, unternommen worden. Der Autor betrachtet und analysiert kritische Bemerkungen verrschiedener Philosophen und Kant-Forscher bezüglich des kategorischen Imperativs.

Метафизика, понятие которой возникло в связи с классификацией сочинений Аристотеля, предпринятой Андроником Родосским, понималась как *первая*, т.е. главная, философия. Натурфилософия, теория познания, философия истории, этика и эстетика не считались ее составными частями, т.е. рассматривались как вторичные по своему значению философские дисциплины. Кант был первым философом, который включил эти «второстепенные» учения в состав метафизики. Метафизика, таким образом, стала, согласно Канту, всем содержанием философии. Однако из всего этого содержания он выделил *этику* как главную метафизическую дисциплину. Нравственности (практическому разуму — по кантовской терминологии) принадлежит *примат* над теоретическим разумом, теорией познания и натурфилософией.

Что побудило Канта к такому радикальному перевороту в постановке философской проблематики? Это нельзя объяснить только особенностями личности философа. Несравненно существенней то обстоятельство, что он творил в эпоху первоначального накопления капитала, которая была описана знаменитым Т. Мором в его «Утопии» с великой обличительной силой. Нарождавшийся капитализм беспощадно разрушал не только патриархально-общинные отно-

шения, но и неотделимую от них систему нравственных норм. Дело доходило до того, как пишет Э. Соловьев, что «меркантилизирующиеся феодальные верхи насаждают в обществе безнравственную *интерпретацию самой нравственности*» [12, с. 127]. Именно против этой все более усиливающейся *релятивизации* нравственных норм решительно и выступил Кант. В противовес этическому субъективизму Кант абсолютизирует, универсализирует нравственные нормы, определяя всю их совокупность как *категорический императив*, безусловное повеление чистого, т.е. независимого от чувственных побуждений, разума. Такая теоретическая позиция чревата односторонностью; она *игнорирует* историческое развитие нравственности, ее зависимость от условий жизни людей. Но в этой односторонности не только слабость, но и громадное историческое значение морального учения Канта, которое вскрывает *непреходящее* в многообразном развитии морального сознания. Правильно отмечал талантливый исследователь проблематики нравственности О.Г. Дробницкий: «Кант не был бы классиком истории философии и этики, если бы ему удалось только выразить противоречия, проблемы и духовный опыт своего века. Его теория явилась важной вехой во всей истории этической мысли, сохранившей свое значение по сию пору» [4, с. 142].

Принципы нравственности, по Канту, априорны, имманентны человеческому сознанию, хотя и не являются врожденными. Отсюда следует вывод: нравственность самодостаточна и, следовательно, независима от религии. Этика, с точки зрения Канта, — сфера внутреннего человеческого законодательства. Этика значит, что от природы свободный человек (имеется, конечно, в виду чистый практический разум) сам для себя устанавливает нравственный закон. Однако кантовское понимание отношения между нравственностью и религией оказывается на деле более сложным и противоречивым, чем тезис: нравственность независима от религии. Подлинно нравственный человек необходимо приходит к вере в Бога. Это положение, конечно, несовместимо с тезисом о независимости нравственности от религии. Но таких несовместимостей в философии Канта (как и во всяком выдающемся философском учении) немало. Я отнюдь не считаю это недостатком: напротив, непосредственная рассогласованность есть вместе с тем *проблематизация* реального вопроса, постоянно встающего перед человеком, обществом, человечеством.

Чем же обусловлена, согласно Канту, необходимость веры в Бога? Кант, как это ни удивительно, имея в виду его априоризм, ссылается на повседневный человеческий опыт, который свидетельствует о том, что добрые дела сплошь и рядом не вознаграждаются, а напротив, оказываются пагубными для человека, в то время как зло, преступления приносят выгоду, способствуют успеху и далеко не всегда наказываются. Но справедливость, полагает Кант, есть нечто абсолютное. Попранная справедливость обязательно восторжествует. Поскольку это отнюдь не обязательно в реальной, посюсторонней жизни людей, следовательно, необходимо допустить существование загробной жизни и божественное возмездие. Эта вера в безусловное торжество справедливости характеризуется Кантом как «моральное доказательство» бытия Бога, которое, как он постоянно подчеркивает, не следует смешивать с *теоретическим*, *логическим*: последнее в принципе невозможно.

Важнейшее содержание категорического императива — понятие долга. Поэтому Кант заявляет: «... Прежде всего я должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне позволено будет искать счастье...» [6, т. 2, с. 69]. Само слово *долг* характеризуется Кантом как возвышен-

ное и великое, которое не льстит людям, а требует подчинения. Перед сознанием долга замолкают все чувственные склонности, которые втайне противодействуют ему. Таким образом, понятие долга — априорное понятие чистого практического разума — решительно противопоставляется этике эвдемонизма.

Категорический императив *конкретизирует* понятие долга, т.е. указывает, как *должно* поступать, чтобы неуклонно следовать велениям совести. Показательно, что Кант не ограничивается одной его формулой, которая неизбежно вела бы к одностороннему его пониманию. Первая его формула такова: «Категорический императив, который вообще выражает то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» [6, т. 2, с. 133]. Вторая, не менее значительная по своему содержанию формула этого императива, гласит: «*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 средству*» [6, т. 1, с. 270]. Стоит подчеркнуть, что Кант именно эту формулу категорического императива выделил курсивом, придав ей тем самым особенно важное значение. Человек как разумное существо есть цель сама по себе, следовательно никто не должен относиться к нему как средству для достижения какой-то своей цели. Если первая формула категорического императива носит в значительной степени формалистический характер, то вторая характеризует *содержание* и нравственную направленность поступков. Из нее вытекает отрицание сословных привилегий (и сословий вообще), отрицание господства человека над человеком, отрицание власти, если она не признана (прямо или опосредованно) свободной волей свободного человека.

Третья формула категорического императива провозглашает свободную волю человека в качестве устанавливающей всеобщие законы: «Таким образом, *принцип* воли каждого человека как *воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы*, если он вообще правильный, *вполне подходил бы* для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе, и следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть *безусловным*...» [6, т. 1, с. 274][1].

Последняя формула категорического императива определяет нравственное поведение человека как *гражданина*, действительного члена *правового* государства, который свободно подчиняется принятым в обществе законам, поскольку он соучаствовал в их принятии или по крайней мере одобряет их. Это согласие как акт трансцендентальной воли (ибо только она свободна) есть, следовательно, не просто психологически (эмпирически) объяснимое действие, а действие *социальное*. Этим самым расшифровывается понятие

---

[1] Поясняя третью формулу, Кант присовокупляет: «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы» (там же). Слова Канта об этой формуле категорического императива: «Среди всех возможных императивов один только может быть *безусловным*», — не следует понимать как отрицание безусловности двух других формул категорического императива. Речь идет лишь о «всех возможных императивах», в частности гипотетическом и ассерторическом. Можно также считать, что данная фраза является *неудачным* выражением действительной мысли Канта. Таких примеров в его сочинениях немало.

трансцендентальности в том смысле, в каком оно относится к гражданину, сознающему себя именно в этом смысле. Суть дела в том, что человеческий индивидуум — социальное, социализированное существо, неотделимое от социума, в рамках которого сложилось его индивидуально-социальное сознание. И как правильно отмечает О. Дробницкий, «сверхиндивидуальность» субъекта и есть действительный смысл понятия *трансцендентальный субъект*, смысл, который, по-видимому, не осознавался Кантом. «Тайна свободной воли не внутри механизмов в человеческой психике, а в том способе, каким личность относится к общественной реальности. Такова, по-видимому, разгадка кантовского "трансцендентального бытия" человека» [4, с. 146].

Категорический императив становится наиболее понятным и приемлемым, если его трактовать как моральный запрет на определенные действия, поступки, на что указывает А. А. Гусейнов. Так, Кант приводит в качестве примера моральную норму: не лги. Эта норма издавна считалась первостепенным условием нравственности. Ложь несовместима с доброй волей, которая, собственно, и есть моральное самосознание. Лжец, конечно, не может быть признан нравственным человеком. Кант с присущим ему идейным бесстрашием, особенно поразительным в духовной атмосфере тогдашней Пруссии, приводит примеры, когда вопреки обыденному, отнюдь не безнравственному человеческому сознанию предстоит сделать выбор между правдой и ложью. Представим себе, рассуждает Кант, что в вашем доме нашел убежище невинный человек, преследуемый убийцей. Убийца обращается к вам с вопросом: не в вашем ли доме скрывается этот человек? Вы знаете, что перед Вами убийца. Вправе ли с моральной точки зрения сказать: нет, этот человек не скрывается в моем доме? Кант *отрицательно* отвечает на этот вопрос, ибо *всегда* должно говорить *лишь* правду. Здесь-то и обнаруживается слабая сторона кантовского ригористического понимания требований нравственного закона. Сознавая универсальную значимость категорического императива, реальный человек в реальных условиях жизни людей *обязан* принимать во внимание все очевидные для него обстоятельства. Если, например, во время войны солдат оказался в плену, должен ли он рассказывать врагу о том, как расположена его часть, много ли в ней бойцов, какие другие части расположены слева и справа. Само собой разумеется, что солдат *морально* обязан *лгать*, дезинформировать противника. В ином случае он — предатель, существо, несомненно, безнравственное.

Категорический императив Канта требует: «Не убий!» Это требование не вызывает каких-либо возражений в обычной жизни людей. Убийство человека не просто безнравственно, это — уголовное преступление, подлежащее строжайшему наказанию. Однако все еще не перевелись войны. Нет необходимости доказывать, что нравственная заповедь «не убий» совершенно бессмысленна на поле боя. Не должно убивать военнопленных; это безнравственно. Безнравственно грабить захваченные территории врага. Безнравственно подвергать какому-либо насилию мирное население. Но враг, если он не капитулирует, должен быть уничтожен.

Следует со всей откровенностью сказать, что и в повседневной жизни требование «не убий» предполагает разумный учет обстоятельств. Должен ли, например, врач на вопрос умирающего больного, который, как это обычно бывает, все еще надеется выжить, выложить этому больному правду? Думается мне, что врач в данном случае не должен говорить больному правды. Да и просто в нормальной, скажем, даже счастливой супружеской жизни едва ли

следует всегда отвечать на вопросы правдой. Мне кажется, что если бы люди всегда и везде говорили друг другу правду, только правду, жизнь стала бы невыносимой. И тем не менее требование «не лги!» сохраняет свое значение во всех случаях, когда к нарушению этого, пожалуй самого человечного, требования не вынуждают весьма и весьма серьезные обстоятельства. Да, Кант, как я покажу далее, несмотря на категорический императив, признает необходимость такой оговорки.

Все эти соображения против абсолютизации категорического императива неоднократно высказывались и высказываются кантоведами. А. Риль, например, писал: «...Категорический императив есть только формула, которая должна служить тому, чтобы в определенных случаях знать наш долг; при этом он не является принципом нашего поведения» [10, с. 26]. Нельзя, конечно, согласиться с тем, что категорический императив лишь «в определенных случаях» указывает наш долг. Нет, он, конечно, вообще указывает наш всегдашний долг. А то, что категорический императив не является «принципом нашего поведения», верно лишь в том смысле, о котором говорил Кант: никто, пожалуй, не поступал во *всех* случаях согласно этому нравственному закону. Однако Кант вовсе не считал, что требования категорического императива в принципе невыполнимы. Если бы это было так, то данный закон нравственности потерял бы значение закона, превратился бы в некое утопическое пожелание. С точки зрения Канта, если бы должное было неосуществимым, оно перестало бы быть должным.

Можно согласиться с А. П. Скрипником: «Человек не может поклоняться морали как некоему идолу, а если так иногда случается, то такой идолопоклонник в угоду своим интересам... может принести в жертву интересы окружающих» [11, с. 147][2].

Категорический императив есть, согласно учению Канта, аутентичное выражение априорной, независимой от побуждений чувственности, свободы воли, понимаемой, в частности, как свобода выбора, т. е. произвольные действия, которые не следует смешивать с тем, что обычно именуют *произволом*. Эмпирическая воля, мотивы которой неизбежно носят чувственный характер, не может быть свободной, она находится во власти чувственных побуждений. Свободна лишь трансцендентальная воля, т. е. «вещь в себе» (или ноумен). Эту свободу воли Кант определяет как способность выбирать то, что разум признает добрым. Свободная воля — добрая воля. Отсюда однозначный вывод: «...свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и

---

[2] Однако нельзя согласиться со Скрипником, когда он утверждает: «Категорический императив, будучи выражением формального аспекта морального мышления о мире, столь же мало способен служить руководством к выбору нравственно положительных поступков, сколь мало формальная логика служит руководством к поиску истины» (там же). Формальная логика способствует предотвращению логических ошибок и в современной своей форме, как символическая (математическая) логика играет еще более значительную роль в процессе познания. Как отмечает в ряде своих публикаций Э. Ю. Соловьев, категорический императив придает универсальный характер моральным требованиям, которые высказывались на протяжении всей цивилизации. Кант, пишет Соловьев, в категорической форме выразил то, что «люди понимали *всегда* и везде». И далее: «Нет такого человеческого общества, которое не признавало бы абсолютного различия добра и зла, не порицало бы лжи, коварства и неблагодарности, не понимало бы, что благодеяние, оказываемое бескорыстно ("ради него самого") ценнее благодеяния, которое совершено под давлением страха, за вознаграждение или по каким-либо другим привходящим мотивам» [12, с. 122].

то же» [5, с. 101]. Иными словами, практическая (нравственная) свобода есть независимость воли от всякого закона, кроме нравственного, т.е. категорического императива. Но тут возникает вопрос, который почему-то не обсуждается Кантом. Моральные поступки, в том числе и тягчайшие преступления, совершаются ведь не эмпирической волей, которая не свободна, согласно учению Канта. Эти противоречащие нравственности деяния, поскольку они совершаются индивидуумом, суть проявления трансцендентальной (свободной) воли. Некоторые указания на это обстоятельство имеются в кантовском понимании *субъективности* радикального зла, присущего человеческой природе. Но Кант нигде не говорит о том, что свободная воля далеко не всегда подчинена нравственному закону. Тем не менее он все же не может не признать, что «...моральное зло должно возникнуть из свободы... склонность ко злу может укорениться в моральной способности произвола» [6, т. 1, с. 210].

Указанную двойственность в кантовском понимании свободы воли — как нравственной, так и не нравственной, как доброй, так и злой — отметил еще в 1888 г. английский философ Г. Сиджвик в статье, опубликованной журналом «Mind» (впоследствии эта статья вошла в его книгу: *Sidgwick H.* Methodes of Ethics, — последнее издание которой вышло в 1962 г.). Точку зрения Сиджвика пытались опровергнуть многие исследователи философии Канта, в частности Л. Бек (L. Beck), автор комментария к кантовской «Критике практического разума», Дж. Сильбер (J. Silber), Н. Поттер (N. Potter). Все они противопоставляли свободу воли произволу, который фактически характеризовался как некая негативная свобода, сдерживаемая чувственными побуждениями. Но у Канта нет противопоставления свободы произволу, в котором он видит необходимую форму проявления свободы воли. Он, правда, различает произвол, подверженный воздействию чувственных побуждений, но и это обстоятельство не делает произвол несвободой. Такого рода произвол является, по Канту, не чистой свободой. От него Кант отличает чистый произвол. «Произвол, который может быть определен *чистым разумом*, называется свободным произволом... *Свобода* произвола есть указанная независимость его *определения* от чувственных побуждений — это негативное понятие свободы произвола. Положительное же [ее] понятие — это способность чистого разума быть для самого себя практическим» [6, т. 2, с. 120].

Таким образом, нельзя не признать, что мы и здесь встречаемся с внутренне присущей каждой великой философской системе *амбивалентностью*, противоречивостью, рассогласованностью основных положений. И это, повторяю уже сказанное выше, не должно быть рассматриваемо просто как порок, логическая непоследовательность и т.д. Речь идет о весьма богатой содержанием амбивалентности. Ведь, в сущности, дело не сводится к амбивалентности учения Канта. Речь должна идти об амбивалентности познания и нравственности.

Критики этического учения Канта обычно обвиняют его в *ригоризме*, истолковывая последний как чрезмерно жесткую, безапелляционно категорическую трактовку моральных норм. Для такого обвинения имеются, несомненно, достаточные основания, как видно из предшествующего изложения. Да и статья Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797 г.), безусловно, подтверждает оправданность этого обвинения. Но Кант, будучи в данном случае вполне последовательным, безоговорочно соглашается с тем, что он действительно стоит на позициях этического ригоризма. Более того, он утверждает, что отказ от ригоризма в этике ставит под вопрос безусловную обязательность нравственных норм. Хотя опыт, указывает Кант, предпочитает

среднее место между двумя крайностями, «для учения о нравственности вообще очень важно не допускать, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках (adiaphora), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость» [6, т. 2, с. 23]. С этим аргументом, на мой взгляд, следует согласиться. Этические принципы должны быть формулируемы без всяких оговорок, но при их применении приходится volens-nolens учитывать обстоятельства, чего не хотел признавать Кант и поэтому ошибался. А между тем в приведенном выше высказывании Канта как раз и указывается на необходимость учитывать обстоятельства. Ведь именно Кант говорит «*не допускать, насколько возможно*» отступления от неукоснительного исполнения моральных требований. Значит, он фактически допускает, что то или иное моральное требование окажется не вполне исполнимым. Иначе интерпретировать эту оговорку, на мой взгляд, невозможно.

Итак, этический принцип, формулируемый как абстрактное суждение, следует *конкретизировать* в повседневном применении. Пословица утверждает: нет правил без исключения. Это вполне может быть отнесено и к нравственной сфере, если исключение обосновано. Оно может быть обосновано моральными аргументами.

Кантовский категорический императив обычно подвергают критике как этический формализм. В этом следует разобраться. На мой взгляд, любой принцип не только в этике, но и в каждой области знания, если он формулируется как аподиктически всеобщий, неизбежно заключает в себе определенный формализм. Это относится и к формулировкам законов природы, поскольку эти формулировки предлагают нечто «идеальное», например абсолютную пустоту, идеальный газ, идеальную жидкость и т. п. Однако кантовскому категорическому императиву присущ не только *необходимый* формализм, но и его ограничение, а в некоторых отношениях даже его отрицание. Я имею в виду вторую и третью формулировку этого нравственного закона. Человек не должен рассматриваться как *средство*; он должен быть целью как для себя, так и для других. Человек должен подчиняться лишь тем юридическим установлениям, которые принимаются с его непосредственно или опосредованно выраженного согласия. Конечно, и эти формулы абстрактны и, следовательно, в известном смысле не свободны от формализма, но они *содержательны*, и это их качество означает отрицание формализма.

Вопрос о содержательности категорического императива не относится, разумеется, к тем поступкам, цель которых — не следование долгу, а достижение чего-либо иного. Такие поступки характеризуются Кантом как соответствующие не категорическому, а условному (гипотетическому, или ассерторическому) императиву. Например, некий купец никогда не обманывает своих клиентов, рассчитывая (и не без оснований), что такое поведение принесет ему наибольшую выгоду. Следование нравственным нормам носит в данном случае *легальный* характер и к нравственности, собственно говоря, не имеет прямого отношения. Категорический императив, в отличие от условного, имеет лишь одно основание: сознание долга. Это значит, что нравственное поведение определяется не столько поступками, сколько лежащими в их основании *мотивами*, или, выражаясь языком Канта, *максимой*. В этом смысле категорический императив формулируется Кантом *безотносительно* к возможному, определенному содержанию поступка. «Существует императив, — пишет Кант, — который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, *непосредственно предписывает* это поведение. Этот императив категорический. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из

которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же его могут быть какие угодно — этот императив можно назвать императивом нравственным» [6, т. 6, с. 254—255].

Марксисты особенно подвергали критике опирающийся на учение Канта «этический социализм» — как принципиально несостоятельную теоретическую концепцию, противопоставляя ей *экономическое* обоснование исторической необходимости (и, более того, неизбежности) социалистического переустройства общества. Однако социалистический строй потерпел поражение в мирном соревновании с капиталистической системой, так как не смог обеспечить ни более высокой производительности труда, ни демократических преобразований. Что же касается программных лозунгов социализма: сокращение рабочего дня, улучшение условий труда, достойная заработная плата, пособия по болезни и безработице, медицинское обслуживание, пенсионное обеспечение и т. п., — то все эти лозунги претворены в жизнь в развитых капиталистических странах[3].

Все вышеизложенное дает основание утверждать, что этика Канта, несмотря на ее великое историческое значение и ее актуальность в современную эпоху, все же подлежит основательной критике. Его убеждение в том, что идея свободы делает каждого осознавшего эту идею членом умопостигаемого, т. е. трансцендентного, мира, несомненно, несостоятельна. Несостоятельно и убеждение Канта в том, что каждый из нас существует и в посюстороннем, и в потустороннем мире, поскольку каждому из нас имманентно присущ чистый разум и добрая, или свободная, воля, которая, как и чистый разум, есть «вещь в себе». Само существование трансцендентного Кант неоднократно ставил под вопрос, но тем не менее не мог обойтись без этой лишь постулируемой реальности. Свобода, которая, согласно Канту, принадлежит не эмпирическому, существующему в пространстве и времени, а трансцендентальному (вернее, трансцендентному) субъекту, оказывается непознаваемой не только в этой своей ипостаси, но и в том, как она осуществляется в реальных, эмпирических условиях, объективное, безотносительно к человеческому сознанию существование которых отрицается Кантом. Как правильно отмечает немецкий исследователь И. Поггаст, в философии Канта «свобода перенесена в трансэмпирическую область, и притом так, что она не может вступать в конфликт с несвободой в реальных общественных отношениях. Дихотомия двух миров, alias дихотомия свободы и несвободы, превращается в дихотомию науки» [3, S. 301].

П. Н. Новгородцев, выдающийся представитель российского кантианства, в основном разделяя этическое учение Канта и в принципе соглашаясь с тем, что моральный закон «есть как бы факт чистого разума, который мы сознаем

---

[3] В то время как ортодоксальные марксисты третировали «этический социализм» как якобы враждебное интересам трудящихся учение, скромная неортодоксальная марксистка Л. В. Коновалова писала: «Итак, какова та позитивная идея, из претензий на решение которой, собственно, и вырос этический социализм как самостоятельная философская школа. Позитивной мы называем эту идею потому, что она является реальной, представляющей действительный исторический интерес» [7, с. 317]. Одним из первых представителей этического социализма был глава Марбургской школы неокантианства Г. Коген, который писал: «Как этика, так и социализм не должны устранять идеи Бога как венца своего строения. Эта идея есть вера в могущество добра и надежда на торжество справедливости» [2, S. 10]. Современные социал-демократы, отказавшиеся от идеологии «научного социализма», стоят на позициях этического социализма, привлекая тем самым на свою сторону значительную часть электората из самых разных слоев населения.

в себе a priori и который для нас безусловно достоверен», тем не менее утверждает: «Его категорический императив боится соприкосновения с внешним миром и замыкает нравственную жизнь в область чистой воли» [9, с. 177].

Французский исследователь философии Канта А. Алкье отмечает: «Кант убежден, что если каждый человек искренне задается вопросом, он откроет в себе этот моральный факт, он обнаружит в себе моральное суждение. И если он спросит сам себя, каков объект этого морального суждения, и если он спросит, что есть истинно доброе, он ответит, что ничто не есть доброе в этом мире, если оно не есть добрая воля» [1, p. 35]. Алкье в принципе не согласен с этим убеждением Канта, хотя и разделяет его воззрение, что нравственное сознание не зависит от образования человека, уровня его культуры. Однако, в противовес Канту, Алкье настаивает на том, что нравственные суждения, рефлексия на нравственные темы предполагает определенный уровень культуры. Следовательно, умозаключения относительно того, что составляет главное в моральном сознании, далеко не каждому по плечу. Этот аргумент, пожалуй, не может вызвать возражения.

А. Франс считает, что высшим моральным принципом должна быть не справедливость, а снисходительность. Снисходительность, с его точки зрения, устраняет ограниченность справедливого морального решения. Но снисходительность предполагает добрую волю, она нуждается в доброй воле еще больше, чем справедливость. Поэтому А. Франс, по существу, не слишком расходится с Кантом, который считал, что категорический императив находится, так сказать, по ту сторону сочувствия, снисходительности, жалости.

Основоположник английской аналитической философии Дж. Мур выдвинул против этики Канта более серьезные возражения. Как критерий добра, утверждал он, так и само понятие добра субъективно, расплывчато, неясно. Кант, указывает Мур, «понимает моральный закон как императив. Такое понимание является общей ошибкой. "Это должно быть" обычно трактуется лишь в значении, что "это требуется". А следовательно, ничто из того, что не требуется, не могло бы быть добрым. Однако требования в том мире, в котором мы живем, могут быть ошибочными» [8, с. 207—208]. Мур в противовес Канту отстаивает, как ему представляется, более свободную, более конкретную этику, которая не может быть сведена к императиву, тем более к категорическому, т. е. безусловному. Поэтому он возражает против абсолютизации долга, т. е. основы кантовской этики. «Утверждая, что некоторый определенный поступок является нашим абсолютным долгом, мы тем самым утверждаем, что совершение этого поступка является, с точки зрения его ценности, чем-то единственным в своем роде. Но ни один обязательный поступок не может иметь единственной в своем роде ценности в том смысле, что он является единственной ценной вещью в мире...» [8, с. 232][4].

---

[4] Поясняя приведенное высказывание, Мур пишет: «Для того чтобы показать, что такой-то поступок является долгом, необходимо знать, каковы же другие условия, которые вместе с данным поступком определяют и формируют его последствия... Этика поэтому не может дать нам список обязанностей» [8, с. 234—235]. Однако Мур все же признает: «...В некоторой степени возможно, что нам удается выяснить, какая из наиболее вероятных альтернатив создает наибольшую сумму добра» [8, с. 235]. Следовательно, его возражения Канту, хотя и указывают на ахиллесову пяту этического ригоризма, нисколько не опровергают основной идеи Канта: этика должна быть учением о должном; должное является такого рода поступком, максима которого может быть признана всеми.

Аргументы Мура заслуживают обстоятельного обсуждения, но и без него ясно, что Мур стремится опровергнуть то значение, которое Кант придавал понятию долга в этике. Выше мною уже указывалось, что требование «не лги», безусловно, выражает сущность категорического императива, но нельзя исключить ситуации, когда именно моральное чувство, человеколюбие или внешняя необходимость вынуждают моральную личность поступать вопреки этому абсолютному, по убеждению Канта, долгу.

Таким образом, как ни существенны критические замечания в адрес этики Канта, они не могут подорвать ни значения категорического императива, ни того значения этики, которое ей впервые в истории человечества придала философия Канта. Кант выдвинул этику как важнейшую часть философского человековедения на вершину философии, не оспаривая того, что есть и другие философские вершины, в первую очередь эпистемология, родоначальником которой следует также считать Канта, так как до него теория познания, разрабатывавшаяся философами (Д. Локк, Э. Кондильяк и др.) не была теорией *научного* знания, *философией науки*. И все же именно учение о нравственности — важнейшее теоретическое завоевание философии Канта, ибо именно он вскрыл глубинные истоки нравственного сознания. Мораль уходит корнями в непостижимые глубины истории. Она абсолютна, абсолютность эта предстает как всечеловеческая система норм поведения, без которой не было бы и общечеловеческой истории. Для Иммануила Канта это так.

Список литературы

1. *Alquié F.* La morale de Kant. Paris, 1974.
2. *Cohen H.* Begründung der Ethik. Berlin, 1910.
3. *Pothast J.* Die Unzulanglichkeit der Freiheitsleweise. Frankfurt a/M, 1980.
4. *Дробницкий О.Г.* Кант — этик и моралист // Вопросы философии. 1974. № 4.
5. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
6. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966. Т. 1.
7. *Коновалова И.В.* Кантианство и этический социализм // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции: Сборник. М., 1978.
8. *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1924.
9. *Новгородцев П.Н.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. СПб., 2000.
10. *Иммануил* Кант. Речи А. Риля и В. Виндельбанда: Сборник. М., 1905.
11. *Скрипник А.П.* Категорический императив Им. Канта. М., 1968.
12. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций // Этика Канта и современность: Сборник. Рига, 1989.

Об авторе

Ойзерман *Теодор Ильич* — академик РАН (Институт философии РАН).

А. Н. Саликов

РЕЦЕПЦИЯ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ *SENSUS COMMUNIS* В ТЕОРИИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ ХАННЫ АРЕНДТ*

Рассматриваются особенности интерпретации кантовского понятия sensus communis в политической философии Ханны Арендт. На основании кантовского учения о способности суждения Арендт пытается выработать политическую теорию, которая была бы способна реабилитировать политическую жизнь в современном мире. Понятие sensus communis играет в этом важную роль.

Gegenstand der Erörterung im vorliegenden Beitrag ist das Eigentümliche der Interpretation des Kantschen Begriffes sensus communis in der politischen Philosophie von Hannah Arendt. Aufgrund der Lehre Kants von der Urteilskraft versucht Arendt eine politische Theorie zu erarbeiten, die das politisches Leben in der modernen Welt rehabilitieren könnte. Dabei spielt der Begriff sensus communis eine entscheidende Rolle.

Ханна Арендт предпочитала, чтобы ее занятие политическими вопросами называли политической теорией, а не политической философией. Причиной «нелюбви» Арендт к философии стало ее глубокое убеждение, что многие философы, за редким исключением, каким был Кант, всегда противопоставляли философию и политику. Говоря ее собственными словами: «Таким образом, существует своего рода враждебность по отношению к любой политике у большинства философов, за исключением немногих, за исключением Канта»[1] [11]. Таким образом, две области человеческого бытия, «чистое» мышление, или умозрительное созерцание, и область публичных поступков, или сфера политического, всегда оказывались «параллельными мирами», которые сосуществуют рядом, но никогда при этом не пересекаются. Без сомнения, скепсис Ханны Арендт по отношению способности так называемого «чистого» мышления к пониманию своеобразия феномена политического, к осмыслению человеческих

* Автор благодарит Дрезденский институт по изучению вопросов тоталитаризма имени Ханны Арендт (Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden) за всестороннюю поддержку в деле изучения теоретического наследия Ханны Арендт.

[1] Из телевизионного интервью, которое взял у Ханны Арендт в 1964 г. немецкий журналист Гюнтер Гаус (Günter Gaus) для западногерманского канала ZDF.

поступков в реальном мире подвергся влиянию горького опыта, который она пережила во время национал-социалистической диктатуры в Германии. Возможно, к подобному видению ситуации Арендт подтолкнул и пример ее учителя Мартина Хайдеггера, который если и не поддерживал нацистский режим, то по крайней мере не уклонялся от сотрудничества с ним. А для Ханны Арендт сотрудничество с тоталитарным режимом Гитлера было равносильно соучастию, хотя и не в полной мере, в его преступлениях. Таким образом, из пережитого личного опыта у Арендт сложилось твердое убеждение, что произошел разрыв между чистым мышлением философов и сферой политического — разрыв, ликвидировать который мышление оказалось не в состоянии.

Другой отправной точкой ее обращения к проблематике суждения стал судебный процесс над нацистским преступником Адольфом Эйхманном, который состоялся в 1961 г. в Иерусалиме и на котором Арендт присутствовала в качестве репортера американского журнала «The New Yorker». Этот процесс вскрыл неспособность современного «массового» человека принять самостоятельное решение в критических, нестандартных ситуациях, в которых нет заранее известного ответа на вопрос, как следует поступить в тех или иных обстоятельствах. В кантовских терминах это можно было бы назвать нехваткой рефлектирующей способности суждения[2].

Немецкий исследователь творчества Арендт Эрнст Фолльрат (Ernst Vollrath) [16, с. 228] справедливо отмечает, что, пожалуй, никто настолько отчетливо не выдвигал никогда на передний план отношение между действием и мышлением, как Ханна Арендт. Более того, она делает это отношение основой своего понимания феномена политического, а стремление Арендт к прояснению этого отношения составляет подлинный центр ее политической философии. Стремление преодолеть пропасть, которая в XX в. стала казаться непреодолимой, между теоретическим мышлением и практическим действием привело ее к Канту. В системе Канта связующую роль между областью понятия природы и областью понятия свободы играет способность суждения. По замыслу кенигсбергского философа, способность суждения должна объединить собой мир природы и свободы, явлений и вещей самих по себе — то есть, в арендтовском понимании, призвана устранить пропасть между «чистым» мышлением и действием, прежде всего политическим. В §40 «Критики эстетической способности суждения», первой части кантовской «Критики способности суждения», Арендт находит основание для своей политической теории. В письме Карлу Ясперсу от 29 августа 1957 г. она пишет: «В настоящий момент читаю с всевозрастающим воодушевлением "Критику способности суждения". В ней скрыта настоящая политическая философия Канта, не в "Критике практического разума". Похвальное слово столь ругаемому "общему чувству", феномен вкуса как основной феномен способности суждения — что он предположительно есть во всех аристократах — принимается по-философски всерьез, "широкий характер мышления", который относится к суждению, означающий, что можно думать на месте другого. Требование сообщаемости. Это опыт юного Канта в обществе; и потом снова оживленный стариком» [11, с. 355]. Как указывает сама Ханна Арендт в приве-

---

[2] Как известно, Кант выделяет два вида способности суждения: *определяющую*, которая подводит особенное под общее, уже известное правило, и *рефлектирующую*, которая выносит суждения в ситуации, когда этого правила не существует и нам еще только предстоит сформулировать, или найти, общее правило для специфической ситуации.

денном выше письме, Кант, который ее интересует, это Кант «Критики способности суждения», а не «Критики практического разума», исходя из принципов которой Кант сам развил то, что называют его политической философией. Однако у Канта не только отсутствует где-либо название этой традиционной дисциплины, но это отсутствие, по мнению Эрнста Фолльрата [15, с. 232], дает нам право предположить, что его «политическое» мышление не отличалось особой оригинальностью: он следует традиционному немецкому восприятию политического своего времени, которое, основываясь на тогдашних немецких политических и социальных реалиях, отождествляло политическое и социальное. Кант, как и многие другие в его время и после него, называет поэтому всю данную область «государственным правом», поскольку государство совершенно естественным образом идентифицируется с государством как правовым субъектом. Насколько Э. Фолльрат прав, это совсем другое дело. Ханна Арендт, по всей видимости, разделяла вышеуказанную точку зрения, если она объявляет настоящей кантовской политической философией не официальную «политическую философию» Канта, его «государственное право», а «Критику способности суждения». В ее представлении, не подлежит никакому сомнению то, «что первая часть "Критики способности суждения" является собственно философией политики... Свобода оказывается в "Критике способности суждения" предметом силы воображения, не воли, и сила воображения тесно связана с тем "широким характером мышления", который является политическим par excellence, потому что благодаря ему мы имеем возможность думать на месте других» [7, с. 685].

Основной интерес в кантовском учении о способности суждения для Арендт представляет понимание Кантом эстетических суждений как чего-то большего, чем просто субъективных индивидуальных восприятий: в суждениях вкуса человек ссылается на одинаково присущее всем людям всеобщее — sensus communis, или «общее чувство». Арендт усматривает параллель между эстетическими суждениями и разнообразными субъективными восприятиями различных политических мнений и суждений. По мнению Арендт, хотя политические суждения и являются индивидуальными, но они, подобно суждениям вкуса у Канта, основываются на некоем общечеловеческом и общезначимом «общем чувстве». Арендт пытается приспособить кантовскую эстетику для нужд политической философии, стремясь при этом разрешить коренное противоречие своей политической теории между свободой и спонтанностью индивидуальных поступков, с одной стороны, и их общезначимостью — с другой. Поиски выхода из этого тупика приводят ее к кантовскому понятию «общего чувства» (Gemeinsinn) — sensus communis.

Сама по себе идея некоего «общего чувства» была известна и до Канта, она становилась предметом жаркой полемики о вкусе в XVIII в., ее активно применял, к примеру, Моисей Мендельсон в качестве руководящего средства для максимы необходимости ориентироваться в спекулятивном применении разума, которое он называл то духом солидарности (Gemeinsinn) («Утренние часы»), то здравым разумом, то простым человеческом рассудком («Письма друзьям Лессинга»), за что и был подвергнут критике Кантом в работе поздних лет «Что значит ориентироваться в мышлении?» [4]. На неоднозначность понятия sensus communis справедливо указывает А. В. Магун, отмечая, что общепринятому значению sensus communis в русском языке соответствует выражение «здравый смысл». Однако при таком переводе смысловое содержание этого словосочетания существенно обедняется, теряя значение все-

общности и интерсубъективности, которое определяло толкование понятия sensus communis как у Канта [3, с. 165—168], так и у Арендт в «Лекциях по политической философии Канта». Наряду с sensus communis Кант использует и немецкий эквивалент этого выражения, в котором, в отличие от русского перевода, присутствуют оба главных значения данного латинизма: 1) здравый человеческий смысл и 2) общее человеческое чувство.

К идее sensus communis Кант приходит в «Критике эстетической способности суждения», исследуя вопрос о значимости суждений вкуса, т. е. эстетических суждений, которые образуются без опосредующей помощи понятий. В. Ф. Асмус [1, с. 444] отмечает, что к выделению эстетического в особую область Канта привело его стремление указать специфические признаки прекрасного. А это лишь один из видов оценок. Видимо, Кант стремился определить специфику оценок вообще. Эстетическое отделяется не только от сферы познания, но и от сферы этического. Область суждений вкуса у Канта вполне автономна и независима.

Однако, в отличие от моральных суждений, претендующих на объективную значимость и, следовательно, на объективную всеобщность, определяющее основание эстетического суждения может быть «только субъективным» [3, с. 203]. Это означает, что суждения вкуса могут претендовать только на субъективную всеобщность. Но даже на субъективную всеобщность суждения вкуса могут претендовать лишь в том случае, если они не являются пристрастными или заинтересованными. Истинное, «чистое» суждение вкуса, лишенное всякого частного интереса, не только выражает личное впечатление человека от предмета, но и претендует на значение для всех. Так, к примеру, если кто-либо называет предмет прекрасным или безобразным, то он ожидает, что и другие люди согласятся с ним и оценят этот предмет точно так же. Если в суждения вкуса каким-либо образом проникает индивидуальный интерес, они имеют значение только для данного конкретного индивида и о таких эстетических суждениях «не спорят». Однако незаинтересованные и беспристрастные суждения вкуса, образованные без помощи понятий, возможны только тогда, когда предполагается нечто вроде «идеи общего чувства». По мысли Канта, суждения вкуса «должны располагать субъективным принципом, который только посредством чувства, а не понятий, но все же с общезначимостью определяет, что нравится и что не нравится. Подобный принцип можно рассматривать лишь как общее чувство» [3, с. 76]. Общее чувство не является внешним чувством, а представляет собой свободную игру наших познавательных способностей. Оно не дано нам объективно, но без него не может быть вынесено ни одно эстетическое суждение.

Общее (эстетическое) чувство присуще каждому, поскольку человеку свойственно испытывать эстетическое удовольствие от созерцания прекрасного, которое не связанно ни с материальной выгодой от прекрасного предмета, ни с чувственным удовольствием от него. Кант понимает под sensus communis «идею общего для всех чувства, т. е. способности суждения, мысленно (априорно) принимать во внимание способ представления каждого, чтобы таким образом исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение» [3, с. 134]. От субъективных частных условий, согласно Канту, следует абстрагироваться. Благодаря идее sensus communis у человека появляется возможность освободиться от своих случайных «субъективных ча-

стных условий» при суждении. Это достигается тем, что в представлении о предмете опускается индивидуальное ощущение, а внимание обращается исключительно на формальные особенности своего представления и своего созданного представлением состояния [3, с. 134]. Лишь абстрагирование от «привлекательности или трогательности» — от приятности во всех ее видах и проявлениях — делает возможным суждение, которое «должно служить общим правилом» [3, с. 134].

Очевидно, что вопрос о субъективной всеобщности, о том, каким образом человек может рассчитывать на всеобщее согласие с субъективным суждением, чрезвычайно важен для политики. Политика тем и отличается от других областей человеческого бытия, что в ней нет непреложных истин и наши суждения относительно того, каким должен быть мир в котором мы живем, мы предоставляем на суд других людей, с которыми мы его разделяем. В политических вопросах, подобно вопросам вкуса, мы можем только попытаться убедить других взглянуть на вещи под иным углом, но не можем при этом заставить их это сделать посредством апелляции к законам и правилам, как это происходит в области морали или же в науке. Арендт была права, усматривая большой потенциал эстетической теории Канта в качестве теоретической базы для решения политических проблем. На политические возможности кантовской теории вкуса указывает в своей статье «Этика, политика и суждения вкуса: Арендт против Канта» и американский философ Джеймс Лоолер: «Настоящее политическое действие включает готовность разделить с другими общее пространство, уважать мнения других и предчувствовать их, формулируя наше собственное. Политический спор идет не об очевидных истинах, где достаточно только распространить наши доказательства и ожидать, чтобы другие либо убедились в их правильности, либо обнаружили ошибку. Оправданно с нашей стороны обсуждать только вещи, о которых могут быть разные мнения. Кажется, что так обстоит дело и в вопросах эстетического вкуса. В суждениях, включающих в себя вкус, мы должны предвосхищать суждения других. Все вместе мы соучаствуем в общей для нас арене жизни, строя эту общую жизнь посредством наших индивидуальных выборов — выборов, ограниченных нашим здравым смыслом или чувством сообщества» [5, с. 16—33]. В суждениях вкуса человек абстрагируется от своих частных индивидуальных условий и переходит в некую область, в которой отсутствует какой-либо частный интерес и которая по этой причине может стать интерсубъективным пространством *между* одинаково общим для всех его участников. Однако, по Канту, в этом процессе абстрагирования не принимаются во внимание не только собственные частные условия, но также частные условия других. Исходить в своем суждении из «всеобщего человеческого разума» означает, по Канту, то, что для абстрагирования, которое позволяет нам добиваться согласия других людей, «свое суждение сопоставляют с суждениями других, не столько действительными, сколько возможными» [3, с. 134]. С этим утверждением Канта связана проблема, которая непременно должна проявиться при переносе кантовской эстетической теории в политическую сферу. В своей критике Арендт на это указывает Бэрри Кларк, утверждая, что у Канта речь идет «скорее о возможных, чем о действительных суждениях других» [12, с. 426]. Еще более радикально трактует этот момент кантовской теории эстетических суждений Франк Герменау, когда в своей работе «Способность суждения как политическая способность» он пишет, что у Канта значение других для способности суждения «появляется, чтобы затем снова исчезнуть в идее для цели абстракции» [14, с. 63].

Можно ли согласиться с Герменау? Пожалуй, нет. Действительно, в отдельных местах «Критики способности суждения» Кант ясно дает понять, что «всеобщий голос», т.е. общее чувство, лишь постулируется и тем самым является «всего лишь идеей» [3, с. 53]. Однако буквально в этом же месте он указывает, что хотя «всеобщий голос» и является скорее идеей, чем существует на самом деле, а следовательно, и суждение вкуса «не *постулирует* согласия каждого», оно только *«предполагает* в каждом это согласие как частный случай правила, подтверждения которого оно ожидает не от понятия, а от согласия других» [3, с. 53]. Таким образом, в качестве некоего критерия правильности вынесенного суждения ожидается согласие как воображаемых, так и реальных других. Это означает, что Арендт, опираясь в своей теории способности суждения на кантовские представления из «Критики способности суждения», была права, подчеркивая, что для вынесения собственного суждения вкуса Кант полагает необходимость учета суждений не только абстрактных, но и вполне конкретных людей. Скорее всего, у Канта имеется в виду не только формальный процесс абстрагирования, но вместе с тем фактическое принятие во внимание суждений других, если он подчеркивает, что «общую точку зрения можно определить, только становясь на точку зрения других» [3, с. 135—136].

Арендт принципиально важно показать значимость суждений других людей для вынесения собственного суждения вкуса у Канта, поскольку это означает, что необходимым условием для нормального функционирования рефлексивной способности суждения в области вкуса, а следовательно, и в сфере политического является общительность. Она видит в этом выражение кантовского интеллектуального опыта, который Кант в письме Маркусу Герцу описал следующим образом: «Я всегда надеюсь благодаря тому, что беспристрастно рассматриваю свои суждения с точки зрения других, приобрести нечто третье, что будет лучше, чем мое прежнее» [15, с. 93]. Арендт подчеркивает, что для суждения некое реально существующее сообщество необходимо: «Когда человек выносит суждения, то он судит как член общества» [10, с. 97], а «не как член некоего сверхчувственного мира» [10, с. 91]. «... "Sensus communis" является тем, к чему апеллирует суждение в каждом из нас, и это та возможная апелляция, которая дает суждению ее символическую значимость» [10, с. 96]. Sensus communis, к которому апеллирует суждение, становится у Арендт даже критерием суждения [10, с. 93]. Однако она не хотела бы делать суждение зависимым от данного общества, поэтому у Арендт остается нерешенным и вопрос о том, идет ли речь о реальном или виртуальном сообществе: «Суждения выносят всегда в качестве члена некоего общества, ведомые своим общим чувством, своим sensus communis. Все же, в конечном итоге, человек является членом мирового сообщества посредством простого факта своего бытия человеком; это — наша "всемирно-гражданская сущность"» [10, с. 100].

На это высказывание Арендт ссылается Райнер Форст (Rainer Forst) в своей книге «Контексты справедливости» [13]. Он трактует арендтовское притязание на субъективную всеобщность политических суждений (совершенно аналогичное притязанию Канта на субъективную всеобщность суждений вкуса) как притязание на объективную всеобщность, подобную объективной всеобщности моральных суждений. «Судить морально, — пишет Форст, ссылаясь на Арендт, — означает рассматривать ... других в качестве членов сообщества, охватывающего всех людей, и поступать по отношению к каждому здесь и сейчас так, как это может быть оправдано всеобщим принципом. Это смысл "рефлектирующей" способности суждения, которая особенное подво-

дит не под общее, но снабжает его авторитетом, позволяющим требовать общезначимые основания для поступков...» [13, с. 407]. Однако, как справедливо отмечает Герменау, трактовка высказываний Арендт об априорном участии каждого человека в некоем мировом сообществе у Форста в большей мере ориентирована на Канта и его моральный универсализм. В действительности Арендт, хотя и цитирует по случаю высказывание Канта о человечестве как регулятивной идее, никогда не использует ее в своей теории, поскольку этой идее, по ее мнению, не могут соответствовать никакие действительные политические институты, т.е. такие, внутри которых политическая моральность была бы представима фактически, а не только как принятая абстракция. И там, где Арендт обращает внимание на условия функционирования способности суждения, она всегда имеет в виду партикулярные сообщества и никогда — регулятивную идею.

Ханну Арендт нельзя упрекнуть в стремлении уподобить политику морали и придать политическим суждениям, подобно суждениям морали, всеобщую значимость и объективность. Политика, согласно Арендт, коренным образом отличается от морали и их ни в коем случае нельзя смешивать между собой. Подобно Канту, который выделял эстетическое в самостоятельную и автономную область, Ханна Арендт столь же отчетливо отделяет область политического от других сфер человеческого бытия. От морали политику отличает отсутствие объективного критерия — морального закона, руководствуясь которым совершаются моральные поступки. Кроме того, область политического отличается от области морального инвариантностью и плюральностью. Истинная политика, как ее понимала Арендт, основывается на различных мнениях множества людей, которые посредством «действия и говорения» пытаются придти к согласию относительно настоящего и будущего совместного для всех мира. Залогом того, что это согласие не является иллюзией и может быть достигнуто в действительности, по крайней мере между отдельными группами людей, является общее для всех чувство.

Однако не следует забывать, что понятие sensus communis употребляется у Канта в двух смыслах: здравый смысл и общее эстетическое чувство [3, с. 76, 136). Кант даже находит необходимым в каждом из данных значений к выражению sensus communis добавлять соответствующее латинское определение, указывающее на то, какой именно смысл в том или ином конкретном случае в него вкладывается: «Вкус можно было бы определить как sensus communis aestheticus (общее эстетическое чувство), а обычный здравый рассудок — как sensus communis logicus (логический здравый смысл)» [3, с. 136]. Суть различия между этими двумя значениями sensus communis заключается в том, что посредством общего эстетического чувства суждения выносятся спонтанно и без опосредования понятиями или системами, в то время как «рассудок выносит суждения не на основании чувств, а всегда на основании понятия, хотя обычно только в качестве смутно представимых принципов» [3, с. 76].

Представить себе политические суждения можно на основании и общего эстетического чувства, и логического здравого смысла. И в том и в другом случае политическое суждение будет представлять собой акт оценки. Однако вынесение политического суждения на основании одного лишь эстетического чувства будет мало отличаться от бездумности, которую Арендт так страстно клеймила в «Эйхманн в Иерусалиме». По сути, суждение на основании одного лишь эстетического чувства означало бы, если перефразировать известную русскую пословицу, «встречу по одежке, а не по уму». Главным в этом случае становится произведенный внешний эффект, а не внутреннее

содержание. К сожалению, следует признать, что многие в современном мире выносят политические суждения именно на основании эстетических предпочтений, а не опираясь на здравый смысл. Яркая, запоминающаяся партийная символика, привлекательный внешне образ лидера партии, частое мелькание на телеэкране, мода и популярность — все это становится причиной, по которой миллионы избирателей отдают свои голоса на выборах тем или иным политическим партиям или кандидатам на выборные должности. Принятие решения на основании одного эстетического вкуса не требует глубоких размышлений, достаточно лишь того, чтобы объект нашего решения нам понравился. Это открывает дорогу всевозможного рода злоупотреблениям, поскольку появляется возможность повлиять на суждения избирателей при помощи внешних эффектов, не имеющих никакого отношения к настоящей политике. Возможно, именно этим следует объяснить наличие у многих крупных политиков целых команд стилистов, имиджмейкеров и PR-технологов, главная задача которых — обеспечить своему работодателю наиболее привлекательный публичный образ. В то время как использование здравого логического смысла требует от человека внимательного изучения программы политической партии и взвешенной оценки, не зависящей от внешних атрибутов. Согласно Канту, обычный (или здравый) человеческий рассудок руководствуется тремя максимами: 1) мыслить самостоятельно; 2) мыслить, ставя себя на место другого; 3) всегда мыслить в согласии с самим собой. Следование этим максимам способно уберечь нас от бездумности.

Для Арендт общее чувство является чувством совместной данности человека и мира, человека и другого человека. Оно дает нам ощущение мира как «общего для всех людей дома». Мы разделяем с другими людьми заботу об этом общем для нас мире, потому что нам важно, как он будет выглядеть в дальнейшем и каким образом мы должны будем в нем поступать относительно других его участников в будущем. Это чувство не дано нам объективно, но потеря его — знак нашего времени: «отчуждение от мира, а не отчуждение от самого себя ... является приметой Нового времени» [8, с. 249].

Понятие общего чувства, или sensus communis, которое Арендт, без сомнения, заимствует у Канта, играет важную роль в ее теории политической способности суждения. С ним она связывает надежду на возрождение политического как единственной области, в которой возможна реализация человеческой свободы. Приспосабливая кантовское понятие sensus communis под нужды своей политической теории, Арендт не стремится в точности следовать мыслям Канта. Речь здесь скорее идет о встраивании отдельных кантовских идей и понятий, истолкованных в духе политической философии, в ее собственную политическую теорию. Так, в рассмотренном в данной работе случае Арендт пытается преодолеть посредством привлечения кантовского понятия общего (эстетического) чувства разрыв между субъективностью и спонтанностью суждений в политической сфере, с одной стороны, и их общезначимостью — с другой. Вопрос о том, насколько ей это удалось, остается открытым.

Список литературы

1. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.

2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М., 1994.

3. *Кант И.* Критика Способности суждения // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 5. М., 1994.

4. *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении? // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 5. М., 1994.

5. *Іоолер Д.* Этика, политика и суждения вкуса: Арендт против Канта // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1997. № 2. С. 16—33.

6. *Магун А. В.* Понятие суждения в философии Ханны Арендт // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 102—115.

7. *Arendt H.* Kultur und Politik // Merkur 12. 1958. Nr. 130.

8. *Arendt H.* Vita activa — Oder vom tatigen Leben. München, 1960.

9. *Arendt H.* Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache // Günter Gaus. Zur Person. Portraits in Frage und Antwort. 12. ZDF. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Sendung vom 28.10.1964.

10. *Arendt H.* Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München; Zürich, 1985.

11. *Arendt Hannah / Karl Jaspers:* Briefwechsel 1926—1969. München, 1985. Nr. 209.

12. *Clarke B.* Beyond the «Banality of Evil» // British Journal of Political Science. 10. S. 417—439.

13. *Forst R.* Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie, jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt a/M., 1994.

14. *Hermenau F.* Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft. Lüneburg, 1999.

15. *Kant I.* Briefwechsel. Auswahl Schöndörffer, 3. Aufl. Hamburg, 1986.

16. *Vollrath E.* Handeln und Urteilen. Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants «Kritik der Urteilskraft» unter einer politischen Perspektive // Münkler, Herfried (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden, 1996.

Об авторе

***Саликов** Алексей Николаевич* — ассистент кафедры философии и логики, Российский государственный университет им. И. Канта, salikov123@mail.ru.

С. А. Чернов,
И. В. Шевченко

ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЙ ЕРЕТИК

В статье кратко представлена история жизни и духовного развития «привилегированного еретика» немецкой классической философии Ф. Г. Якоби. История его произведений реконструируется в их как внешней, хронологической, так и внутренней, понятийной и проблематической связи.

Im Artikel ist die Geschichte des Lebens und der geistigen Entwicklung des «privilegierten Haretikers» der deutschen klassischen Philosophie F. H. Jacobi kurz dargelegt. Die Geschichte seiner Werke ist sowohl in ihrer äusserlichen, chronologischen, als auch in ihrer inneren, begrifflichen und problematischen, Verbindung rekonstruiert.

> Какую философию человек выбирает, зависит от того, какой он человек. Ведь философская система — не бездушный предмет обихода, который можно взять или отложить когда угодно, — в ней живет душа того человека, которому она принадлежит.
>
> *И. Г. Фихте*

Эти слова Фихте, к сожалению, не всегда справедливы, но они совершенно точно определяют отношение к философии «серого кардинала» немецкого идеализма Фридриха Якоби. Он не был «профессиональным» философом, университетским профессором, он был во всех смыслах *философ от Бога* — по складу ума, таланту и характеру, образу жизни, по существу своих взглядов. Он не строил всеобъемлющую систему, вопреки обыкновению крупнейших немецких мыслителей того времени, испытывая вместе с другим философским еретиком немецкой классики — Гаманом — неприязнь к методическому научному системотворчеству. Якоби высказывал свои мысли в письмах, романах и сочинениях, написанных «по случаю». Философия была для него не повседневной работой, она была его главной, почти единственной страстью, одним из важнейших выражений его подлинной душевной жизни, самого способа его существования. Повседневная жизнь, страсть к позна-

нию, жажда истины и философия были для Якоби неотделимы друг от друга. Подобно тому как истинная философия должна быть выражением жизни, так и подлинная жизнь должна быть воплощением философского стремления к истине. В каком-то смысле «истина и жизнь... одно и то же», и «лишь развитие жизни есть развитие истины» [26, Bd. 1, S. 281]. Наука никогда не имела для него самостоятельной и безусловной ценности. Он не сказал бы вслед за Аристотелем и Гегелем, что «теория есть *высшее благо* и *высшее добро*» [42, с. 78]. Общие понятия, познание вечной и неизменной *сущности* вещей отступают в творчестве Якоби на второй план перед чувством, личностью и ее уникальным *существованием*. Как религиозный мыслитель экзистенциального склада, он жаждет истины, которая могла бы удовлетворить и ум, и «сердце», и сам называет свою философию «личной» [26, Bd. 4/1, S. XVII].

Поэтому для понимания взглядов Якоби в целом и его отдельных работ и утверждений важно почувствовать особенности его личного духовного склада, знать его судьбу, важнейшие факты и обстоятельства его жизни. Он родился 25 января 1743 г. в семье негоцианта, коммерции советника Иоганна Конрада Якоби[1]. О духовной атмосфере, в которой он рос, хорошее представление дает автобиография его отца, твердо сохранявшего тесные связи с евангелическо-лютеранской общиной Дюссельдорфа[2]. Фридрих Генрих был вторым сыном в семье, и поскольку в отличие от первого, Иоганна Георга (1740—1814), он не обнаружил в первые годы учебы особых склонностей к наукам, то с детства был определен отцом к тому, чтобы унаследовать и продолжить его дело. Мать будущего философа, Йоханна Мария Фальмер (1713—1746) умерла, когда ему было три года. По свидетельству биографов, он немало настрадался под властью строгого отца и утешение с детства находил в религии. Он сам говорил о себе, что всегда был мечтателем, фантастом и мистиком, и детским играм нередко предпочитал чтение религиозных сочинений в обществе благочестивой служанки своего отца.

Будучи совсем еще ребенком, он испытал настоящее потрясение от неожиданно пронзившей его мысли о *вечности после смерти*: «Я ходил еще в польской юбке, когда начал со страхом задумываться о вещах иного мира. Моя детская задумчивость привела меня на восьмом или девятом году жизни к особого рода взглядам (я не могу назвать это иначе), которых я придерживаюсь до сего дня» [26, Bd. 4/1, S. 48]; [26, Bd. 4/2, S. 67]. Мысль о моем будущем неизбежном исчезновении, вспоминает Якоби, всегда была мне отвратительна, но когда она соединилась с совершенно ясным представлением о будущем *бесконечном продолжении времени* и я вдруг подумал, что *меня* ***никогда*** *больше не будет*, — то стала просто непереносимой. Ф. Долдингер [7, S. 17, 26, 42], описавший юношеское развитие Якоби, и вслед за ним Я. У. Терпстра [9, S. 7], исследователь его первого романа, считали подобное состояние ребенка «явно патологическим». Маленький Фритц не просто впал в недетскую задумчивость о «взрослых» вещах. Мысль о бездонной, непостижимой будущей вечности захватила все его существо — он испытал такой ужас, что с криком вскочил с места и впал в обморочное состояние [26, Bd. 4/2, S. 67—68]. Придя в себя, он снова вызвал в своем воображении это представление, и результатом было *невыразимое отчаяние*.

Первая *метафизическая* мысль пришла к Якоби не в виде абстрактного «понятия» или отвлеченной «идеи» — она была острейшим *переживанием*, за-

---

[1] Генеалогическое древо приведено в [19, S. XV—XVIII].

[2] См. о ней [36, S. 132—202].

хватившим все его существо. Якоби признается, что это переживание возвращалось к нему неоднократно, против его воли, как нечто совершенно *объективное*. Представление бесконечного будущего времени было настолько живым, сильным и ужасным, что могло *довести его до самоубийства*. Примечательно, писал он по этому поводу, что вызванное человеком в самом себе чисто метафизическое представление может действовать на него *столь* устрашающе, что снова вызвать его в себе он боится больше, чем любой другой опасности. Здесь мы находим один из важнейших психологических источников философии Якоби, прообраз будущих размышлений о *непосредственном* восприятии *сверхчувственного* мира.

В возрасте четырнадцати лет, после конфирмации, юный Фридрих вступил в пиетистский кружок. Кружок придерживался реформатского направления Й. Ван Лоденштейна (1620—1677), сторонники которого были привержены серьезному и религиозно-строгому *образу жизни*, не придавая большого значения строгости *учения* и церковной *обрядности*. Уже в это время Якоби обнаруживает неприязнь к тому, что позднее назовет «религиозным материализмом», т.е. перенесением благоговения перед Богом на разнообразных телесных *посредников* между Богом и душой, и тягу к подлинной, *невидимой* церкви, в которую ни при каких обстоятельствах не могут проникнуть ложь, корысть и лицемерие.

В 1759 г. отец посылает шестнадцатилетнего юношу для получения коммерческого образования из Дюссельдорфа во Франкфурт-на-Майне, однако будущий литератор и философ чувствует отчуждение от пошлого мира коммерции, в котором его духовная жажда и совестливость вызывали только насмешки, и с разрешения отца отправляется в Женеву, где занимается преимущественно литературой и философией. Пиетист и прирожденный мистик оказался не только в городе, который хранил дух сурового кальвиновского *протестантизма*, но и в самой гуще *научно-просветительской* мысли. Именно здесь Якоби, по его собственному признанию, провел два счастливейших и плодотворнейших года своей жизни [26, Bd. 2, S. 183]. Здесь он впервые почувствовал в себе духовную силу, здесь формировалась философская культура его мышления. Он брал частные уроки математики у Лесажа[3], который и познакомил его впервые с философией при помощи популярного в то время «Введения» Гравезанда[4], и даже успел разглядеть в нем «второго Руссо». В Женеве Якоби познакомился со взглядами известного натуралиста и философа Ш. Боннэ[5], который умел сочетать психологический сенсуализм в духе Локка с кальвинизмом и верой в сверхъестественное, а также с дуализмом Декарта. Работу Боннэ о способностях души «Essai analytique sur les facultés de l'âme» (1760) Якоби прочитал сразу после ее выхода и знал «почти наизусть» [26, Bd. 4/1, S. 80]. Якоби многому научился у Боннэ, изучение его работ способствовало формированию непоколебимого *реализма* Якоби, но для него всегда была совершенно неприемлема *натуралистическая этика* и представление о человеке как «марионетке Бога». Возможно, что в это же время и под

---

[3] Georges-Louis Le Sage (1724—1803), математик, физик, врач, домашний учитель; переписывался с выдающимися физиками Европы, был членом академий в Болонье, Падуе и Сиене, членом-корреспондентом Лондонского Королевского общества, Королевской академии наук в Париже и Национального института Франции.

[4] См. [32]. Автор был профессором в Лейдене, приверженцем философии Локка и физики Ньютона.

[5] Charles Bonnet (1720—1793). О влиянии Боннэ на Якоби см. в [17].

влиянием Боннэ Якоби знакомится с философией Беркли, читая французский перевод «Трех диалогов между Гиласом и Филонусом»[6]. Первым литературным учителем для будущего романиста и публициста был Руссо, роман которого «Юлия, или Новая Элоиза», только что появившийся (1761), он прилежно изучал. Педагогический роман-трактат «Эмиль, или О воспитании» Руссо (1762) с приложенным к нему «Исповеданием веры савойского викария» противопоставил как французскому атеистическому материализму, так и церковной догматике личную веру в Бога, согласную и с чувствами, и с разумом. Руссо, осмелившийся вопреки своему учителю Вольтеру и своим друзьям-энциклопедистам поставить «прекрасную душу», искреннее чувство, наивность и совесть выше просвещенного остроумия и научной рассудительности, привлекал молодого Якоби больше всех, он чутко воспринял, по-своему переработал и навсегда усвоил мысли «этого величайшего гения среди писавших на французском языке»[7]. Правда, более поздние сочинения Руссо Якоби встретил уже без прежнего энтузиазма. Он пишет Элизе Реймарус, что «Исповедь» Руссо была ему на удивление неприятна и он много бы дал, чтобы начисто забыть ее, что Руссо наверняка был уже наполовину сумасшедшим, когда писал эту книгу [24, Bd. 1, S. 356], что душа этого человека кажется ему теперь «ничтожно мелкой»[8].

В Женеве, где новая *наука* шла рука об руку с философским *материализмом*, и сформировалось, видимо, твердое убеждение Якоби в неразрывной связи между *систематической* философией и *атеизмом*, а также в том, что между ними и реальной жизнью человека как конкретной личности есть непреодолимая пропасть. После двух лет пребывания в Женеве в Дюссельдорф возвратился с двумя чемоданами книг уже не глубокомысленный мечтательный юноша, а *просвещенный мистик*, для которого религиозное чувство и научное доказательство имеют равные права — каждое в своем деле. По образному сравнению Э. Цирнгибля, Якоби так и остался навсегда «двуликим Янусом» в философии [39, S. 7]. Причем эта «двуличность» означает не столько стереоскопичность умственного зрения, сколько именно раздвоенность, своеобразную «дополнительность»: он всегда был принципиальным, сознательным и последовательным *дуалистом* и всегда считал дуализм (Платона и Канта, например) более *глубокой* в философском отношении позицией, чем логически безупречный монизм системы, отлитой «из одного куска» (Спинозы или Фихте).

Возвращение в Германию как раз совпало с объявлением в 1761 г. Берлинской королевской академией изящных искусств и наук нового философского конкурса. Премия за 1763 г. в размере пятидесяти дукатов золотыми памятными монетами была обещана тому, кто сможет лучше других ответить на вопрос об *очевидности метафизического познания*: можно ли *доказать* метафизические истины вообще, а в особенности основные принципы естественной теологии и морали, с такой же ясностью и отчетливостью, как и геометрические теоремы; а если доказать их подобным образом невозможно, то какова, собственно, природа их *достоверности*, до какой *степени* достоверности можно их довести, и достаточна ли эта степень для полной убежденности в их истинности? Ни один вопрос, вспоминал четверть века спустя Якоби, не мог бы возбудить в нем тогда большего интереса, чем этот [26, Bd. 2, S. 183—184]. Он со

---

[6] См. [2, S. 16—17].
[7] См. [24, Bd. 1, S. 274] (отзыв 1777 г.). Подробнее см. [23].
[8] См. [24, Bd. 2, S. 37] (отзыв 1790 г.).

страстным нетерпением ждал публикации присланных на конкурс работ. Премия, как известно, была присуждена академией 2 июня 1763 г. «еврею Моисею, сыну Менделя» [28, Bd. 2, S. 495]. Академия решила также, что присланная на конкурс работа мало кому известного тогда приват-доцента Иммануила Канта «почти равна» сочинению «ученого еврея», поэтому обе работы были опубликованы вместе, одной книжкой. Однако победившая работа уже знаменитого тогда Моисея Мендельсона не оправдала ожиданий Якоби, никогда не питавшего симпатии к рационалистическому *деизму*. Тем больше был он обрадован тем, что второе, приложенное сочинение [45, с. 243—276] содержало мысли, более соответствовавшие запросам его ума и сердца. В это же время благодаря рецензии в «Письмах, касающихся новейшей литературы» Якоби обратил внимание на другую работу «докритического» Канта — о единственно возможном основании для доказательства бытия Бога [46, т. 1, с. 391—508]. Уже приведенные в рецензии цитаты из трактата Канта вызвали у Якоби сильнейшее желание немедленно прочитать его. Волнение по мере чтения полученного вскоре трактата возрастало до громкого сердцебиения: молодой философ несколько раз вынужден был прерывать чтение, чтобы успокоиться и сосредоточиться для его продолжения [26, Bd. 2, S. 191].

Эти работы определили магистральное направление последующих размышлений Якоби. Мендельсон стремился обновить старое онтологическое доказательство бытия Бога, что побудило Якоби к изучению Декарта, у которого он надеялся найти чистейшую и яснейшую форму подобного доказательства[9], а Декарт, естественно, привел его к Спинозе — к тому времени Якоби уже прочитал у Лейбница, что спинозизм представляет собой очищенное, усиленное, утрированное, или гипертрофированное, картезианство. Так началась, по словам самого Якоби, важнейшая для него «эпоха более обстоятельного знакомства с сочинениями Спинозы». С этого времени Спиноза становится для него величайшим представителем *догматической метафизики*, самым строгим, последовательным и глубоким мыслителем среди всех сторонников *научной*, *систематической*, *монистической* философии. Читая «доказанные геометрическим способом» рассуждения Спинозы о Боге, человеке и свободе в его знаменитой «Этике» и сопоставляя их с кантовским «единственно возможным основанием», Якоби понял, «для какого Бога они имеют силу, а для какого совершенно не имеют», и пришел к выводу, что *научному познанию* доступен лишь «Бог философов», тот Бог, о котором можно сказать «Бог, субстанция, или *природа*», а живой и *личный* Бог Авраама, Исаака и Иакова[10], *Творец* мира, стоящий *вне* и бесконечно *выше* всякого естественного порядка вещей в природе, Космосе или Вселенной, может быть предметом только *веры* и *чувства*. Бог, существование которого можно *доказать*, и которого можно познать разумом «ясно и отчетливо» — это не что иное, как всеобщая *внутренняя сущность вещей*, или природа[11]. Более того, Якоби пришел и к другому, парадоксальному выводу: философия Спинозы настолько же *неопровержима*, насколько *неприемлема*, поскольку логически последовательное научное мышление при *расширении* его в область сверхчувственных, *метафизических* предметов неизбежно приводит к *атеизму и фатализму*. Религиозное начало коренится не в *рассуждениях*, а в личном опыте жизни. Самые важные вопросы миро-

[9] См. [44]. Особенно — третье и пятое «размышления».

[10] Сама фамилия Якоби указывает на то, что он — «из рода Иакова».

[11] См. важное место в [4, S. 79—80]. В «Сочинениях» Якоби это место отсутствует.

воззрения — о Боге, свободе и бессмертии — мы решаем не на основании научных доказательств, но повинуясь особому *метафизическому инстинкту*, в котором и проявляет себя прежде всего *разумность* человека.

Отец Якоби, не обращая особого внимания на литературно-философские увлечения сына, передал ему в 1764 г. свое суконное дело в Дюссельдорфе, освободив себя для занятий сахарной фабрикой. В этом же году состоялась свадьба молодого коммерсанта с Хелене Элизабет (Бетти) фон Клермонт. Этот брак позволил Якоби вступить в родственные отношения не только с одной из богатейших семей Рейнландии, известной далеко за ее пределами, но и со знаменитым семейством Крупп в Эссене. Дед Бетти, Иоганн Адам Клермонт (1673—1731), разбогател благодаря своим ткацким мануфактурам в Аахене. Придворные пажи и лейб-гвардия русского царя в Санкт-Петербурге носили форму, сшитую из тканей, выработанных на его мануфактурах[12]. Фритц и Бетти прекрасно дополняли друг друга, прожили душа в душу двадцать лет и имели восемь детей[13]. Самые теплые слова об их большом гостеприимном доме в Пемпельфорте, загородном имении Якоби, где он жил с весны до глубокой осени[14], сказали многие известные люди Германии того времени.

Первая публикация Якоби появилась в 1771 г. в Париже. Это было тринадцатистраничное предисловие к сделанному им переводу на французский язык трудов его брата И.К. Якоби, известного поэта-анакреонтика, ставшего профессором философии в Галле в возрасте двадцати шести лет. В следующем, 1772 г. курфюрст Карл Теодор, герцог Юлиха и Берга, назначает Фридриха членом придворной палаты (Hofkammer). В этом качестве Якоби представил в 1773—1774 гг. рукописное исследование в двух частях о состоянии металлургических и ткацких ремесел. Этому исследованию он предпослал общетеоретическую «инструкцию»[15], где попытался применить к немецким условиям физиократическую теорию Ф. Кенэ[16]. Первый опыт самостоятельного исследования «философа веры и чувства» касался весьма злободневных, вполне светских и весьма *практических* — экономических и политических — проблем. В отличие от многих немецких писателей и философов своего времени, он был основательно знаком с реальной экономикой. Однако обязанности чиновника тяготили его, хотя в 1779 г. он стал уже тайным советником с прибавкой к жалованью в размере 1000 талеров; время от времени он жалуется в письмах на необходимость подобных занятий. Более важны для него свободные философские исследования и домашние дела, а также обширная переписка. Лишь в последнюю четверть XX в. благодаря начатому Баварской академией наук полному изданию этой переписки [20][17] удалось получить адекватное представление о настоящем *эпистолярном космосе* Якоби.

---

[12] См. [38, S. 23].

[13] Подробнее о них см. [31, Bd. 2, S. 36 f.].

[14] Это имя теперь носит один из наиболее густонаселенных районов Дюссельдорфа, в котором сохранились сад и дом, принадлежавшие семейству Якоби. В них с 1862 г. располагается известное художественное объединение «Malkasten». Восстановленный и реконструированный «Дом Якоби» (Jacobihaus) и сегодня является центром духовной жизни Дюссельдорфа, в нём проводятся разнообразные художественные, культурные, деловые и научные мероприятия.

[15] Эти общие экономические соображения были напечатаны лишь в собрании сочинений: [26, Bd. 6, S. 345—362].

[16] F. Quesnay (1694—1774), французский экономист и врач, лейб-медик Людовика XV и маркизы де Помпадур.

[17] За четверть века в пяти томах удалось охватить пока лишь период с 1762 по 1786 г.

В мае 1771 г. Якоби лично знакомится с Хр. М. Виландом, с которым годом раньше он вступил в переписку, и издает вместе с ним (начиная с 1773 г. и по образцу «Mercure de France») «Немецкий Меркурий» («Der Deutsche Merkur»; со второго тома — «Der Teutsche Merkur» — выходил до 1789 г., всего 68 томов). Якоби сообщал в нем, в частности, о событиях французской культурной жизни. Дружба с Виландом, правда, была недолгой, их характеры и взгляды были очень различны, и более близкое знакомство вскоре привело к разочарованию. Благодаря совместной работе с Виландом Якоби вошел и в круг его друзей и знакомых, среди которых можно назвать Софию Ларош, Иоганна Генриха Мерка, Фридриха Вертеса, Франца Лойхзенринга и мюнстерского министра Франца фон Фюрстенберга, через которого Якоби познакомился в 1780 г. с княгиней Голициной[18], ставшей на многие последующие годы его другом и постоянной собеседницей.

В «Немецком Меркурии» Якоби публикует ряд статей, в том числе «Рассмотрение предложенного г-ном Гердером в его сочинении о происхождении языка генетического объяснения искусности животных» и «Письма о "Recherches Philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois, par Msr. de P***"». В первой работе он разбирает вопрос о принципиальном, качественном отличии присущей человеку *свободы* от самой *искусной* деятельности животных. Во второй — противопоставляет модным в те времена домыслам о египетской и китайской культуре попытку трезвой оценки религии египтян и китайского «деспотизма». В этих первых работах уже звучит лейтмотив всего последующего творчества Якоби: свобода и зависимость, Бог и свобода, свобода и разум, истинная религия и идолослужение.

В еще более значительной степени, чем сотрудничество с Виландом, последующее духовное развитие Якоби определила дружба с Гёте, начало которой было положено 21 июля 1774 г., когда Гёте во время совместного путешествия с Лафатером и Базедовым, посетил Пемпельфорт. Якоби в августе того же года писал Софии Ларош, что Гёте — «именно тот человек, в котором нуждалось мое сердце» [24, Bd. 1, S. 174]. Сходные чувства испытывал и Гёте, описавший первую встречу с Якоби в «Поэзии и правде» [43, с. 450]. Именно Гёте вдохновил и побудил Якоби к самостоятельному художественному творчеству, и в 1775 г. в издаваемой его братом «Ириде» появляется первая часть его философского романа в письмах «Альвиль». В 1776 г., уже в «Немецком Меркурии», последовало продолжение. Позднее — в первом томе избранных сочинений 1781 г. и отдельно в 1792 г. — роман публиковался при жизни автора еще дважды, но так и не был закончен. Тем не менее для понимания творчества Якоби этот роман очень важен. Сам автор называл его позднее (в 1812 и 1819 гг.) своим «любимым ребенком», более того — «подлинным общим ключом» [26, Bd. 1, S. XI—XIII, 364—367; Bd. 4/1, S. VIII] ко всем последующим сочинениям. В 1777 г. в «Немецком Меркурии» появляется начало будущего нового романа «Вольдемар» под характерным названием «Дружба и любовь». Первая часть романа затем была издана отдельной книгой в 1779 г. В это же время в «Немецком музее» выходит фрагмент второй части романа под названием «Отрывок из философии жизни и человечества.

---

[18] Амалия Голицина (Gallitzin, Golizyn, 1748—1806), дочь графа фон Шметтау (Schmettau), жена русского посла в Париже и Гааге кн. Дмитрия Алексеевича Голицина. В 1779 г. поселилась в Мюнстере, где вокруг нее образовался знаменитый «Мюнстерский кружок», ставший центром влиятельных философских, религиозных и литературных течений того времени.

Из второго тома "Вольдемара"». Этот отрывок с небольшими изменениями вошел в собрание «Смешанных сочинений» 1781 г., где получил название «Сад искусств. Философская беседа». Целиком роман публиковался при жизни автора дважды, в 1794 и 1796 гг.

Романы Якоби были замечены, и после некоторого молчания, которое он перенес болезненно, вызвали оживленную реакцию. Гёте встретил их прохладно и даже позволил себе странную выходку с «распятием» второго романа, которая навсегда отбила у Якоби охоту к художественному творчеству. Преобладало суждение, что в «Альвиле», в образе «нравственного гения», Якоби отразил настроения «бури и натиска» и «титанический», прометеевский задор Гёте, а в «Вольдемаре», напротив, нашла отражение его собственная, глубоко религиозная, мягкая и благочестивая душа, которой, в сущности, был глубоко чужд шокирующий публику *Wirrwar* (сумбур, неразбериха, путаница и т. п.) молодых «бурных гениев» своеобразного «авангарда» немецкой литературы 70-х и начала 80-х гг. XVIII в. Автор наиболее обстоятельного в нашей литературе исследования генезиса и литературно-философского контекста появления «философии чувства и веры» В. А. Кожевников оценивал оба романа Якоби как совершеннейшее, наиболее типичное выражение духа, характера и направления тогдашней эпохи [47, с. 43]. Он имел в виду созревший в короткий срок, от Руссо до Канта, энергичный протест ряда мыслителей и художников против «нарушения прав чувства» в «рассудочной» просветительской философии. *Совесть* не основывается на умозаключениях, расчете и калькуляции. Простая и непосредственная совестливость важнее для человека, чем знание этических *систем*, не говоря уже о метафизических. Осознание *самобытности* нравственного начала в человеке доводится у Якоби и до признания ***познавательного*** права ***нравственного*** чувства, или *гениального чутья*, качественно превосходящего всякое методичное рассуждение в понимании *реальности*. Якоби воплотил в художественных образах свое главнейшее убеждение в том, что *подлинное* в человеке — его *свободные* поступки, что только действительно свободный поступок — *нравственный;* и что подлинно нравственный поступок — это всегда свободный поступок. Иначе говоря, человек по самой *разумной* природе своей есть *свободное* существо — и именно поэтому он есть *нравственное* существо. Поэтому действительная *добродетель* — всегда творчество, интуиция, «свободное искусство» [26, Bd. 5, S. 417], а не механическое соблюдение безличных норм, навязанных человеку извне. Романы Якоби были первыми в строгом смысле слова *философскими романами* в Германии, и хотя об их художественно-эстетической стороне высказывались разные мнения, но их литературное значение «едва ли можно переоценить»[19].

В 1779 г. Якоби приглашают в Мюнхен в качестве тайного советника и министерского эксперта в таможенных и коммерческих вопросах, однако деятельность либерально настроенного коммерсанта и философа в Баварии терпит фиаско, в том числе по причине не слишком дипломатичного поведения Якоби: он позволяет себе опубликовать две «политические рапсодии» (май 1779 г.), в которых жестко критикует таможенные порядки в Баварии с точки зрения физиократов и малоизвестного тогда в Германии английского философа и экономиста, профессора и таможенного комиссара Адама Смита[20]. Якоби защищает *свободу движения товаров* от «излюбленной глупости вла-

---

[19] Так пишет Райнхард Лаут во вступительной статье к [21, S. VI—VIII]. Превосходный анализ философско-этического содержания романов Якоби см. в [3].

[20] Его ставший классическим труд «*Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*» вышел в свет в 1776 г.

стей» — регулирования торговли запретами и налогами. Корень всякого «права» он усматривает в *естественной необходимости самосохранения*, из которой следует, что каждый человек является «собственником своей личности и всех плодов своего труда» [26, Bd. 6, S. 365]. Гарантии безопасности личности и ее законно нажитого имущества, право свободно распоряжаться самим собой и плодами своего труда — вот краеугольный камень общества и государства. Впав в немилость как человек, который интересы истины ставит выше чиновничьей этики, Якоби уже в июне 1779 г. уходит со своего поста и возвращается в Дюссельдорф. В своей государственной службе Якоби проявил больше честности, твердости и принципиальности, нежели гибкости и дипломатичности. Он так и не стал настоящим придворным, в отличие от Виланда или Гёте.

Либеральные общественно-политические взгляды Якоби характеризует и его столкновение с Виландом, который в 1777 г. выступил с защитой «божественного права властей» и «права сильнейшего». В 1781 г. Якоби публикует резкую отповедь Виланду под заголовком «О праве и насилии...». В ответ на утверждение Виланда (известное со времени древнегреческих софистов), будто тот, у кого есть сила, имеет и право, Якоби возражает: *прав* лишь тот, кто сознает *моральную* необходимость своего поступка. А поскольку мораль в собственном смысле слова присуща исключительно разумным существам, то единственным источником права следует признать разум [26, Bd. 6, S. 436]. И поскольку разум во всех людях — один и тот же, то равноправие — фундамент человеческого общества. Высказанные здесь мысли Якоби развил годом позже в отдельной книжке «Кое-что из сказанного Лессингом...», где Якоби защищает *разум и свободу* против *деспотизма, насилия и произвола* любого рода. Деспотизм, по его глубочайшему убеждению, *не может быть оправдан ничем*, никакими личными качествами деспота, никакими «обстоятельствами», никакими благими намерениями вроде «порядка» или «всеобщего счастья». Произвол, как в более чем достаточной степени показывает история, всегда есть следствие тупости и порока [26, Bd. 2, S. 337—338]. Прогрессивные реформы не должны осуществляться насильственно, и вообще: цель любого законодательства, поскольку оно связано с *принудительными* средствами, — *отрицательная*. Государство не может *принудить* граждан быть добродетельными, религиозными и счастливыми. *Власть не может сделать человека хорошим*; она обязана защитить его от зла, то есть насилия со стороны других. Власть обязана обеспечить общую *форму* сосуществования людей, то есть их равноправие, но она не может предписать им *содержание* их существования.

Гостеприимный Пемпельфорт в эти годы сравнивали с Веймаром: его посещали многие известные люди. Неоднократно бывала здесь и княгиня Голицина вместе с голландским философом (и министром) Гемстергюи (Хемстерхойс)[21], которого Форстер называл «Платоном своего века». Якоби высоко ценил Гемстергюи и как человека, и как философа, его сочинения называл «божественными». Летом 1780 г. в поездке на север Германии Якоби посетил в Вольфенбюттеле Лессинга. Тогда-то и велись между ними ставшие знаменитыми и вошедшие в историю беседы, в которых Лессинг признался Якоби в своем спинозизме. В 1782 г. начинается история переписки между Якоби и

[21] Franz Hemsterhuis (1720—1790), сын известного нидерландского филолога Тиберия Гемстергюи, бывшего профессором в Лейдене, издателя древнегреческих писателей. Мы принимаем транскрипцию В. А. Кожевникова, хотя оригинальное звучание имени ближе к указанному нами в скобках.

«северным магом» Гаманом, земляком и критиком Канта. Якоби нашел в Гамане родственную душу: эмоциональный, остроумный и ироничный «маг» был принципиальным сторонником «фрагментарного философствования» и правды жизни, не любил «пауков-систематиков», усматривая в систематичности препятствие к познанию истины, а в тяге к системотворчеству — проявление посредственности, тщеславия и «католицизма» в философии (как духовного деспотизма); он вел беспощадную войну с «новым Вавилоном» Просвещения, которое под прикрытием лицемерного лозунга свободы и самостоятельности суждения на самом деле хочет разрушить все священное и чудесное и установить новое идолопоклонство; он был реалистом и призывал доверять опыту, очевидности, интуиции, живому языку народа — «гению языка», а также своему собственному «гению», а не «академическому пуризму» и схоластическому «вербализму»; он любил выразить свою мысль в образной, аллегорической, загадочной, туманной, «иероглифической» форме, утверждая, что ясность мешает глубине мысли, и пламенный порыв чувства ставил выше кропотливого труда рассудка; обитель истины для него — народный язык, а не искусственный язык науки; живая повседневная речь — богаче и умнее книжного языка; ему не нравилась «благоразумная посредственность», он ценил все первобытное, первоначальное, незаимствованное, незаученное, неподражаемое, вдохновенное, стихийное, мимолетно-летучее, молниеносное, сверкающее, сокровенное, таинственное, талантливое, поэтическое, живое и полнокровное... Гаман — вдохновитель «штюрмеров», один из главных виновников грядущего культа *гениальности*. Он любил крайности, и почти все они, по словам Якоби, в нем соединились. «Светская гениальность» и тяга к полной личной свободе («единственное мое правило — не иметь никаких правил») каким-то образом совместились в нем со своеобразным «библиоцентризмом». Он был христианином даже более, чем «полуязычник» Якоби, который сам о себе говорил, что христианин он сердцем, а головой — язычник, за что и упрекнул его Гаман мягко, что древо познания ему милее, чем древо жизни [10, Bd. 5, S. 329]. Но важнее было то, что объединяло их: Гаман, как и Якоби, ставил краеугольным камнем всех своих воззрений *свободу*, понятую в духе «спиритуалистического гуманизма». Якоби был не меньшим «персоналистом» (как он сам себя называл [24, Bd. 1, S. 375]), чем его друг, хотя к Просвещению относился гораздо мягче.

В 1783 г. Якоби вступает в переписку с Мендельсоном по вопросу о «спинозизме Лессинга». Переписка шла неспешно, с перерывами по нескольку месяцев, что объяснялось отчасти медлительностью Мендельсона, отчасти тем, что наступило самое тяжелое для Якоби время — в январе 1784 г. умер его десятилетний сын Франц и почти ровно через месяц — его жена Бетти. Якоби признается, что испытывает в это время отвращение к жизни [26, Bd. 1, S. 375—377]. Вероятно, он первоначально не помышлял о публикации своей переписки. Однако узнав в конце июля — начале августа 1785 г. о намерении Мендельсона опубликовать сочинение, направленное против спинозизма, и использовать в нем и письма Якоби, последний также решился опубликовать всю переписку с Мендельсоном с необходимыми комментариями. У него были серьезные основания опасаться, что его собственные взгляды будут представлены Мендельсоном в ложном свете, но несравненно важнее было для Якоби, чтобы люди знали точно, какова суть «партии Спинозы» [26, Bd. 4/1, S. 227]: главный предмет полемики, по его убеждению, имел важное *общественное значение*. Так появилась знаменитая книга «Об учении Спинозы в пись-

мах к господину Моисею Мендельсону» [37], предисловие к которой датировано 28 августа 1785 г. Через четыре года вышло второе издание книги, с заново написанным предисловием, небольшими изменениями и дополнительными восемью приложениями, одно из которых (седьмое) некоторые исследователи склонны считать *важнейшим философским текстом Якоби* [15, S. 24] или даже его *главным тайным произведением* [33, S. 64]. В третий раз, с незначительными изменениями, «Письма» были опубликованы уже после смерти (и в год смерти) Якоби в составе четвертого тома его «Сочинений»[22].

Эта книга, вышедшая четыре года спустя после «Критики чистого разума» и одновременно с «Основоположением метафизики нравов» Канта, сделала Якоби знаменитым, прежде всего благодаря ей он навсегда вошел в историю немецкой философии — вполне законно и с полным основанием, вопреки широко известной, но совершенно несправедливой филиппике Гейне, для которого Якоби был просто «сварливым прохвостом», которому оказывают слишком много чести, называя его имя в ряду немецких философов [13, S. 112—113]: ничто якобы не может сравниться с «ненавистью карлика Якоби» к великому Спинозе[23]. Книга оказала огромное влияние на развитие немецкой философии. Она была, по словам Гёте, настоящей бомбой, брошенной в умы современников. Благодаря ей начался настоящий «ренессанс» философии Спинозы в Германии и разразился спор о спинозизме и пантеизме. Спор шел не о том, был Лессинг спинозистом или не был, хотя признание Лессинга и само по себе было значительным и характерным для духовной жизни Германии того времени. Суть дела глубже — в отношении философии к жизни, религии и теологии: какой должна быть философия, какой должна быть религия в просвещенный век? каким должно быть *современное представление о Боге*? как совместить научно-философское, разумное представление о Боге с признанием *свободы* личности? что может наука (особенно в отношении сверхчувственных, метафизических предметов) и что не может быть достигнуто и постигнуто никаким научно-философским размышлением? возможна ли «философская теология» вообще? возможно ли *просвещенное благочестие*? Якоби с большой силой высказал здесь свое убеждение в том, что *никакая естественная философия сверхъестественного невозможна* [26, Bd. 4/1, S. 74—75]. Признание бытия Бога как высшего личного существа, а также неразрывно связанные с этим признанием мораль и свобода могут корениться исключительно в *непосредственной*, ***живой*** связи с Богом, в совершенно достоверном и непосредственном *ощущении* его присутствия — совершенно независимо от всех умствований скептиков, рассуждений богословов, ученых и философов. Мораль и религия не терпят власти науки над собой и не нуждаются в ее поддержке. Напротив, культ рассудительности, идея науч-

---

[22] См. [26, Bd. 4/1, S. 37—253]; [26, Bd. 4/2, S. 5—167] (приложения 2-го изд.).

[23] Слова Гейне показывают, что он не знал, каким было истинное отношение Якоби к Спинозе. Любовь в нем была, а ненависти не было. Известный советский популяризатор немецкой философской классики поверил, видимо, именно Гейне, когда писал: «И он, Якоби, так же люто ненавидел "короля философов" Бенедикта Спинозу, как якобинцы — короля Людовика XVI» [41, с. 15]. Внимательное чтение «Писем» делает совершенно очевидной ложность этой звонкой фразы. Достаточно привести одно лишь это эмоциональное восклицание мнимого «ненавистника»: «Благословляю тебя, великий, святой Бенедикт! Как бы ни заблуждался ты в своем философствовании и своих словах о природе Высшего Существа: его истина была в твоей душе, и его любовь была твоей жизнью» [26, Bd. 4/2, S. 245].

но обоснованной религии «в пределах только разума» *отнимают* веру, но *ничего* не дают взамен — приводят человека лишь к душевной пустоте, к нигилизму. *Вера в Бога — не наука, а добродетель* [26, Bd. 4/1, S. XLVI]. Книга Якоби точно выразила насущные духовные потребности времени. Не приемля широко распространившееся религиозное двурушничество, она ставила вопрос ребром, просто, ясно, честно и открыто: либо Бог есть истина, и эта истина не требует никаких научных доказательств и стоит бесконечно выше любой науки; либо истинно лишь доказанное наукой и наукообразной философией — и тогда Бога нет, как нет, строго говоря, ни свободы, ни морали, ни религии, есть лишь логическая необходимость мышления и механические законы природы. Все попытки избежать неумолимой альтернативы приведут лишь к *лицемерию*. Книга выбивала почву из-под ног не только берлинских просветителей, но и вообще всех, кто был уверен, что возможно некое просвещенное, *научное благочестие*, которое якобы стоит «выше» наивной, «детской» евангельской веры или церковно-поповской ортодоксии.

В это время сам Кант, «Геркулес среди мыслителей» — по характеристике Якоби[24], обратил внимание на его учение о вере, вкратце изложенное в самом конце «Писем» об учении Спинозы. В апреле 1786 г. он дает в письме к М. Герцу первую, весьма суровую и, в сущности, ошибочную их оценку: «Фантазии Якоби представляют собой не что-нибудь серьезное, но лишь аффектированное мечтательное гениальничанье, чтобы сделать себе имя, и потому едва ли заслуживают серьезного опровержения» [28, Bd. 10, S. 442]. Тем не менее он все же подверг эти «фантазии» критике (правда, «вопреки моему желанию», как сообщает он в письме к Якоби) в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?», написанной по просьбе редактора «Берлинского еженедельника» И. Э. Бистера. Весьма любопытно, что Канта более всего беспокоила опасность *утраты свободы* вследствие ограничения прав разума и науки со стороны религиозного «чувства» и «непосредственного знания» о сверхчувственном: умаляя разум, писал он, всегда открывают дверь невежеству, фанатизму и деспотизму.

Якоби был задет за живое, ведь он обратился к «вере» и «непосредственному» знанию именно ***ради защиты свободы личности*** от фатализма и деспотизма, в том числе — логического, научного, да и вообще считал Канта своим учителем и союзником в борьбе против «берлинцев» и «неоспинозистов». Поэтому Якоби решил ответить на кантовскую критику основательно и запланировал новое издание писем о Спинозе, которое хотел снабдить новым «Введением» с изложением своих взглядов на веру и откровение. Здесь же он предполагал дать и оценку кантовской философии. Этот замысел был, конечно, слишком широк для узких рамок введения, поэтому вполне естественно, что оно постепенно разрослось до размеров отдельной книги, которая вышла в 1787 г. под названием «Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм. Беседа» [4] [25]. Эта книга, по эмоциональному выражению Якоби в письме от 21 января 1793 г., должна была «заткнуть пасть той разгневанной толпе, которая восстала на меня по поводу писем о Спинозе. В Германии нет случая литературного преследования, которое могло бы сравниться с тем, что развернулось против меня по случаю писем о Спинозе... Это была настоящая злоба...»[26]. О том, как возбудились современники, можно видеть на примере Гегеля. Для него эти письма Якоби — «примечательный экземпляр локковского

[24] См. [26, Bd. 4/2, S. 259], примечание.
[25] См. также [26, Bd. 2, S. 125—310].
[26] Цит. по [16, S. 19—20].

и юмовского эмпиризма, к которому примешан столь же яркий образчик немецкого анализирующего догматизма, еще худшего сорта, чем мендельсоновский, за освобождение от которого, после Канта, мир не перестает благодарить Бога...» [12, Bd. 2, S. 335]. Беседа об идеализме и реализме содержала небольшое приложение «О трансцендентальном идеализме», в котором дана первая краткая критика кантовской философии со стороны Якоби, в том числе его ставшее знаменитым высказывание о *вещи в себе*: «На протяжении нескольких лет, — признается Якоби, — я должен был снова и снова начинать чтение "Критики чистого разума" с самого начала, потому что меня постоянно сбивало с толку то, что ***без*** упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а ***с*** этой предпосылкой не мог в ней остаться» [26, Bd. 2, S. 304].

Однако центральное место в книге занимает не критика Канта, которая лишь намечена, а обстоятельное разъяснение понятия *веры*, которое Якоби трактует как особое *чувство*, присущее только *разумному* существу и непосредственно удостоверяющее независимую от нас *реальность* как предметов чувственного восприятия, так и предметов сверхчувственного восприятия — Бога и «божественных вещей» (красоты и добра). Понятие веры выражает здесь не вероятность, а, напротив, *высшую достоверность*, имеющую, однако, *алогический*, непосредственный характер. Ведь всё, что мы признаем истинным *без доказательства* и рассуждений (относительно *реальности*), мы и принимаем «на веру». К этому философскому исповеданию реалистической «веры» и примыкает критика кантовской философии, главным принципом которой выступает единство самосознания («я мыслю»), и согласно этому принципу она должна утверждать, если будет последовательной, «жесточайший идеализм» и «спекулятивный эгоизм». Таким образом, главный недостаток философии Канта — идеализм, отягощенный непоследовательностью (признанием «вещи в себе», аффицирующей чувственность). Трансцендентальный идеализм — тот же спинозизм, только вывернутый наизнанку, «перевернутый» спинозизм [26, Bd. 3, S. 12], «спинозизм субъективности», «трансцендентальный спинозизм». И поскольку дух и буква у Канта находятся в явном противоречии друг с другом (что впоследствии столь ярко изобразил Фихте, использовав старую метафору «земля на ките, кит на воде, вода на земле» и т.д.), то трансцендентальную философию ждут лучшие времена. В 1787 г., в год выхода второго издания «Критики чистого разума», Якоби уверенно предсказал, что вслед за кантовским «философским евангелием» [26, Bd. 2, S. 277] грядет пришествие «спекулятивного эгоизма» [26, Bd. 2, S. 310]: найдется светлая голова, которая с такой же неумолимой логикой, с какой Спиноза вывел из первичной интуиции всеобъемлющей субстанции всю систему мира, развернет ее из одной лишь интуиции *Я*, чистого самосознания, скрестив «Бога, или природу» и «трансцендентальное единство апперцепции». Якоби не без основания (и не без гордости) утверждал впоследствии, что предвосхитил и пророчески предсказал появление учения Фихте и, так сказать, уже сидел у порога его аудитории задолго до того, как были написаны первые страницы «наукоучения». Сидел, конечно, для того, чтобы войти и сказать: я знал, что ты придешь, лжеучитель! Более того, Якоби невольно *способствовал* появлению спекулятивной диалектики, а потому с полным правом мог говорить о себе как об Иоанне Крестителе [24, Bd. 2, S. 259] и «привилегированном еретике» немецкого идеализма [26, Bd. 3, S. 15][27]. В письме к Якобу Фрису от 2 апреля 1814 г. с

[27] Заметим, что Шеллинг признал справедливость этой самооценки, вспомнив библейского Валаама: Якоби тоже был «невольным пророком», который, находясь на границе двух времен, «пришел, чтобы Израиль проклясть, и был вынужден его благословить» [35, Bd. X, S. 182].

присущей ему выразительностью он писал, что диалог о Давиде Юме «положил яйца, которые потом высиживали Фихте и Шеллинг»[28].

Французская революция снова обострила характерный для Якоби интерес к общественно-политическим проблемам. Он жадно читает все, что может найти о ее событиях, рискуя быть погребенным, как он сам иронически пишет Форстеру 24 ноября 1789 г., «в журналах и брошюрах» [24, Bd. 2, S. 13]. Он настолько вдохновлен и поглощен этими событиями, что не в состоянии заниматься другими предметами. Довольно быстро, однако, разочаровавшись в революции, он возвращается к литературно-философской работе. В 1791—1792 гг. снова работает над Кантом и посылает рукопись Клаудиусу, от которого она попадает к Гёте, после чего оказывается в архиве Гёте и Шиллера в Веймаре, где находится до сих пор (Epistel über die Kantische Philosophie[29]). В 1792 г. Якоби переиздает «Альвиля». В 1794 г. в Кенигсберге появляется, наконец, завершенная версия «Вольдемара», которая с небольшими изменениями была переиздана в 1796 г. и уже в этом виде вошла в собрание сочинений [26, Bd. 5, S. VIII—XX, 1—482].

В конце сентября 1794 г. сбылось опасение Якоби: приближались французские войска, был уже обстрелян Дюссельдорф, и он был вынужден уехать из своего любимого Пемпельфорта, не желая попасть в рабство «нелепой и пошлой республике без республиканцев» [24, Bd. 2, S. 274]. Через Мюнстер он едет на север, в Хольштайн (Гольштейн), где в то время собирались французские и немецкие эмигранты. Здесь он имел возможность общаться с Клаудиусом, Штольбергом, Фосом, Клопштоком, Герстенбергом, Реймарусом, Багесеном, Николовиусом и др. Надежда на скорое возвращение не сбылась, и Якоби в 1797 г. приобрел дом в «Гольштейнской Швейцарии», в Ойтине[30]. И здесь он оказался не гостем, а хозяином, который собрал вокруг себя общество, отнюдь не бывшее простой тенью Пемпельфорта.

Превратности судьбы не помешали Якоби продолжить работу. Во время пребывания в Хольштайне, с октября 1794 по май 1805 г., он публикует ряд важных статей. Этот ряд открывают «Невольные излияния уединенного мыслителя в письмах к доверенным друзьям» 1795 г. [40, S. 1—34][31]. В 1799 г., когда Кант опубликовал свое «Заявление по поводу наукоучения Фихте», в котором решительно отмежевался от интерпретации критицизма в духе спекулятивной диалектики, следует и публичное письмо «Якоби к Фихте» [18], в котором Якоби, с одной стороны, защищает полную свободу научного исследования от церковной ортодоксии (в связи с обвинением Фихте в атеизме и его увольнением из Йенского университета), с другой — подвергает «наукоучение» жесткой критике. В критике Фихте со стороны Канта и Якоби есть любопытные сходные моменты: первый усматривает главный недостаток диалектических дедукций Фихте в том, что они остаются в пределах *логики* и в принципе неспособны «выковырять» реальный объект из мышления; второй

---

[28] См. [14, S. 323].

[29] Опубликована лишь в 2004 г. в новом издании сочинений Якоби [22, S. 123—161].

[30] Eutin, с 1803 г. — столица княжества Любек, в настоящее время — районный центр между Килем и Любеком, примерно в десяти километрах от берега Балтики.

[31] См. также [26, Bd. 1, S. 254—305]. Здесь, в собрании сочинений, опубликованы три письма, хотя в ежемесячнике Шиллера «Оры» 1795 г. были напечатаны лишь два, с пометкой «продолжение следует». Третье письмо, видимо, было добавлено в 1812 г., при подготовке к печати первого тома сочинений, на основе сохранившихся заметок. В нем рассматривается философия морали Канта.

также критикует *идеализм* Фихте как «спинозизм субъективности», который ведет к «нигилизму», аннигиляции всякой подлинной, независимой от нас реальности. Однако если Кант оценивает позицию Фихте как ложную интерпретацию своего (истинного) учения, то Якоби подходит совершенно иначе: наукоучение есть *самоопровержение кантовской философии*, последовательно доведенной Фихте до своего *логического завершения* — последовательного идеализма, в котором Якоби находит со свойственной ему образностью «нечто подобное греху Онана» [29, S. 235][32]. В письме к Фихте Якоби положил начало критике послекантовской спекулятивно-диалектической философии, которая выдает подлинную суть философии Канта, замаскированную в «Критике чистого разума» так, что разглядеть ее удалось сначала одному Якоби. Даже Кант собственной сути не понял: он был убежден, что положил *конец* всей истории метафизики, так что после несущественных дополнений «еще до конца текущего столетия» она будет полностью и навсегда завершена. Нужна была глубокая интуиция и незаурядная смелость, чтобы увидеть в величественном здании критической философии лишь *начало*. К «Письму Фихте» было приложено важное рассуждение «О неотделимости понятий свободы и провидения от понятия разума»[33]. В следующем году Якоби пишет «Предисловие» к «Записной книжке» своего брата за 1800 г., в котором снова выражает свое неприятие новейшей немецкой философии. В 1801—1802 гг. снова возвращается к Канту и ведет уже более обстоятельный спор с кантовской философией («О попытке критицизма свести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление»[34]). В этом же году в «Записной книжке за 1802 г.» он опубликовал также статью «О пророчестве Лихтенберга», где с присущей ему живостью и яркостью выразил свою непоколебимую веру в личного Бога[35].

В это же время Якоби вступил в полемику с Гегелем, который подверг его суровой и несправедливой критике в работе о вере и знании, опубликованной в журнале, который Гегель издавал тогда вместе с Шеллингом [11]. Якоби написал по этому поводу три письма к Ф. Кёппену, которые были опубликованы последним в качестве приложения к его книге «Учение Шеллинга, или Вся философия абсолютного ничто». Эти письма сам их автор охарактеризовал как «чистейшее философское сало из моих филейных частей» [25, S. 32]. Критика со стороны Гегеля, в том числе «бесчисленные ругательства», в которых Якоби, по его словам, предстает каким-то «универсумом грехов», а Кант, Якоби и Фихте слились в «триединое совершенное несовершенство», объединившее все ранее рассеянные грехи философского универсума, не удивила Якоби: «чего еще можно ждать от этой школы?» Удивило его «полное непонимание». В спекулятивной критике «рефлексивной философии субъективности» он не нашел *ни одного истинного слова*. Довольно уже того, что разум для Якоби, по словам Гегеля, *есть нечто субъективное*. Нечто *прямо противоположное*, пишет Якоби, составляет, можно сказать, *единственное содержание* моих сочинений [30, S. 273].

---

[32] Аналогичный грех Якоби находил и у Шеллинга с Гегелем: диалектика «абсолютного духа» — это «вечное совокупление (ewiger Beischlaf) гермафродита с самим собой без всякого порождения...» [30, S. 255].

[33] См. [26, Bd. 2, S. 311—323].

[34] См. в [26, Bd. 3, S. 59—195].

[35] Эту статью Якоби считал очень важной и печатал позднее еще дважды, в «Божественных вещах» 1811 г. и в третьем томе «Сочинений» в 1816 г.

В сентябре 1804 г. Якоби получил известие из Аахена о том, что после смерти его шурина фабрика, в которую было вложено его состояние, быстро пришла в упадок, поглотив две трети его капитала. Состояние Якоби уменьшилось настолько, что Х. Шенк, его бывший секретарь, впоследствии — один из любимейших друзей и почитателей, занимавший тогда высокий чиновничий пост в Баварии, выхлопотал ему пенсию. В 1804 г. тот же друг и покровитель помог Якоби стать членом Баварской Королевской академии наук, основанной в 1759 г. В соответствии с тогдашним порядком он был не выбран другими членами Академии, а назначен 30 января 1805 г. курфюрстом Максом IV Йозефом, будущим королем Максом I. Интересно, что Якоби был назначен членом академии не как философ, писатель или ученый, но как Geschäftsmann, коммерсант, бывший придворный советник. Якоби принял приглашение, и летом 1805 г. прибыл в Мюнхен. Через два года он был назначен кабинетом министров президентом Академии. Все семь президентов до Якоби принадлежали к аристократическому сословию и были графами. В его лице Академию впервые возглавил представитель третьего, буржуазного сословия. Из королевской казны он получал 1000 гульденов в год. Действительные члены Академии находились на содержании государства как высшие чиновники, не имели права занимать публичных должностей, должны были жить в Мюнхене, заниматься научной работой, ежегодно публиковать научные труды, их вдовы и оставшиеся сиротами дети получали государственную пенсию. Якоби возглавил академию в то переломное время, когда заканчивалась история старой Академии, напоминавшей придворный аристократический клуб, и начиналась история новой Академии как автономного профессионального объединения ученых.

Двадцать седьмого июля 1807 г. Якоби в качестве президента Академии выступил с докладом «О научных обществах, их духе и цели»[36]. В нем он говорил о культурном значении свободного научного исследования, основанного, однако, на религиозном «метафизическом инстинкте». Предварительный черновой набросок этой речи прочитал Шеллинг, приславший автору свои критические замечания, за которые Якоби благодарил его в письме от 13 июня 1807 г.[37] Шеллинг появился в Мюнхене годом позже Якоби, в 1806 г., и стал там членом Академии изобразительных искусств, а в 1807 г. — ее генеральным секретарем. Тридцатидвухлетний Шеллинг был к тому времени не только автором собственной «системы тождества», но и лидером школы философствующих ученых, трудившихся над новой общей теорией природы. На общих собраниях Баварской академии, можно сказать прямо на рабочем месте, Якоби лицом к лицу впервые встретился с ведущим представителем того направления послекантовской философии, которое он отчасти инспирировал и столь страстно критиковал еще до момента его рождения. Отношение Якоби к Шеллингу всегда было двойственным. С одной стороны, он советовался с ним при составлении своей президентской речи в 1807 г., переписывался с ним и присылал ему вино на пробу, а с другой — всегда испытывал «непреодолимое влечение» к полемике с ним. Столкновение бывшего духовного лидера всего послекантовского поколения и молодого философского гения было неизбежным. В сочинении 1809 г. о сущности человеческой свободы Шеллинг приписал Якоби «ограниченный механистический

---

[36] См. [26, Bd. 6, S. 1—62].
[37] См. [34, S. 380].

способ мышления», и бывший, дескать, причиной его критики спинозизма. Возмущение Якоби вызвала и речь Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе», с которой тот выступил 12 октября 1807 г. (через три месяца после инаугурационной речи Якоби) и позднее опубликовал. В этой работе, по убеждению Якоби, Шеллинг лицемерно подменяет истинную веру в Бога и истинное представление о Боге — натуралистическим пантеизмом, выдавая природу — за Бога. В результате в 1811 г. выходит новая книга Якоби — «О божественных вещах и их откровении» [8][38], которая выросла из начатой еще в 1796 г. рецензии на шестой том «Сочинений» М. Клаудиуса. К тексту первоначальной рецензии была добавлена вторая часть[39]. Якоби подвергает здесь критике преимущественно попытку Шеллинга построить новую философскую теологию, которая под видом современного и научного способа мышления о Боге и «божественных вещах» в действительности в подновленной форме проповедует старый пантеизм, натурализм и атеизм, иначе говоря — тот же самый *трансцендентальный спинозизм.* После публикации «Божественных вещей» полемика развернулась с такой силой, что В. Дильтей позднее писал о ней: «Никогда не велось спора более страстного, чем этот» [6, Bd. 8, S. 108]. Шеллинг ответил в 1812 г. очень сердитым трактатом под длинным названием: «Памятник, воздвигнутый Ф. В. Й. Шеллингом сочинению о божественных вещах и т. д. г-на Фридриха Генриха Якоби, а также выдвинутому в этом сочинении обвинению в намеренно вводящем в заблуждение, лгущем атеизме» [35, Bd. 8, S. 19—136], в котором, вслед за Гегелем, обвинил Якоби во многих грехах, в особенности столь тяжких, как отсталость, дилетантизм, неспособность просто понять новые философские учения и проч. Спор с Шеллингом, и особенно, возможно, та резкая форма, в которой Шеллинг высказал свои обвинения, подорвали позиции Якоби как президента Баварской академии, и он просит об отставке, которую получает в сентябре 1812 г. Его преемником стал его соперник, Шеллинг, который, правда, получил эту должность лишь в 1827 г., после пятнадцатилетней вакансии и в результате серьезной реформы Академии.

В последующие годы, как кажется, дальнейшее развитие немецкой философии обходит Якоби и совершается без его участия, хотя влияние его работ на развитие диалектического идеализма, по словам С. Калефельд, «едва ли можно переоценить» [27, S. 7]. Его творчество, однако, уже становится историей для него самого: он издает собрание своих сочинений. Первый том вышел в 1812 г. Появившемуся тремя годами спустя второму тому Якоби предпосылает важное и обширное «Предисловие, одновременно — Введение в собрание философских сочинений автора»[40]. Некоторые пассажи этого введения-предисловия продолжают полемику с Шеллингом[41]. В 1816 г. появляется третий том, «Предисловие» которого также не обходится без полемики — на этот раз с Ф. Шлегелем по поводу его сочинения «О языке и мудрости индийцев...» и его рецензии на «Божественные вещи» Якоби [5, S. 79—98]. И, наконец, в 1817 г. Якоби публикует в «Минерве» свои «Fliegende Blatter» — короткие заметки, наброски прошедших лет. Уже после смерти Якоби, в 1820 и 1821 гг., Ф. Рот (F. Roth) опубликовал собрание аналогичных «листков» из его архива[42].

---

[38] См. также [26, Bd. 3, S. 245—460].
[39] Она начинается в [26, Bd. 3, S. 339].
[40] См. [26, Bd. 2, S. 3—123].
[41] См. [26, Bd. 2, S. 84—93, 114—119].
[42] См. [26, Bd. 6, S. 176—216].

С возрастом Якоби становится все более спокойным и, чему и сам удивляется, более бодрым и веселым. Он появляется в обществе как старый аристократ ушедшей эпохи, всегда безупречно и элегантно одетый, и его необычный, своеобразный духовный облик по-прежнему привлекает к нему и собирает кружок почитателей, и не только из числа представителей старшего поколения. Во время освободительных войн он снова чувствует обостренный интерес к общественно-политическим событиям, с воодушевлением встречает освобождение от наполеоновского нашествия. Примечательно отношение Якоби к Наполеону, в котором Гегель смиренно видел воплощение «мирового духа». Для Якоби он — «в сущности, совершенно заурядный человек», который, в силу сложившихся обстоятельств, однако, может принести человечеству больший ущерб, чем самый мрачный и суровый «папизм». Якоби буквально «содрогается» в 1802—1806 гг. при мысли о том, что может натворить «этот Бонапарт», который хочет командовать не только Францией, но и всей Европой, — и от души радуется концу его господства [1, Bd. 2, S. 118].

После публикации «Божественных вещей», которые он считал своим «философским завещанием», Якоби неустанно трудится над «последним словом» к своим современникам[43]. Оно появилось в качестве предисловия к четвертому тому его сочинений [26, Bd. 4/1, S. VI—LIV] в редакции Ф. Кёппена, опиравшегося на черновик Якоби, скончавшегося в Мюнхене после короткой инфекционной болезни 10 марта 1819 г. Это — хорошее резюме его философских взглядов в последние годы жизни.

Указанное авторами «Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора» Ф. Г. Якоби будет опубликовано в следующем номере журнала (№ 2 (28)) в переводе С. А. Чернова.

Список литературы

1. *Aus F. H. Jacobi's Nachlaß.* Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz / hrsg. von Rudolf Zoeppritz. 2 Bde. Bd. 2: Briefe von und an Jacobi 1806—1819. Leipzig, 1869.

2. *Baum G.* Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn, 1969.

3. *Bollnow O. F.* Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttgart, 1933.

4. *David* Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gesprach von Friedrich Heinrich Jacobi. Breslau, 1787.

5. *Deutsches* Museum / hrsg. von Friedrich Schlegel. Wien, 1812. Bd. 1.

6. *Dilthey W.* Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // Gesammelte Schriften in 15 Bde, 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1931.

7. *Doldinger F.* Die Jugendentwicklung F. H. Jacobis bis zum Alwill Fragment (1775) in ihrer Beziehung zur Gesamtentwicklung: Diss. Freiburg, 1921.

8. *Friedrich* Heinrich Jacobi von den Gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.

9. *Friedrich* Heinrich Jacobis «Allwill» / Textkritisch hrsg., eingeleitet und kommentiert von Jan Ulbe Terpstra. Groningen; Djakarta, 1957.

10. *Hamann J. G.* Briefwechsel / hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955.

11. *Hegel G. W. F.* Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität... // Kritisches Journal der Philosophie. Tübingen, 1802. Bd. 2. I. Stück.

12. *Hegel G. W. F.* Glauben und Wissen... // Werke in 20 Banden. Suhrkamp Verlag, 1970.

---

[43] См. письмо к Доому (Dohm) от 24 апреля 1817 г. [24, Bd. 2, S. 457].

13. *Heine H.* Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Leipzig, 1970.

14. *Henke E. L. T.* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschiftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig, 1867.

15. *Henrich D.* Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken // Friedrich Heinrich Jacobi, Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache... München, 1993.

16. *Hölters H.* Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas (Bonn, Inaugural-Diss.). Emsdetten, 1938.

17. *Isenberg K.* Der Einfluß der Philosophie Ch. Bonnets auf F. H. Jacobi. Borna; Leipzig, 1907.

18. Jacobi an Fichte. 1 Bl. Errata. Hamburg, 1799.

19. *Jacobi F. H.* Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften... Reihe II, Bd. 1: Briefwechsel 1762—1775. Nr.1—380. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1989.

20. *Jacobi F. H.* Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; begründet von Michael Brüggen und Siegfrid Sudhof. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1981—2005.

21. *Jacobi F. H.* Briefwechsel. Gesamtausgabe. Reihe I. Bd. 2. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1983.

22. *Jacobi F. H. Werke*: Gesamtausgabe / hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Bd. 2,1. Schriften zum Transzendentalen Idealismus / hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg, 2004.

23. *Jacobi K. F. H. Christ.* Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk F. H. Jacobis. Würzburg, 1998.

24. *Jacobi's* Friedrich Heinrich auserlesener Briefwechsel. 2 Bde. Leipzig, 1825—1827.

25. *Jacobi's F. H.* Briefe an Friedr. Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Göttingen, 1868.

26. *Jacobi's* Friedrich Heinrich Werke. 6 Bände. Leipzig, 1812—1825.

27. *Kahlefeld S.* Dialektik und Sprung in Jacobis Philisophie. Würzburg, 2000.

28. *Kant I.* Gesammelte Schriften. Berlin; Leipzig, 1902—...

29. *Karl* Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken... Jena, 1825.

30. *Köppen F.* Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts... Hamburg, 1803.

31. *Liese J.* Das klassische Aachen. 2 Bde. Aachen, 1936—1939.

32. *S'Gravesande, W. J.* Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens. Leidae, 1736.

33. *Sandkaulen B.* Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis. München, 2000.

34. *Schelling F. W. J.* Briefe und Dokumente. Bd. 1. 1775—1809 / hrsg. von H. Fuhrmans. Bonn, 1962.

35. *Schelling's F. W. J.* von sämmtliche Werke... / hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart; Augsburg, 1856—1861.

36. *Sudhof S.* Die Autobiographischen Aufzeichnugen Johann Conrad Jacobis (1715—1788), Handelsherrn in Düsseldorf // Düsseldorfer Jahrbuch. 1980. 57/58.

37. *Über* die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Δος μοι που στω. Breslau, 1785.

38. *Wilden J.* Das Haus Jacobi. Düsseldorf, 1943.

39. *Zirngiebl E.* Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Wien, 1867.

40. *Zufällige* Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde // Die Horen, eine Monatsschrift hrsg. von Schiller. Tübingen, 1795. Bd. 3. 8. Stück.

41. *Волков Г. Н.* Сова Минервы. М., 1985.

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

43. *Гёте И. В.* Из моей жизни. Поэзия и правда. М., 1969.

44. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М., 1994.

45. *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2.

46. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966.

47. *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Ч. 1. М., 1897.

Об авторах

Чернов *Сергей Александрович* — д-р филос. наук, проф., Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, stchernov@sut.ru.

Шевченко *Ирина Васильевна* — канд. филос. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, irinashevchenko3@rambler.ru.

Л. А. Калинников

ЭРНСТ ТЕОДОР АМАДЕЙ ГОФМАН И ИММАНУИЛ КАНТ. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ФАНТАЗИЯ И ОТВЛЕЧЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЗАГАДКИ «КРОШКИ ЦАХЕСА»

В статье показано, что смыслы «сказки» «Крошка Цахес...» Э.Т.А. Гофмана исходят из трактата Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»

Im Beitrag ist gezeigt worden, dass der vielfältige Sinn des Märchens «Klein Zaches, genannt Zinnober» von E.T.A. Hoffmann auf den Traktat von Kant «Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung?»zurückzuführen ist.

Любое художественное произведение укоренено в своем времени. Современникам оно говорит нечто такое, чего уже не улавливают потомки. Хотя, конечно, и современники, и потомки — разные, различен и суд их.

Интересно в этом отношении предисловие к «Принцессе Брамбилле», которым Гофман воспользовался, чтобы сказать во всеуслышание, что «сказка "Крошка Цахес, по прозванию Циннобер" (изд. Ф. Дюммлер, Берлин, 1819) является всего лишь вольным, непринужденным изложением некоей шутливой мысли» [3, с. 349], стремясь всячески подчеркнуть близость двух этих произведений, что и в самом деле так, если иметь в виду стилистическую манеру, но совсем не так, если речь идет об идейно-тематическом содержании. Писатель увидел, что понят, читая такие письма, какое прислал, например, граф Г. фон Пюклер-Мускау, сообщивший ему о впечатлении от «Циннобера» окружающих его людей: меня заверяли: «Циннобер — это настолько предел всего, что появиться на свет ему никогда не дадут» [4, с. 283]. Видимо, подразумевалось, что на месте правительства надо бы немедленно арестовать тираж издания, как вскоре нечто подобное и случилось с одним из последних сочинений Гофмана — с «Повелителем блох»: повесть после разбирательства, необходимости объясняться перед правительством вышла в свет, но в сильно изуродованном виде. Надо было заботиться о маскировочной ширме, и предисловие к «Принцессе Брамбилле» и призвано было такою ширмою послужить.

Поэтому Гофман был явно рад, когда встретил в печати отклики совсем другого рода и постарался сделать вид, что на разбор такой серьезности и основательности никогда не рассчитывал: «Как же поразился автор, когда наткнулся на рецензию, — пишет он далее в «Предисловии», — в которой эта непритязательная шутка, легко набросанная для увеселения, была с серьезным, важным видом разобрана по пунктам и тщательно указаны все источники, из которых автор, видимо, ее почерпнул» [3, с. 349]. В рецензиях такого рода могло говориться, что все те чудеса, которые демонстрирует Проспер Альпанус или его антагонист фея, — не плод авторской фантазии, а взяты Гофманом там-то и там-то, к примеру, что три золотых волоска на голове Циннобера, вживленных туда феей Розабельверде, были позаимствованы Гофманом из «Детских и домашних сказок» братьев Гримм, первый том которых был опубликован еще в 1812 г., и где имеет место сказка «Черт с тремя золотыми волосами». И в этой сказке, как и в «Крошке Цахесе», надо было вырвать волшебные волосы, чтобы герой решил стоящую перед ним задачу.

Однако свести все дело к шутке, к сказке для развлечения от скуки не было в намерениях Гофмана. И он признался, что все же вложил в свое названное им сказкой произведение «глубокий замысел, основанный на ... философском взгляде на жизнь» [3, с. 350]. Он сослался при этом на Карло Гоцци, сочтя правильным не открывать, какой же философский взгляд на жизнь положен им в основание своего «Цахеса», рассудив, что sapienti sat.

Великий писатель задал своим оригинальным произведением весьма трудную загадку интерпретаторам-литературоведам, усилия которых разгадать вложенный в него смысл остаются тщетными до сих пор, как то показывает, например, Н. Я. Берковский, авторитетнейший специалист по немецкому романтизму, в своей монографии «Романтизм в Германии», увидевшей свет в 1973 г. уже после смерти автора: «Историки литературы толковали эту повесть самым причудливым образом, показав тем самым, что *старый романтик* (курсив мой. — *Л. К.*; я классификацию Гофмана в качестве романтика оспариваю) мыслил не в пример реальнее» [1, с. 459], — писал он; однако, по-моему, и то толкование, что дал замысловатому творению сам Н. Я. Берковский, не является разгадкой. Он пробует объяснить все фантастические события, развертывающиеся с маленьким уродцем, внедрением во все поры общества буржуазно-денежных отношений. «Цахес, — пишет он, — это сама материя общественной жизни в ее поразительных, хотя и повседневных парадоксах. В этой повести Гофман разрабатывает генеральную свою тему: фантастики обыденной жизни» [1, с. 460]. И он упрекает Гофмана в непоследовательности. Раз Цахес — это денежный мешок, с легкостью присваивающий себе чужие таланты и даже невесту, то в воле автора «Цахеса» было пустить его в княжестве Керепес по финансовой части, а он, автор, этого не сделал, пустив его по министерству иностранных дел, тогда как все должно объясняться *золотыми* волосками феи Розабельверде, каким-то образом связанными со звонкой монетой. Последовательного толкования творения Гофмана у Н. Я. Берковского, на мой взгляд, так и не получилось.

В этом отношении мало что изменилось от начала 1970-х гг. до настоящего времени[1], и даже в определении жанра этого явно особенного произведения, созданного в последние годы жизни Гофмана, исследователи идут у него на поводу и соглашаются, что имеют дело со «сказкой», хотя тот лукавит и сам не раз называет свое создание «повестью».

---

[1] См., например [2].

Да, Э. Т. А. Гофман как бы летает на крыльях романтической изощренной фантазии, романтической иронией он вооружен никак не хуже Фр. Шлегеля, безупречно служит ему поэтика сказки. Однако в руках писателя все это — лишь послушно предоставляющие ему свои услуги средства для достижения целей, к романтизму имеющих мало отношения, а к сказке — и еще меньше. Новое понимание внешнего мира, новое понимание природы искусства влекут за собой кардинальную перестройку, казалось бы, уже привычного жанра романтической повести, рассмотреть которую возможно лишь при условии осознания факта кардинального изменения мировоззрения писателя.

Фантазия в руках Гофмана — лишь вспомогательное средство для постижения реальности в ее сложных социально-политических аспектах. Эти аспекты общественной жизни доступны лишь разуму — чувственные формы сознания сами по себе, самостоятельно действующие, здесь бессильны. И если писатель намерен показать эти абстрактные основы жизни, он должен использовать образные формы души особым образом, если не собирается создавать философский трактат, диалогически изложенный, когда можно обойтись минимумом образности. Художественное произведение многослойно. Слой его содержания выявляемый и слой, это содержание делающий явленным, совершенно различны в отношении потребных форм сознания, и связь между этими слоями оказывается возможной лишь как *символическая* связь. О затруднениях такого рода много размышлял Кант в «Критике способности суждения», рассматривая с гносеологической точки зрения феномен искусства: «*Эстетическая идея*, — пишет Кант, — не может стать познанием, так как она есть *созерцание* (воображения), для которого никогда нельзя найти адекватного понятия. *Идея разума* не может стать познанием, так как она содержит в себе *понятие* (о сверхчувственном), которому никогда не может быть дано соответствующее созерцание.

Я думаю, — подводит он итог этого сопоставления, — что эстетическую идею можно назвать *необъяснимым* представлением воображения, а идею разума — *не поддающимся демонстрации* понятием разума» [6, т. 5, с. 363]. Отношение между *эстетической идеей* и *идеей разума* может быть только символическим, символ же «не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами» [6, т. 4(1), с. 181].

Гофман несколько туманно, но настойчиво говорит об отношении двух планов «Циннобера»: намерение рассказать читателю о мучившей его философской *идее разума*, с одной стороны, «ибо страсть, родившаяся в его душе, с непреодолимой силой побудила его написать эту повесть» [8, с. 203], и результате — художественной идее — с другой, нашедшей реализацию в фантасмагорическом ее сюжете. Он призывает читателя сдружиться с этими странными образами; «они внушены поэту призрачным духом — Фантазусом, — чьей причудливой, прихотливой натуре он, быть может, позволил чересчур увлечь себя. А посему не хмурься на обоих — поэта и причудливого духа! А если ты, любезный читатель, *изредка кое-чему улыбался про себя* (курсив мой. — *Л.К.*), то ты был в том самом расположении духа, какое желал вызвать пишущий эти страницы, и тогда, думает он, ты многое не вменишь ему в вину» [3, с. 203].

Поэт и странный, незримо бесплотный дух Фантазус работали вместе. Поэт хотел бы, чтобы читатель, угадывая мучившую его страсть, «изредка кое-чему улыбался про себя», ибо осознанный смех читателя — единственный способ для поэта воздействовать на реальность. Фантазус иногда брал верх

над поэтом и его намерениями. Но на то он и причудливый дух. Результат мог бы быть точно по Канту, если бы поэт и его дух были строго скоррелированы и ни один из них не смог бы увлечь другого на свою территорию: «Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума), — пишет Кант, — есть представление о предмете, составленное по аналогии, то есть по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода...» [6, т. 6, с. 203]. Однако, пусть относительная, отступающая перед игрой воображения корреляция между двумя слоями содержания «Крошки Цахеса» все же имеет место, и она вполне поддается установлению.

Приходится, правда, констатировать, что справедливы утверждения о необходимости учитывать интертекстуальный характер произведения при его интерпретации. Подчас от этого она зависит коренным образом. Очень часто ориентация на гетеротекстуальную ситуацию для автора является определяющей, что во многом объясняется фактом общественной значимости тех метатекстов, которые актуальны для сознания эпохи. Современная произведению публика не испытывает затруднений в усмотрении интертекстуальных связей в нем, а вот для последующих поколений читателей это далеко не так очевидно. И вся таинственность содержания «Крошки Цахеса» объясняется именно этим обстоятельством. Собеседники графа Пюклер-Мускау, например, как это видно из его письма Гофману, трудностей в прочтении и адекватном понимании гофмановского шедевра не испытывали. Читатели Гофмана вполне могли «изредка кое-чему улыбаться про себя», узнавая в образах и сюжетных ситуациях «Циннобера» идеи знаменитого памфлета Иммануила Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»

Именно содержание этого памфлета великого своего учителя, что бы ни говорили о полнейшем безразличии выдающегося кёнигсбергского художника к Канту и кантианству, облек Э. Т. А. Гофман в фантастические образы своего таинственного произведения. Вся неопределенность и многозначность фантазии исчезает, стоит лишь взглянуть на разворачивающиеся перед нами события с этой точки зрения.

Первое, что всегда следует пытаться понять, когда мы хотим проникнуть в смысл текста, — это побудительные мотивы к его созданию. У великих произведений не может быть мелочных мотивов, цели их всегда значительны. Только выражение великих, общезначимых целей делает общезначимыми и долговечными творения искусства. А «Крошка Цахес, по прозванию Циннобер» продолжает жить уже совсем скоро два столетия, и злободневность его от этого не убывает. Его значительность определяется не только значительностью тех исторически-действенных фактических событий, осмыслению которых посвящает Гофман свое произведение, но и глубиной и важностью *методологии оценки* их, с позиции которой писатель на них смотрит.

Рубеж XVIII и XIX столетий — это время, когда в Европе рушились феодально-абсолютистские режимы под штыками наполеоновских армий и вызревал новый общественно-политический порядок под действием «Декларации прав человека и гражданина», правда, умеряемой «Кодексом Наполеона» в демократических устремлениях. Материальную силу демонстрировали идеи Просвещения. Гофман был свидетелем всех этих процессов; более того, они прямо отразились на его социальном положении, когда под натиском войск Наполеона развалилась старая Пруссия. Но ему довелось наблюдать и

частичный реванш застойных и умирающих феодальных режимов, когда, в первую очередь благодаря России, Наполеон был разгромлен, создан Священный союз и началась эпоха Реставрации. Конечно, полное возвращение к прежним порядкам было уже невозможно, и некоторые реформы в духе идей Просвещения были проведены. Однако абсолютная монархическая власть всячески противостояла демократизации общества. Противники старого режима были подвергнуты полицейско-судебным преследованиям, возникли так называемые процессы над «демагогами», в которых Гофман вынужден был принять участие, поскольку, будучи советником апелляционного суда, он 1 октября 1819 г. распоряжением Фридриха Вильгельма III назначается членом «Непосредственной следственной комиссии по расследованию изменнических связей и других опасных происков». Деятельность свою на этом посту Гофман начал тем, что, инспектируя имеющиеся дела, представил ряд заключений, в которых потребовал освобождения некоторых арестованных демократически настроенных людей. Противостояние Гофмана-юриста и высоких правительственных чиновников наметилось сразу же.

Оценку сущности происходящих в обществе событий писатель и дает сквозь призму политической философии Канта. Определяя главное свойство просвещенного общества, кёнигсбергский профессор утверждает в своем памфлете, что Просвещение вовсе не заключается в росте элементарной образованности и даже не во внедрении, особенно силою и без соответствующей подготовки общества, технических достижений науки в жизнь людей. «*Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* же есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. А несовершеннолетие по собственной вине — такое несовершеннолетие, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то постороннего. — И Кант подводит итог своего понимания сущности Просвещения как необходимого процесса отказа от патерналистских форм поведения граждан: — Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» [6, т. 6, с. 27].

Развивая это понимание Просвещения, Кант в другом трактате под названием «О поговорке: "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"», утверждает, что для просвещенного общества характерно, прежде всего, правовое состояние его, а такое состояние покоится «на следующих априорных принципах:

1) *свободе* каждого члена общества как *человека*;
2) *равенстве* его с каждым другим как *подданного*;
3) *самостоятельности* каждого члена общности как *гражданина*» [6, т. 4(2), с. 79].

Просвещение начинается со свободы, а свобода — с необходимости и возможности пользоваться собственным умом, быть максимально возможно самостоятельным во всех своих делах. «Свобода члена общества, — писал Кант, — как человека, принцип которой в отношении устройства общества я выражаю в следующей формуле: никто не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется правильным, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной же цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т. е. с их правом искать своего счастья)» [6, т. 4(2), с. 79].

Как раз в таком правовом, а значит — и просвещенном, состоянии находилось государство Керепес, в котором, правда, не довелось пожить крошке Цахесу, при правлении благословенного князя Деметрия. Гофман его описывает так: «Окруженная горными хребтами, эта маленькая страна, с ее зелеными, благоухающими рощами, цветущими лугами, шумливыми потоками и весело журчащими родниками, уподоблялась — а особливо потому, что в ней вовсе не было городов, а лишь приветливые деревеньки да кое-где одинокие замки, — дивному, прекрасному саду, обитатели коего словно прогуливались в нем для собственной утехи, не ведая о тягостном бремени жизни» [3, с. 113].

Но самое главное было вовсе не в природно-климатических ее прелестях: «Всякий знал, что страной этой правит князь Деметрий, однако никто не замечал, что она управляема, и все были этим весьма довольны. Лица, любящие полную свободу во всех своих начинаниях, красивую местность и мягкий климат, не могли бы избрать себе лучшего жительства, чем в этом княжестве, и потому случилось, что в числе других там поселились и прекрасные феи доброго племени, которые, как известно, выше всего ставят тепло и свободу».

По всей вероятности, речь идет о сказочной идеализации порядков в Пруссии при Фридрихе Великом, правление которого Гофман застал только в детском возрасте и который обрастал легендами еще при его, Фридриха, жизни. А под «прекрасными феями доброго племени», видимо, имеются в виду такие беглецы, преследуемые во Франции, как Ламетри или Вольтер и многие другие, находившие в лице «Великого Фрица» приют и защиту. Чем не порядки князя Деметрия?

Феи, пишет Гофман, охотно даровали бы Деметрию вечную жизнь, но это не было в их власти. Деметрий все же умер, и ему наследовал юный Пафнутий. Этот был совсем иного нрава. «Еще при жизни своего царственного родителя Пафнутий был втайне снедаем скорбью оттого, что, по его мнению, страна и народ были оставлены в столь ужасном небрежении». «Светлейший, блаженной памяти господин папаша — да ниспошлет ему небо нерушимый сон в могиле!» — вовсе и не правил, а «Я хочу править!» — заявил Пафнутий и «вознамерился тотчас распорядиться отпечатать большими буквами и прибить на всех перекрестках эдикт, гласящий, что с сего часа введено просвещение и каждому вменяется впредь с тем сообразовываться» [3, с. 114].

Однако одно дело — хотеть, а совсем другое — уметь. Тотчас же появился советчик в лице министра Андреса. «Преславный государь, — воскликнул ... Андрес, — преславный государь, так дело не делается! <...> Прежде чем мы приступим к просвещению, то есть прикажем вырубить леса, сделать реку судоходной, развести картофель, улучшить сельские школы, насадить акации и тополя, научить юношество распевать на два голоса утренние и вечерние молитвы, проложить шоссейные дороги и привить оспу, — прежде надлежит изгнать из государства всех людей опасного образа мыслей, кои глухи к голосу разума и совращают народ на различные дурачества. <...> Мы можем быть спокойны, ежели вооружимся разумом против этих врагов просвещения. Да! Врагами просвещения называю я их, ибо только они, злоупотребив добротой вашего блаженной памяти господина папаши, повинны в том, что любезное отечество еще пребывает в совершенной тьме. Они упражняются в опасном ремесле — чудесах — и не страшатся под именем *поэзии разносить вредный яд* (курсив мой. — *Л. К*), который делает людей неспособными к службе на благо просвещения. <...> А посему, милостивейший повелитель, как только будет провозглашено просвещение, — всех фей гнать! Их дворцы оцепит по-

лиция, у них конфискуют опасное имущество и, как бродяг, спровадят на родину...» [3, с. 114—115].

Слабовольный и не ахти дальновидный «повелитель», находящийся целиком во власти фаворитов и министров (не Фридрих ли Вильгельм III?), все же задумался: «... Не почтут ли меры, принятые нами против фей, жестокими? Не возропщет ли полоненный ими народ?» Однако у министра Андреса давно готово средство на сей счет: «Мы ... не всех фей спровадим ... некоторых оставим в нашей стране, однако ж не только лишим их всякой возможности вредить просвещению, но и *употребим все нужные средства, чтобы превратить их в полезных граждан просвещенного государства* (курсив мой. — *А.К.*; очень важные слова относительно дальнейших событий!). Примите же во внимание, милостивейший повелитель, что люди, когда среди них будут жить феи, скоро перестанут в них верить, а это ведь лучше всего. И всякий ропот смолкнет сам собой. А что до утвари, принадлежащей феям, то она поступит в княжескую казну...»

Сказано — сделано, и скоро «на всех углах красовался эдикт о введении просвещения, и в то же время полиция вламывалась во дворцы фей, накладывала арест на все имущество и уводила их под конвоем».

Все, что пишет Гофман о введении просвещения в княжестве Керепес, соответствует до мельчайших деталей характеристике, данной такому просвещению Кантом: «Правление (Regierung), основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, иначе говоря, правление отеческое (imperium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они должны быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства и, дабы он и пожелал этого, — ожидать от одной лишь его доброты, — такое правление есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав)» [6, т. 4(2), с. 79]. Просвещение действительное и действенное осуществимо только через просвещение отдельных граждан, каждого конкретного человека; которого надлежит научить критически смотреть на действительность и воспитать не страшащимся восставать против замеченных недостатков, а главное, самому быть инициативным, творчески активным человеком. Просветить сразу как некое целое всё государство невозможно, нельзя просвещать сразу весь народ в качестве собирательного абстрактного понятия. Общество становится просвещеннее по мере достижения, во-первых, поголовной грамотности, во-вторых, осуществления всеобщего и хорошего среднего образования, далее, всеобщего и обязательного высшего образования, затем — послевысшего...

Собственно, введением просвещения для осчастливливания народа в княжестве и завершается экспозиция «Крошки Цахеса», но, правда, ее осложняют два важных события. Первое такое событие связано с тем, что князю Пафнутию удалось договориться и привлечь на свою сторону — *поставить на службу просвещенному государству* — фею Розабельверде. Обычно читатели воспринимают ее с первого появления на авансцене как милую, сердобольную даму и не обращают особенного внимания на ее длительные переговоры с князем-просветителем в окрестном лесу. Но фея фее рознь! Да, она прекрасна, о прелести ее говорит и имя, располагающее к носительнице его уже только самим собою; но слухами в деревне, что не без ее участия скисает у всех хозяек молоко, совсем пренебрегать, видимо, не стоит. Наивные читате-

ли, коли им доводится изобразить на бумаге ее образ, рисуют фею одними только розовыми красками. Но Гофман, по всей вероятности, не зря же подмечает у нее промелькивающий иногда какой-то хищный взгляд, который от окружающих прячется. Князь взял ее на службу и предоставил незаметное, но почетное местечко канониссы приюта, оградив от преследований со стороны не в меру угодливых княжеских подданных, в своем рвении принявшихся изгонять и эту нужную князю фею.

А второе такое событие, хотя о нем рассказывается в самом начале, т.е. прежде всего повествования, — это выполнение поручения князя Пафнутия. Речь идет о случившейся уже на первой странице встрече канониссы Розеншен и фрау Лизы, бедной оборванной крестьянки, с ее уродцем-сыном крошкой Цахесом и об операции вживления трех волшебных волосков в лохматую его голову. Без сомнения, это был со стороны феи-канониссы акт милосердия, но... не одного только милосердия. Милосердие это было весьма коварным, что читатель осознает только post factum, а часто не осознает вовсе. Этим актом она содействовала тому, чтобы в *просвещенном* государстве Пафнутия как можно скорее прекратились попытки к самостоятельной и инициативной деятельности подданных, если такая еще будет случаться. Ведь каждый мог действовать только строго по инструкции и быть под полным контролем государства. В таком случае как бы само собою устанавливается правило: запрещено все, кроме того, что разрешено. Особенно, конечно, преследовались попытки к творческой деятельности. Результат такой деятельности с помощью полученного Цахесом волшебного свойства немедленно им присваивался и становился достоянием государства, так как он — Цахес — стал его важнейшей частью — доверенейшим из министров; а люди активные уравнивались с большинством, лишаясь результатов своего творчества. Это свойство деспотического тоталитарного государства омертвлять все живое в культуре нам хорошо знакомо, и Гофман сумел увидеть его, в чем помог ему кёнигсбергский его профессор. Иммануил Кант в трактате о подлинном смысле Просвещения относительно складывающегося в таких условиях большинства писал: «Леность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже освободила от чужого руководства (naturaliter maiorennes), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так удобно быть несовершеннолетним!» [6, т. 6, с. 27]. А люди трудолюбивые и храбрые благодаря дару феи, доставшемуся волей случая «недостойному» Цинноберу, теряют всякую охоту к проявлению своей творческой активности, хотя, к счастью, не сразу и не все из них теряют храбрость. Так, пострадавший от Циннобера первым студент Бальтазар больше уже не испытывал желания сочинять сонеты, а референдарий Пульхер бросил свои занятия юриспруденцией, оставив надежду на честное продвижение по служебной лестнице до асессора и далее к оплачиваемой судебной должности. Такой был установлен в Пруссии порядок для судебных чиновников. Певица синьора Брагацци и прославленный скрипач Винченцо Сбьокка, когда с ними случилось в Керепесе то же, что и с собственными инициативными гражданами страны, поклялись никогда больше не пересекать его границ.

О том, что милосердием дело дарования Цинноберу его способностей не ограничилось, что сам собою пришел в руки феи удобный случай выполнить одновременно и условия тайного, а автором не афишируемого, договора с

князем, внимательный читатель догадывается, когда обнаруживает, что далеко не случайно фея Розабельверде тотчас же встревожилась и, не медля ни минуты, решила принять предупредительные меры, как только установила, что делу ее — важному для нее «благотворительному» акту — грозит опасность: Цахес может быть расколдован и лишен своих чар. Если бы речь шла не об угрозе взятому на себя обязательству, а значит — и возникающей угрозе ее положению как канониссы, фее не о чем было бы беспокоиться. Ну, не сумел воспользоваться во благо человек дарованным ему когда-то преимуществом и поделом наказан. Только и всего. Но фея так рассуждать, так понимать и относиться к делу не может. Она вынуждена продолжать обещанную игру, хотя и видит, что не все идет так, как должно. При встречах ей все настойчивее приходится предупреждать своего беспечного и самонадеянного подопечного:

«— Прощай, милое дитя мое! Будь разумен, будь разумен, насколько сможешь.

— Adieu, матушка, разума у меня довольно, тебе не нужно повторять мне это так часто», — отвечает ей Циннобер.

Установив доступными ей средствами источник опасности, она сразу же отправилась к Просперу Альпанусу, стремясь его обезвредить, принудить отказаться от возникших у него намерений.

Гофман дает этому магу говорящее о его способностях имя: Prosper Al-Panus(os). Его можно перевести на русский примерно так: счастливо (или удачно) дополняющий Пана, т.е. известного греческого бога щедрой и могущественной природы.

И пока фея едет с визитом, я отвлекусь от хода событий, чтобы обсудить вопрос о сущности этого таинственного героя, исполняющего в повести роль свого рода Deus ex machina, роль палочки-выручалочки. Как-то мотивирует Гофман магические его способности? Да, мотивирует, и весьма обстоятельно.

Н. Я. Берковский, видимо, ориентируясь, как и я, на имя, приписывал Просперу Альпанусу силы природы, природы как таковой, той «великой всеобъемлющей природы», которая «поправляет то, что допустили общество и государство» [1, с. 462]. Но о какой природе идет речь? О природе естественной, физической природе, или природе разума, о подлинной *природе человека*, способной противостоять его неподлинной, противоразумной природе, насажденной в Керепесе? Я думаю, что такого упования на объективные законы природы у Гофмана нет, что он, как и Кант, противник натурализма во взглядах на сущность морали, права, политики. Надежда на то, что природа способна исправить ошибки людей и заставить их быть добрыми и хорошими вопреки их собственным намерениям, есть упование абсолютно пустое. Берковский писал, что «фея Розабельверде и чародей Проспер Альпанус — двое доверенных лиц, посланных природой в людское общежитие» [1, с. 463]; но суть их вовсе не натуральна: они являются носителями не природных сил, а сил подлинной человеческой природы, т.е. способности к самостоятельному творчеству или к столь же самостоятельному противодействию ему. Они — сохранившиеся остатки свободного общественного строя, того счастливого многомерного мира, какой существовал при князе Деметрии, с тем отличием, что фея приняла новые условия игры, а маг — нет. По всей вероятности, латинская приставка к фамилии Проспера Пануса добавлена не зря: она означает *дополнительность*, то, что *надстраивается над*, в данном случае над силами природы, прибавляя способность управлять ими и даже расширять их за счет другим еще не видимых и другими не знаемых сил. В этой связи весьма кстати

вспомнить о Фабиане, предстающем как образец *несовершеннолетия*. Студент абсолютно верен догматической науке профессора Моша Терпина и готов напрочь изгнать из мира все чудеса вообще, не различая чудеса как таковые и чудеса, могущие быть научно объясненными и из разряда чудес могущие перейти в явления природы. «Я — человек просвещенный, — говорит он, — и не допускаю *никаких чудес*». Потому-то, кстати, он не видит ничего противоестественного в тех ситуациях, где он сталкивается с *эффектом Циннобера*, назовем так это присвоение в пользу государства, в конечном счете, результатов творчества его граждан, осуществляемое Цахесом. В этой полнейшей некритичности заключено что-то совершенно ни с чем не сообразное. Фабиан просто не отличает реальности от того, что ему кажется реальностью. Он, например, страуса, разгуливавшего в прихожей у Проспера Альпануса, принимает за привратника и очень удивляется, когда тот цапает его за палец; и это повторяется по крайней мере дважды. Не случайно он поменял на все сто восемьдесят градусов свое отношение к чудесам, столкнувшись с необъяснимым удлинением своих фалд и рукавов. Творчество всегда сродни чуду. Имя Аль-Панус, дополняющий Пана, дано Гофманом обдуманно, он подчеркнул тем самым, что свободный разум дает человеку в руки силы, без подобного разума немыслимые и кажущиеся просто чудом. Он утверждает, что только разум, соответствующий своей истинной нравственной природе, в состоянии преодолеть и исправить ошибки разума ложного, сколь бы ни оказались могущественными результаты действия извращенного, люциферического разума.

Гофман никогда с природой как таковой не связывает волшебства, колдовских сил и чар, природа — это область строгого детерминизма (могущего быть и неявным), а не свободы и произвола; колдовство есть результат человеческого ума, человеческой фантазии и построенных на фантазии человеческих отношений. Знаменитое гофмановское двоемирие в «Крошке Цахесе», как и вообще во всем творчестве, не нарушается. В этом плане он удивительно последователен, что и должно быть свойственно подлинному кантианцу.

Продолжив это отступление от сюжетных событий, я хочу обратить внимание читателя на странный факт, что никто не видит принципиального различия функций феи Розабельверде и волшебника Альпануса. Тогда как фея явно заинтересована в сохранении и упрочении режима, утвержденного Пафнутием, маг и чародей Проспер Альпанус готов этому режиму противодействовать. Одна направляет свои способности ко злу, другой — к восстановлению попранного добра, нарушенной справедливости. Они оказываются антагонистами, а их упорно объединяют, как это делает даже Н. Берковский.

Явившись к Просперу Альпанусу, поскольку она быстро и без труда установила, откуда исходит угроза Цинноберу, и будучи с почетом принята в его доме, фея Розабельверде сразу же хотела удивить доктора, показать свою силу и добиться своей цели. В результате началось соревнование, настоящий мифический ***агон***, изображенный в сказочной эпической форме, из мифа уходящий корнями к сказкам не только Гриммов, но и Ш. Перро, и В. Гауфа — мифоэпическим корням волшебной народной сказки. Сначала агон развернулся вокруг кофе, который то лился из кофейника, а чашки оказывались пустыми, то не лился, а чашки переполнялись напитком и заливали все вокруг; затем предметом его стала маленькая книга в золоченом переплете... Фея поняла, что сил победить мага у нее не хватит. Она хотела спешно удалиться, но маг объявил, что она в его власти и, не решив того дела, ради которого она

приехала, не уйдет. Тогда агон продолжился, на сей раз в форме сказочно-мифических метаморфоз, но превращения ни в бабочку, ни в мышку, ни в колибри не помогли ей. Розеншен вынуждена была признать свое поражение.

В начавшейся мирной беседе состоялось обстоятельное знакомство. Фея поняла, что в деле с Циннобером ей резоннее всего отступить и изгладить допущенную ошибку. Тем более что деликатный Проспер Альпанус сумел придать решению форму компромисса, вполне почетного и потому приемлемого для самолюбивой феи. Там, где сталкиваются носители свободного разума, дело всегда может быть решено эффективным образом, удовлетворяющим обе спорящие стороны. Ведь он — ученик самого «профессора Зороастра, старого ворчуна, который, однако, чертовски много знал», — и сам вынужден был пойти на компромисс с вводящим просвещение князем Пафнутием.

Эпизод этот стоит того, чтобы на нем остановиться чуть подробнее. Во-первых, когда Гофман говорит о годах студенческого воспитания Проспера Альпануса, нельзя не заметить, что он имеет в виду собственный студенческий опыт и что использует перифраз, заставляя Проспера слушать «лекции профессора Зороастра». Под Зороастром, который профессором быть не мог и лекций никаких никогда не читал, надо понимать профессора Канта, который, в бытность Гофмана студентом, действительно был *старым ворчуном, однако чертовски много знающим.* Слишком лобовым решением было бы назвать профессора Сократом: еще при жизни Канта стали называть «прусским Сократом»; а Зороастр вполне соответствовал сказочному персидскому Джиннистану, откуда якобы приходят и куда уходят феи...

То, что мы имеем дело с перифразом, подкрепляется всей ситуацией. Старый ворчун ведь и на деле учил в своих лекциях о допустимости компромисса даже в морали, вопреки убеждению многих и многих людей об абсолютном ригоризме Канта, когда с неустранимой необходимостью сталкиваются в ситуации различные нормы самой морали. Тогда должно следовать норме более сущностной и более фундаментальной. Например, показателен пассаж, который имеет место в конспектах лекций Канта по этике Г. Л. Коллинза (G. L. Collins), К. Мронговиуса (C. C. Mrongovius) из зимнего семестра 1785 г., когда Кант готовил к печати текст «Основ метафизики нравственности», а также И. Ф. Вигилантиуса (I. Fr. Vigilantius) уже из 1793 г., того самого года, в котором Э. Т. А. Гофман слушал лекции в университете. Здесь Кант говорил следующее: «Коль скоро я из-за насилия, примененного ко мне, вынужден буду сделать признание, и мое высказывание будет использовано несправедливым образом, и я посредством молчания не спасу себя, то ложь в таком случае является ответным оружием. Вынужденное признание, которое может использоваться против меня, позволяет мне защищаться» [5, с. 203—204].

Именно по этому рецепту действует Проспер Альпанус в критической для него ситуации. В завязавшейся упомянутой выше беседе он признается фее: «В правление достойного князя Деметрия я поселился в этой маленькой стране.

— Как, — удивилась фрейлейн, — и вас не выслали, когда князь Пафнутий насаждал просвещение?

— Вовсе нет, — ответил Проспер, — более того: подлинное свое "я" мне удалось скрыть совершенно, ибо я употребил все старания, чтобы в различных сочинениях, которые я распространял, высказать самые отменные познания по части просвещения».

Что же это были за сочинения? Их характеристика — это то, во-вторых, чем замечателен эпизод, о котором идет речь. «Я доказывал, — продолжает Проспер Альпанус, — что без соизволения князя не может быть ни грома, ни

молнии и что если у нас хорошая погода и отличный урожай, то сим мы обязаны единственно лишь непомерным трудам князя и благородных господ — его приближенных, кои весьма мудро совещаются о том в своих покоях, в то время как простой народ пашет землю и сеет. Князь Пафнутий возвел меня тогда в должность тайного верховного президента просвещения, которую я вместе с моей личиной сбросил как тягостное бремя, когда миновала гроза. Втайне я приносил пользу, насколько мог. То, что *мы* (важный курсив самого Гофмана. — *Л. К.*) с вами, досточтимая фрейлейн, зовем истинной пользой». Маг и чародей продемонстрировал поведение, соответствующее рецептам старого ворчуна Канта. Но не это самое важное — самое важное то, что из-под пера Проспера Альпануса вышла пародия на знаменитый трактат Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Пародируется сам этот трактат, и пародируется с той целью, чтобы читатель не мог не догадаться об истинном содержании произведения, о той действительной пародии на установление *просвещенного* режима, какую представляют собою многие действия прусских властей по реставрации донаполеоновских порядков. Сочинения Проспера Альпануса — это пародия в пародии, подобная гамлетовскому театру в театре. И уже апофеозом всего является ирония автора над собою, находящимся в положении своего героя и действующим при написании «Крошки Цахеса, по прозванию Циннобера» точь-в-точь по модели Проспера Альпануса, восходящей к модели его учителя Зороастра-Канта. Гений Гофмана заставляет остановиться в изумлении и хлопнуть себя по лбу, сдернув с головы шляпу, коли она на ней есть.

* * *

Остальное в «Крошке Цахесе» ... ясно. Циннобер, утратив покровительство феи, обратился в исходного уродца, так что князь не признал в нем своего любимца-министра, носителя Ордена зелено-пятнистого тигра с двадцатью пуговицами, как, вполне естественно, стал он отвратительным уродом и для всех остальных. Жить таковым он уже не хотел и не мог, а потому трагическая случайность как результат несоответствия реальности условиям бытия в роскошном дворце оборвала его жизнь. И это было для него благом.

Те из героев, в ком горела искра божья и кто сначала растерялся в новых условиях и уже совсем начал было отчаиваться, с помощью советов Проспера Альпануса сумели обрести мужество, и это дало им возможность решить их проблемы. Более всего повезло, конечно, Бальтазару, не смирившемуся с несправедливыми новыми порядками и на единый миг. Но даже и он растерялся; и чем все могло для него кончиться, не окажись вовремя помощник Проспер, предсказать не так уж трудно. А тут он зажил с красавицей-женой в полнейшем достатке.

В Керепесе правил уже третий князь — Барсануф, но на положении в обществе и государстве это фактически не сказалось. Просвещение по Пафнутию продолжало быть непоколебимым.

* * *

В заключение осталось обсудить очень важный вопрос о жанре этого произведения, которое сам Гофман называл и сказкой, и повестью. Из предложенной здесь интерпретации видно, что сказочные мотивы играют в «Крошке Цахесе» совершенно служебную роль. У писателя были свои основания называть свое творения сказкой и радоваться, когда рецензенты указывали на сборник сказок «Тысячи и одной ночи», на сказки братьев Гриммов, на Шарля Перро или «Метаморфозы» Овидия. Однако чаще всего он называ-

ет его повестью. Так оно и есть. Но перед нами не простая повесть, пусть и с элементами сказки, — перед нами повесть-антиутопия! Вполне возможно, это первый в мировой литературе опыт антиутопии. Перед нашими глазами разворачивается гротескный результат введенного в государстве просвещения. Приемы подобного учреждения просвещенного режима с удивительными совпадениями даже в мелочах повторяются в истории.

Гофман рисует картину событий, завершившихся якобы вполне счастливо. Он даже особенно подчеркивает и настаивает на счастливом конце своего повествования. Но и тут он величайший ироник. Он предупреждает общество и провидчески предсказывает, что его ждет, если свобода граждан будет все больше и больше попираться, если их — граждан — приучат быть счастливыми и жить просвещенно по команде сверху. Будь в качестве командира князь, фюрер, генеральный секретарь, незаменимый президент — толпа опекунов, как назвал эту публику Кант, желающая научить безмозглый народ жизни, не редеет.

Кант заканчивает свое эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» как оптимист, из величественной перспективы отдаленного будущего всечеловеческой цивилизации: «Этот дух свободы распространяется вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя» [6, т. 6, с. 35]. Так как природа раскрыла хранимый под своей твердой скорлупой «зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободе мысли, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к свободе действий) и, наконец, даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству» [6, т. 6, с. 35].

Э. Т. А. Гофман, в отличие от своего учителя, не был столь терпелив. Ему самому хотелось пожить при таком правительстве. К сожалению, это ему не удалось.

Список литературы

1. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001.
2. *Ботникова А. Б.* Немецкий романтизм: диалог художественных форм. М., 2005.
3. *Гофман Э. Т. А.* Избранное. Калининград, 1994.
4. *Граф Герман фон Пюклер-Мускау.* Письмо от 2 февр. 1819 г. // Э. Т. А. Гофман. Жизнь и творчество. Письма. Высказывания, документы / Сост. К. Гюнцель. М., 1987.
5. *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. С. 203—204.
6. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966.

Об авторе

***Калинников** Леонард Александрович* — д-р филос. наук, проф., Российский государственный университет им. И. Канта, kant@albertina.ru.

Организация в журнале «Кантовский сборник» раздела «Неокантианство» — событие предсказуемое, закономерное и ожидаемое. Хотя нельзя сказать, что до его создания неокантианская тема была persona non grata для сборника, скорее даже напротив: почти в каждом его номере появлялись аналитические работы, посвященные той или иной неокантианской проблеме, тому или иному философу-неокантианцу, — все же выделение специального раздела должно способствовать консолидации исследователей неокантианской проблематики, привлечению в их ряды молодых коллег из разных сфер научного знания, интенсификации разработок вопросов, так или иначе входящих в сферу неокантианской философии.

Как не вспомнить здесь исторический факт издания молодыми философами-неокантианцами в начале прошлого века журнала «Логос». Не претендуя на ту роль, которую сыграл этот журнал в отечественной философии, мы, однако, хотели бы, повторив, присоединиться к словам программной статьи редакции «Логоса», звучащим во многом актуально и ныне: «Мы глубоко верим в будущее русской философии, а также в то, что основанное на безусловном усвоении западного наследства философское творчество наше неизбежно вберет в себя имеющиеся у нас своеобразные и сильные культурные мотивы, обнаружившиеся пока лишь в области художественного и мистического творчества, и тем самым бесконечно обогатит мировую философскую традицию» (Логос. 1910. №1. С. 13.)

Цели и задачи раздела, как уже было заявлено, более скромные: историко-философские — продолжить то, что начинали в «Логосе» в направлении знакомства русского читателя с историей и современностью неокантианских штудий на Западе. Но к этой задаче естественным образом присоединяется и задача «открытия» истории русского неокантианского движения, красной строкой в которой прописаны и история журнала «Логос», и история нашего журнала.

Редколлегия

В. Н. Белов

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ ГЕРМАНА КОГЕНА

Вниманию читателя предлагается небольшая работа основателя Марбургской школы неокантианства Г. Когена, посвященная чрезвычайно популярной и спорной проблеме о специфике наук о духе. Она дается в переводе автора публикации, исследователя неокантианства, для которого данная работа дала основание рассмотреть философию культуры марбургского неокантианства. Автор отмечает систематический характер философии культуры Г. Когена, выразившийся в единстве базовых частей его философской системы: логики, этики, эстетики и религии. Единство феномена процесса духовного производства отдельным человеком понимается Г. Когеном в кантианском смысле — как единство сознания культуры.

The small work of the ancestor of Marburg branch of Neokantionism Hermann Cohen was written on extremely popular and disputable theme connected with specificity of sciences about spirit. It gives an occasion to its translator prof. V. Belov to research philosophy of culture of this Marburg neokantionist. The author points out systematic character of philosophy of culture of H. Cohen which is expressed in the unity of the basic parts of this system: logic, ethics, aesthetics and religion. And the unity of the phenomena of spiritual creativity of the person is understood by H. Cohen in Kantian sense of unity of consciousness of culture.

Текст небольшой статьи Г. Когена, перевод которой здесь предлагается, был впервые опубликован 1 октября 1913 г. в первом номере заявленного как энциклопедический еженедельник «Науки о духе». Задачей этого издания определялось представление содержания, «средств и методов, а также ... техники» многочисленных наук о духе как «равноценных». В противовес растущей специализации, «которой науки о духе подвержены еще больше, чем естественные науки», издание собиралось акцентировать внимание на «единстве и взаимосвязи» отдельных наук[1].

Следует подчеркнуть, что на решение задачи выявления единства наук о человеческой культуре творчество великого немецкого философа-неокантианца, ос-

[1] Введение издателей Отто Бука и Пауля Херре, S. 1. Heft 1. vom 1.10.1913, см. в [8, S. XXII].

нователя Марбургской школы Германа Когена было ориентировано изначально. Согласно его позиции культура представляет собой определенного рода претензию, направленность — в некотором смысле даже принцип — на системность, которой, в свою очередь, предпосылается строгая научность.

Что же значит для философии в ее систематике то, что она воспринимается как философия культуры? Что значит для культуры то, что она воспринимается как система? То, что в системе речь идет о культурфилософии, ясно с самого начала. Уже в предисловии к «Логике чистого познания» Коген ссылается на то, что «если логика направлена на систему философии, то тем самым она присоединяется к направлениям культуры, которые соответствуют членам этой системы» [6, S. IX]. Связь с культурой признается здесь как сама собой разумеющаяся предпосылка систематической философии. Когеновский проект системы понимается в смысле теории сознания культуры. Единство сознания культуры должно «быть признано в качестве систематического интереса философии» [6, S. 17]. Интерес к культуре человека не остается для философии внешним, но скорее направляет ее на целое, в чем обосновывается порядок философии и ее «равновесие» [6].

Идентификация системы и культуры является прежде всего вопросом сознания. Культура в качестве единства сознания культуры объединяет три основных систематических направления: логики, этики и эстетики. «Сознание, — подчеркивает в этой связи Натори, — означает тогда не только научное сознание; нравственность и искусство в не меньшей степени обладают своей законной областью. Поэтому нельзя оставаться при том мнении, что сознание ограничивается математическим естествознанием. Это должно стать собственной, особой проблемой философии — взаимосвязь, коллизию и согласованность трех областей сознания проверить, генетически развить и представить в единстве. Это интерес системы — данное единство системы культуры. Система философии не придет в равновесие, если в решении этой проблемы не возобладает истинное единство сознания» [9, S. 92].

Для Когена понятие сознания проясняется с помощью двух моментов. Во-первых, существенно то, что сознание возникает как категория, следовательно в своем логическом определении, внутри суждения возможности. «Возможность представляется тем местом, которое позволяет сознанию возникнуть в качестве категории» [6, S. 420]. Тем самым Коген однозначно устанавливает то, что сознание является основополаганием любого определения бытия. Он терминологически отделяет понятие сознания от понятия сознательности. В отличие от сознательности сознание не соотносится с психологическими возможностями, которые отличают человека от животного. Сознание исключает какие-либо антропологические или физиологические коннотации и выступает не психологической, но логической категорией. Сознание олицетворяет поэтому методический характер мышления, а не родовой характер человека.

С другой стороны, Коген не редуцирует культуру только к логическому моменту. Согласно его убеждению, не только научное мышление, но и воля и чувство одинаково принадлежат сознанию. «Человек культуры ориентирован одновременно на науку, этику и эстетику» [6, S. 427]. Для философской системы это означает то, что никакая дисциплина культурного ареала не может быть приведена после другой, и единство системы обеспечивается только через интеграцию, а не через дедукцию.

Непосредственно понятие «культура» появляется у Когена в первом издании «Обоснование этики Кантом» (1877) в связи с обоснованием этики и связью его работы с обоснованием логики. Исходным пунктом для исследования этики, следуя за Кантом, Коген делает фундаментальное различие между данностью, или реальностью естественнонаучного опыта, и реальностью нравственного. Этика определяется прежде всего в отношении к учению об опыте. «Ее задача состоит в том, чтобы перешагнуть бытийствующее опыта» [3, S. 10]. Ценность этических положений становится темой на границе опыта, точнее там, где заканчиваются категории опыта. Строго говоря, только со стороны этики впервые становится возможным рефлектировать на границе опыта [3, S. 75]. В реальности этического речь идет не о бытии существующего, а о бытии долженствующего, о бытии специфической, этической закономерности [3, S. 117—118].

Для кого или в отношении чего должна быть значимой этика? Что это за пространство, в рамках которого может быть рассматриваема реальность этики? Для ответов на эти вопросы Коген и задействует понятие культуры. Этика с самого начала постигается как этизация культуры и поэтому относится к сообществу, или коллективу. «Как нравственное не укоренено в чувстве субъекта, а должно быть основано в объективном законе, так оказывается теперь, что этот закон покоится в действительности на мышлении сообщества, в одном нем имеет смысл...» [3, S. 227]. В противоположность Канту Коген отвергает возможность постижения нравственного закона, который опирается на субъективность индивидуальной воли. Таким образом, индивид сам по себе не может рассматриваться в качестве этического субъекта, но обосновывается через закон как таковой. С познанием объективного закона возникает у него и этическое самосознание.

Вопрос об отношении дискретных феноменов и непрерывной закономерности ставится и в этике. Однако в распоряжении этики нет этического аналога понятию бесконечно малого — инфинитезималя, — который позволяет в логике производить и конституировать реальное, поэтому в решении данного вопроса вместо связи этики и науки Коген обращает внимание на связь этики и религии. Что же дает религия человеку? Уже со времен «Обосновании этики Кантом» Коген признает влияние идеи Бога на этический прогресс. Идея Бога регулирует систематическое единство теоретического и практического разума. Позже к своей систематике философии глава марбургского неокантианства подключает и занятия с источниками еврейства. В связи религии и этики ему важны прежде всего два момента. Центральным является требование о радикальной трансцендентности Бога. «Природа состоит в сущности своих законов, которые находят свое основание в логике. При этом Бог остается совершенно вне игры. Нравственность состоит в сущности этических понятий, чьи основоположения возвращают, в конечном счете, к логической методике. И здесь Бог остается вне игры. Согласно обоим видам познания он образует трансценденцию» [3, S. 464]. Бог, согласно понятию, радикально отличается от человека. Это означает прежде всего то, что он никоим образом не может быть секуляризуем, не может быть гуманизируем. Он обозначает неуничтожимую дистанцию между человеком и абсолютом. Понятие Бога, как мы видим, выступает для неокантианского философствования чистым обоснованием этики: именно в признании трансцендентности Бога для неэмпирической организации этических действий создается необходимое пространство. В этом смысле трансцендентность Бога является предусловием

нравственности человека. Однако установление отношения религии и этики не означает отождествления религии и нравственности.

С трансцендентностью Бога тесно связан и второй момент, сигнализирующий о присутствии трансцендентного Бога в мире: мессианизм, характеризуемый посюсторонностью и космополитической направленностью. Пророки, как говорит Коген, направляют свои усилия «на земное будущее с его обязанностями, заботами и надеждами» [7, S. 337]. И хотя это будущее можно назвать «сверхнравственным», речь все равно здесь идет о «сверхнравственности земного будущего человеческого рода внутри его естественного развития» [7, S. 241].

Что же все данные утверждения означают для научной теории? Это означает то, что этике даже там должна предпосылаться реальность нравственного, где она невидима, не дана. В противоположность наукам о природе, где бесконечно малая хотя и не может быть наблюдаема, но все же присутствует в их исчислениях, предпосылка нравственности научно беспомощна. Ввиду этой ситуации религиозно мотивированный оптимизм сам становится квазиметодическим моментом. В определенном смысле понятие Бога предоставляет сфере этики то же, что и инфинитезимальный концепт первоначала сфере математического естествознания.

Несмотря на это, религиозная вера для Когена сама по себе не идентична с первоначалом нравственности. Только структурно рассмотренная, исходя из недоказуемости, этическая предпосылка блага соответствует религиозной вере во власть добра. Методическое истолкование идеи Бога означает и радикальное ограничение. Только тогда постигается то, что Бог подходит для нравственности как рациональное требование, когда идея Бога в этике выполняет свою методическую функцию. Следовательно, строго методическое понимание идеи Бога является прямым продолжением отклонения Когеном метафизической теодицеи.

Само выражение «философия культуры» встречается в текстах марбургских философов крайне редко и появляется сравнительно поздно. Впервые о «системе культуры» речь заводится в «Обосновании эстетики Кантом» (1889) [4, S. 4]. В дальнейшем становится понятно, что речь идет о том, что части философской системы должны быть предложены как систематические части культуры. В этой связи вполне оправдано то определение, что философия «имеет своей задачей обоснование содержаний культуры как продуктов сознания» [4, S. 101]. И «Обоснование опыта Кантом», и оба издания «Обоснование этики Кантом» еще далеки от представления системного проекта, хотя в методическом смысле системное мышление с самого начала философствования является ведущим принципом Когена.

Обращение к эстетике требует и нового обсуждения вопроса о системе. Эстетика создает свой материал благодаря тому, что эстетически обрабатывает логические и этические предметы. Таким образом, в искусстве остаются значимыми принципы логики и этики и, более того, они ему, согласно Когену, предпосылаются.

«Обоснование желает быть выведением из основы» — звучит первое предложение введения «Обоснования эстетики Кантом». Что же это значит? Не что иное, как то, что система представляет собой такую основу, почву, которая защитит науку от провала в бездну. Согласно интерпретационным ра-

ботам Когена эту основу, которую представляет система, мы должны искать в самом мышлении. Таким образом, система является той мыслеосновой, на которой возводятся здания отдельных научных дисциплин. Причем структурно сама система представляет собой совокупность «равноправных» членов [4, S. 341].

Каким же образом рассуждения о системе могут иметь значение и для понимания культуры? Дело в том, что сказанное о системе в полной мере относится и к культуре. В «Обосновании эстетики Кантом» система впервые идентифицирована с культурой [4, S. 342—344]. Становится понятно, что речь идет не о дескриптивной теории культуры, а о процессе духовного производства, в результате которого происходит и обоснование его единства. Но где реально может быть утверждено это системное единство? Идя вслед за Кантом, Коген находит принцип, учреждающий единство, в сознании. «Этот-то принцип самого сознания, — пишет русский ученик Когена и Наторпа Б. Фохт, — прежде всего в смысле единства сознания понятого, несмотря на всю опасность искажения его строго методического значения как субъективного коррелята единства опыта, и вопреки стремлению философской романтики (Фихте, Шеллинг, Шлегель, Гегель) превратить его в какую-то чудодейственную, мистически-метафизическую силу или основу всякого вообще бытия в сознании — этот-то принцип сознания и его единства, в строгом, трансцендентально-метафизическом значении этого термина как чистого сознания, как универсального выражения принципа самой возможности чего бы то ни было в сознании — [этот принцип] и должен стать, по убеждению Когена, отправным пунктом и подлинным принципиальным основанием для единственно правильной постановки и решения всех вопросов, объединенных и связанных между собой всей полнотой смысла и содержания единой в себе эстетической проблемы...» [10, с. 249—250]. Таким образом, на культурфилософском уровне речь идет не об онтологическом, а о психологическом учреждении единства: сознание есть то пространство, через которое единство проникает в философию культуры.

Но как позитивно можно обозначить эстетическое сознание? — задается вопросом марбургский философ в «Эстетике чистого чувства». Исходным пунктом для получения эстетического сознания является, согласно Когену, «внутренний образ действия (Verhalten) сознания в себе самом, упорствование в себе (Verharren in sich), отсылание к собственной деятельности, спокойствие и основание в этой деятельности, достаточность в образе действия ... кроме того, стремление в себе основывающейся деятельности получить предмет как содержание, будь то предмет познания или предмет воли». Так как «только такая автаркия (Autarkie) может привести к самостоятельности эстетического сознания, к открытию и удостоверению его новизны и собственного вида» [1, S. 97].

Коген определяет этот новый вид сознания как чувство (Gefühl): «Чувство есть указатель пути в новую страну». Но на этом пути ни удовольствие, ни неудовольствие, ни тотальность познавательных возможностей, ни телеологическая критика их свободной игры не обеспечивают безопасности от неверного шага. Ее обеспечивает только «чистое чувство чистого производства собственного содержания, которое искусство превращает в проблему систематической философии» [1, S. 115—116].

Но следует иметь в виду, что, как и в этике через феномен чистой воли, в эстетике через феномен чистого чувства речь идет не о сознании отдельного

человека, а о сознании человечества. В чистом чувстве человек феноменальный прикасается к своему ноуменальному определению, к своей всечеловеческой сущности. Осуществить такую универсализацию через абсолютную индивидуацию, согласно Когену, способен гений. Понятие «гений» Коген заимствует у Канта, у которого оно стало исходным пунктом утверждения самостоятельности искусства. И у Канта, и у Когена понятие гения в определенной мере отвечает на вопрос о специфическом эстетическом посредничестве между индивидуальной определенностью и претензией на всеобщую ценность. Но решающим здесь является то, как происходит это посредничество. Хотя искусство гения является искусством индивидуума, оно, несомненно, имеет историческое измерение. При обсуждении понятия гения речь в определенной мере идет о способности извлекать новое и оригинальное из континуума истории.

Впервые в искусстве запечатленное чувство делает ощутимым и человека как телесное существо. В искусстве реализуются естественные, телесные, волевые побуждения, в которых индивид представлен непосредственно. В этой взаимосвязи Коген говорит о «сущности любого искусства в любви к природе человека... в единстве души и тела человека» [1, S. 73]. Таким образом, в эстетике Когена решающее значение приобретает мысль о постижении целого человека. Только когда и телесность человека становится проблемой культуры, когда познание обращается к проблеме целостности человека, можно, согласно Когену, говорить об удаче культуры.

С построением логики, этики и эстетики построение философской системы как системы культуры у Когена можно было бы считать завершенным. Однако оно оказалось бы ущербным без еще одного феномена, с которым марбургский философ работает с первых же шагов по созданию собственной системы. Этот феномен — религия. Уже при рассмотрении этики Коген задействует понятие религии в том смысле, что нравственность обосновывается в своей автономии по отношению к религии благодаря тому, «что этика те вопросы, от решения которых религия вынуждена отказаться ... со своей стороны берет на себя» [3, S. 52].

Однако центральной тема взаимосвязи религии и систематической философии становится сравнительно поздно, в работе «Понятие религии в системе философии» (1915). Книга начинается с проблемного утверждения о том, что религия является «фактом духовной культуры», не будучи наукой [2, S. 1]. Но, по мысли Когена, в этом утверждении не содержится никакого противоречия. Так как мы уже выяснили, что под культурой он не подразумевает голой фактичности, эмпирической данности, она для него олицетворяет духовный, а именно мыслительный, продукт. Поэтому факты культуры являются результатами процесса духовного производства. И поэтому, несмотря на то что религия не обладает научными характеристиками, она все же не противостоит науке, так как имеет характер духовного процесса, в силу чего и является составной частью культуры. Кроме того, религия не противостоит рациональности еще и потому, что включает в себя философские основания. Согласно Когену, в задачу философии религии входит установление «имманентности философии в религии» и «выделение философских мотивов в религии» [2, S. 9].

Как же должна пониматься взаимосвязь религии и культуры? Система философии через свои три направления — знание, волю и чувство — ис-

черпывается полностью, и религия не может представлять собой четвертое, независимое от этих трех, направление. И все же она — самостоятельный член философской системы. Для решения этой дилеммы Коген вводит понятие «своеобразие» (Eigenart), с которым и связано присутствие религии в системе культуры. Но это своеобразие, как замечает Коген, утверждает самостоятельность религии не безусловно, но, напротив, опирает эту самостоятельность «на три или четыре систематических направления сознания» [2, S. 15]. Логика предохраняет религию и философию религии от догматической метафизики, этика преподносит ей в качестве последней цели истории требование свободы человека, эстетика в лирике псалмов сполна выражает всю силу религиозной тоски, религиозного стремления к Богу.

Адаптация религии систематической философией ведет к необходимости пересмотра и самого понятия системы. Со своей своеобразной, но не автономной позиции внутри философии религия предупреждает от тех опасностей, с которыми сталкивается системное притязание философии. Таким образом, по мнению Когена, религии присуща и критическая функция. В логике она осуществляется через требование того, что Бог является единственным бытием [2, S. 20]. В бытии Бога, которое никогда не может быть помыслено в качестве присутствия, действительность получает единственную бытийственную значимость [2, S. 26]. Эта мысль о равнении на требование бытия должна, по мысли Когена, воспрепятствовать любым спекуляциям вокруг проблемы бытия.

Критический момент в отношении этики состоит в том значении, которое религия придает индивидууму. Коген находит недостаток этического определения человека в том, что человек не может быть постигнут в своем «одиночестве и изолированности», в своей «бедности и слабости» [2, S. 53]. Бедность индивидуума является отправной точкой для религии, и ее цель — спасение не от бедности, но — в размышлении над бедностью, в самопознании и сострадании — через бедность.

Наконец, в отношении эстетики критическая сила религии состоит в пояснении систематического места чувства. Несмотря на то что религия и эстетика во многом сравнимы, они «есть противоположные направления сознания» [2, S. 91]. Самым явным образом их различие вскрывается в понимании любви к человеку. Эстетическая любовь к человеку относится к индивидууму как к типу, человек для этого вида любви является лишь «материалом». Религиозная любовь к человеку возникает в человеке.

Важным моментом в данных рассуждениях о критической функции религии в системе культуры является то, что культура мыслится при этом не как проект будущего, но как фактически существующая. Культурная работа в данном случае находит свое последнее обоснование и оправдание не в абсолютных ценностях и не в субъективных ощущениях, но в себе самой.

Список литературы

1. *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls // Cohen Hermann Werke. Bd. 8. Aufl. Hildesheim, 1977.

2. *Cohen H.* Begriff der Riligion im System der Philosophie // Cohen Hermann Werke. Bd. 10. Aufl. Hildesheim, 1977.

3. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens // Cohen Hermann Werke. Aufl. Hildesheim, 1977.

4. *Cohen H.* Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889.

5. *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. 1. Aufl. Berlin, 1877.

6. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntniss // Cohen Hermann Werke. Bd. 6. 4. Aufl. Hildesheim, 1977.

7. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. 2. Aufl. Köln, 1959.

8. *Einleitung* von Hartwig Wiedebach // Hermann Cohen. Werke. Bd. 16. Kleinere Schriften V. Hildesheim; Zürich; New York, 1997.

9. *Natorp P.* Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Hermann Cohen / Helmut Holzhey (Hrsg.). Frankfurt am/M., 1994.

10. *Фохт Б.А.* О постановке основной проблемы эстетики у Канта и Когена в связи с критикой основных понятий и принципов, примененных Кантом к ее решению // Фохт Б.А. Избранное (из философского наследия) / Сост. Н. Дмитриева. М., 2003.

Об авторе

***Белов** Владимир Николаевич* — д-р филос. наук, проф., Саратовский государственный университет, belovvn@rambler.ru.

Герман Коген

НАУКИ О ДУХЕ И ФИЛОСОФИЯ[1]

Все естественные науки являются науками о природе. Являются ли и все науки о духе таковыми? Некоторые сами избегают данного названия, как это произошло, например, с наукой о языке[2] или с наукой о хозяйстве, и с нее затем вся история была захвачена этим скепсисом. Но разве науки о духе не являются в своем воплощении историческими науками, или, иначе, не является ли история народов во всех областях историей человеческого духа? Следовательно, понятие духа было бы поставлено под вопрос, если бы исторические науки, вне сомнения, не были бы науками о духе.

Всем наукам о духе проблема духа так же обща, как и проблема природы — естественным наукам. Все они покоятся на понятии духа. Но какое значение имеет это понятие? Так мы должны спросить, в конце концов. И ответ в своей основе может быть только один: сущность духа проявляет себя в *познании*, которое образует фундамент и руководство всех наук. Дух — в значении человеческого духа, потому что он является духом методического познания, методов познания науки. *Дух научного познания* — признак человеческого разума, который развивается в научный разум. Тем самым науки о духе объединяются в проблеме научного разума как корне всего научного познания.

Это понятие наук о духе может показаться слишком широким, так как оно должно включать в себя и естественные науки. Но могло ли быть по-другому, если любая наука имеет своей предпосылкой познание, таким образом, дух?

---

[1] Перевод сделан по: *Hermann Cohen.* Kleinere Schriften V. 1913—1915. Bearb. und einl. von H. Wiedebach // Hermann Cohen. Werke. Bd. 16. Kleinere Schriften V. Hildesheim; Zürich; New York, 1997. S. 29—38. Все сноски сделаны по указанному изданию.

[2] Vgl. etwa August Schleicher: Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft, offense Sendschreiben an Herrn Dr. Ernst Hackel, 2. Aufl., Weimar, Hermann Böhlau 1873. Дуализм природы и духа отклоняется. Языки считаются «организмами природы» (S. 7), которые следует изучать методами естественно-природного монизма Эрнста Геккеля. О том же и история лингвистического позитивизма в конце XIX столетия — ср.: *Ernst Cassirer.* Philosophie der symbolischen Form, 1. Teil: Die Sprache, 7. Aufl., Datmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 108 ff.

Ошибочно было бы полагать слишком широким определение духа, охватывающее и основу познания естественных наук. Видимость исчезает, как только мы задумаемся о *философии*. Чему она принадлежит? Не образует ли она духовную связь, которая отличает естественные науки от Encheiridien naturae[3] и тем самым спасает науки о духе от провала в материализм?

Философия является основой единства наук о духе не вопреки тому, что она в этом единстве одновременно закладывает и основу естественных наук, а как раз потому, что она способна на это, потому, что из ее корня прорастают оба этих ствола наук. Объект как проблема составляет различие: там — природа, здесь — дух. Но дух есть познание, а на познании покоится и проблема природы.

Если бы не было так, что научный дух должен с равной ответственностью представлять обе проблемы, то не было бы никакой философии, существование которой было бы оправдано, а именно той, которая обладала бы правом постоянно осуществляющейся истории духа. Философия свидетельствует о своем бытии в постоянном ходе своей истории, и эта ее историческая работа всегда равным образом разделяется на оба вида объекта и проблемы.

Оба больших ствола от корня познания расширяются в качестве *логики* и в качестве *этики*. Оба этих источника силы философии способствуют единству духа; только они оба, отдельно и объединенно, могут выявить первоосновы, исходя из которых дух все совершает и выполняет; лишь в них обоих раскрывается сокровищница человеческой души, души духа. И как в сознании приходят к единству знание и воля, так же и философия в своем понятии и характере обусловлена своим единством логики и этики, единством, которому она подчиняет логику и этику. Это единство философии есть последняя истинная основа для единства наук о духе; для такого их единства, которое в своей основе познания, как в своих методических недрах, скрывает и естественные науки.

Логика и этика, если мы откажемся от претензий психологии, должны содержать достаточные основания наук о духе. Языки достигают апогея в истории. *Август Бек* определял классическую филологию как науку о древности[4]. Но все отрасли истории коренятся, с одной стороны, с ее языковым основанием, — в логике, с другой, с ее культурным содержанием, — в этике. И в широкой области истории науки вводят в свой состав более или менее материальную культуру, историю экономики, которая вплетается в политическую историю. Так возникает новый член и новый фундамент наук о духе в науке о праве, которая вновь имеет свой апогей в науке о государстве. Но и здесь вновь логика и этика остаются коренными основаниями; логика — для определения, классификации, подразделения и, в конце концов, столь же — для

---

[3] Ср.: «Во всем подслушать жизнь стремясь, / Спешат явленья обездушить, / Забыв, что если в них нарушить / Одушевляющую связь, / То больше нечего и слушать. / Encheiridion naturae — вот / Как это химия зовет» (*Гёте И.-В.* Фауст: Трагедия / Пер. с нем. Б. Пастернака. М., 1978. С. 82—83). Выражение «encheiridion naturae» буквально: «учебник (руководство) природы» Гёте узнал от своего учителя в Страсбурге, химика Якоба Райнбольда Шпильмана (Jakob Reinbold Spielmann); он обозначает те синтетические способы действия природы, которым человек подражать не может.

[4] Vgl. *August Boeckh*. Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hg. Von Ernst Bratuscheck. Leipzig: B. G. Teubner, 1877. Во «Введении» филология «или то, о чем она говорит», определена «как история познания познанного» (S. 11) и в дальнейшем ограничена познанием древности (S. 12).

обоснования технических понятий во всеобщем основании познания. Но уже здесь корень логики соприкасается с корнем этики. Как могло бы осуществляться обоснование права без участия этики? Как могло бы удаться обоснование государства без этого участия? В праве нет никакого объекта без субъекта права, который в своих действиях, в своих договорах этот объект, как всегда, оформляет; в последней основе право имеет условием субъект. И насколько государства в своей самой примитивной основе покоятся на естественном фундаменте народов, настолько же уже понятие национальности в своей соотнесенности требует отношения к нравственному человеку, к этическому понятию нации и национального государства. Так этика оказывается позитивным, творческим условием для понятия государства, как и права в его последнем, его высшем объекте, который образует государство. Следовательно, философия в качестве логики и этики есть подлинная основа того, что науки о праве и государстве, без сомнения, являются науками о духе, представляют собой триумф наук о духе.

Большая область культуры оставалась до сих пор вне нашего внимания. Наука отвела наш взгляд от *искусства*. Но разве она не принадлежит самому духу? Мы давно знаем, что связь искусства и науки, в которой искусству предоставляется двусмысленное преимущество первенства[5], скорее означает единство, для чего уже греческие грамматики установили терминологическое выражение. Одно выражается через два[6]. Наука и искусство означает: наука, а также наука искусства. При всем творческом своеобразии и творческой самостоятельности искусства, при всей личностной оригинальности художника, которая всегда относится и к технике, как личностное откровение гения, теория, во всей широте диапазона своих оснований, остается все же научным основанием любого искусства[7]. Однако, не беря во внимание технику, и традиция истории, которая ни в коем случае не ограничивает оригинальность, но скорее как естественная сила окрыляет гения, является духовно-научной предпосылкой и условием любого искусства и любого художника. В этой традиции народа, государства, времени, школы вновь логические основания техники объединяются с этическими элементами духовной и нравственной культуры. Так в этой видимой дуальности сохраняется единство. Но тем самым возникает новый раздел философии, *эстетика*, которая лишь с этим разделом кажется созревшей до системы. Это — современное дело *Канта*, благодаря которому его творчество удостоверяется в качестве системы и одновременно характеризует эту систему как духовный символ современности, в которой искусство представлено не только рядом с наукой как равноправный член духовной культуры, но тем самым ее преимущественным образом и породивший так, что она становится понимающей свои научные основания, и согласно этому сформировалась в *науку* об искусстве[8]. Но тем самым искусство оказывается в методически познанной, критическим сознанием постигнутой взаимосвязи с философией, и именно не только с логикой и эти-

---

[5] Vgl. KBÄ 412.

[6] Стилистическая фигура «Hendiadyoin» (греч. ἓν διὰ δυοῖν букв. — *одно через два*, в риторике и лингвистике — стилистическая фигура, в которой одно понятие передается двумя близкими или родственными по семантическому значению словами).

[7] К научной теории как основанию искусства см.: KBÄ 102 ff., 227 ff.; ÄrG I 217 ff., к технике искусства — I 219 ff.

[8] См.: ÄrG I 62 u. ö. и приведенные там ссылки на Gottfried Semper, Heinrich Wolfflin, August Schmarsow, Adolf Hildebrand und Konrad Fiedler.

кой, но в той же мере и с эстетикой. Самостоятельное обоснование искусства, обоснование искусства в его самостоятельности и своеобразии является не просто итогом логики и этики, но оно есть собственный результат эстетики, с которой философия добивается подъема, если не завершения, к системе.

Но что мы можем теперь сказать о претензии некоторых предложить в качестве связующего звена наук о духе психологию? Мы не хотим здесь вступать в популярную дискуссию, которая вспыхнула об отношении психологии к философии[9]. Мы скорее хотим выразить удовлетворение тем, что в этой претензии признается господство психологии в науках о духе, и тем более полагается превосходство философии. Разумеется, философия никогда не должна полагаться иначе, нежели *систематической* философией.

Согласно нашим рассуждениям теперь стал лишним вопрос о том, является ли философия безусловно необходимой для единства наук о духе. Лишь благодаря членам философской системы представляется возможным отныне построение ими этого своего единства. Но вопрос все же нуждается не только в более точном обсуждении, является ли единство наук о духе само необходимым и не навязано ли оно скорее им. Естественные науки всегда удерживают идентичный объект природы, который они в градации своих методов разбирают и собирают. Однако каким же преимуществом обладают науки о духе перед требуемым, согласно логическому шаблону, единством? Этот вопрос стал здесь достаточным и исчерпанным. Единство не должно привлекаться как нечто стороннее, оно образует незаменимую творческую основу любой из него проистекающей множественности.

Но другой вопрос возникает со стороны философии: что означает для нее самой ее связь с науками о духе?

Все трудности, изгибы и окольные пути, которые пересекают движение философии, проистекают от ее изоляции, от ее отделения от наук. И такая судьба перепадает ей более со стороны наук о духе, чем со стороны естественных наук, с которыми с древности ее связывает математика. Следует признать за великое счастье для самой философии как науки о духе, то, что между ними, возможно впервые, в одном журнале[10], установлена связь. Здесь философия находится вместе с близкородственными науками, которые в свой союз приняли математику — духовную сестру естественных наук, в то время как философия является общей матерью их всех. Однако, включенная в науки о духе, она не должна злоупотреблять своим материнским правом, но использовать и проявить во всей полноте связь, которая в ней возникла. Мы не описываем здесь то, какие преимущества может извлечь философия из этой связи. Следовало бы прояснить только то, что можно ожидать всеобщей культуре от подобной методической взаимосвязи. Само слово — не ново, но понятие еще никоим образом не прояснено. В связи с систематической философией, связь с которой является природной и неизбежной, должны теперь науки о духе приобрести, утвердить свое единое понятие и постепенно обезопасить его от любых опасностей философии, как и эмпирии. В

---

[9] Предположительно намек на дебаты в связи с приглашением на кафедру Когена в конце 1912 г. экспериментального психолога Эриха Рудольфа Енша. Как реакция на это последовал протест 106 студентов-философов против приглашения экспериментального психолога на философскую кафедру, и как следствие — соответствующая поляризация сил (см.: *Ulrich Sieg.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. S. 363 ff.).

[10] «Науки о духе», в первом номере которого появилась эта статья.

XVIII столетии говорили, что все споры о философии являются более или менее спорами о словах[11]. Это не так. Они — споры о ее понятии, о непроясненностях, о неопределенностях, о неточностях, из которых и возникают роковые двусмысленности для использования языка культуры.

Из этих двусмысленностей фундаментального понятия культуры родилось одно современное слово, *мировоззрение*, которое выступает в качестве соперника философии. Только в науках о духе, в их внутренней связи, в их единстве, которое всегда должно быть и оставаться их задачей, их идеалом, может быть достигнута обобщающая, обозревающая живость познания, которая с наглядным представлением понимается как выражение непосредственности, оценивается как мировоззрение[12]. Но ввиду логики и этики, напротив, эта непосредственность мировоззрения внутри наук о духе должна проходить испытание, ввиду школьной научной точности логики и ввиду истинной этики, как ее обосновал Сократ в учении о добродетели и как ее для этического познания на все времена возвысил *Платон* в идее блага. Теперь ни этика больше не отделена, ни логика не изолирована от своих наук. Для прогресса культуры, для ясности и точности ее принципов, для искренней и честной смелости ее использования, в котором одновременно сохраняется осторожность и рассудительность, для всей правдивости жизни духа могло бы действовать в качестве благоприятного, несомненного знака то, что наряду с господствующим царством естественных наук сейчас создается также сборный пункт для небесспорной, многоаспектной широкой области наук о духе. Наряду с политикой вопросы религии вызывают откровенное противостояние. Какие блага не только для национальной, но и для интернациональной политики, какие блага для духовной, душевной борьбы за веру, веру разума и его учение, веру разума во всех религиях и церквях принесло бы такое центральное место наук о духе! Дух — это альфа и это омега. Науки о духе имеют в качестве предпосылки учение о духе. Никакого духа — без науки. Наука — это альфа и это омега, или, говоря иначе, дух должен быть и тем и другим. Так теоретические интересы объединяются с этическими интересами культуры в уверенности успеха этого нового журнала наук о духе.

Перевод с немецкого В. Н. Белова

---

[11] Vgl.: *Moses Mendelssohn.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes // Gesammelte Schriften, Jubilaumsausg. Bd. 3.2. Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1974. S. 104: «Они знают, насколько я склонен к тому, чтобы все споры философских школ объяснить простым спором о словах либо, по меньшей мере, первоначально вывести их из этого спора», цит. по: Kant in Einige Bemerkungen von Herrn professor Kant (aus Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes), Akad.-Ausg. VIII 152. Кант — «совершенно *противоположного* мнения и утверждает, что вещи, *о которых*, преимущественно в философии, в течение продолжительного времени шел спор, никогда не имел в своей основе спора о словах, но всегда — спор о предметах».

[12] Утвердительное использование Когеном этого понятия в его докладе „Das Judenthum als Weltanschauung» (*Dr. Bloch's* Oesterreichische Wochenschrift, Centralorgan für die gesammten Interessen des Judenthums, 15 (1898). Nr. 12 vom 25.3.1898. S. 221—223; Nr. 13 vom 1.4.1998. S. 241—243). Двумя выдающимися примерами нового использования понятия «мировоззрение» являются: 1) Эрнст Трельч: христианское мировоззрение и оппозиции ему [первоначально 1894] (*Gesammelte* Schriften. Bd. 2: Zur religiosen Lage, Reigionsphilosophie und Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. S. 227—327); 2) Вильгельм Дильтей: типы мировоззрений и их развитие в метафизических системах (*Weltanschauung*, Philosophie und Religion, hg. von Max Frischeisen-Köhler. Berlin: Reichl, 1911. S. 3—51(=Dilthey: Ges. Schr. VIII 73—118)).

ПЕРЕПИСКА ИММАНУИЛА КАНТА И МОИСЕЯ МЕНДЕЛЬСОНА

Осенью 2006 г. в РГУ им. И. Канта был объявлен конкурс среди студентов на лучший перевод писем И. Канта к М. Мендельсону и М. Мендельсона к И. Канту. Он был организован университетом и немецким культурным центром им. Гёте в Санкт-Петербурге при финансовой поддержке фонда «Цайт». В конкурсе приняли участие студенты факультета лингвистики и межкультурной коммуникации и исторического факультета (кафедра философии и логики). Награждение победителей конкурса состоялось 5 октября 2006 г. в конференц-зале РГУ им. И. Канта. Дипломы им вручал генеральный консул ФРГ в Калининграде г-н Гидо Херц. Лучшие из переводов, представленных на конкурс (под общей редакцией проф. И. Д. Копцева), предлагаются читателю.

Редколлегия

Кант — Мендельсону, от 7 февраля 1766 г.

Милостивый государь!

Между людьми, образ мыслей коих благодаря сходству умственных занятий и тождеству принципов совпадает, не должно быть места церемониям, подобным тем, что диктуются модой. Я был рад, получив Ваше любезное послание, и с удовольствием принимаю Ваше предложение касательно продолжения нашей переписки. Высокочтимый Мендель Кошманн (Koshmann) препроводил ко мне еврейского студента Леона вместе с Вашими рекомендациями. Я весьма охотно позволил ему посещать мои лекции и оказал ему другие любезности. Однако по прошествии нескольких дней он явился ко мне и объявил, что желает воспользоваться возможностями, предоставляемыми ныне торговыми сношениями с Польшей, и навестить своих близких, имея намерение вернуться вновь сюда к Пасхе. Мне представляется, что он по причине своего несколько небрежного отношения к соблюдению предписываемых обрядов показал себя в глазах здешней еврейской общины не с самой лучшей стороны. Но так как он в ней нуждается, то не дадите ли Вы ему по такому случаю надлежащих наставлений на будущее; правда, о некоторых из оных, диктуемых благоразумием, я уже предварительно позволил себе ему напомнить.

С дорожной почтой я выслал Вам свои «Грезы»[1] и покорнейше прошу, соблаговолив оставить один экземпляр для себя, распорядиться передать ос-

[1] «Грезы духовидца, проясненные грезами метафизики» — сочинение И. Канта, написанное в конце 1765 г. и направленное против мистика Э. Сведенборга (Swedenborg, Emanuel, 1688—1772), первоначально вышло анонимно, но авторство скоро было открыто, так как Кант не слишком старался сохранить свое инкогнито.

тальные следующим господам: придворному пастору Заку[2], старшему советнику консистории[3] Шпальдингу[4], проповеднику Зюсмильху[5], проф. Ламберту[6], проф. Зюльцеру[7] и проф. Формею[8]. Речь идет о в некоторой мере вынужденном сочинении, содержащем скорее краткий набросок того, как надлежит судить о подобного рода предметах, нежели само изложение оных. Ваше мнение в данном, а равно как и в других случаях для меня весьма ценно. Весьма полезным и приятным будет также для меня узнавать от Вас о местных научных новостях, а равно как благодаря Вашему посредничеству заводить новые знакомства с лучшими умами Вашего окружения. А я в свою очередь льщу себя надеждой, что сообщил Вам нечто весьма приятное, и остаюсь с искренним уважением к Вам, милостивый государь,

Ваш покорнейший слуга.
И. Кант.
Перевод с немецкого О. В. Петешевой

Мендельсон — Канту, от 25 декабря 1770 г.

Высокоблагородный государь!
И высокочтимый господин профессор!

Господин Маркус Герц, который благодаря Вашим лекциям, а в еще большей степени — как он сам уверяет — Вашему мудрому общению с ним, став философом, успешно продолжает карьеру, начатую на Ваших глазах. И до тех пор, пока моя дружба с ним будет способствовать его дальнейшему продвижению, ему нечего беспокоиться. Я искренне привязан к нему и почти ежедневно испытываю удовольствие от общения с ним. Вы правы, природа щедро одарила его. Он обладает ясным рассудком, добрым нравом, умеренным тщеславием и определенной утонченностью духа, которая, как кажется, свойственна вообще нации.

Между тем какое счастье для него, что эти природные задатки столь своевременно были направлены на стезю истины и добра! Как многие из тех, кто не имел подобного счастья, оказались предоставленными самим себе в этом безбрежном море истины и заблуждения и вынуждены были после множества

---

[2] Зак (Sack), Август Фридрих (1703—1786) — берлинский проповедник, в своих проповедях стремился объединить религию и философию.

[3] Консистория — в протестантизме — церковно-административный орган.

[4] Шпальдинг (Spalding), Иоганн Иоахим (1714—1804) — немецкий протестантский теолог, философ, автор манифеста немецкой просвещенческой теологии; был пастором и проповедником в Берлине, затем членом вышей консистории.

[5] Зюсмильх (Susmilch), Иоганн Петер (1707—1767) — немецкий демограф, богослов.

[6] Ламберт (Lambert), Иоганн Генрих (1728—1777) — знаменитый немецкий философ, логик, математик и астроном.

[7] Зульцер (Sultzer), Иоганн Георг (1720—1779) — немецкий философ, эстетик и педагог просветительской ориентации.

[8] Формей (Formey), Иоганн Генрих Самюэль (1771—1797) — писатель, сын французского протестанта, бежавшего в Германию. Был пастором в Берлине, профессором философии в Берлинской французской коллегии и секретарем Берлинской академии наук.

попыток, истратив свои лучшие годы и лучшие силы, оказаться в конечном итоге лишенными и времени, и сил, чтобы после долгих блужданий продвигаться по найденному, наконец, ими пути. О, если бы мне по достижении моего 20-летнего возраста повстречался бы такой друг, как Кант!

С величайшим нетерпением взял я в руки Вашу диссертацию[9] и прочел ее с чрезвычайным удовольствием, несмотря на то что я уже с давних пор по причине ослабленной нервной системы едва ли в состоянии с надлежащим вниманием осмыслить что-либо спекулятивное подобного достоинства.

Чувствуется, что это небольшое сочинение — плод весьма долгих размышлений и что его следует рассматривать как часть некоей системы, что столь свойственно ее автору и о чем он пожелал пока поведать лишь в форме опытов. Кажущаяся темнота, оставшаяся еще кое-где, говорит опытному читателю о необходимости учитывать целое, которое еще пока, правда, не представлено.

Между тем для пользы самой метафизики, которая, к сожалению, столь низко пала, хотелось бы пожелать, чтобы Вы не слишком долго затягивали с остальной частью Ваших размышлений. Жизнь человеческая коротка, и как быстро застает нас врасплох ее конец, когда мы все еще намереваемся сделать ее лучше. И почему Вы так боитесь повторить то, что было уже до Вас сказано? Ведь старое, будучи связано с вашими собственными мыслями, всегда проявляет себя с новой стороны и предоставляет порой такие возможности, о которых даже и не помышляешь. Впрочем, имея в виду Ваше умение писать для большого круга читателей, можно надеяться, что Вы не всегда будете ограничиваться небольшим числом избранных, жаждущих видеть только новое и умеющих по полунамекам угадать недосказанное.

Но так как я не могу причислить себя к их числу, то я не осмеливаюсь сообщить Вам все те мысли, которые вызвала у меня Ваша диссертация. Все же позвольте мне изложить только те, которые относятся скорее к частностям и не затрагивают Ваши основные идеи.

С. 2—3. Мысли, сходные с Вашими о бесконечном внутри протяженной величины, хотя они и не изложены с такой ясностью, можно встретить во втором издании «Философских сочинений», которые в настоящее время находятся в печати и один экземпляр которых я буду иметь честь переслать Вам. Господин Герц может подтвердить, что все уже было подготовлено к печати, когда я ознакомился с Вашим сочинением. И я тотчас же высказал ему свое удовлетворение тем, что ученый муж вашего масштаба мыслит в данном пункте точно так же, как и я.

С. 11. Вы причисляете лорда Шефтесбери к тем, кто, по крайней мере отдаленно, следует за Эпикуром. Однако я до сих пор полагал, что необходимо строго различать между моральным инстинктом лорда и сладострастьем Эпикура. Первое является для англичанина всего лишь врожденной способностью различать добро и зло с помощью простого чувства. Однако для Эпикура сладострастье — не только критерий добра, но и сама сущность добра (summum bonum).

---

[9] Речь идет о профессорской диссертации И. Канта «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» («*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*»), которую философ защитил в 1770 г.

С. 15. Что означает словечко «post» и т.д. Данная трудность, кажется мне, обусловлена не столько неправильностью понятия, сколько бедностью языка. Хотя словечко «post» и имело первоначально значение временной последовательности (Zeitfolge), тем не менее с его помощью можно обозначить порядок, благодаря которому существуют две действительные вещи «А» и «Б», из которых «А» не может быть ничем иным, как тем, чем «Б» не является. Одним словом — порядок, при котором две вещи, противоречащие друг другу непосредственно или гипотетически, тем не менее могут наличествовать (dennoch vorhanden sein können). Вы можете сказать, что «если» или «тем, что» — чего я не могу избежать — опять-таки предполагают наличие идеи времени. — Ну, хорошо! Давайте, если Вы желаете, избегать и этого словечка. Я начну с нижеследующего определения:

«А» и «Б», оба действительны и оба суть непосредственные (или одинаково опосредованные) следствия (rationata). Я называю это гипотетически совместимые вещи (compossibilia secundum quid); если же они суть не одинаковым образом опосредованные следствия или умозаключения (rationata), то я называю их как гипотетически несовместные.

Итак, я продолжаю.

Гипотетически совместные вещи (вещи, которые и в этом мире одинаково возможны) существуют одновременно (simultanea); гипотетически же несовместимые действительные вещи следуют друг за другом, а именно так, что ближняя предшествует, а более дальняя следует за ней. В этом случае, я надеюсь, нет и речи о том, что идея времени предшествует. Во всяком случае, это в большей мере зависит от языка, нежели от мысли.

То, что время есть нечто субъективное, — я с этим не могу по многим причинам согласиться. Ведь сукцессивность есть, по крайней мере, необходимое условие представлений конечных духовных сущностей (Geister). Но конечные мыслящие сущности суть не только субъекты, но и объекты представлений как Бога, так и сопровождающих их сущностей. Тем самым следование друг за другом должно рассматривать как нечто объективное.

Впрочем, поскольку мы существам, обладающим представлениями, в случае их изменения должны приписать следование во времени, то почему мы не можем сделать это по отношению к чувственным объектам, этим образцам или прообразам представлений в мире?

То, как Вы в данном способе представления времени (с. 17) находите порочный круг, — это мне непонятно. Время есть (согласно Лейбницу) феномен, как и всякое явление, нечто объективное и нечто субъективное. Субъективное в нем — *длительность* (Kontinuität), которую себе представляют, а объективное, напротив, есть последовательность изменений, одинаково равно удаленные от своего основания следствия (rationata).

С. 23. Я полагаю, что условие «в одно и то же время» (eodem tempore) не является необходимым для тезиса о непротиворечивости. В той мере, в какой это один и тот же субъект, предикаты «А» и «не-А» не могут быть сказаны о нем даже в разные моменты времени, а большего для понятия невозможного и не требуется, как только то, чтобы один и тот же субъект не обладал предикатами «А» и «не-А». Это же можно сформулировать и иначе следующим образом: невозможно, чтобы предикат «не-А» был присущ субъекту с предикатом «А».

Я бы не осмелился столь свободно судить о Вашего высокоблагородия сочинении, если бы не знал от господина Герца об истинно философском настроении вашего ума и если бы он не уверил меня, что Вы далеки от того, чтобы выражать неудовольствие по поводу подобной откровенности. Как бы ни был редок подобный характер среди поклонников, он все же всегда имеет обыкновение быть признаком, характерным для самостоятельно мыслящего ума. Тот, кто на себе испытал, как трудно найти истину и убедить себя в том, что нашел ее, тот всегда более склонен к терпимости по отношению к тому, кто думает иначе, чем он.

Имею честь быть с совершеннейшим уважением Вашего высокоблагородия и моего высокочтимого господина профессора

покорнейший и преданнейший слуга Моисей Мендельсон.

Берлин, 25 декабря 1770 г.

Перевод с немецкого Т. В. Федоровой

Кант — Мендельсону, от 13 июля 1778 г.

Высокочтимый друг!

С величайшим удовольствием я пользуюсь этой возможностью, пусть даже хотя бы только для того, чтобы выразить Вам свое почтение и от всей души пожелать Вам, чтобы Вы, обладая по причине веселого нрава здоровьем, и впредь наслаждались жизнью, о прожитой части коей Вы имеете все основания вспоминать с большим удовлетворением. Господин Жоэль[10], который, полагая, что Вы питаете ко мне определенное доверие, и желая непременно заполучить для встречи с Вами мою рекомендацию, безусловно, достоин Вашей благосклонности и покровительства. Хотя он и не обладает столь превосходными талантами, как глубокоуважаемый господин Герц[11], но все же следует ожидать, что благодаря своему здравомыслию, прилежанию, добропорядочному образу жизни, а главное доброте своей души он может вскоре стать искусным и уважаемым врачевателем. Я уверен, что уже даже одни эти качества способны побудить Вас, мой высокочтимый друг, приложить усилия по оказанию содействия этому полному надежд юноше.

Состояние моего здоровья, поддерживать которое я могу единственно только посредством известного однообразия жизни и умственных занятий, лишило меня возможности самому выказать благодарность высокочтимому господину министру за его любезное обо мне мнение (не без Вашего, как я полагаю, благосклонного участия), а тем самым и возможности выразить Вам лично и господину Герцу свою преданность; делать это Вам как моему драгоценному другу я в состоянии буду и ныне, и впредь только в письменной форме, оставаясь верным и преданнейшим Вашим слугой.

И. Кант.

Перевод с немецкого Т. В. Петешовой

---

[10] Жоэль (Joel), Мануэль — еврейский ученый, преподаватель Раввинской семинарии и раввин в Берлине.

[11] Герц (Herz), Маркус (1717—1803) — один из слушателей И. Канта, позже известный врач, затем профессор философии в Берлине.

Мендельсон — Канту, от 10 апреля 1783 г.

Досточтимый господин!

Имеющий честь передать Вам это письмо приходится сыном одному из лучших мужей, служащих великому Фридриху[12], и достойный отец, зная Вас, полагает, что моя рекомендация может прибавить весу сей важной рекомендации. А поскольку такая оценка моей значимости в Ваших глазах для меня весьма лестна, хотелось бы сохранить ее в глазах других хороших людей. И в Ваших, дражайший господин профессор! Ведь Вы действительно настолько меня любите, что можете позволить это моему самолюбию. Вам и без моих рекомендаций любой юноша, стремящийся к мудрости, дорог как собственный сын; а у этого молодого человека к тому же имеются при себе надежные отзывы, подтверждающие, что он достоин Вашего руководства.

Не помню точно кто, но кто-то из жителей Кёнигсберга несколько месяцев назад уверял меня в том, что этим летом Вы якобы приедете к нам и отсюда отправитесь в Пирмонт[13] или в Спа[14]. Могут ли Ваши друзья надеяться на это? — В сущности, подобное путешествие, даже без купания и минеральных вод, должно пойти Вам на пользу, и, думается, Вы обязаны принести в жертву эскулапу свой покой и всю ту массу сомнений, которые выдвинет в качестве препятствия для поездки остроумная ипохондрия. В Берлине Вы нашли бы не только немало раскрытых объятий, но и несколько открытых сердец, и среди них — сердце того человека, который с восторгом славит Вас, не имея возможности следовать за Вами. Прошло уже несколько лет с тех пор, как я словно умер для метафизики. Мои слабые нервы не позволяют мне напряженно работать, так что пока я развлекаю себя менее утомительными занятиями и в следующий раз буду иметь удовольствие выслать Вам некоторые их результаты. Ваша «Критика чистого разума» также является для меня критерием здоровья. Всякий раз, когда я льщу себя надеждой, что силы мои прибавились, я могу отважиться на чтение этого сочинения, которое истощает все мои соки. Но меня не оставляет надежда на то, что мне удастся осмыслить его до конца еще в этой жизни.

Остаюсь —

Ваш Моисей Мендельсон

Берлин, 10 апреля 1783 г.

Перевод с немецкого Т. В. Петешовой

Мендельсон — Канту, от 16 октября 1785 г.

Досточтимый муж!

Я взял на себя смелость переслать Вам через книжное издательство «Фосс и сын» один экземпляр своих «Утренних часов, или Лекций о бытии Бога»[15].

---

[12] Фридрих II Великий (1712—1786) — король Пруссии.

[13] Пирмонт — бальнеогрязевый курорт в Германии (земля Нижняя Саксония).

[14] Спа — бельгийский курорт, славился своими минеральными водами.

[15] «Утренние часы, или Лекции о бытии Бога» (1785) — резюме метафизических идей М. Мендельсона, книга о Лессинге и Спинозе.

И хотя у меня уже недостаточно сил на то, чтобы изучить Ваши глубокомысленные сочинения с надлежащим усердием, мне все же известно, что мы расходимся в основных положениях. Однако мне известно и то, что Вы принимаете критику и, более того, любите ее даже больше, чем бездумное поклонение. И, насколько я Вас знаю, Вы своей Критикой стремитесь изгнать бездумное повторение из философии. Впрочем, Вы каждому оставляете право на собственное мнение и его публичное высказывание.

О мотивах к публикации этих «Утренних часов» я предпочел бы не говорить до появления 2-й части, чтобы сначала подготовить читателя к некоторым положениям, которые в том, что касается их последствий и влияния на читающую публику, вызвали во мне опасения. Господин Якоби опередил меня; он издал свое сочинение под названием «Об учении Спинозы в письмах к Мозесу Мендельсону», где данный повод содержится. В этом сочинении он обнародовал переписку между собой, мной и третьим лицом, в которой он (Якоби) стремится представить нашего *Лессинга* ярым спинозистом. Он утверждает, что познакомил Лессинга со спинозизмом, и тот нашел его соответствующим своим принципам и обрадовался тому, что якобы после долгих исканий ему, наконец, удалось обрести брата в пантеизме, который умеет так красиво освещать суть системы Всего-в-Одном и Одного-во-Всем.

Что касается его самого, то в итоге он возвращается под защиту веры и находит спасение и безопасность в бастионе благословенного Лафатера[16], из «ангельски чистых» уст которого исходит приведенное в конце сочинения Якоби «утешительное» высказывание, которое не в состоянии дать мне утешение, потому что я его не понимаю. Да и все сочинение господина Якоби в целом — редкая смесь, почти чудовищное создание: с головой Гёте, телом Спинозы и ногами Лафатера.

Но что вообще в наше время дает право публично разглашать чью-то частную переписку, не спрашивая согласия у авторов писем, — для меня это непостижимо. Более того: оказывается, Лессинг признался ему, этому самому Якоби, в том, что мне, вот уже тридцать лет бывшему его самым близким другом из числа философов, он не открывал никогда свои истинные философские принципы. Возможно ли это, и если да, то как тогда Якоби смог себя побороть и открыл эту тайну своего покойного друга, и не только мне, от кого тот ее тщательно скрывал, но и всему миру? Сам-то он спасается, а своего друга оставляет нагим и безоружным в чистом поле, превращая его в жертву или объект насмешек для врагов. Я не могу смириться с таким образом действий, и мне хотелось бы узнать, что по этому поводу думают настоящие честные мужи. Боюсь, что у философии есть свои фанатики, которые преследуют столь же неистово и еще в большей степени нацелены на поиски сторонников, чем фанатики от положительной религии.

Моисей Мендельсон

Перевод с немецкого Т. В. Петешовой

---

[16] Лафатер (Lavater), Иоганн Каспар (1741—1801) — швейцарский писатель, поэт и богослов. В своих проповедях соединяет клерикальный пиетизм и мирской либерализм.

Л. Н. Столович

О СУДЬБЕ ТАРТУСКОЙ КАНТИАНЫ

В эссе рассказывается о судьбе связанных с Кантом ценнейших собраний и рукописей библиотеки Тартуского университета, которые в 1895 г. были отправлены в Прусскую академию наук в Берлин для подготовки издания полного собрания сочинений Канта, однако так и не вернулись тогда назад в Тарту и надолго выпали из поля зрения исследователей.

Der Essay behandelt das Schicksal der mit Immanuel Kant verbundenen Materialien, die in der wissenschaftlichen Bibliothek der Universität Tartu aufbewahrt werden. Im September 1895 wurde dieses Teil des Archivs von Kant, die sogenannte «Kantiana von Tartu», an die Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlasslich der Vorbereitungen zur Edition von Kants Gesammelten Schriften ausgeliehen. Aber die Originale aus Tartu sind damals in Deutschland verblieben und für die Kantforschung verlorengegangen.

В научной библиотеке Тартуского университета с давних времен хранятся четыре письма и записка Иммануила Канта из различных архивных коллекций:

1. Письмо Гердеру (Johann Gottfried Herder, 1744–1803) от 9 мая 1768 г. Оно находится в коллекции писем, собранных К. Моргенштерном.

2. Письмо Теодору Готтлибу Гиппелю (Theodor Gottlieb Hippel, 1741—1796) от 15 марта 1764 г., которое находится в коллекции автографов архивариуса Петербургской академии наук и консерватора Эрмитажа Фридриха Людвига Шардиуса (1795—1855), подаренной Тартускому университету в 1852 г.

3. Письмо Иоганну Шульце (Johann Schulz, 1739—1805) от 16 августа 1790 г., подаренное университету в 1862 г. статским советником Авериным.

4. Письмо Карлу Моргенштерну от 14 августа 1795 г., в котором Кант благодарит адресата за присланную ему диссертацию Моргенштерна «De Platonis republica commentationes tres». Однако, по сообщению заведующей отделом редких книг и рукописей библиотеки

Тартуского университета Марс Ранд, в начале 90-х гг. прошлого века письмо исчезло [22] = [10, S. 96].

5. Записка Канта от 2 сентября 1792 г., находящаяся в коллекции Шардиуса.

Все эти письма опубликованы в собрании сочинений Канта (*Kants* gesamelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bde. 10—12. Berlin, 1900–1902), а записка Канта в книге: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 635, 674—675 (публикация А. В. Гулыги, Л. Н. Столовича, Х. Л. Танклера)[1].

Когда я с 1953 г. начал работать в Тартуском университете и знакомиться с его библиотекой, обнаружилось, что некогда в ней находилась часть архива Канта.

Среди ценнейших собраний книг и рукописей библиотеки Тартуского университета было 461 письмо, адресованное великому немецкому философу Иммануилу Канту, а также две книги из его личной библиотеки: *Baumgarten A. G.* Metaphysica. Halle, 1757 и *Meyer G. F.* Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752 — буквально испещренные заметками кёнигсбегского мыслителя (достаточно сказать, что публикация этих заметок заняла три тома академического собрания сочинений Канта). Эта кантиана была привезена в Тарту учеником Канта, которому философ доверил издание своей «Логики», а также лекции по метафизике, *Готтлобом Бениамином Иеше (Gottlob Benjamin Jaesche,* 1762—1842), приглашенным в 1802 г. в Дерптский (Тартуский) университет в качестве профессора философии. «Логику» Канта Йеше издал в 1800 г., но лекции по метафизике он выпустить не сумел[2]. Йеше подарил имевшуюся у него часть кантовского архива своему другу — основателю библиотеки Тартуского университета Карлу Моргенштерну, а последний завещал ее библиотеке.

Вот как сам Карл Моргенштерн описал в каталоге рукописей под №CCXCI подарок своего друга: «Кантиана. Письма к Канту. Написанные рукой их авторов. Величина — четвертая доля листа. Полуантичный переплет. 722 страницы. Кроме того, именной указатель на 3 ненумерованных листах. Переплет заказан мною. Собрание было передано в мое свободное распоряжение более чем тридцать пять лет тому назад моим покойным другом Йеше[3]. Помимо этого, еще те, которые до тех пор хранились в старом ящике, кожаный верх которого был поеден молью, были мною собраны и определенным образом упорядочены и объединены в другой полуантичный переплет, в 1843, наконец, предварительно разделены на 5 пакетов, в марте 1844 в алфавитном порядке письма к Канту объединены во второй полуантичный переплет, 1088 стр. Некоторые также им собственноручно надписаны»[4].

Известный историк философии Куно Фишер писал в предисловии к 4-му изданию IV тома «Истории новой философии» 28 августа 1897 г.: «Йеше, ученик Канта и издатель его Логики, подарил имевшиеся у него письма к Канту своему другу, библиотекарю Моргенштерну в Юрьеве, а последний за-

---

[1] Сообщения об этих автографах Канта публиковались неоднократно. См. [2, с. 76—79].

[2] Другую часть своего архива Кант доверил ориенталисту и теологу Фридриху Теодору Ринку (Fredrich Theodor Rink, 1770–1811), который слушал лекции Канта в 1786–1789 гг., затем изучал филологию в Лейдене у профессора Давида Рункена (David Ruhnken) – школьного друга Канта. В 1795 г., возвратившись в Кёнигсберг, Ринк вошел в дружеский круг Канта. Кант доверил ему издать «Физическую географию» и «О педагогике». См. [23] и в статье *Эдуарда Пархоменко* (*Eduard Parhomenko*) [19].

[3] Готтлоб Беньямин Йеше – издатель лекций Канта.

[4] Отдел рукописей и редких книг научной библиотеки ТГУ, каталог.

вещал их Юрьевской университетской библиотеке, где письма хранятся в двух томах в четвертую долю листа в числе 461, из которых не напечатано и шестидесяти» [9, с. 143].

Однако эта часть кантовского архива, «Тартуская кантиана», отмеченная в каталогах, почему-то отсутствовала. Куда она подевалась? Начинаю архивные поиски, и вот что обнаружилось.

Кантиана хранилась в университетской библиотеке до 11 (23) сентября 1895 г., т.е. до того, как она была отправлена в Прусскую академию наук в Берлин для подготовки издания полного собрания сочинений Канта (*Kant's Gesammelte Schriften*). Разрешение на посылку этих материалов для временного их использования было дано правительством России. Газета «Рижский вестник» писала в № 243 от 2 ноября 1895 г., что «Министерством народного просвещения испрошено Высочайшее Соизволение на временную высылку в Берлинскую академию наук рукописей философа Канта, принадлежащих Юрьевскому университету».

В научной библиотеке Тартуского университета хранятся письма из Прусской академии наук, написанные в том числе такими видными немецкими философами, как *Герман Дильс (Hermann Diels), Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey), Бенно Эрдман (Benno Erdmann)*; по этим письмам можно проследить «перемещение» тартуской кантианы по Германии. В статье проф. Арсения Гулыги, сотрудника научной библиотеки ТГУ Хайна Танклера и автора этих строк «О рукописном наследии Канта в Тартуском университете» [3] прослеживаются по сохранившимся документам пути движения тартуской кантианы по Германии, публикация ее в академическом собрании сочинений Канта, 18-й том которого — последний из томов, содержащих тартуские материалы, — вышел в 1928 г. Несмотря на многочисленные напоминания, просьбы и требования возвратить кантиану в Тарту (в 1930-е гг. директор библиотеки Фридрих Пуксоо неоднократно настаивал на возвращении тартуской кантианы), она осталась в Германии...

Какова дальнейшая судьба тартуской кантианы? Сохранилась она или стала еще одной жертвой Второй мировой войны? Вместе с тем уже после войны в научную библиотеку ТГУ приходили письма даже немецких ученых, спрашивающих, где кантиана. Профессор А. Гулыга обратился с запросами о местонахождении кантианы к коллегам из ГДР, ФРГ и Западного Берлина. Единственное, что удалось установить: в Западном Берлине имеется фотокопия коллекции. Пришлось предположить самое печальное, и статья «О рукописном наследии Канта в Тартуском университете» заканчивалась грустной фразой: «Что касается подлинников, то они, по-видимому, погибли во время войны».

Но верить в это не хотелось. Продолжаю расспрашивать людей, имевших какое-либо отношение к рукописным коллекциям университета, знатоков тартуских собраний ценнейших материалов. Подбадриваю себя воспоминанием о давней удаче. В начале 1960-х г. я заинтересовался судьбой книг, принадлежавших великому немецкому просветителю *Иоганну Готфриду Гердеру*. Известно было, что часть книг гердеровской библиотеки была приобретена библиотекой Тартуского университета. Но безграмотный чиновник, командовавший библиотекой в первые послевоенные годы, приказал расставить книги гердеровской библиотеки «все по местам», и они оказались рассеянными среди сотен тысяч книг библиотечного собрания. Теперь ищи ветра в по-

ле! Однако работавшая в то время в отделе редких книг и рукописей научной библиотеки М. Либлик вспомнила, что гердеровской библиотекой занимался библиограф Эдуард Вигель. М. Либлик удалось обнаружить в бумагах покойного Э. Вигеля статью «К изучению истории библиотеки И. Г. Гердера», а также список книг из личной библиотеки замечательного мыслителя. Эти материалы были опубликованы мною в VI томе «Трудов по философии» [8], и сохранившаяся часть библиотеки Гердера была выявлена...

И вот однажды в старом лектории (место, в котором собирались преподаватели во время перерыва занятий) главного здания Тартуского университета рассказываю все, что знаю о тартуской кантиане, доктору юридических наук Лео Леэсменту. «Подождите, — говорит он, — я смутно помню о разговоре с одним немцем, кажется, в 1963 г., который видел эти материалы. Я должен посмотреть в своих бумагах сделанную тогда запись».

Скажу откровенно, я не поверил, что речь шла о тартуской кантиане. Поэтому я не стал торопить Лео Леэсмента. Но месяца через полтора после нашего разговора мы случайно встретились на Ратушной площади, и он протянул мне листок бумаги, на котором указывался адрес архива Академии наук ГДР, где знакомый Лео Леэсмента видел два тома писем к Канту.

Но, может, это были фотокопии? Казалось невероятным, что разыскиваемые многими исследователями материалы лежат буквально у всех на виду — в Центральном архиве Академии наук ГДР.

И вот в конце августа 1979 г. мне довелось быть в Берлине по приглашению художника Курта Магритца.

Конечно же, одно из первых дел — посетить архив. Вот я на тихой Отто-Нушке-штрассе у дома Академии наук. Захожу в Центральный архив. Представляюсь. Спрашиваю: «Нет ли у вас писем к Канту из собрания Карла Моргенштерна? Меня интересуют также книги Баумгартена и Мейера с пометками Канта». Исполняю необходимые формальности для работы в архиве. Сотрудница архива спрашивает меня о моих научных интересах, приведших меня сюда, и просит зайти через три дня, ничего не обещая.

С замиранием сердца переступаю порог архива в положенный срок. Меня проводят в рабочую комнату и приносят два тома в старинных переплетах. Открываю и вижу знакомый книжный знак Карла Моргенштерна.

В первом томе 724 пронумерованные страницы рукописей, во втором — 1088. Всего 461 письмо. Среди них под № 163 и 164 письма Фридриха Шиллера. Девять писем Фихте. Письмо Виланда. На отдельном листке отмечены имена тех, кто работал над этими документами. Их всего три человека. Последний из них, д-р Зейферт — знакомый Лео Леэсмента — интересовался письмом Виланда 31 января 1957 г.

Принесли мне и книгу Г. Ф. Мейера, всю исписанную рукой Канта. Она в новом кожаном переплете. Как видно было из приложенной справки, в 1974 г. книга реставрировалась в Дрездене. Книги Баумгартена не оказалось. Куда ее забросила судьба?[5]

Тартуская кантиана опубликована в академическом собрании сочинений Канта. Но это не уменьшает исторической ценности ее оригинала. И ученым придется еще не раз обратиться к этим документам при новых изданиях кантовских материалов.

---

[5] Впоследствии выяснилось, что «Метафизика» Баумгартена с пометками Канта находится в Гёттингене (см. [18, H. 4, S. 483]).

* * *

Когда были написаны эти строки, в Тартуском университете обнаружилась еще одна реликвия, непосредственно связанная с Иммануилом Кантом.

Моя дочь Инна в это время училась на психологическом отделении Тартуского университета. Она со своими сокурсниками проходила практические занятия по анатомии. Однажды она пришла с занятий и сказала:

— Папа, а ты знаешь, что в анатомикуме находится маска твоего любимого Канта?

Я этого не знал. И сразу же побежал в анатомикум и вошел в кабинет через комнату, в которой лежали трупы.

И вот оказалось, что в анатомическом кабинете ТГУ, в шкафу рядом с различными анатомическими препаратами стоит ... посмертная маска великого мыслителя. Сотрудники кафедры анатомии, конечно, знали, что в анатомическом музее имеется посмертная маска Канта. Но для них это был лишь образ смерти. Возможно, для старой профессуры имя Канта было значимым, но медики нового поколения не очень интересовались каким-то философом-идеалистом. О том же, что в Тарту находится посмертная маска великого Канта не знали, как оказалось, даже такие большие знатоки богатств университета, проработавшие в нем десятки лет, как д-р Лео Леэсмент, доц. Александр Эланго, Виллем Эрнитс, который, казалось, знал всё. Объяснение этому довольно простое: какой гуманитарий добровольно пойдет в кабинет анатомии буквально «по трупам»?

Посмертная маска Канта, хранящаяся в музее классических древностей Тартуского университета

Как попала посмертная маска Канта в университет? Об этом пока можно строить только догадки. Инвентарная книга университетского музея классических древностей, где должна быть зарегистрирована маска, до сих пор не найдена (не исключено, что она была вывезена во время эвакуации университета в период Первой мировой войны). Вероятнее всего предположить, что маску привезли для проф. Йеше, свято чтившего все, что связано с его учителем. Но это, разумеется, только предположение.

Что касается самой маски, то можно точно назвать имя художника, ее отлившего. Это проф. Кнорре из Кёнигсбегской художественной школы (см. [24, S. 334]).

В книге К. Х. Клазена [14] отмечается, что с формы, снятой проф. Кнорре, была отлита бюстоподобная маска в трех экземплярах. Один из них попал в Берлинский анатомический музей, другой в Прусское общество древностей (этот экземпляр получил повреждения и был затем реставрирован), третий в государственный архив в Кёнигсберге (см. [14, S. 27]). Может быть, маска Канта, хранящаяся в ТГУ, была четвертым экземпляром? Ведь о ней ничего не известно было широкой общественности.

Лицо великого мыслителя обезобразила смерть. Маска несет на себе следы ее «критики» погасшего разума. Поэтому, несмотря на обычаи тех времен хранить посмертные маски выдающихся людей (например, известно много масок Бетховена), вряд ли маска Канта отливалась многократно. Пока нам неизвестна судьба и тех трех экземпляров маски Канта, оставшихся в Германии. Пережили ли они Вторую мировую войну? Тем большую ценность представляет ее экземпляр, хранящийся в Тартуском университете.

Последние строки писались мною в 1998 г. Но в «Berlinische Monatsschrift», Heft 4/99 появилась статья: *Heinrich Lange* «Totenmaske Kants in Berlin wiederentdeckt» («Посмертная масска Канта вновь открыта в Берлине»). В ней сообщается, что в анатомическом собрании Института анатомии Берлинской клиники *Charité* (*in der Anatomischen Sammlung des Instituts für Anatomie der Berliner Charité*) обнаружился экземпляр посмертной маски Канта. Публикуемые фотографии этой маски точно соответствуют тому экземпляру, который находится в Тарту. Автор приводит известные данные об изготовлении маски. Он проявляет осведомленность о том, что Леонид Столович писал об обнаружении посмертной маски Канта (*Heinrich Lange* прочитал об этом в немецком издании 1985 г. биографии Канта, написанной А. Гулыгой).

Однако автор статьи «Totenmaske Kants in Berlin wiederentdeckt» делает фантастическое предположение, будто тартуский экземпляр маски попал в Тарту из Кёнигсберга после Второй мировой войны. Не говоря уже о том, что захваченные Советской армией в Германии немецкие архивы и ценности никогда не попадали в Эстонию, есть свидетельства о том, что маска Канта, хранившаяся в Тарту, хотя и находилась в безвестности, все же была кое-кому известна. Видный кантовед *Rudolf Malter* в статье «Kantiana in Dorpat (Tartu)», опубликованной в авторитетном журнале «Kant-Studien» [18], благодарит госпожу Анке из Albert-Akademie Königstein за сообщение о том, что во время обучения медицине в Тарту в тридцатые годы она сама видела посмертную маску Канта в анатомическом музее [18, S. 486].

Что же касается так называемой посмертной маски Канта (о которой также пишет *Heinrich Lange*), находящейся в музее Канта в современном Калининграде, то история ее такова. После сообщения о нахождении маски Канта в Тартуском университете в Тарту из Калининграда приехал молодой человек, учившийся в художественно-промышленном училище. Он просил, чтобы ему разрешили скопировать посмертную маску Канта контактным способом, т. е. наложить на нее воск, а потом по полученной форме сделать гипсовую копию. Разумеется, ему это сделать не разрешили. Тогда он создал визуальную копию маски — рисовал и лепил ее, глядя на оригинал. Копия получилась, на мой взгляд, довольно грубая. Она-то и выставляется в калининградском музее Канта. Новые работники музея не знали о появлении этой копии маски и обращались ко мне за разъяснениями.

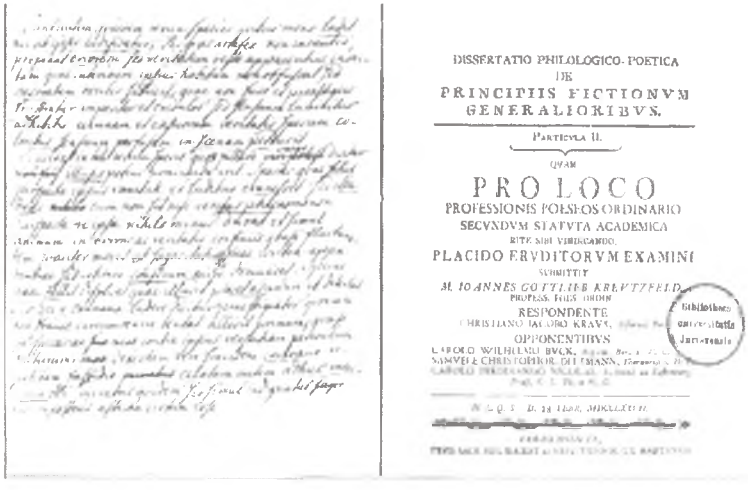
Когда я писал этот очерк, я не знал о том, что в Тартуском университете хранится еще одна реликвия, связанная с великим Кантом. В марте 2001 г. в

музее Тартуского университета состоялась необычная выставка посмертных масок. Экспонировалась на выставке и маска Канта. Однако для меня был полной неожиданностью другой экспонат выставки — ***гипсовая копия черепа Канта***, помещенного над профильным изображением оригинала. В этой связи возникает два вопроса: как стало возможным сделать копию черепа философа и как эта копия попала в Тарту?

Дело в том, что в 1880 г. в Кёнигсбергском соборе, в котором был похоронен философ, возвели часовню и в связи с этим возникла необходимость его перезахоронить. Есть рисунок, изображающий этот процесс: из вскрытой могилы извлекается череп Канта. Поэтому-то он и стал доступен исследователям еще в начале 80-х гг. позапрошлого века. В моей библиотеке находится оттиск статьи (его нашел у букинистов профессор *Peeter Tulviste* и подарил мне) из немецкого ежегодника «Das Morphologische Jahrbuch» за 1906 г. выдающегося анатома и антрополога *Августа Раубера* (*A. Rauber*, 1841–1907), ставшего с 1886 г. профессором Дерптского университета; у этой статьи очень необычное название: «Der Schadel von Immanuel Kant und jener vom Neandertal» («Череп Иммануила Канта и череп неандертальца») — Leipzig, 1906. Есть все основания согласиться с мнением организатора выставки Кена Каллинга, что именно А. Раубер привез в Тарту копию черепа Канта, а также копию черепа Бетховена, также представленного в экспозиции.

* * *

В тартуской кантиане находилась еще одна ценнейшая реликвия, в течение долгого времени пребывавшая в безвестности. Речь идет о диссертации Крейцфельда на латинском языке («Филологическо-поэтическая диссертация об общих принципах вымысла»), на свободных страницах которой И. Кант написал на латинском языке текст своего оппонентского выступления. Об этом сообщалось еще в позапрошлом веке в каталоге книг и рукописей основателя библиотеки Тартуского университета Карла Моргенштерна [11, p. IX, MCCLXXX]. Там же отмечено, что диссертация «приобретена из наследства Йеше в 1843 г.». На самой диссертации над экслибрисом К. Моргенштерна имеется его пометка: «Olim Jaschii [Некогда было у Йеше] Ex libr. Morgenstern. 1843».


DISSERTATIO PHILOLOGICO-POETICA
DE
PRINCIPIIS FICTIONVM
GENERALIORIBVS.
PARTICVLA II.
QVAM
PRO LOCO
PROFESSIONIS POESEOS ORDINARIO
SECVNDVM STATVTA ACADEMICA
RITE SIBI VIDIRCANDO,
PLACIDO ERVDITORVM EXAMINI
SVBMITTIT
M. IOANNES GOTTLIEB KREVTZFELD,
PROFESS. PHIL. ORDIN.
RESPONDENTE
CHRISTIANO IACOBO KRAVS,
OPPONENTIBVS
CAROLO WILHELMO BVCK,
SAMVELE CHRISTOPHOR DELTMANN,
CAROLO FRIEDRICHO NICOLAI,
Bibliotheca universitatis Jurisvensis

Титульный лист диссертации Крейцфельда с частью текста «Тартуской рукописи» Канта

Почему рукопись Канта на диссертации Крейцфельда оказалась в Тарту, в то время как остальная часть кантианы была отправлена в Германию? Первоначально я предположил, что «Тартуская рукопись» не посылалась вообще, так как оппонентское выступление Канта было написано четким почерком (видимо, это было сделано, чтобы легче прочитать текст) и его можно было скопировать на месте. И действительно, рукопись Канта была скопирована в Тарту и впервые опубликована в журнале «Altpreussische Monatsschrift» Артуром Вардой [13, Bd. XLVIII, H. 4, S. 662—670]. В научной библиотеке Тартуского университета хранится оттиск этой публикации, по-видимому, присланный автором. В 1911 г. в журнале «Kant-Studien» появился немецкий перевод «Тартуской рукописи» с кратким предисловием переводчика, а в 1913 г. эта рукопись была тщательно воспроизведена в XV томе академического издания сочинений Канта [17, S. 903—935].

Сначала я полагал, что публикация «Тартуской рукописи» в собрании сочинений тоже была сделана по копии. Однако уже после того, как местонахождение рукописи стало известно международной научной общественности через средства массовой информации, ко мне обратился научный сотрудник Архива Канта при Марбургском университете *Вернер Штарк* (*Werner Stark*). В своем письме от 1 марта 1985 г. он писал, что не может представить себе, чтобы проф. Эрих Адикес (Erich Adickes), расшифровывавший рукописи Канта для академического собрания сочинений, мог сделать публикацию по копии, а не по оригиналу. Помимо этого соображения, В. Штарк сообщил, что в материалах Кантовской комиссии Берлинской академии наук, находящихся в Центральном архиве АН ГДР, он видел документы, свидетельствующие о том, что диссертация Крейцфельда с рукописью Канта была в Германии и возвращена в Тарту до 1914 г.

Обратившись к архиву научной библиотеки ТГУ, я обнаружил переписку относительно посылки диссертации Крейцфельда проф. Э. Адикесу для временного пользования: 21 сентября 1911 г. директор библиотеки В. Э. Грабарь (брат известного художника и искусствоведа Игоря Грабаря) обратился в правление университета с предложением удовлетворить просьбу проф. Адикеса о высылке ему диссертации Крейцфельда; 4 октября правление университета в письме в библиотеку уведомило, что поддержало просьбу Прусской академии наук о посылке этой диссертации; 13 октября 1911 г. она была выслана через Министерство иностранных дел. В письме же от 22 апреля 1913 г. правление университета уведомляет директора библиотеки о том, что диссертация Крейцфельда, находившаяся в пользовании профессора Тюбингенского университета Эриха Адикеса, возвращена 9 апреля 1913 г. (см. [1]). Следовательно, после подготовки XV тома академического собрания сочинений Канта, в котором по оригиналу была опубликована «Тартуская рукопись» Канта, она была возвращена накануне Первой мировой войны, в отличие от другой части тартуской кантианы.

Однако научной общественности все это было неизвестно. Полагали, что рукопись Канта осталась в Германии. Там ее тщетно искали, а она спокойно лежала в научной библиотеке Тартуского университета. Ее никто никогда не затребовал из фонда. Работая над статьей «Кантиана в Дерпте (Тарту)», известный западногерманский кантовед проф. Рудольф Мальтер, после безуспешных поисков рукописи Канта в Германии в письме ко мне от 11 ноября 1983 г. просил выяснить, не сохранилась ли она чудом в Тарту. И вот чудо оказалось реальностью.

Знакомство с оригиналом не оставляет сомнений, что перед нами действительно рукопись Канта, хотя она не подписана и его имя не обозначено в качестве оппонента на титульном листе как первой, так и второй части диссертации. Что касается подписи, то она, естественно, отсутствует, так как речь писалась для себя. Оппонировал ли диссертацию Крейцфельда именно Кант?

Крейцфельд преподавал в кёнигсбергской старградской школе (altstädtiche Schule), но в связи с вакансией места профессора поэтического искусства (Dichtkunst) в университете должен был защищать две диссертации, чтобы занять эту должность (одна для принятия в члены философского факультета, вторая — на соискание места ординарного профессора поэзии). Диссертации представляли собой две части работы, имевшей общее название: «Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus». Диспут по первой из них происходил 25 февраля 1777 г., по второй — 28 февраля. Респондентом, т.е. участником диспута, который, в отличие от оппонентов, поддерживал соискателя, был *Христиан Якоб Краус* (*Christian Jacob Kraus*) — ученик Канта, ставший его коллегой. Оппонентами, как это было принято, выступали три студента. Интересно отметить, что среди оппонентов Крейцфельда по первой диссертации был *Эреготт Андреас Христоф Васянский* (*Ehregott Andreas Christoph Wasianski*) — слушатель, а впоследствии последний домоправитель Канта, свидетель кончины великого философа. Кстати, в библиотеке Кёнигсбергского университета хранился экземпляр диссертации Крейцфельда, сброшюрованный так же, как и тартуский, с текстом речи одного из трех студентов-оппонентов.

Однако, помимо оппонентов-студентов, на диспуте должны были также выступать в качестве оппонентов по меньшей мере два ординарных профессора того факультета, к которому принадлежал соискатель. На диспуте по второй диссертации 28 февраля 1777 г. и выступил Иммануил Кант. Несомненным подтверждением того, что оппонентом был не кто иной, как Кант, служит и то, что в конце оппонентской речи содержится обращение к респонденту Краусу: «Я включил Вас уже давно в число моих самых лучших слушателей». Это мог сказать только Кант. Почерк рукописи соответствует автографу Канта на латинском языке, имеющемуся в Научной библиотеке Тартуского университета[6]. Но помимо всего Йеше и Моргенштерн вряд ли могли ошибиться в определении авторства рукописи.

Хотя эта рукопись и была опубликована, подлинник ее, разумеется, не утрачивает своей культурно-исторической и научной ценности. Но вместе с тем обнаружение автографа Канта, перевод его на русский язык и исследование, сопряженное с новой публикацией, показало, что «Тартуская рукопись» представляет чрезвычайно большой интерес для понимания развития философских и эстетических воззрений выдающегося мыслителя. Она написана в 1777 г., в период работы Канта над основным своим произведением — «Критикой чистого разума» — и находится, таким образом, на границе между «докритическим» и «критическим» периодами философии Канта. Философ выступил оппонентом на диспуте по диссертации, посвященной поэтике, и поэтому «Тартуская рукопись» — это произведение, в котором значительное внимание уделено проблемам эстетики.

---

[6] Публикацию этого автографа *А.В. Гулыгой, Л.Н. Столовичем* и *Х.-Л. Танклером* см. в кн. [4, с. 635, 674—675].

Написанная в непринужденном стиле, образном и ироничном, эта рукопись обсуждает целый ряд философских вопросов, таких как познавательные возможности чувств, соотношение поэзии и философии. Замечательный просветитель иронично высказывается здесь против всяческих суеверий, астрологии и магии, с презрением говорит о «торговле заблуждениями», о стремлении «в поисках выгоды обманывать доверчивую толпу».

«Тартуская рукопись» полностью опубликована в переводе с латинского языка на русский преподавателем классической филологии, ныне профессором Тартуского университета *Анне Іилль* под редакцией и с предисловием автора этого очерка в «Кантовском сборнике» (Калининград, 1985. Вып. 10. С. 120—129), в книге: *Эстетика* Иммануила Канта и современность: Сборник статей по материалам V Кантовских чтений. Калининград — Светлогорск, 1990 год. М.: Знание, 1991. С. 53—62; и в книге автора этих строк «Философия. Эстетика. Смех» (СПб., Тарту, 1999. С. 44—56) с посвящением памяти немецкого кантоведа Рудольфа Мальтера. Аналитическое исследование данной рукописи было предпринято в предисловии к этой публикации и ряде статей автора этого очерка[7].

Латинская речь Канта, хотя и опубликованная в собрании сочинений Канта и в переводе на немецкий язык в начале XX в., не вошла в научный обиход и даже не упоминалась в специальных работах по эстетике Канта. Обнаружение ее оригинала в Научной библиотеке Тартуского университета, публикация на русском языке и специальные ее исследования дают возможность по достоинству оценить этот труд великого философа.

* * *

Выявлена ли вся кантиана, находящаяся в Тарту? Еще одна находка говорит о том, что поиски могут дать новые результаты. Весной 1986 г. при подготовке выставки экслибрисов в научной библиотеке Тартуского университета была обнаружена книга из личной библиотеки Канта. Это книга Леонарда Крейцера, подаренная автором Канту с дарственной надписью: «Dem großen Stifter der kritischen Philosophie Herrn Professor Kant in Koenigsberg als ein geringes Denkmal seiner aufrichtigsten Verehrung gewidmet von dem Verfasser» («Великому основателю критической философии, господину профессору Канту в Кёнигсберге в качестве маленького памятника, посвященного его искреннейшему почитанию, от автора»). Книга озаглавлена: Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willes mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe von Leonhard Creuzer. Giessen, 1793. Надпись сделана не на титульном листе, а перед ним. На титульном листе внизу две подписи: G. B. Jasche, Morgenstern. На книге имеется книжный знак К. Моргенштерна и № 3453. Под этим номером книга значится в каталоге книг и рукописей К. Моргенштерна на с. 200, но не отмечено, что книга подарена Канту. Изучение самой книги показывает, что в ней имеются подчеркивания на страницах 42—44, 47, 49—54, 56, 60—64. На страницах 134—135 имеются отчеркивания в виде фигурных скобок. На с. 135 несколько строчек вписано в текст книги, вероятно, рукой автора. Трудно предположить, кто именно делал подчеркивания. Может быть, Кант, а может быть, и Йеше. Карл Форлендер в своей книге о Канте называет Крейцера среди марбургских последователей Канта в 1790-е гг. [24, Bd. 2, S. 239].

---

[7] См.: [6; 5, с. 143—146]. Последняя статья опубликована также в кн. [7, с. 34—43].

Как бы там ни было, но найдена книга, принадлежащая великому Канту. Будем надеяться, что это не последняя находка в поисках тартуской кантианы. Эта надежда, как мы увидим ниже, подтвердилась в 2005 г.

Happy end

После того как мне посчастливилось обнаружить местонахождение тартуской кантианы в Берлине, я рассказал об этом тогдашнему ректору Тартуского университета Арнольду Коопу и даже подал официальное заявление по этому поводу. Однако А. Кооп, узнав, что тартуская кантиана находится в ГДР, оставил это заявление безответным. По этой же причине безрезультатной оказалась попытка обнародовать открытие местопребывания тартуской кантианы в центральной печати СССР: в газете «Правда» заметка об этом открытии даже была набрана, но не опубликована, как сказали, из-за сложностей, возникающих в этой связи, — проблем отношений с ГДР.

Однако, несмотря на явное нежелание людей, причастных к руководству СССР, усложнять свои отношения с ГДР проблемой принадлежности тартуской кантианы, в Эстонии появилось несколько публикаций автора этих строк, связанных с судьбой тартуской части архива Канта, а также посмертной маской Канта (см.: *Столович* 1. О судьбе тартуской Кантианы // Тартуский государственный университет (ТГУ). 1980. 7 и 28 марта; на эстонском языке в еженедельнике «Sirp ja vasar» 7 сентября 1984 г.). Эти публикации стали известны в ФРГ и вызвали отклик, а также встречные исследования видных немецких кантоведов (см. [18]).

В «Вестнике агентства печати "Новости"» был опубликован мой материал «Работы эстонских исследователей трудов Канта». Этот материал и аналогичное сообщение ТАСС вызвали множество откликов (мне известно более 30) в газетах и журналах ФРГ, ГДР, Португалии, Кувейта, Кубы, Финляндии, России и других стран. В связи с обнаружением мною в 1984 г. в научной библиотеке Тартуского университета единственной возвращенной в Тарту части тартуской кантианы — рукописи оппонентского отзыва на диссертацию Крейцфельда, так называемой «Тартуской рукописи» Канта — сведения о судьбе всей тартуской кантианы стали публиковаться в некоторых изданиях центральной и периферийной печати (в «Литературной газете» от 8 августа 1984 г., в журнале «Философские науки», 1986, №1, в «Кантовском сборнике», издаваемом в Калининграде, и других изданиях). Судя по откликам на эти публикации кантоведов, в том числе и немецких, общественность получила информацию о сложной судьбе тартуской кантианы.

История перемещения тартуской части кантовского архива и документы, хранящиеся в Эстонском государственном историческом архиве в Тарту[8], не оставляют сомнения в том, что тартуская кантиана принадлежит Тартускому университету. Однако, поскольку речь идет о ценнейших документах немец-

---

[8] См. архивный фонд «Тартуский университет 1802—1918», где, в частности, имеется письмо Министерства народного просвещения Российской империи на имя ректора Юрьевского (Тартуского) университета с уведомлением о Высочайшем повелении Государя Императора от 18 августа 1895 г. на соизволение высылки рукописей философа Канта, принадлежащих библиотеке Императорского Юрьевского университета, во временное пользование Берлинской академии наук (Ф. 402. Оп. 5. Д. 595. Л. 218—224). Автор выражает благодарность сотруднице архива *Татьяне Шор* за помощь в обнаружении материалов, связанных с отправкой тартуской кантианы в Германию.

кой культуры, понятно стремление сохранить их в Германии. Вместе с тем очевидна юридическая несостоятельность невозвращения собственности Тартуского университета. Не случайно я ощутил явное желание работников архива Академии наук ГДР сохранить в тайне местонахождение тартуской кантианы (показательно, что на запрос о ее местонахождении директор Института философии ГДР Манфред Бур дал отрицательный ответ, в то время как Институт философии помещался в том же самом здании, где располагался Центральный архив Академии наук ГДР, в котором находилась тартуская кантиана). Да и показали мне не все: переплетенный том с заметками и набросками Канта, о котором К. Моргенштерн писал в каталоге («те, которые до тех пор хранились в старом ящике, кожаный верх которого был поеден молью, были мною собраны и определенным образом упорядочены и объединены в другой полуантичный переплет»), я так и не увидел в архиве.

Двусмысленное положение тартуской кантианы препятствовало изучению исследователями кантовского рукописного наследства. Один из вариантов выхода из этого положения был предложен Институтом философии АН СССР: легализовать тартускую кантиану, подарив ее от имени Академии наук СССР ГДР, игнорируя при этом права Тартуского университета. В моем архиве имеется копия письма тогдашнего директора Института философии АН СССР Б. С. Украинцева вице-президенту Академии наук СССР П. Н. Федосееву с предложением о передаче «в дар АН ГДР материалов тартуской кантианы», считая, что «подобный акт доброй воли вполне целесообразен с научной и политической точки зрения». Как замечательно демонстрировать «акт доброй воли» за чужой счет! К счастью, эта противозаконная акция не состоялась.

С другой стороны, немецкие кантоведы (в частности, крупнейший специалист по кантовским рукописям Вернер Штарк) высказывали мнение, что, каков бы ни был юридический статус кантовских рукописей, они должны быть доступны исследователям из любой страны. В. Штарк в 1993 г. выпустил обстоятельную монографию об исследованиях писем и рукописей Канта, в которой речь идет об истории образования тартуской кантианы и ее поисках [23, S. 19, 206, 208, 280, 343, 359].

В 1995 г. Тартуский университет сделал аргументированный запрос в Германию относительно возвращения тартуской кантианы в Тарту. И вот 22 ноября 1995 г. в 11 часов произошло историческое, без преувеличений, событие: Берлинско-Бранденбургская научная академия и Научная академия в Геттингене возвратили Тартускому университету часть архива Иммануила Канта, которая ровно сто лет назад покинула Тарту. Притом это возвращение произошло без каких-либо бюрократических проволочек, несмотря на то что речь идет о подлинных реликвиях немецкой культуры. Я полагаю, что этот факт является несомненным свидетельством демократичности и правопорядочности современного германского государства. Можно ли было об этом даже подумать в условиях фашистской или социалистической Германии?! Но это историческое событие стало возможным и благодаря доверию немецкой общественности к нынешнему Тартускому университету, который способен обеспечить сохранность бесценных документов немецкой и общечеловеческой культуры и доступность их для исследователей любой страны.

Я был, конечно, необычайно рад такому результату моих 15-летних поисков и исследований тартуской кантианы. В буклете, выпущенном Научной библиотекой в честь возвращения кантианы, была отмечена моя роль в ее обнаружении, а также в списке публикаций, ей посвященных, были перечис-

лены мои работы (одна в соавторстве с А. Гулыгой и Х. Танклером) и статья Рудольфа Мальтера «Kantiana in Dorpat (Tartu)», опубликованная в журнале «Kant-Studien» [18], статья, главным образом посвященная моим поискам тартуской кантианы. В газете «Эстония» от 12 декабря 1995 г. за подписью Серафима Шарташского (псевдоним журналиста Ильи Никифорова) была напечатана статья «Ремиграция Иммануила Канта», где отдавалось должное моим трудам и поискам тартуской кантианы, так счастливо завершившимся. Получил я от университета и «премию» ... в виде месячной зарплаты.

P. S.

На полях Эстонии находится множество камней, сохранившихся со времени ледникового периода. Их все время тщательно убирают, но они опять появляются при каждой новой пахоте. Эта ситуация подобна архивным поискам.

Казалось бы, тартуская кантиана исследована вдоль и поперек, но вдруг появляются новые, еще неведомые документы, связанные с великим Кантом. Одной из таких неожиданных находок стало обнаружение в 2005 г. в архиве Научной библиотеки Тартуского университета листка, являющегося отрывком из черновика письма Канта своему сокласснику по кёнигсбергскому Фридрихсколлегиуму (Konigsberger Friedrichskollegium) Давида Рункена (*David Ruhnken*, 1723–1798), ставшего одним из выдающихся филологов XVIII в.

Сообщения об этом появились в эстонских газетах: в «Postimees» от 28.12.2005 г. [20] заметка «Tartu Ülikooli raamatukogust leiti filosoof Kanti kiri» [«В библиотеке Тартуского университета найдена рукопись философа Канта»]; в «Eesti Päevaleht» от 28.12.2005 г. [20] была напечатана статья заведующей отделом рукописей и редких книг библиотеки Тартуского университета *Маре Ранд* (*Mare Rand*) «Tähtsast leiust Tartu Ülikooli raamatukogus» [«О важной находке в библиотеке Тартуского университета»]. В 2006 г. была опубликована на немецком языке статья *Маре Ранд* «Rara rarissima im Bibliotheksbestand: Die Tartuer / Dorpater *Kantiana*» [19] = [9, S. 93—109], а в 2007 г. в «Ежегоднике. 2004—2005» библиотеки Тартуского университета ее же исследование «Карл Моргенштерн и тартуская *кантиана*»[9], где подробно характеризуется находка рукописи Канта, приводится ее фотография, текст на латинском языке и перевод его на эстонский язык.

Согласно исследованию Маре Ранд, найденная в бумагах Моргенштерна рукопись Канта представляет собой намерение ответить на латинское письмо Давида Рункена Канту от 10 марта 1771 г.[10] В этом письме Давид Рункен вспоминает о своем школьном друге, с которым общался 30 лет тому назад и научные способности которого, проявившиеся уже в то время, получили развитие в его последующем жизненном пути. Рункен пишет о своей жизни, о полученном им профессорстве и подчеркивает свой продолжающийся интерес к Платону. Он спрашивает о судьбе в свое время многообещающих школьных друзей Georg'e David'e Kypke и Johann'e Lewin'e Porsche. Письмо Рункена к Канту впервые опубликовал в 1801 г. Фридрих Теодор Ринк (Fredrich Theodor Rink)[11], который учился у профессора Рункена в Лейдене и, возвратившись в Кёнигсберг в 1795 г., вошел в дружеский круг Канта (напом-

---

[9] См. [21, lk. 194—195].

[10] Письмо Давида Рункена на латинском языке опубликовано также [16, S. 91—93].

[11] Письмо Рункена к Канту было напечатано в приложении к книге Ф. Т. Ринка о Рункене: *Tiberius* Hemsterhuys und David Ruhnken: Biografischer Abriss ihres Leben. Königsberg, 1801.

ним, что именно ему, как и Йеше, Кант доверил издание своих трудов и передал часть своего архива).

В публикации Маре Ранд воспроизводится латинский текст черновика ответного письма Канта Рункену, а также перевод его на эстонский язык [21, lk. 173—175]. Трудночитаемый латинский текст Канта был расшифрован сотрудницей библиотеки Тартуского университета Мари Мурдвее (*Mari Murdvee*).

Ниже приводится текст черновика ответного письма Канта Рункену на русском языке в переводе с латинского оригинала профессора классической филологии Тартуского университета Анне Лилль (*Anne Lill*):

> «Нельзя выразить [словами], сколько радости доставило мне послание [письмо], достойным которого ты меня счел, особенно потому, что я ясно увидел, несмотря на такой большой промежуток времени, что я не исчез ни из твоей памяти, ни из числа твоих друзей. Ты не сомневайся, что после того, как твоя слава распространилась в образованном мире, достигла она и наших краев, хотя, пожалуй, ты не найдешь среди наших [людей], кто бы прочел твои труды, тем более, что касается изучения древних, то [эти изучения] находятся все у нас. Вопрос о Kypkio [Kypke]. Ты спрашиваешь о том самом человеке [авторе], который когда-то вызывал интерес к себе среди соучеников? Во всяком случае, у него, у мужа, рожденного для науки в разных ее проявлениях, не потеряна репутация знатока еврейского языка, но так как его [научные] стремления презираются и вряд ли способствуют получению прибыли, он предпочитает прелестям науки отрады своего садика и никогда не прославится. Porschius [Porsche], некогда гордость школы, в Академии был малозаметным. Будучи человеком замкнутым, два года назад ушел из курии [curus] и стал пастором Haberberg'ской церкви [в Кёнигсберге]. Что касается меня, то разной чередой шла моя жизнь — то из-за стесненного материального положения в домашних делах, то из-за слабого здоровья. Положение изменилось мало-помалу, когда позднее, а именно 15 лет назад, я посвятил себя преподавательской работе в академии. В течение этого периода времени у меня была всегда большая аудитория, и я пользовался популярностью у публики, обрел довольно приятную жизнь в соответствии со своими привычками, не заботясь о будущих средствах или положении, соблазненный прелестями научных занятий и общением с друзьями».

На этом месте рукопись обрывается.

Найденный черновик письма Канта Рункену не датирован, но он, очевидно, написан после известного письма Рункена Канту от 10 марта 1771 г.

В исследованиях Маре Ранд на основе архивных материалов университетской библиотеки четко прослеживается состояние тартуской кантианы, ее изучение и частичное опубликование основателем библиотеки Дерптского-Тартуского университета Карлом Моргенштерном. Моргенштерн также проявлял большой интерес к деятельности Рункена, издал два его письма и намеревался, судя по сохранившейся в его архиве копии письма Рункена к Канту от 10 марта 1771 г., переиздать и его. Вероятно, для этого он отложил черновик кантовского письма, отделив его от других рукописных набросков Канта, полученных им от Йеше. Его-то Маре Ранд и нашла в архиве Моргенштерна только в 2005 г.

Еще Ф. Т. Ринк пытался обнаружить в архиве Рункена в Лейдене ответ на его письмо Канту. Но на свой запрос он получил отрицательный ответ. В последующие времена это письмо также не было найдено. Маре Ранд делает предположение, что Рункен, возможно, вообще не получил ответ на свое письмо. Однако вряд ли Кант оставил без ответа письмо своего выдающегося соклассника, к которому, судя по черновику письма, он продолжал дружески относиться, хотя, как отмечают исследователи, Кант не был аккуратным кор-

респондентом, несмотря на то что основатель критической философии вошел в историю и своей пунктуальностью. Ответное письмо Канта к Рункену, если оно вообще было написано и сохранилось, не может не быть предметом дальнейших поисков.

Какие еще драгоценные камни кантианы обнаружатся при последующей исследовательской «пахоте»?

1987 — 2007.

Список литературы

1. *Архив* научной библиотеки Тартуского университета. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 982.
2. *Блюм В. Р., Танклер Х.*. 1. Автографы философов в научной библиотеке Тартуского университета // Вопросы философии. 1982. № 8.
3. *Вопросы* теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979.
4. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
5. *Столович*. 1. *Н.* Место «Тартуской рукописи» Канта в его эстетическом учении // Философские науки. 1986. №1.
6. *Столович*. 1. Рукопись, найденная в Тарту: Из эстетического наследия Иммануила Канта // Литературная газета. 1984. 8 авг.
7. *Столович*. 1. Философия. Эстетика. Смех. СПб.; Тарту, 1999.
8. *Ученые* записки Тартуского государственного университета. Вып. 124. Тарту, 1962.
9. *Фишер К.* Истории новой философии. Т. 4. СПб., 1910.
10. *Bücher* und Bibliotheken im Ostseeraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert / edited by Lea Kõiv, Tiiu Reimo. Tallinn, 2006.
11. *Catalogus* mss. et bibliothecae Carol Morgenstern. Dorpati, 1868.
12. *Eesti* Paevaleht (28.12.2005). [Электрон. ресурс]. Режим доступа: //http://www.epl.ee/artikkel.php?ID=308263
13. *Eine* lateinische Rede 1mm. Kants als außerordentlichen Opponenten gegenüber Johann Gottlieb Kreutzfeld. Mitgeteilt von A. Warda // Altpreussische Monatsschrift. 1911.
14. *Glasen K. H.* Kant-Bildnisse. Königsberg, 1924.
15. *Hemsterhuys T., Ruhnken D.* Biografischer Abriss ihres Leben. Königsberg, 1801.
16. *Kant I.* Briefwechsel. Hamburg, 1972. № 39 [65].
17. *Kant's* Gesammelte Schriften. Dritte Abteilung. Handschriftlicher Nachlaß. Zweiter Band, Erste Hälfte. Berlin, 1913.
18. *Malter R.* Kantiana in Dorpat (Tartu) // Kant-Studien. 1983. H. 4.
19. *Parhomenko E.* Gottlob Benjamin Jäsche Immanuel Kanti loengute valjaandjana, Studia Philosophica. I (37). Tartu, 1993.
20. *Postimees* (28.12.2005). [Электрон. ресурс]. Режим доступа: //http://www.postimees.ee/301205/otsing.php
21. *Rand M.* Karl Morgenstern ja Tartu Kantiana // Tartu Ülikooli Raamatukogu. AASTARAAMAT 2004—2005. Tartu, 2007.
22. *Rand M.* Rara rarissima im Bibliotheksbestand: Die Tartuer / Dorpater Kantiana // Books and libraries in the Baltic Sea Region from the 16th to the 18th century: [papers of the academic conference: April 4—5, 2002, Tallinn].
23. *Stark W.* Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin, 1993.
24. *Vorlander K.* Immanuel Kant: Der Mann und das Werk. Hamburg, 1977.

Об авторе

***Столович** . Леонид Наумович* — д-р филос. наук, проф., Тартуский университет, stol@ut.ee.

Ирвинг Энеллис

БЕСЕДА НИКОЛАЯ МИХАЙЛОВИЧА КАРАМЗИНА С ИММАНУИЛОМ КАНТОМ. ПОПУЛЯРНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ИММАНУИЛОМ КАНТОМ «КРИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Рассматриваются некоторые аспекты формирования мировоззрения Н.М. Карамзина. Автор статьи особо подчеркивает влияние встречи с И. Кантом на развитие взглядов и убеждений Н.М. Карамзина.

Some points of forming of Karamzin's world view are considered. The author of the article emphasizes that meeting between Karamzin and Kant influenced Karamzin's views and beliefs.

Введение

В 1789 г. молодой русский дворянин, проезжая через Кёнигсберг, постучал в одну из дверей и сообщил открывшему эту дверь человеку, что хотел бы увидеть Иммануила Канта. Молодой дворянин, пусть и пришедший без приглашения, был принят и имел беседу с Кантом, краткое изложение которой гость из России записал для потомков и собственного удовольствия. Это изложение, выполненное в эпистолярной форме (оно пополнило ряд писем, описывающих путешествия молодого дворянина за рубеж), было не очень хорошо известно специалистам по русской литературе и истории, разумеется за пределами России. Поэтому историк-литературовед Джозеф Франк в биографии Ф.М. Достоевского отмечал, что, поскольку «беседа Карамзина с Кантом так интересна и так малоизвестна», он чувствует себя обязанным процитировать некоторые выдержки из нее [5, p. 57n]. Кажется, историки и философы очень мало знакомы с ней, если знакомы вообще, даже если включать в их число исследователей-кантоведов. Быть может, как сам факт существования записи этой беседы, так и ее содержание считались слишком незначительными для кантоведения, чтобы удостоить ее упоминания в дискуссиях о кантовской этике или в академических биографиях Канта — таких как, например, работа Э. Кассирера. Тем не менее та простота, с какой Кант излагает принципы, лежащие в основе его этики, на-

столько элегантна, что заслуживает детального рассмотрения и может оказаться настоящей находкой для студентов-философов, которые хотят постичь основы кантовской метафизики нравственности, а также для преподавателей, желающих предоставить своим студентам простое для понимания изложение кантовских взглядов на этот аспект его философских принципов.

Кем же был человек, пришедший без приглашения к Иммануилу Канту? И как он осмелился постучать в дверь дома самого Канта? И — что представляет больший интерес для историков и философов — о чем же они с Кантом беседовали на протяжении трех часов?

Биографический набросок Н. М. Карамзина

Молодым человеком, заглянувшим к Канту вечером 18 июня 1789 г., был не кто иной, как Николай Михайлович Карамзин. Он родился 1 января 1766 г. в родовом имении Михайловском, расположенном в среднем течении Волги, неподалеку от Самары. Во времена юности Карамзина Самара переживала превращение из небольшого городка в крупный провинциальный центр. Большую часть юных лет Карамзин провел во втором имении семьи — в деревне Знаменское около Симбирска (Ульяновска), также расположенного на Волге, менее чем в двухстах километрах выше по течению от Самары. Отец Карамзина Михаил был офицером в отставке. Мать Николая умерла, когда тот был еще ребенком, и в юные годы он был в основном предоставлен сам себе.

Уже в раннем детстве (точная дата неизвестна) Карамзин был отправлен изучать немецкий язык у местного врача. Когда Николаю было одиннадцать, за его обучение французскому языку и французским манерам взялась молодая жена владельца соседнего поместья. Подозрения в том, что моральный облик упомянутой особы небезупречен, заставили отца Карамзина отослать юношу в Симбирск для изучения французского языка в более формальной обстановке. На двенадцатом же году жизни, в 1777-м, Николай начал обучение в частном пансионе Иоганна Матиаса Шадена.

Шаден, урожденный немец, профессор Московского университета, был сторонником новейших швейцарских педагогических теорий и приверженцем идей, изложенных Жан-Жаком Руссо в трактате «Эмиль, или О воспитании». В пансионе Шадена преподавались немецкий и французский языки. В это же время Карамзин выучил и английский. Литературная программа включала немецкую и швейцарско-немецкую литературу, в основном моралистической направленности. Среди прочих изучались Руссо и Христиан-Фюрхтеготт Геллерт, поэт и баснописец, известный в основном своими моралистическими произведениями, но также и автор философского трактата "Discours sur la nature l'entendue et l'utilité de la morale"[1]. Из литературных трудов наибольшее и наиболее продолжительное влияние на взгляды Карамзина оказали романы Руссо.

Карамзин надеялся, что по окончании пансиона Шадена он получит возможность продолжить образование в Германии, в Гёттингенском или в Лейпцигском университете, где в то время обучалось значительное число русских студентов. Но Карамзин-старший, подобно многим провинциальным аристократам, обладая достаточным финансовым благосостоянием и общест-

[1] Опубликован в Берлине в 1766 г.

венным положением для того, чтобы обеспечить сыну хорошее образование и подготовить его для успешной карьеры, не имел все же тех финансовых средств и социального статуса, которые позволили бы его сыну занять высокий государственный пост или получить университетское образование. К тому же, подобно многим соотечественникам его статуса и благосостояния, Карамзин-отец с самого рождения записал сына в одну из элитных воинских частей — лейб-гвардии Преображенский полк, созданный Петром Первым для подготовки из молодых дворян офицерского состава имперской армии. Воинская служба считалась лучшей возможностью для наследников провинциальных дворян сделать блестящую карьеру на поприще, которое было как престижным, так и прибыльным. Поэтому в конце 1781 или начале 1782 г. Карамзин поступил на военную службу, но лишь с тем, чтобы подать в отставку в 1784 г., после смерти отца.

Карамзин вскоре вернулся в родовое поместье, затем переехал в Симбирск, где вел расточительную и праздную жизнь помещика, наполненную в основном балами и прочими увеселительными мероприятиями, до тех пор, пока подобное времяпрепровождение не стало казаться ему утомительным. В Симбирске Карамзину посчастливилось встретиться с И. П. Тургеневым, также местным помещиком, который проводил большую часть своего времени в Москве и был активным членом масонской ложи и ордена розенкрейцеров, а также Дружеского ученого общества. Дружеское ученое общество, образованное в Москве за несколько лет до упомянутой встречи Иоганном Герогом Людвигом Шварцем, медиком из Гелмштадтского университета, имело своей целью распространение научного и философского знания и моральное самосовершенствование его членов. Шварц родился в венгерской Трансильвании, получил образование в Германии, а в 1766 г. прибыл в Россию, в Могилев, в качестве гувернера юного князя. Оттуда в 1779 г. Шварц переехал в Москву и получил место преподавателя немецкого языка в Московском университете. В следующем, 1780 г. он получил звание ординарного профессора философии и проработал в этом звании до своей кончины в 1784 г., за исключением краткого промежутка, когда Шварц находился в Пруссии в 1781—1782 гг. Он также являлся инспектором педагогической семинарии при университете, которая была основана им преимущественно на личные средства, и разрабатывал учебную программу семинарии. В университете Шварц читал лекции по филологии, истории философии и о мистическом в философии на протяжении 1782—1783 гг., уделяя особое внимание Томасу Кемпису, Иоганну Арндту, автору «Четырех книг об истинном христианстве»[2], Ангелусу Силезиусу (псевдоним Иоганна Шеффлера), автору труда «Экклесиология, или Церковь»[3], Якобу Беме, вокруг чьей работы «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612) строилась вся философия масонов, к которым был близок Карамзин, Иоганну Георгу Гаману и Иоганну Каспару Лафатеру. В частности, Шварц занимался толкованием теософизма Беме. Преподавая на дому, он также включал в программу и работу Луи-Клода де Сан-Мартина «Об ошибках и истине» (1775), и «Mysterium Magnum» Беме. В преподавании для буду-

---

[2] *Vier* Bücher vom wahren Christentum; nebst dem Paradiesgärtlein. Amsterdam: Jaochim Nosche, 1653.

[3] *Ecclesiologia*, oder Kirche — Beschreibung bestehende in neuen und dreysig unterschiedenen ausselesenen Trachtatlein von der Katolischen Kirche. Oberammergau; Kempten: Martin Wagner und Martin Reutz, 1753.

щих педагогов Шварц опирался на труды Спинозы, Руссо и французских материалистов, критически подходя к их философии, и руководил студентами, переводящими европейских философов, мистиков и философов-моралистов. Шварц покинул университет вследствие разногласия с его руководством, продолжая преподавать на дому. Его деятельность приготовила русского читателя к восприятию натурфилософии Ф. В. Шеллинга [10, p. 97—98].

В шварцевской иерархии знаний было три уровня, соответствующих трем уровням существования, причем чем выше уровень, тем более он труднодостижим. В его представлении телом руководят чувства, душой — интеллект, а духом — разум. Дух является химическим слиянием души и тела, способным к божественному познанию и восприятию божественных истин, лежащих вне обычного опыта. Первым, самым низким, эпистемологическим уровнем в иерархии Шварца является чувственное знание, следующим — рациональное знание, самым высоким уровнем — мистическое, или дарованное откровением. Истинное знание — синоним нравственности, абсолютное знание ведет к абсолютной нравственности.

Наиболее важным вкладом Шварца и его последователей в русскую философию, несомненно, является выполненный ими русский перевод латинских и немецких философских терминов. Шварц задался вопросом: «Что такое интеллигенция?». Он связывал ее с высшим состоянием человека как интеллектуальной сущности, свободным от всего земного и преходящего, вечно и неизменно способным влиять на все сущее [18, с. 51].

Когда в 1785 г. Карамзин приехал в Москву по приглашению Тургенева, Шварца уже не было в живых[4]. Карамзин познакомился с учеником Шварца А. П. Петровым. И, конечно же, находясь именно под влиянием Петрова и будучи членом Дружеского ученого общества, он прочел труды Лафатера по мистической философии, теологии, натурфилософии, физиогномике (включая и популярнейший «Von der Pysiognomik»[5]), этике (работа, опубликованная в сборнике «Moralische Character»[6]), работы, посвященные Шарлю Бонне и Мозесу Мендельсону[7], а также труды самого Бонне по философии религии, философии природы, естествознанию и философии человека, равно как и работы других швейцарских и немецких натурфилософов. Труды Бонне включали в себя «Essai analitique sur les facultés de l'âme»[8] («Euvres d'historie naturelle et de philosophie»[9]). Также в это время Карамзин вел переписку с Лафатером (с 1768 по 1789 г.) [16] и услышал имена Канта и других заметных европейских философов, познакомился с работами ведущих анг-

---

[4] Согласно некоторым источникам Шварц был заключен у в Шлиссельбургскую крепость Екатериной Второй и освобожден ее сыном Павлом Первым.

[5] Опубликован Вильдеманом в Лейпциге в 1772 г.

[6] Берлин, Цюрих, Франкфурт, 1775.

[7] Включая некоторые другие значительные работы Лафатера («Euvres d'hidtorie naturelle et de philosophie» (Невшатель: S. Fauche, 1779—83), «La palingénesie philosophique, ou, Idées sur l'état passé et sur l'état futur des entres vivans» (Амстердам: Marc-Michel Rey, 1767, 1770), «Recherches philosophiques sur les preuves christianisme» (Женева: C. Philibert & B. Chirol, 1771), а также «Essai analytique sur les facultés de l'âme» (Копенгаген: C. & A. Philbert, 1760).

[8] Копенгаген: C. & A. Philbert, 1760.

[9] Опубликовано в Невшатале С. Фошем в 1779—1783 гг. Другие его известные работы включают пользовавшуюся популярностью и уважением «Taschenbuchlein fur Weise» (Базель, 1789) и «Letrres juives de célèbre Mendelssohn, philosophe de Berlin» (Франкфурт, 1771).

лийских, французских, швейцарских и немецких ученых. Он упоминает в своих рассуждениях о Канте Г. В. Лейбница, Николя Мальбранша, автора «De la recherché de la vérité» (1674—1675) и «Entretiens sur la métaphysique et la religion» (1668), и Давида Юма. Равно как и Мендельсона, Бонне и Лафатера. Тем не менее вопрос, насколько полно и глубоко понимал Карамзин их работы, остается открытым, поскольку он не был философом и интересы, привитые ему Петровым, стали скорее не исследовательскими, а поверхностными, непоследовательными и эклектичными. Историк Ричард Пайпс полагает, что Карамзин весьма поверхностно интересовался философией, удовлетворяясь работами Бонне и Лафатера в своем стремлении найти ответы на «великие» вопросы, касающиеся смысла жизни. Учение Шварца оказало, наверное, наибольшее влияние на Карамзина в период его творческого формирования; согласно некоторым данным, он держал в своей комнате бюст Шварца [8, p. 29). Некоторое впечатление о степени философской искушенности Карамзина может быть получено из анализа уровня его беседы с Кантом о метафизике морали, изложенной в «Письмах русского путешественника». Также на те цели, что преследовал Карамзин своей поездкой по странам Западной Европы, и на то, насколько был он искушен в философии, проливает свет фраза, сказанная им поэту Кристофу Виланду о том, что Карамзин свое путешествие «предпринял единственно для того, чтобы собрать некоторые приятные впечатления и обогатить свое воображение новыми идеями» [13, т. 1, с. 179].

Насколько же Карамзин интересовался Кантом, ясно изложено в письме, описывающем его беседу с философом. Вполне вероятно, что этот интерес возник под влиянием Лафатера, который в письме к Канту от восьмого февраля 1774 г. умолял его писать чаще, превознося способность Канта «писать весьма изящно» [3, p. 133—134). (В письме к Лафатеру от 12 апреля 1775 г. в ответ на просьбу прокомментировать эссе о вере и молитве Кант пишет, что, быть может, Лафатеру стоило обратиться с подобной просьбой к кому-либо другому, поскольку сам он проводит различие между учением Христа и его библейским изложением и отрицает молитву, подразумевающую обещания, данные под давлением [3, p. 377—378].) Кант обращается к этой переписке в беседе с Карамзиным.

В это время Карамзин с особым интересом читал работы Руссо и швейцарских натурфилософов, таких как Лафатер и Бонне; литературные же пристрастия сводились к английскому и немецкому романтизму, в частности к произведениям Фридриха Готлиба Клопштока, Кристофа Мартина Виланда и Соломона Гесснера, швейцарского поэта, чья идиллия «Деревянная нога» (1783) была переведена Карамзиным на русский, а также автора «Нравственных рассказов» С. Гесснера[10]. В это время, точнее весной 1794 г., Карамзин занимался переводом шекспировского «Юлия Цезаря» и «Эмилии Галотти» Г. Э. Лессинга. Также он написал несколько литературных работ от имени Дружеского ученого общества, в основном в соавторстве с Петровым. В числе литературно-философских сочинений религиозного толка, переведенных Карамзиным в 1790 г., была и «Утопия» сэра Томаса Мора. Вместе с Петровым и еще несколькими членами Дружеского ученого общества Карамзин издавал журнал «Детское чтение», который печатался в типографии Московского государственного университета под руководством Н. И. Новикова, сатирика и издателя. В 1779 г. Новиков возглавил издательство Московского универ-

[10] Опубликованы в Цюрихе в 1772 г. Ореллом, Гесснером, Фесслином.

ситета, а в 1783-м открыл еще две типографии при поддержке друзей-масонов, в том числе Шварца. Среди сочинений, опубликованных Новиковым, были «Christosophia, или Путь ко Христу» Беме, «Об истинном христианстве» Арндта, «Имитация Христа» Кемписа. Также Новиков издавал русские переводы Лессинга, Френсиса Бэкона, Джона Локка, Дени Дидро, Мендельсона, Руссо и Вольтера.

В 1781 г. Новиков утверждал, что между верой и разумом, философией и теологией не должно быть противоречий, вера не должна идти против разума, отнимать у нас прелести жизни, что она требует лишь отказа от излишеств [18, с. 29].

Новиков разделял масонский взгляд, что зло можно преодолеть лишь нравственным обновлением индивида и самосовершенствованием. Это убеждение сильно повлияло на воззрения Карамзина на нравственность и, несомненно, отразилось на его восприятии беседы с Кантом.

В своем эссе «О достоинстве человека в отношениях к богу и миру», впервые опубликованном в журнале «Утренний свет», Новиков писал о том, что человек одновременно является как «владыкой мира», ибо создан был по образу и подобию божию, наделен разумом и по природе своей имеет частицу божественного, так и «червяком», «презреннейшим творением». Посему превозносить человеческий разум за его принадлежность к божественному и с помощью разума овладевать миром есть и достойнейший способ восхваления бога. Поскольку каждый человек не лишен божественного, то каждый достоин почтения, безотносительно общественного положения. Следовательно, во имя человеческого достоинства каждый является как средством, так и целью, и поскольку каждый является целью, то невозможно и отношение к ближнему как к средству. А как средство каждый должен посвятить себя труду во имя общего блага. И каждый, кто считает себя «токмо единою целию всех вещей сего мира ... подобны шмелям, которые у трудолюбивых пчел поядают мед» [15, с. 387—393]. И именно в свете новиковского убеждения, что восприятие человека одновременно как цели и как средства ведет к совершенствованию, Карамзин и понимал категорический императив, как это представляется по прочтении его изложения беседы с Кантом.

В 1789 г. Карамзин посчитал, что получил в Москве все знания, которые были там доступны, и решил предпринять поездку по Западной Европе. Он задумывал ее как литературное предприятие, на что его подтолкнули литературные амбиции и заинтересованность западной литературой [8, с. 29]. Путешествуя по Европе, Карамзин был в основном заинтересован в получении новых впечатлений, его наблюдения зачастую поверхностны. Сегодня такого путешественника вполне могли бы назвать «охотником за знаменитостями», поскольку он наносил визиты писателям и философам, чьи имена были у него на слуху. К примеру, среди прочих он несколько раз посещал Лафатера в Цюрихе, встречался с Бонне, беседовал с Гердером и Виландом. В Веймаре он удовлетворился тем, что лишь мельком увидел И.В. Гёте через оконное стекло [13, т. 1, с. 181]. Историк Анатолий Г. Мазур писал, что во время своего путешествия по Европе Карамзин «пристально наблюдал за жизнью в Западной Европе в основном с точки зрения философа и литератора [7, p. 38].

До Французской революции и Наполеоновских войн Карамзин ни в кой мере не интересовался политикой. Он возносил личную добродетель над гражданским долгом, не придавал значения общественно-политическим во-

просам, при этом испытывая сочувствие к страждущим. О начале Французской революции он узнал во Франкфурте, во время упомянутого путешествия. Это событие, чье значение трудно переоценить, не сильно отразилось на Карамзине, разве что он задержался в Швейцарии перед поездкой в Париж несколько дольше, чем планировал, возможно, надеясь, что беспорядки во Франции скоро прекратятся. По возвращении в Россию Карамзин обратился к романтической и сентиментальной поэзии и беллетристике, издавая «Московский журнал», а через несколько лет он приступил к изучению истории. Увидев Париж в пору революции и услышав в Лондоне, на заключительном этапе путешествия, речь члена парламента, философа и политика Эдмунда Берка, Карамзин проникся уважением к гражданскому долгу и интересом к политической философии, что привело к возникновению у него консервативных убеждений. В диалоге Мелодора и Филалета он раскрывает точку зрения, заключающуюся в том, что Французская революция привела к антиинтеллектуальной «мизософии» [13, т. 2, с. 245—251]. В январе 1798 г. Карамзин написал своему другу, художнику и этнографу И. И. Дмитриеву, что им овладела скука. Философия, писал он, может изредка приносить утешение, но когда она теряет свою новизну для человеческого сердца, жизнь становится медленной, тоскливой, вопреки красивым теориям мудрецов [12, с. 90—91]. В мае 1799 г. Карамзин сообщил Дмитриеву, что приобрел множество книг по истории и философии.

В 1802 г. Карамзин приступил к изданию журнала «Вестник Европы», целью которого было освещение и обсуждение культурных, общественных, политических и исторических вопросов. В следующем, 1803 г. он был вовлечен в филологическую дискуссию, которой положил начало адмирал А. С. Шишков. Эта дискуссия во многом определила развитие русской лингвистики в XIX в. Шишков в своем «Рассуждении о старом и новом слоге российского языка» обвинял Карамзина и его единомышленников в «галлицизации» синтаксиса и словарного состава русского языка. Действительно, в произведениях, написанных Карамзиным по возвращении из путешествия по Европе, в первую очередь в «Письмах русского путешественника», он использует синтаксические структуры французского языка, а также кальками французских выражений заменяет церковнославянские обороты. Тем не менее Карамзин не стал участвовать в полемике с Шишковым, однако выступили А. С. Пушкин, высмеявший Шишкова, и филолог Я. К. Грот, предоставивший исторические аргументы в защиту вклада Карамзина в развитие русского языка [11, т. 2, с. 46—98].

Испытывая интерес к истории, Карамзин читал труды современных ему историков, в особенности Эдуарда Гиббона, известного своей работой «История упадка и разрушения Римской империи», шотландцев Джона Джиллиса, автора «Истории Древней Греции, ее колоний и завоеваний» (1786), Адама Фергюсона, автора «Истории прогресса и падения Римской республики» (1783), и Уильяма Робертсона, автора «Истории Шотландии» (1759) и «Истории правления императора Карла Пятого» (1769); последняя работа была переведена на русский язык. В 1803 г. Карамзин оставил редакторскую деятельность в «Вестнике Европы», получив указом императора Александра Первого официальное звание придворного историографа; этот пост он занимал до

самой своей кончины. «Записки о древней и новой России»[11], написанные Карамзиным по повелению императрицы Екатерины Великой, оправдывали роль российской аристократии как стабилизирующей и цивилизующей силы, особенно ввиду потрясений Французской революции и Наполеоновских войн, и стремились убедить монарха в том, что монархия и аристократия являются залогом нравственных и гражданских добродетелей. Главным трудом Карамзина является «История государства Российского». Работы Гиббона, Джиллиса, Фергюсона и Робертсона послужили для Карамзина моделью написания исторических трудов. Основной заслугой этих историков было то, что они сделали историю доступной для широкого круга читателей. К тому же космополитизм, заметный в ранних работах Карамзина, в особенности в «Письмах русского путешественника», сменился патриотизмом. Подобно Жюлю Мишле, жившему во Франции на два десятилетия ранее, Карамзин стал историком нации и представителем государства, ассоциирующегося с режимом и находящим свое выражение в дипломатических и военных кампаниях правящей династии. Националистическая позиция Карамзина относительно истории, в отличие от гегелевской, не противоречила универсалистской философии истории. Карамзин, подобно Канту, считал историю универсальной, свидетельством мирового прогресса, постоянной борьбы между просвещением и невежеством, справедливостью и несправедливостью, грамотностью и безграмотностью, дополнительным фактором, способствующим укреплению нравственных устоев.

В 1816 г. Карамзин переехал из Москвы в Санкт-Петербург, чтобы контролировать издание «Истории государства Российского». Он стал другом и советником Александра Первого, сблизился с Пушкиным[12]. Карамзин очень тяжело пережил смерть императора, впрочем, пережив его только на полгода. Умер Карамзин 22 мая 1826 г.

Воззрения Карамзина и его беседа с Кантом

Первые переводы работ Канта на русский язык появились в конце XVIII — начале XIX в., но уже к 1780-м гг. его труды были знакомы представителям высших слоев русского образованного общества [17, с. 38]. С тех пор до 20-х гг. XIX в. переводы Канта были в основном рукописными и передавались из рук в руки в довольно узком кругу. Поэтому, например, Н.И. Надеждин, эстетик, журналист, профессор изящных искусств и археологии и последователь Шеллинга, вспоминал, что экземпляр русского рукописного перевода кантовской «Критики чистого разума» циркулировал среди студентов Московской духовной семинарии в 1820 г. [10, p. 106—107]. В конце 30-х и 40-х гг. XIX в. немецкий язык изучался в российских семинариях, чтобы студенты имели возможность читать работы Канта, Фихте, Шеллинга и других немецких философов-идеалистов того периода. Один из студентов, обучавшихся в 30-х гг., вспоминал, что, найдя чтение Канта сложным, был вынужден обратиться за

---

[11] Опубликованы в сокращенном варианте в «Русском архиве» — №8, 1870 г., с. 2225—2350; полная версия — под редакцией В.В. Осиповского (СПб., 1914).

[12] По крайней мере, Ю. Тынянов (см.: *Тынянов Ю.* Портреты российских писателей. Безымянная любовь. М.: Прогресс, 1974. С. 15—42) утверждал, что именно вторая жена Карамзина Екатерина Андреевна и была тайной любовью Пушкина.

помощью к семинаристу [19, с. 236]. А в 1823 г. преподаватель С.Е. Райх основал общество изучения немецкой идеалистической философии. Публикация в периодических изданиях в конце XVIII в. и в виде отдельного издания в начале XIX в. беседы Карамзина с Кантом в «Письмах русского путешественника» послужили знакомству широкого круга российской образованной аристократии с кантовской мыслью. Поэтому мы не можем полностью согласиться с теми, кто, подобно Фредерику Коплстону, считает, что к тому времени, когда в России познакомились с немецким идеализмом, Кант был уже забыт в Западной Европе и его место в умах как европейцев, так и русских, заняли его последователи, такие как Шеллинг и Гегель [4, p. 22]. Также мы не можем полностью принять точку зрения тех историков, подобных Джеймсу Биллингтону, которые утверждают, что «кантовская критическая философия не удостаивалась в России серьезного внимания вплоть до конца XIX в.»[13] [2, p. 353]. В 1819 г. М.Л. Магницкий, попечитель Казанского учебного округа, по поручению министра образования А.Н. Голицына инспектировавший Казанский университет, возмущался тем, что российские университеты и немецкие преподаватели, принесшие немецкий идеализм в аудитории, заменцали Кантом Иоанна Крестителя, а Шеллингом Христа. В 20-е и 40-е гг. XIX в. немецкий идеализм оказывал значительное влияние на русскую философскую мысль.

В тот период, когда произошла его беседа с Кантом, Карамзин не имел серьезного интереса к политической философии или гражданскому долгу. Поэтому, когда Виланд спросил его, какой он хочет жизни, Карамзин ответил, что тихой и безмятежной [13, т. 1, с. 179]. Карамзин превыше всего ценил чувства, и, соответственно, придерживался эпистемологического релятивизма, будучи убежденным в том, что истины, отличные от наших, невозможно принять как более верные, чем наши собственные, потому что наши мысли и наши способы взаимодействия с окружающим формируют основу нашей реальности.

Основной интерес Карамзина к философии выражался в интересе к личному культурному самосовершенствованию, как это формулировали и к чему стремились его московские друзья-масоны, и нравственному самосовершенствованию, к коему призывали философы, чьи работы в основном и читал Карамзин, например Лафатер и Бонне. Его познания в философии были скорее поверхностными, чем глубокими, к тому же он никогда не изучал философию в учебном заведении и не предпринимал попыток к систематическому изучению. Его знания были неглубокими, присущими образованному непрофессионалу. Историк Дмитрий Чижевский утверждал (впрочем, не приводя конкретных примеров), что то, каким образом Карамзин описывал свои встречи с писателями и философами, явно указывает его непонимание их концепций [9, p. 182].

Тем не менее Кант, как пишет Отто Мэти-Зорн в предисловии к выполненному им английскому переводу кантовских «Основ метафизики нравственности», был сильно заинтересован в понимании его этики широкими кругами [6, p. vii]. И во время визита Карамзина Кант предпринял попытку разъ-

---

[13] Н.О. Лосский отмечает, что по крайней мере Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель были известны в России уже на заре развития современной философии в первой половине XIX в. В конце XIX в. Мария Безобразова писала о том, что знакомство русских философов с Кантом началось с Эмиля Августа фон Шадена [1, S. 34].

яснить своему гостю языком, доступным непрофессионалу, заинтересованному в этике и философии, две центральных идеи своей этической теории именно в том виде, в коем она была изложена в «Критике практического разума», вышедшей за год до визита Карамзина, и в «Метафизике нравственности», тем не менее не стремясь объяснить русскому гостю категорический императив. В беседе с Карамзиным Кант подчеркивал изложенное в «Критике практического разума» противопоставление свободной воли и естественных побуждений, равно как проблему счастья в этой жизни и жизни последующей.

Карамзин в письме делится впечатлениями о Канте как о человеке, кратко описывает его внешность и манеры, изысканную речь, обстановку в доме. Центральный фрагмент письма, конечно же, являет собой незатейливое изложение кантовских объяснений его последних работ по этике.

Кант объяснил Карамзину, что (1) понимание добра и зла — совесть — является врожденным, но в жизни обычно не существует рационального равновесия между человеческими поступками и их справедливым вознаграждением, поэтому живущие согласно нравственным законам не всегда преуспевают. А также, что (2) если человек, как он и *должен*, признает существование Вечного Созидающего Разума, который рационален и благодетелен, то он признает и существование жизни после смерти, в коей добро вознаграждается, а равновесие между нравственным поведением и заслуженным вознаграждением восстанавливается, хотя существование жизни после смерти и не может быть *доказано* человеческим разумом.

Значение того длительного влияния, которое было оказано Кантом на воззрения Карамзина, трудно переоценить. Карамзин истолковал кантовские идеи согласно собственному пониманию, в частности в ключе ранних взглядов Руссо, смешивая их также с неким гибридом эпикуреизма и стоицизма, свойственного мировоззрению предыдущих поколений русского дворянства. Выражением же этих идей в жизни стал весьма индивидуализированный альтруизм. Карамзин был убежден, что не стоит бороться со злом, а напротив, не обращая на него внимание, следует стремиться к счастью. Надо следовать голосу собственной совести и поступать с ближними справедливо, не ожидая ничего взамен (что, по сути, является категорическим императивом «в сокращении»). Настоящие жизненные проблемы, был убежден Карамзин, такие как неопределенность будущего, болезни, смерть, в любом случае неразрешимы, поэтому не существует истинного счастья. Основными радостями, доступными человеку, являются науки и искусство, семья и друзья, и при благодетельном правительстве у человека появляется возможность стремиться к этим радостям. В стихотворении «К милости», адресованном императрице Екатерине Второй, Карамзин изложил свой взгляд, что благодетельное правительство должно защищать свободу культуры. Для Карамзина чувства были крайне важны в качестве источника интереса к миру и наслаждениям, а счастье, в свою очередь, представляло собой совокупность наилучших применений спонтанных импульсов. Чувства естественны, а природа блага. Но он уравновешивал внушенный работами Руссо эпикуреизм врожденной склонностью к умеренности. Поэтому в 1815 г. Карамзин говорил И. П. Тургеневу, возглавлявшему Департамент духовных дел в Министерстве духовных дел и народного образования в 1814—1824 гг., что жить — также означает и мыслить на пределе своих возможностей, чувствовать и действовать, стремиться к добру, бороться со своей душой до самых ее глубин. Все же остальное, говорил Ка-

рамзин, лишь оболочка. Чем дольше мы живем, тем яснее понимаем цель и идеал жизни. Страсти должны не приносить счастье, а закалять душу, все это является внутренней мотивацией и чувством. Делай лучшее, что можешь, только стремись к добру, а что такое добро, тебе подскажет совесть.

Список литературы

1. *Besobrasof M.* Handschriftliche Materialen zur Geschichte der Philosophie in Rußland. Leipzig, 1892.

2. *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. New York, 1970.

3. *Cassirer E.* Kant's Life and Thought. New Heaven; London, 1981.

4. *Copleston F.C.* Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame; Turnbridge Wells, 1986.

5. *Frank J.* Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821—1849. Princeton, 1976; 1979.

6. *Mathey-Zorn O.* (translator). The Fundamental Principles of the Methaphysics of Ethics. New York; London, 1938.

7. *Mazour Anatole G.* Modern Russian Historiography. Westport CT. London, 1975.

8. *Pipes R.* Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia: A Translation and Analysis. Cambridge, 1959.

9. *Tschizevskij D.* Russian Intellectual History. Ann Arbor: Ardis, 1978.

10. *Zenkovsky V.V.* A History of Russian Philosophy. New York; London, 1953.

11. *Грот Я.К.* Карамзин в истории русского языка // Труды Я.К. Грота. СПб., 1899.

12. *Грот Я.К., Пекарский П.* Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву. СПб., 1886.

13. *Карамзин Н.М.* Избранные сочинения: В 2 т. М.; Л., 1964.

14. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.

15. *Новиков Н.И.* Избранные сочинения М.; Л., 1951.

16. *Переписка* Карамзина с Лафатером. Сообщена доктором Ф. Вальдеманом, приготовлена к печати Я. Гротом. СПб., 1899.

17. *Сербиненко В.В.* История русской философии XI—XIX вв.: Курс лекций. М., 1993.

18. *Туркалевский В.* Из истории философских течений русского общества XIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1911. Май.

19. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

Перевод А.В. Брюшинкиной

Об авторе

Энеллис *Ирвинг* (Irving Anellis) — д-р философии, Университет Пердью (Purdue University, Indiana, USA).

А. К. Судаков

ПОЧЕМУ НЕ НАДО БОРОТЬСЯ «ЗА КАНТА»

ЗАПОЗДАЛЫЙ ОТВЕТ РЕЦЕНЗЕНТУ

Когда о чем-нибудь «идет речь», эта речь организована по известным правилам, и потому принцип организации этой речи имеет решающее значение для ее адекватного понимания. Если эта «речь идет» в изящной литературе — в драме или романе ужасов, например, — то она организована вокруг образов и сюжетов, и потому на вопрос: о чем речь? — верно ответит описавший эти образы и сюжеты. Но если речь имеет **философский** смысл, она организована вокруг философских **проблем**, и опять-таки, спросив: о чем речь? — логично ожидать указания на организующую, ключевую **проблему** всей речи. Соответственно **философский** отклик на философскую «речь», как разумно ожидать, должен быть откликом на изложенное видение именно **этой** организующей и основной проблемы, выражением своего согласия или (аргументированного) несогласия с **этим видением этой проблемы**, для того чтобы читатель мог составить суждение об актуальности и занимательности именно этой самой проблемы и возможных решениях таковой. В этом случае рецензирование бывает обоюдно полезным разговором по существу речи.

Если же в порядке обсуждения философской «речи» нам ничего не сообщают о той проблеме, которой посвящена эта речь, а говорят по преимуществу о своих образах и впечатлениях от вставленных в эту речь лирических отступлений, ключевую же проблему речи позволяют себе конструировать исходя из этого своего эстетического от нее впечатления, то мы имеем эстетический отклик на философскую речь, образчик литературной критики, из которого дискуссия по существу едва ли может получиться.

К сожалению, именно в таком роде была выполнена рецензия А. Г. Мясникова на мою книгу «*Абсолютная нравствен-*

ность: Этика автономии и безусловный закон» (М.: Эдиториал УРСС, 1998), опубликованная в «Кантовском сборнике» 2004 г. [2]. Как ни печально, эту рецензию приходится признать именно критикой **книги**, но отнюдь не представленного в ней **концептуального подхода** к этике Канта, которого, смею думать, уважаемый рецензент, несмотря на все его стремление «бороться за Канта» (в том числе со мною), даже **не заметил**. По всей видимости, в таком положении дел отчасти оказался виновен и я сам, поскольку это положение означает, что мне, наверное, не удалось придать своей «речи» литературную форму, в которой она могла бы вызвать у уважаемого рецензента предметный философский (а не восклицательный эстетический) отклик и вообще что-нибудь, кроме зубной боли и резкой обиды за несправедливо, по его мнению, «обвиняемого» мною философа Канта. Его полемический отклик отчасти, по собственному его признанию, и явился чем-то вроде сублимации этого неблагоприятного эстетического впечатления. Если говорить совсем кратко, то рецензенту я представляюсь нравственным богословом, или богословствующим кантоведом [2, с. 141], мыслящим принципиально «не по-человечески, а по-божески» [2, с. 144] и вследствие того производящим, в частности Канту, некий инквизиционный «допрос с пристрастием» [2, с. 141] в целях выяснения меры соответствия его этики некоторому заранее мною (а никак, например, не сами Кантом!) предположенному стандарту «нравственного богословия» и причин его фактического несоответствия этому теономному стандарту морали, с которым Кант якобы всю жизнь неустанно теоретически боролся; а потому для успеха подобного рода теоретического предприятия, поистине относящегося разве что к области философско-богословской апологетики, я оказываюсь якобы вынужден применить к этической концепции Канта мыслительное насилие, домысливать за Канта им (якобы) не сказанное, выпячивать и раздувать (имеющиеся-таки у самого философа или все-таки мной тоже вымышленные?) намеки и ходы мысли, доводя их до (якобы) нелепостей, очищаю этику Канта от «всего человеческого», «стерилизую» ее, изгоняю из нее по мере умственных сил злых духов и вообще стараюсь представить ее глубоко религиозным по духу учением, а когда эта будто бы «стерилизация» будто бы терпит крах, навешиваю на кантианскую этику целый ворох «ярлыков», из которых самый главный и страшный есть **догматический персонализм**. Вся моя книга представляется рецензенту сочинением о том, как и почему Кант «не стал богословом» [2, с. 141].

Между тем, повторяю, проблемы, которую я **действительно** ставлю в своей книге, формулирую прямым текстом в первых же параграфах работы и которой во всей работе только и занимаюсь, уважаемый рецензент просто **не увидел**.

Проблему же эту можно определить так: что представляет собой методически и систематически критическая этика Канта — в том виде, в каком она подлежит «основоположению» в одноименном известном его сочинении? Как формулируется в тексте «Основоположения к метафизике нравов» (далее в тексте — ОМН) **основная проблема** такой этики, ее предмет и концептуальное строение, подчиненные проблемы и предметные области в рамках чистой этики, если они есть? Каким **методом** собирается Кант решать эту проблему (эти проблемы), какое **решение** (какие решения) он предлагает по ним, и в какой степени это решение (решения) следует признать **соответственным** — не какому-то извне прилагаемому масштабу, но — **собственной кантовской формулировке проблемы** метафизики нравов как критической

этики? При этом я придерживаюсь того мнения, что сам Кант с достаточной ясностью дает в тексте самого ОМН ответы на так поставленные вопросы, поэтому решительно нет никакой осмысленной надобности «с пристрастием» выпытывать их у него или тем более выдумывать их за него. В самом деле, иначе и быть не может. Если на минуту допустить, что Кант не дал или тем более, как говорит мой рецензент, «не может» дать ответов на эти именно вопросы, это означало бы, ни много ни мало, что критической этики Канта как философского построения не существует на свете, что ее основоположение не состоялось, что умственные труды самого Канта и многих его исследователей потрачены понапрасну. Вот уж подлинно «страшные образы» для кантоведа и этика! В качестве же такой центральной проблемы критической этики, как метафизики нравов, мною рассматривается вопрос об условиях возможности безусловно нравственного воления как свойства конечной разумной воли и системы таких воль (царства целей, этического сообщества). **Как возможна всецело добрая воля в качестве природы конечных личностей** (царство целей как царство природы)? Как возможна объективная, субъективная и, наконец, полноценно определенная, или абсолютная, нравственность воли — и какому закону как ценностному ориентиру своих избраний должна следовать такая воля? В этой перспективе рассмотрения критическая этика предстает как **систематическая рефлексия безусловно доброй воли** в многообразии ее возможных формальных и материальных определений, и прежде всего в ее полноценном определении (определении ее специфической формой всего объема содержательных человеческих избраний и целеполаганий). Соответственно критическая этика как рефлексия условий чисто нравственного воления строится в таком случае посредством трех последовательных рефлективных процедур, которые я называю объективной, субъективной и абсолютной дедукцией морального начала соответственно, а ответы на так поставленные проблемы чистой этики представляют собою общеизвестные «формулы», или, лучше, формулировки, категорического императива, которых в этом случае действительно по существу дела оказывается возможно только **три**.

Было бы вполне понятно, если бы теперь уважаемый рецензент высказал свое убеждение в том, что чистая критическая этика решает в действительности совершенно иные проблемы, нежели указанные мною, — что критический метод в этике надобно понимать в совершенно ином смысле, нежели как понимаю его я; что решение проблем чистой этики Кантом предлагается совершенно не то, какое указываю я, и наконец, что решения эти совершенно адекватны (или, напротив того, совершенно неадекватны, ибо такого я тоже не утверждаю) поставленной Кантом (а не мною, Судаковым) проблеме (проблемам). После этого приходилось бы ожидать, что уважаемый рецензент выскажет свое видение поставленных в ОМН проблем критической этики и их решений у Канта. Тогда мы действительно имели бы образец предметной «борьбы за Канта» со мною. Но этого-то именно в рецензии нет, и ее пафос состоит совершенно в ином. Проигнорировать вышеуказанную постановку проблемы в рецензируемой работе было бы вполне возможно, если предположить, например, что рецензент считает ее совершенно излишней. Зачем, то есть, «огород городить», когда всем кантоведам и кантианцам давно известно и с несомненностью установлено, что чистая критическая этика Канта есть, скажем, формальная теория категорического императива нравственности и права, или теория самоценной человечности как разумной природы,

или теория всеобщего самозаконодательства конечных свобод в республике целей (хотя почему-то под святым полномочным главой, лишенным всякого интереса, в отличие от нас, грешных). Между тем уже и три названные только что смысла критической морали разноречат между собою в конкретном исполнении достаточно заметно, чтобы эту мнимую самоочевидность не смогло проблематизировать хотя бы подозрение, что каким-то образом этическая систематика Канта предполагает объединение и того, и другого, и даже третьего под неким общим знаменателем и что поэтому (если только не предаваться самоценному философскому гербаризированию, «подсчитывая категорические императивы») должен же когда-нибудь быть поставлен вопрос, чем же критическая этика Канта является в ее целом, что именно и каким способом в ней строится и учреждается, из каких систематических частей она поэтому состоит и т.д. Только если этой проблематизации не происходит, все остается при мнимой самоочевидности оснований, а коль скоро философствовать об основаниях якобы не имеет смысла, тот нет нужды и поднимать большие систематические вопросы, а следует только разве вести «борьбу за Канта» с теми, у кого личный образ и впечатление от Канта — по сугубо неинтересным причинам — иные, чем у нас.

Без сомнения, рецензент в ходе своей полемики со мною (если это была полемика) также намечает некоторый образ кантовской этики, представляющийся ему единственно адекватным. Я не считаю себя полномочным утверждать, чтобы этот образ был решительно призраком, то есть не имел текстуальной основы и подтверждения в работах самого Канта (как это — правда, не ссылаясь при этом на тексты Канта — утверждает мой рецензент относительно моей концепции кантовской этики). Однако я не считаю себя вправе рассматривать это истолкование кантовской этики как единственно аутентичное, а альтернативное ему — как напраслину и несправедливые «обвинения» кёнигсбергского философа. Хотелось бы поэтому поподробнее остановиться на некоторых моментах такого истолкования Канта уважаемым рецензентом, чтобы по меньшей мере проблематизировать их, потому что эти моменты кажутся мне немаловажными не только для этического кантоведения, но и для положительной систематики практической философии, в том числе и совершенно безотносительно к Канту.

Прежде всего, что касается подозрения в мой адрес в «стерилизации практического разума» [2, с. 141], в попытке очистить этику Канта «от всего человеческого» [2, с. 145]. Как ни странно и ни страшно это может показаться моему рецензенту (а мне бы очень не хотелось чем-нибудь в очередной раз испугать его), то, что он называет «стерилизацией» этики, или ее очищением от человеческого, есть, по разделяемому мною убеждению философа Канта, не что иное, как безусловно необходимый переход с точки зрения докритической (докантовской или кантовской до 1781 г.) эмпирической или эклектической морали на точку зрения чистой критической этики как метафизики нравов. Я утверждаю, таким образом, что «стерилизация», или очищение, того, что уважаемый рецензент именует этикой, от «всего человеческого», есть, по Канту, необходимое условие построения критической этики, если действительно следует «предпослать ... метафизику нравов, долженствующую быть тщательно очищенной от всего эмпирического» [1, т. 3, с. 45] и если «вся моральная философия ... в применении к человеку ничего не заимствует из знания о нем» [1, т. 3, с. 47]. Поскольку, как сказано, мое исследование и было посвящено не практической антропологии, а чистой критической этике Кан-

та, постольку предмет его также долженствовал быть тщательно очищен от всякой антропологической фактичности. Таким образом, даже в этом, столь устрашающем моего рецензента пункте я нисколько не действую в видах «борьбы» ни за Канта, ни против Канта, а если и действительно повинен в какой-то «стерилизации разума», то выполняю таковую по прямому указанию изучаемого философа, то есть Канта.

С этим моментом непосредственно связан второй пункт моего возражения уважаемому рецензенту. По его убеждению, Кант приписывал человеческой воле подлинную автономию, то есть положительное самозаконодательство, свободу и всеобщность [2, с. 145]; у Канта якобы «идет речь» об «автономии человеческой воли» [2, с. 144], которая присуща этой воле не как-нибудь относительно, но полноценно-реально [2, с. 142, 145, 146]. В этой связи хотел бы обратить внимание уважаемого рецензента и всех читателей на одно примечательное обстоятельство: это якобы «кантовское» понятие, или выражение, «автономия человеческой воли» в основополагающих работах Канта — ОМН и «Критике практического разума» (далее в тексте — КПР) — **ни разу не встречается**, что и не случайно, коль скоро Кант занят построением именно чистой метафизики нравов, а не эмпирической физики таковых. Впрочем, на уровне этой чистой метафизики нравов у Канта мы находим суждения об автономии воли как свойстве этой воли и наряду с ними также суждения об автономии как содержании категорического императива нравственности. А между тем весьма важно отдавать себе отчет в том, что означает **приписывать** воле автономию как ее **свойство**, как ее **собственную** автономию — и что, с другой стороны, означает **предписывать** воле эту же автономию как императив безусловного долженствования. Лично я держусь того мнения, что эти два смысла автономии суть несовместимые метафизико-этические альтернативы. Если воля реально — и не относительно, а безусловно — автономна, то есть сама дает себе закон через все субъективные принципы избрания и через все стратегические принципы избрания своих субъективных принципов избрания, то над ней не имеет силы безусловно-практическое правило автономии, оно есть для нее не императив, а только описание положения дел. Напротив, если самозаконодательство воли есть для этой воли безусловный нравственный императив, то само это утверждение непосредственно означает, что для фактической (эмпирической) способности желания автономия есть нечто сугубо должное, сущим же не является, и фактическая воля в таком случае состоит лишь в некотором необходимом практическом отношении к этой будто бы собственной своей автономии, то есть в действительности сплошь и рядом инозаконна даже в определении себя к наружно доброму действию, или, говоря обобщеннее, гетерономна даже в актах определения себя к поступкам, формально соответствующим закону (легальном поведении). В таком случае фактическая воля именно и только легальна, но еще не подлинно моральна, не есть реально нравственная воля, а только потенциальная нравственная воля, относительно-действительная моральная личность и субъективность (все это при предпосылке, что именно и только автономия воли есть единственный и исчерпывающий принцип абсолютной нравственности, единственнное содержание чистого закона нравов). Короче сказать, при предпосылке метафизически или эмпирически всеобщей действительности автономии воли нет осмысленной надобности в категорическом императиве автономии, а при предпосылке категорического императива, единственным или хотя бы существенным содержанием которого служит автономия воли, нет никакой возможности удержать метафизиче-

скую или тем более эмпирически-историческую всеобщность действительности всеобщего законодательства воли. Если есть категорический императив быть автономным, автономию воли логически нереально приписывать всякой фактической человеческой воле. И вот я просто фиксирую наличие в ткани этической рефлексии ОМН как той, так и другой установки и утверждаю также, что как та, так равно и другая установка имеют свои основания в метафизическом каркасе трансцендентальной философии, и в частности критической этики Канта. Однако **последствия** обеих установок для всего здания этики диаметрально, можно даже сказать — фатально, **противоположны**. (Эти последствия я, разумеется, не мог проследить во всей полноте в рамках поставленной мною в монографии проблемы, так что эти экстраполяции остались в книге на положении именно своего рода «лирических отступлений»; между тем на них-то по преимуществу и реагирует в своем отзыве мой рецензент.) Одну из намечающихся перспектив я считаю возможным обозначить термином **догматический персонализм** (или догматизирующая философия автономии), а другую — термином **критический персонализм**. По моему убеждению, только последний адекватен духу и методу критической этики Канта и вообще критическому методу в этике, хотя несомненен факт, что у самого же Канта, начиная с КПР, преобладают формулировки (причем формулировки ключевых определений практического разума и его закона) в духе и смысле скорее первой перспективы метафизико-этической мысли — почему и младокантианцы, эти известные буквопоклонники и любители jurare in verba magistri, а вслед за ними и многие кантианцы и кантоведы последующих времен, не исключая, как я полагаю, и моего уважаемого рецензента, признали за единственно аутентично кантианскую и критическую именно и только первую перспективу и установку. Я же отнюдь не утверждаю, будто бы Кант (во всяком случае, в ОМН) придерживался только одной либо только другой перспективы мысли. Именно потому я и избрал, между прочим, предметом своего анализа ОМН, и ценность этого произведения для философского читателя в том именно и состоит, что здесь Кант еще ничего не «придерживается» и ничего не «установил», здесь в полном ходу работа каменщика над фундаментом философского «дома», здесь есть свобода мысли и вариативность суждения, однако вариативность не в гербарном духе постмодерна, а в рамках строгого метода: метода критической философии. ОМН в этом смысле отнюдь не «комнатка», как выразился мой рецензент, — это скорее полевой простор со многими тропинками, это своего рода методичная эссеистика Канта — плоды которой, однако, очень даже возможно **догматизировать**, как можно при особом желании и особом соцзаказе догматизировать даже поэтическую метафизику Шопенгауэра или Ницше. Поскольку же я не утверждаю односторонней приверженности Канта той или другой перспективе, неверно и утверждение, будто я **определяю** этику Канта однозначно «ярлыком» догматического персонализма или догматизирующего автономизма. Я только отмечаю, что кантовская метафизика нравов содержала в себе мыслительные ходы в направлении и в духе такового догматического персонализма, так что при определенных условиях, а именно при определенных ценностных предпочтениях и верованиях, **могла**, следовательно, в таковой окончательно оформиться, или, если выразиться точнее, **выродиться** в догматический персонализм.

В связи с этой темой «человеческой автономии» стоит еще один пункт наших разногласий с уважаемым рецензентом. По его мнению, морально-практический разум у Канта дан человеку для автономии [2, с. 144]. Я пола-

гаю, однако, что текст ОМН дает достаточное подтверждение воззрению, согласно которому практический разум дан человеку, по Канту, для учреждения вполне и самоценно доброй воли: «так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы надежно руководствовать волю в отношении ее предметов ... то истинное назначение его должно состоять в произведении ... **самой по себе доброй воли**»; «разум ... видит свое высшее ... назначение в учреждении доброй воли ... которая должна цениться сама по себе» [1, т. 3, с. 67, 69]. Насколько можно понять, именно эта идея самоценно доброй воли как человеческой является, с точки зрения рецензента, совершенно некантианской. Кант, полагает рецензент, берет за исходный пункт не чистую святую волю, а всеобщий человеческий разум [2, с. 144]. Человеческая воля, якобы по Канту, ни чистой, ни святой **быть не может** [2, с. 144]. Понятие святой воли уважаемый рецензент считает безусловной прерогативой **нравственного богословия**, то есть атрибутом Бога и только Бога. Вероятно, именно по этой причине он и меня записал по ведомству богословской апологетики и, разумеется, ни за что не поверит, если я заверю его в том, что никаких ни собственно богословских, ни нравственно-богословских, ни даже апологетических задач моя работа перед собой (в то время по крайней мере) не ставила. Так или иначе, святая воля представляется рецензенту категорией исключительно богословского, а никак не философского лексикона. Между тем Кант неоднократно указывал, например, что «наша собственная воля, поскольку она стала бы действовать только под условием возможного через ее максимы всеобщего законодательства, эта возможная для нас воля в идее и есть, собственно, предмет уважения» [1, т. 3, с. 203]. Итак, чистая воля есть возможная для нас воля в идее, наша собственная воля в совершенном и преображенном своем состоянии, момент морального идеала разума. Человеческая воля есть воля потенциально святая, и постольку самая нравственность есть идеал святости воли как ее полноценного и всестороннего определения **исключительно законом практического разума**. Рецензент будет, впрочем, совершенно прав, если заметит мне на это, что здесь не идет речи о **реальности** святой и безусловно доброй воли в **человеке**. Но я именно утверждаю (и как я полагаю возможным думать, утверждаю **вместе с Кантом**), что собственный **предмет** и теоретическую **задачу критической этики** составляют условия возможности безусловно доброго воления как подлинно нравственного опыта, а если выразить несколько иначе — условия учреждения вполне доброй воли в конечном разумном субъекте и, что было намечено уже у Канта, в универсальном сообществе таких субъектов, то есть условия ее **полноценной реализации** в таком субъекте (субъектах). А постольку, если и не о реальности, то о реализации, о созидании нравственно доброй воли в отдельном лице и в общественности в целом у Канта не просто «идет речь» — вокруг этой темы строится вся систематика кантовской практической философии, и именно эта тема достигает своей кульминации в религиозно-философских рассуждениях Канта («*Религия в пределах только разума*», особенно часть I). Между тем мой уважаемый рецензент рассуждает как-то так, будто не только никакой философии религии, и в частности философии религиозной общественности, в рамках кантианства как автономной философии на началах неплоского Просвещения не было и быть не могло, но будто и сам Кант всю жизнь только и делал, что боролся с религиозным сознанием и религиозной верой и опровергал все теоретические доказательства бытия Божия, так что вменять Канту какие бы то ни было мысли о религиозном контексте этики и

добродетели, о Царстве Божием и церкви христианской представляется как бы очень невежливым и «апологетическим» приемом... Эти суждения выглядят достаточно странными: свое суждение о праве философа на автономное философствование Кант высказал ведь именно в связи с доказательством своего права развивать философию религии и иметь философское суждение о Священном Писании; опровергнув теоретическое право спекулятивно-философских доказательств бытия Божия, Кант сам предложил некоторое (будто бы) практическое и постольку (будто бы) нетеоретическое обоснование необходимости идей Бога и личного бессмертия, почему и утверждал впоследствии в предисловии к своему религиозно-философскому трактату, что мораль необходимо приводит к религии. Хотя, с другой стороны, признание всего этого оставляет открытым вопрос о том, в какой степени соответствует понятию религии то, что постулируют Кантовы «постулаты практического разума», и, в свою очередь, кантианская ли критическая мораль может нуждаться в постулировании Бога и бессмертия в той форме, в какой мы находим эти постулаты в КПР, или эта мораль уже должна быть заражена аллергеном «теологического эвдемонизма»; что такое религиозный опыт, каковы условия его возможности, и каковы соответственно этому условия возможности философии религии на началах критической философии, которая не измышляет себе гипотетических Бога и веру «под христианство», а анализирует действительное христианство и его Откровение. Между тем я ограничился в своей работе рассмотрением только одного частного вопроса: действительно ли христианская теономия — то, что рассматривает и критикует с позиций автономии Кант в ОМН как теономный принцип; а если нет, то какие права может иметь теономный принцип внутри автономной морали (или наоборот). Поэтому я, пожалуй, согласен, что в результате моей работы по толкованию ОМН чистая критическая этика представляется мне приводящей к религии разума гораздо (систематически) ранее и гораздо (методически) радикальнее, чем это было заметно самому Канту в период работы над этим произведением, и что из ОМН просматривается перспектива не совсем такой или даже совсем не такой философии религии, какая в унисон «постулатам» теоретического разума в интересах практического развивается Кантом в «*Религии в пределах только разума*». Впрочем, если интерпретация Канта приводит историка нравственной философии к пониманию его практической метафизики в смысле той перспективы, которую я называю в своей работе догматическим персонализмом, то вполне закономерным образом в метафизике морали для религии как Богообщения не остается места, и поэтому то, что признавалось ранее философией религии, без остатка растворяется в философии морали — будь то мораль добрых дел (des guten Lebenswandels, как выражается Кант) или чистого умонастроения (Gesinnung), — и чистая мораль разума не ведет более к религии (в каком бы смысле мы ни понимали этот переход), но абсолютно отождествляется с нею и постольку полностью «секуляризируется», обмирщается — с довольно двусмысленными последствиями и для совести, и для нравов. Перспектива просвещенского догматического гуманизма закономерно исключает самую возможность философского рассуждения о религии, так как в этой перспективе у философии религии пропадает **предмет**, «достойный внимания людей истинно просвещенных». Мне думается, однако, что эта перспектива рассмотрения чрезмерно упрощает и обедняет наше понимание этических и философско-религиозных суждений Канта по проблемам религиозного сознания, высшего блага и по многим другим вопросам (а дог-

матический гуманист будет очень рад возможности представить Канта вполне согласным с символом веры догматического гуманизма — и тем, конечно, упростить его идеи). Но в рассматриваемом отношении интересно прежде всего то, что не только наша исследовательская трактовка кантианской философии в смысле догматического или критического персонализма видоизменяет — или сохраняет в полноте — содержание философско-религиозной рефлексии Канта; но что в тексте самих работ Канта фактически присутствуют мыслительные ходы в обеих указанных перспективах философии морали, так что логика рассуждений самого философа на определенном уровне и на определенном шаге может угрожать подрывом условий возможности философии веры (религиозного сознания) и философии религиозной общественности как таковой. Но эта тема требует отдельного обстоятельного и текстуально аргументированного рассмотрения.

Понятие о полноценном определении конечной воли исключительно законом практического разума сопряжено у Канта с другим «весьма плодотворным», как говорит Кант, понятием: понятием царства нравственных целей. Это понятие и сам разговор о нем в связи с этикой Канта вызывает большое неудовольствие моего уважаемого рецензента, ибо он полагает, что: во-первых, Кант после «Критики чистого разума» уже более не философствовал об абсолютном царстве целей [2, с. 141] и, во-вторых, в царстве абсолютных целей, если допустить таковое, воля члена этого царства будто бы по определению несвободна [2, с. 143], так что (будто бы) имеются основания противопоставлять автономию как свободу индивидуальной воли — подчиненности и повинности той же воли как члена царства целей (там же). Даже и меня лично уважаемый рецензент подозревает в намерении создать некое абсолютное царство нравственных целей как некий тайный союз спасения, чем еще раз желает подчеркнуть свою мысль, что это будто бы только я философствую о царстве целей, Кант же (якобы) в критический период делать это зарекся. Между тем все это, конечно, суть довольно странные для кантоведения и просто для читателя Канта недоразумения, что легко подтвердить текстом того же ОМН. Вот, например, как вводится здесь (Кантом, не мною) обсуждаемое сейчас понятие: «Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя во всех максимах своей воли как на всеобщезаконодательное ... приводит ... к понятию царства целей. Под царством же я понимаю систематическую связь различных разумных существ посредством общих законов» [1, т. 3, с. 181]. «Разумное существо должно рассматривать себя как законодательствующее в ... царстве целей» [1, т. 3, с. 183]; все максимы, «вытекающие из собственного законодательства, должны согласоваться в возможное царство целей как царство природы» [1, т. 3, с. 191—193]; и наконец, совсем решительно: моральность (воли) «состоит в отнесении всякого действия к законодательству, благодаря чему только и возможно царство целей» [1, т. 3, с. 183—185]. Приведенные места ОМН, таким образом, ясно говорят нам о том, что Кант не только **философствует** в свой критический период о царстве целей, но ставит эту идею **в непосредственное и систематически необходимое отношение к верховному принципу моральности**, а именно, как ясно из двух последних фрагментов, царство целей представляется возникающим в результате конкретно-всеобщего следования принципу моральности, закону разума, является **универсально-внешним измерением морального идеала как конкретного воплощения вполне нравственной воли**. Царство целей не только **возможно**, оно представляется как нечто, что со-

гласно разуму **должно быть возможно**. **Универсально-внутренним** измерением конкретно реализованной моральности является при этом чисто нравственное умонастроение как самоценное сознание **нравственно достойного образа жизни и мысли**, в том числе при недостижении технически-практического результата деятельности: «существенно-доброе действие состоит в умонастроении, результат же может быть каким угодно» [1, т. 3]. Другое дело — что царством целей могут быть весьма различные системы разумных существ (и их целей): например, система технически-прагматических целей и средств и субъектов такого прагматического целеполагания, система благ и их производителей и потребителей; или, например, гражданское общество Гегеля как система субъективных целей и прагматических субъектов этих целей так или иначе тоже есть своего рода царство целей. Каковы цели — такое складывается из них и царство целей, так что царство целей само по себе далеко еще не синонимично Царству Божию. Здесь требуется, следовательно, некоторый этический критерий достоинства царства целей (субъекты которого имеют не только цену, но и достоинство), царства как системы морально положительных целей (по строгому мерилу безусловного императива практического разума). Это морально-практическое царство целей действительно приближается к христианской идее Царства Божия. Если теперь мы, вместе с Кантом, признаем в качестве закона морали закон автономии воли, то вполне ясно становится также, что, как бы конкретно ни сложилось царство моральных целей согласно этому закону, подчинение так понимаемому закону нравственного мира — как закону всеобщей свободы — просто логически не может быть противоположностью и альтернативой этой конкретно-всеобщей автономии как действительности (если не считать «только» того обстоятельства, что в контексте безусловной этики императива эта самая конкретная действительность конечной автономии разрешается в бесконечный путь стремления к конкретной всеобщности свободы, «влечения к целому Я»). Иными словами, ясно, что воля в автономной этике Царства подчинена абсолютному закону конкретной свободы, даже если этот закон предписывает синтез всеобщего Царства именно как своему закону, избирает и приемлет его как свой закон, что в этом законе и в этом подчинении воля во всякое время остается «у себя» и что поэтому при всей абсолютности закона долженствования она не столь безусловно противополагает свое повиновение свободе, как это представляется уважаемому рецензенту фатально вытекающим из самого только допущения царства целей. Если уважаемому рецензенту почему-либо представилось, что в моем истолковании кантовской практической философии идеал царства целей занимает **преувеличенно много** места, то это, пожалуй, представляется так разве только потому, что в преобладающих в литературе трактовках, насколько они вообще выходят за рамки мнимо-логических, гуманистически-аксиологических и автономистских «пластов» практической метафизики, идее царства целей как конкретно-всеобщему идеалу морального воления в экстенсивном измерении уделяется **несправедливо мало** внимания, и идеал этот рассматривается в большинстве случаев как своего рода **приложение** высшего принципа моральности, в который сам по себе идея царства целей даже как его момент не включается. Одним из последствий такой трактовки становится рассмотрение философии религии Канта с ключевым для нее понятием этического сообщества (в существе дела эквивалентным метафизической идее универсального царства целей) как сугубо прикладной этической дисциплины наряду с философией истории или

даже этической антропологией; между тем как при другом подходе философия религии оказывается составной частью метафизики нравов как таковой. И это даже в случае, если мы не признаем в ней собственно религиозного содержания, а понятие этического сообщества в духе некоторых неокантианских трактовок толкуем как этическое или социально-педагогическое углубление исторического этоса государственного союза как сообщества права. Верховный нравственный закон, понимаемый как сугубая автономия, и тот же закон, понимаемый как автономия во всеобщем царстве целей, задают существенно различные перспективы этической метафизики и, соответственно, этико-политической истории. В последнем случае, как можно думать, снимаются (или смягчаются) обозначенные выше апории, связанные с метафизическим **или** нормативным толкованием безусловного закона автономии воли. Но здесь, однако, перед нами снова, на ином уровне, воскресают те же апории, если мы пытаемся строить идеал царства целей по эгалитарно-республиканскому образцу — во имя автономии всех его (относительно) самозаконных членов, негласно настаивая уже только тем одним на безусловной доброте и чистоте фактической воли этих самых относительно реальных личностей, то есть именно догматизируя их личность вопреки безусловному притязанию закона морали как принципа должного (тогда как и сам Кант признавал, что только у главы царства целей этот закон не является принципом должного, потому что только глава царства целей мыслится свободным от определения воли частным интересом, принципом самости). Именно в догматическом персонализме царство целей и является республикой, так что может обходиться без личного главы. Поэтому вполне ясно также, что критический персонализм есть в своих метафизических основаниях всегда религиозный персонализм, этика свободы во имя Царства Божия. Таким образом, критический персонализм как метафизическое обрамление кантианской этики категорического императива, как метафизика абсолютных (а не только объективных) нравов, как онтология абсолютной нравственности есть в предельно честном осмыслении всегда этика единобожно-религиозная, то есть приводит к религии на уровне самой метафизики морали, а не в рамках какой-либо сугубо спекулятивной (теоретической) надстройки на этой метафизике, в виде учения о постулатах разума или учения о высшем благе как мотиве для принятия этих (теоретических) постулатов разума. Между тем сложилось так, что именно эта теоретически-постулятивная надстройка или пристройка к конструкции критической этики как метафизики нравов, к «дому морали» была, начиная с КПР, узаконена Кантом в качестве (якобы) единственно правомерного нравственного богословия (этикотеологии). Впрочем, первая проба в этом смысле была предпринята им уже в теории высшего блага, как она изложена в заключительных разделах КЧР. Я постарался только намекнуть в своей книге (в порядке «лирического отступления», которое в самом деле выводит с этического «поля» на «поле» философии религии), что в структуре философской аргументации Канта при возведении им чистой части метафизики нравов не все так просто, однозначно и «теоретично». Отсюда, при последовательном продумывании темы, напрашивается вывод, что, в частности, философия религии на кантианских предпосылках может, — а в свете результатов критики сверхопытного применения теоретического разума, пожалуй, прямо должна — строиться без опоры на теоретические постулаты разума, из глубины самого практического духа и корректной рефлексии универсальной этической общности (лишь во вторую очередь оказывающейся также правовым сооб-

ществом). Кстати, в ОМН высшим благом признается самоценно добрая воля (святая воля в царстве целей), и хотя философская рефлексия останавливается на идее возможности чисто морального мотива к так понятому высшему благу, хотя философское объяснение того, каким образом эмпирическую волю может обязывать и мотивировать чистый закон свободы, Кант признает здесь невозможным, однако такая мотивировка и такое определение всякой воли признаются фактом разума и опыта заодно, неотменимым никаким пессимизмом и скепсисом «беспристрастного наблюдателя». И, что немаловажно, философия не думает вменять в обязанность Богу гарантию осуществления полного блага человечества (под неточным «псевдонимом» высшего блага) перед судом конечного человеческого же разума, после чего может возникнуть мнимо закономерный вопрос о мнимой ответственности всевышнего на случай «неисполнения договорных обязательств», в результате чего вместо блага является историческое зло. Поскольку еще вопрос, религия ли то, что получается в результате подобного «постулирования бога», и, соответственно, достойно ли титула философии религии такое учение о высшем благе без крайнего зла, я просто высказался в пользу другой, именно критико-персоналистической, перспективы этической метафизики как аутентично кантианской. Уважаемый рецензент понял меня решительно неверно, если допустил, будто я не нахожу у Канта этой линии мысли. Но положительное развитие этой линии мысли я прямым текстом признал тогда не помещающимся в предметные рамки моей тогдашней проблемы и «подлежащим развитию впоследствии времени». Жизнь сложилась так, что это время положительного развития метафизики критического персонализма настает для меня только теперь. А если так получилось, что мой уважаемый рецензент особенно впечатлился в моей книге именно «лирическими отступлениями» и весь свой критический заряд устремил именно на них, так что отклик вышел несколько, что ли, не по существу — не о критическом персонализме, а о мнимой «стерилизации разума» и не о логике и проблемах чистой этики, а о порядком уже подзабытой в нашем отечестве патетической «борьбе за Канта» с некоторыми «инквизиторами» и «апологетами», позволяющими себе задавать Канту, якобы кристально ясному концептуально Канту, вопросы «с пристрастием», — так что разговора по существу в рецензии даже не предложено, потому что существа дела рецензентом не было замечено; если вместо оценки собственно кантоведческой концепции моей работы мой уважаемый рецензент изложил в рецензии только свои литературно-драматические впечатления о ней и страхи в связи с ней, то, конечно, моя вина в этом есть и, вероятно, вина немалая. Но тоже сугубо литературно-стилистического свойства.

Список литературы

1. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966. Т. 1.
2. *Мясников А. Г.* Борьба за Канта продолжается, или О современной стерилизации практического разума // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. Вып. 24. Калининград, 2004. С. 140—146.

Об авторе

***Судаков** Андрей Константинович* — д-р филос. наук, Институт философии РАН, asudakow1852@rambler.ru.

Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven; London: Yale University Press, 2007)

Изучение философии Иммануила Канта всегда представлялось заинтересованному в ней исследователю как верное средство для развития новых идей. Количество публикаций по Канту всегда было впечатляющим, но тем не менее интерес к нему от этого не снижался. Довольно часто в море кантоведческой литературы можно обнаружить весьма любопытные плоды творческих изысканий современных философов. Одним из них, предложившим собственное своеобразное видение проблем, поставленных критической философией Канта, является профессор Дьюкенского университета Том Рокмор.

Само название его книги «Кант и идеализм» звучит интригующе. Напрашивается вопрос: почему было бы не озаглавить свой трактат, к примеру, «Идеализм Канта», или «Кант об идеализме», или, наконец, «Критика кантовского идеализма», что выглядело бы гораздо понятнее и привычнее? В чем же тогда дело? Для чего автор избрал именно такую форму представления своего сочинения? Из-за склонности к определенного рода философскому эпатажу? Вряд ли. Ради корректного выражения целей своего исследования и соответствия формальной структуре книги? Возможно. Давайте всмотримся глубже.

Для автора важны обе части, обе темы, как в тесном переплетении и взаимосвязи друг с другом (фигура Канта как одна из узловых точек в развитии идеализма), так и по отдельности (проблема идеализма как философского направления или конкретные достоинства и затруднения собственно трансцендентального идеализма). Хотя все-таки проблематика идеализма как такового чуть ближе и чуть больше — развертываясь на богатейшем историко-философском материале от Античности до современности. И только уже в этих заданных рамках ставится и рассматривается вопрос: почему философия Канта столь важна для проблемы идеализма? Или, точнее, идеализма как проблемы, как явствует из понимания профессора Рокмора: идеализм для него не просто обозначение основной философской тенденции, но целый комплекс нерешенных задач, запутанных вопросов, ошибочных гипотез — в общем, туман заблуждений над океаном непонимания. Что, однако, не означает отрицательного отношения автора книги к самому идеализму.

Наоборот, как отважный первооткрыватель, профессор Рокмор осторожно нащупывает путь к загадке, традиционно именуемой «идеализмом». Среди некоторых наиболее насущных вопросов можно назвать следующие: что включается (или что должно быть включено в понятие идеализма); откуда произошел сам термин «идеализм», и кто его впервые ввел в научный оборот; какой смысл придавался понятию идеализма в разные периоды истории философии; каково его современное значение; представляет ли идеализм как философская тенденция одно единое направление или же плюралистичен по природе, являя собой хаотическое множество позиций и точек зрения; какую классификацию форм идеализма можно дать; что подразумевают под идеализмом его критики; возможно ли дать соответственно основным формам идеализма адекватное критическое рассмотрение?

Основой рассуждений автора становится его парадоксальное утверждение: идеализма как такового нет, так что его оппоненты борются с ветряными мельницами своего собственного воображения и историко-философского опыта, понимая под критикуемым объектом каждый свое. Профессора Рокмора интересует в первую очередь отношение к идеализму в современных философских направлениях, и трактовка в них трансцендентального идеализма Канта в частности. Чтобы предотвратить неточное или некорректное использование понятия идеализма, нужно всего лишь постараться понять его природу и историю появления. Рокмор категорически не согласен с теми, кто уничижительно называет идеализм гигантской философской ошибкой, отображением существующей идеологии, чем-то старомодным и устаревшим, противоречащим здравому смыслу.

Исследователь возражает против приписывания идеализму таких черт, как невозможность защитить свои позиции, неспособность ясно определить свои основоположения. Данные претензии необоснованны и даже абсурдны, особенно если учесть, что согласно вышеупомянутому рокморовскому утверждению идеализма как такового не существует. Это следует понимать так, что нет одного течения под названием «идеализм», нет общих принципов, разделяемых всеми теми, кого называют идеалистами, нет даже тех воззрений, где идейные совпадения были бы максимально полны. Невозможно противопоставлять себя или быть негативно настроенным против идеализма как некоего единого целого, потому что идеализма как единой доктрины просто не существует. С большей долей вероятности, иронично замечает профессор, острие вашей критики будет направлено на ту или иную форму идеализма, ту или иную его разновидность. Так что есть всего лишь различные виды того, что обозначается понятием идеализма, а не некое сплоченное целое, охватывающее и пронизывающее собой все свои составляющие.

Но если данное положение действительно разумно и адекватно для понимания, то откуда же возникает столь агрессивное или, что хуже, безразличное отношение к идеализму? Для автора причина достаточно очевидна — она заключается в нежелании или неспособности оппонентов идеализма тщательно разобраться, с чем же они имеют дело и присущи ли объекту их критики в самом деле те свойства и выводы, которые они вменяют ему в вину. Более того, некоторые антиидеалистические выпады производятся на основе элементарного незнания либо слишком беглого прочтения текстов оппозиционной стороны.

Несмотря на то что одни из самых интересных мыслителей западной философской традиции, по мнению Рокмора, считаются идеалистами, сам идеализм больше хулят и ругают, чем стараются понять и защитить. Для большинства людей то, что подразумевает под собой понятие идеализма, так и остается по сей день какой-то загадкой, terra incognita. Таким образом, одними из самых дурных причин для отвержения идеализма являются, во-первых, незнание того, что он собой представляет; во-вторых, отсутствие интереса; в-третьих, неоправданная враждебность.

В первом случае Рокмор опирается на высказывания Б. Рассела и К. Поппера, а также указывает, в качестве следствия, на неосведомленность даже в отношении позднего периода кантовской философии. Во втором случае профессор видит у некоторых современных философов прямую взаимосвязь между незнанием иных альтернатив и категорическим утверждением своих собственных. В третьем случае Рокмор замечает, что игнорирование чужих

точек зрения, особенно характерное для дискуссий двадцатого века, порождало отсутствие уважения к оппоненту лишь на том основании, что его позиция ничего более значительного не может предложить.

Правомерен вопрос, которым задается автор, заимствуя его из размышлений Б. Кроче о гегелевской философии: что же тогда живо, а что мертво, если говорить об идеализме? Если не существует идеализма как такового, то его нельзя ни опровергнуть, ни обосновать. Дать обоснование можно в этом случае лишь разновидностям идеализма, что само по себе трудная задача, почти невыполнимая для некоторых из них. Но прежде чем заниматься обоснованием, необходимо вначале решить, какие формы идеализма его достойны. Для этого нужно дать классификацию основных форм идеализма и осмыслить идеалистические подходы к знанию.

Рокмор выделяет три основных подхода: платонистский («старый путь идей»); «новый путь идей», распространенный в философии XVII в.; немецкий идеализм, в первую очередь критическая философия Канта.

Платонистский подход к знанию основывается на двух главных интенциях: принятии положений метафизического реализма и отвержении репрезентационизма. Точку зрения метафизического реализма иногда еще называют платоновским (или онтологическим) реализмом, подразумевая под ним претензию на достоверное непосредственное познание, независимость существующего от сознания субъекта мира как он есть.

Второй основной подход к знанию антиплатонистичен и репрезентационистичен. В узком смысле это относится к британскому эмпиризму, в широком — ко всем репрезентационистски настроенным философам. Под репрезентационизмом Рокмор предлагает понимать такой подход к знанию, при котором отношение между сознанием субъекта и независимо существующим внешним миром опосредовано идеями, мыслями, представлениями в нашем разуме. «Знать», согласно «новому пути идей», означает знать тот способ, посредством которого существует для нас мир не прямо, а через идеи-репрезентации.

Таким образом, в достаточно простую когнитивную схему, данную платонизмом и состоящую из познающего субъекта и познаваемого объекта, существующего независимо от субъекта, вклинивается еще третий элемент — репрезентация этого познаваемого объекта, которая обеспечивает доступ к независимой внешней реальности.

Третий подход к знанию (и третий же, соответственно, тип идеализма) — немецкий идеализм. Рокмор относит к этому типу прежде всего Канта (хотя и с оговорками), Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гельдерлина, а также Маркса. Когнитивный подход немецкого идеализма строится на отвержении как метафизического реализма первой позиции, так и репрезентационизма второй в пользу эмпирического реализма и эпистемологического конструктивизма. Фигура Канта, по мнению автора, совмещает в себе две эпистемологические модели: с одной стороны, репрезентационистскую, с другой — он несет в себе отчетливо выраженную конструктивистскую интенцию. Кант парадоксальным образом совместил два совершенно различных, несравнимых познавательных подхода, являя собой наивысшую точку репрезентационистических попыток объяснить мир и в то же время посредством своего коперниканского поворота в философии предлагая конструктивистскую форму идеализма.

Под конструктивизмом Рокмор подразумевает современную точку зрения на знание, предполагающую, что необходимым условием познания является

для познающего субъекта то, что он сам конструирует, задает, производит познаваемый объект. «Знать», согласно конструктивистской точке зрения, значит знать нечто эмпирически реальное, а не то, как это нечто есть само по себе, независимо от субъекта. Но не Кант впервые ввел в научный оборот конструктивистские методики, они имели место еще в математических изысканиях древних греков (математический конструктивизм), в работах Гоббса, Вико, Монтеня (как зачатки эпистемологического конструктивизма).

В кантовской философии Рокмор усматривает, однако, проявления эпистемологического репрезентационизма, находя его в непоследовательной позиции в отношении непосредственного знания. Что же касается приверженности «новому пути идей», то ее Кант подтверждает в своих критических замечаниях по поводу рационализма Декарта и британского эмпиризма, прежде всего Локка. По мнению автора, кантовская версия конструктивизма все-таки не совсем верна, но сам факт ее появления заслуживает внимательного рассмотрения как попытка дать удовлетворительный когнитивный подход. Профессор Рокмор специально оговаривает, что в своем исследовании занимается в гораздо большей степени проблемами, нежели личностями, эти проблемы породившими. Он не повторяет призыв Отто Либмана вернуться обратно к Канту, но настаивает на пристальном внимании к конструктивистскому подходу к знанию. Хотя, безусловно, степень продуктивности и обоснованности данного подхода (прежде всего в форме идеалистического конструктивизма) покажет время.

М. Ю. Васильева

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007

Книга, посвященная русскому неокантианству, вышла в серии «Humanitas» в 2007 г. и уже успела привлечь внимание не только исследователей кантовского критицизма, но и философской общественности в целом. Это связано с тем обстоятельством, что русское неокантианство все еще не раскрыло полностью присущего ему своеобразия и в связи с этим нуждается в адекватной оценке. Предложить разумный обоснованный анализ действительно очень трудной проблемы пытается Н. А. Дмитриева в своей работе. Надо отметить, что книга — первое исследование феномена русского неокантианства, которое появляется в особый для России период отвержения марксизма и переоткрытия русской философии. В рамках всего одной книги автор преподносит своему читателю разнообразнейший материал, связанный с самыми разными сторонами русского неокантианского творчества.

Автор акцентирует внимание читателей на том, что неокантианство, хотя и берет свое начало в Германии, распространяется «по всей толще философской рефлексии, формируя различные национальные неокантианские школы». Немецкое неокантианство играет всемирно-историческую роль, но вопрос, в какой именно степени, до сих пор остается невыясненным. В связи с этим данную монографию Н. А. Дмитриева считает необходимым посвятить

влиянию марбургской школы неокантианства на становление и развитие русской философии и на культуру России в целом. Рецензируемая книга действительно содержит новые подходы к концептуальному содержанию и освещению философии неокантианства. В работе Н. А. Дмитриевой можно выделить две части: в первой автор выявляет условия развития кантианских и неокантианских идей, во второй делает акцент на развитие этих идей через биографии представителей той эпохи.

Монография представляет собой четыре историко-философских очерка, каждый из которых интересен уже сам по себе, но только все очерки вместе позволяют получить целостный образ этого поистине значительного философского направления — неокантианства. Автор не только цитирует и интерпретирует труды немецких и русских неокантианцев, но и высказывает свои новаторские научные взгляды по различным проблемам философии.

Очерк первый — «Истоки. Кант и кантианцы» — обращает читателей к истокам кантовского критицизма. Восстановив социокультурный контекст эпохи *fin de siècle*, автор рассказывает читателям об основных неокантианских школах, останавливаясь более подробно на марбургской и двух самых ярких ее представителях — Когене и Наторпе; повествует о начале рецепции Канта и неокантианства в России, дает компаративный анализ немецкого и русского кантианства. Важным достоинством работы Н. А. Дмитриевой является поднятый ею вопрос о том, что такое неокантианство и кого можно считать неокантианцем. Этот вопрос, в свою очередь, раскрывается в следующих моментах: первый сконцентрирован вокруг контекста развития неокантианства и представляет философское направление не каким-то надуманным изобретением, но закономерной потребностью возобновления кантовского критического дискурса, который в новых исторических условиях Германии уже не мог быть просто повторен. С начала XIX в. ведущие немецкие интеллектуалы вели горячие споры по отдельным моментам кантовского учения: вещи в себе, априоризма, субъективности пространства и времени — и постепенно создали предпосылки для системного пересмотра кантовского трансцендентализма в духе Канта. Кантовский дуализм был привлекателен и для естествоиспытателей, и для защитников христианской доктрины. Второй момент связан с определением того, что принято называть неокантианством. Здесь Н. А. Дмитриева включается в дискуссию о проблеме, обсуждаемой уже не одно десятилетие: кто такие неокантианцы — в отличие от кантианцев и всех прочих мыслителей, в той или иной степени опирающихся на идеи великого мыслителя. В результате сопоставления различных точек зрения автору удалось, на наш взгляд, внести ясность в эту проблему, указав на несколько критериев, дающих возможность более или менее однозначной идентификации философа-неокантианца. В итоге вполне логичным становится третий важный момент исследования, заключающийся в попытке ответить на вопрос о первых представителях русского неокантианства. Анализируя различные точки зрения на этот вопрос, Н. А. Дмитриева предлагает «рассматривать в качестве неокантианского учение И. И. Лапшина, закрепив за А. И. Введенским статус кантианца, а философскую позицию Г. И. Челпанова отнести к более широкому, нежели (нео)кантианство, научно-идеалистическому течению в русской философии начала XX в.».

Второй очерк обладает схожей с первым структурой, с той лишь разницей, что объектом его становится исключительно русское направление неокантианства начала XX в. По крупицам собирая разрозненный материал об

«интеллектуальном паломничестве» и подсчитывая научные командировки русских студентов и молодых преподавателей в университеты Гейдельберга, Марбурга и других городов Германии, исследователь стремится еще раз доказать факт активного участия русских философов в общеевропейском философском процессе. Анализируя труды Б. Фохта, Д. Гавронского, Г. Гордона, Б. Вышеславцева и других русских философов-неокантианцев, обучавшихся в Марбурге, автор излагает основные особенности кантовского критицизма в России. Исследователь связывает популярность в России марбургской ветви неокантианства с тем, что в ней указанные философы видели научную школу, подразумевающую «идейное и метафизическое своеобразие вкупе с институциональным оформлением благодаря собственным печатным изданиям, научным журналам или научным сериям». Кроме известных имен автор преподносит читателю имена совсем забытые, отмечая опорные точки их концепций. Среди этих философов — Генри Слонимский, Виктория Войтяк, Митрофан Горбунков, Генрих Ланц, Яков Клацкин и многие другие.

По замыслу автора, исследование должно положить начало публикациям историографических и биографических работ по философии неокантианства, поскольку «здесь история философии... сближается с исторической наукой и так называемыми *case studies*, применяемыми в истории науки для обнаружения "контекста открытия"». В связи с этим третий раздел книги назван «Начала русской неокантианской биобиблиографии», где автор восстанавливает основные вехи жизни и творчества О. Бука, Б. Фохта и Г. Гордона. Н. Дмитриева выбирает в данном случае основным материалом архивы философов: мемуары, эпистолярное наследие, документы социометрического характера и собственно философские тексты.

Очерк четвертый, названный автором «Символисты и неокантианцы. Кантианские идеи в русском художественном символизме», по нашему мнению, заслуживает особого внимания, поскольку в нем автор выходит за пределы рассмотрения неокантианства как явления исключительно философского. Мало того, казалось бы, слишком широкая панорама социокультурного контекста развития неокантианства в России, предложенная в первых двух очерках работы, находит в нем свое объяснение. Символизм, по мнению автора, воплотивший в себе культурные чаяния эпохи Серебряного века, опирался на неокантианство, которое, «проникнув в Россию, подогрело общественный интерес к Канту, а через него — к Фихте и Шопенгауэру, к тому же Владимиру Соловьеву как противоядию от (нео)кантианства, а вследствие этого — и к самому себе». Свою точку зрения исследователь подкрепляет интересными фактами творческих судеб В. Брюсова, А. Белого и А. Скрябина, в которых немаловажную роль сыграли неокантианские идеи. Проделанную работу автор справедливо считает необходимым зачином и отмечает важность дальнейших исследований по вопросу о неокантианской основе русского символизма.

Вместо заключения автор помещает еще один мини-очерк, под названием «"Советское" неокантианство?» Появление этой темы — достаточно смелый, но вполне оправданный и закономерный шаг со стороны исследователя. Несмотря на его неоднозначное название, он свободен от какого-либо рода идеологического значения. Термин «советское» Н. А. Дмитриева вполне объективно заключила в кавычки, так как в данном случае подразумевалось выживание некоторых неокантианских идей — в основном эстетических, как менее идеологизированных, — под прессом тоталитарной марксистской

идеологии. Речь в нем идет о Б. Фохте, А. Саккетти, М. Кагане, А. Топоркове, А. Чичерине, М. Рубинштейне, А. Лосеве, М. Бахтине и других философах, испытывавших в какой-либо степени влияние неокантианства на свои концепции и живших в Советской России.

Приятным дополнением к новому интересному исследованию Н. Дмитриевой является приложение, составленное из марбургских писем Г. О. Гордона к Б. А. Фохту.

Все перечисленное дает нам основание утверждать, что автором подготовлен оригинальный исследовательский историко-философский проект, в котором присутствует богатая источниковедческая база по истории неокантианства, вполне позволяющая назвать работу «энциклопедией неокантианской мысли в России». Несомненно, что данная книга будет достойным вкладом в сокровищницу кантоведения. В то же время многие вопросы остались без детальной проработки, многие сюжеты лишь едва намечены. И это можно считать предпосылкой того, что последует продолжение.

О. А. Попова

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР «ПРОЕКТ ВЕЧНОГО МИРА КАНТА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР»

Идеи Иммануила Канта, изложенные в его трактате «К вечному миру», легли в основу тематики международного научно-практического семинара под названием «Проект "вечного мира" Канта и современный мир: роль международных организаций, норм права и национальных государств в достижении мира», проведенного в г. Светлогорске 21—22 апреля 2007 г. Семинар был организован РГУ им. И. Канта и Балтийским межрегиональным институтом общественных наук (БалтМИОНом) в сотрудничестве с другими региональными институтами (Воронежский, Новгородский, Ростовский и Уральский МИОНы). Организаторы и участники семинара исходили из того, что кантовский проект «вечного мира» оказался в высшей степени уместным для решения современных проблем международных отношений и приобрел особую актуальность в последнее время, когда голос сторонников мира все чаще заглушается бряцанием оружия и милитаризацией Европы, а некоторые политики и эксперты всерьез заговорили о втором издании «холодной войны».

При подведении итогов участники единодушно отметили плодотворный характер дискуссий и значительный вклад семинара в формулировку многих перспективных направлений дальнейшего научного поиска. Эти многообещающие направления исследований требуют продолжения в виде реализации новых исследовательских проектов и регулярных научных коммуникативных мероприятий (конференций, семинаров, круглых столов и т. д.) на базе устойчивого партнерства между научными центрами в Воронеже, Гёттингене, Екатеринбурге, Калининграде, Москве, Новгороде, Ростове-на-Дону, Франкфурте-на-Майне.

Научно-практический семинар был приурочен ко дню рождения И. Канта. После окончания его работы 22 апреля прошли торжества по случаю дня рождения великого философа — уроженца Кёнигсберга.

В. Я. Дыханов

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13-м шрифтом через 1,5 интервала.

2. Перед текстом статьи приводятся инициалы и фамилия автора, затем заглавными буквами (13-й шрифт) — название статьи (см. образец 1).

3. Список литературы приводится в конце статьи в алфавитном порядке со сквозной нумерацией (см. образец 2). Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если есть несколько источников одного автора, то они приводятся в хронологическом порядке по году издания); затем следуют источники на иностранных языках.

4. Оформление ссылок: в конце цитаты в квадратных скобках номер источника из списка литературы и через запятую указывается страница (например: [3, с. 22]). Для многотомных изданий: номер источника из списка литературы, затем номер тома и через запятую указывается страница (например: [3, т. 3, с. 22]).

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация к статье на русском и немецком (английском) языках объемом не более 500 знаков каждая.

6. Необходимо привести краткие сведения об авторе: фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

ОБРАЗЕЦ 1

ОФОРМЛЕНИЕ ЗАГОЛОВКА СТАТЬИ

В. Н. Брюшинкин

СИСТЕМНАЯ МОДЕЛЬ АРГУМЕНТАЦИИ КАК ОСНОВА МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

ОБРАЗЕЦ 2

ОФОРМЛЕНИЕ СПИСКА ЛИТЕРАТУРЫ

Список литературы

1. *Брюшинкин В. Н.* Системная модель аргументации // Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений / Калинингр. ун-т. Калининград, 2000. С. 133—155.

2. *Лосский Н. О.* Лекции по логике 1903—1904 года (рукопись, хранящаяся в фондах Российской национальной библиотеки).

3. *Bryushinkin V.* Zur Logik der Kultur. Kant, Hamann und Russische Slawophile ueber Aufklaerung // Gajek B. (Hrsg.) Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft: Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums. Frankfurt a/M: Lang, 1996. S. 369—371.