

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ
ИММАНУИЛА
КАНТА

МЕЖВУЗОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 4

Кабинет-музей И. КАНТА
Калининградский госуниверситет

КАЛИНИНГРАД
1979

Печатается по решению Редакционно-издательского совета Калининградского государственного университета.

Статьи сборника подготовлены на основе материалов межвузовской кантовской научно-теоретической конференции (Вторых кантовских чтений), состоявшейся в сентябре 1977 г. в г. Калининграде. В них представлены материалы полемики по вопросу о роли понятия «вещь в себе» в философии Канта, о Кантовом историзме, теории развития и т. п.

В сборнике публикуются новые переводы из рукописного наследия Канта и две статьи из журнала «Вестник Европы» за 1823 год (№ 2—4, 6) (полемика между Я. Снядецким и В. Андросовым) по вопросу об оценке системы Канта русской философской мыслью начала XIX века.

Библиографический раздел посвящен судьбе рукописей Канта из Тартуского университета, а также дополнениям и уточнениям русской кантианы за период с 1800 по 1917 годы.

Материалы сборника могут быть полезны студентам, аспирантам, преподавателям философии и других гуманитарных дисциплин, всем интересующимся вопросами истории философии и культуры.

Темплан 1979 г., поз. 21.

Редколлегия: доктор исторических наук, профессор Д. М. ГРИНИШИН (отв. редактор), доктор философских наук, профессор А. В. ГУЛЫГА, кандидат философских наук В. А. ЖУЧКОВ, кандидат философских наук, доцент Л. А. КАЛИННИКОВ, доктор философских наук, профессор И. С. НАРСКИЙ.

И. КАНТ — УЧЕНЫЙ, ФИЛОСОФ, ГУМАНИСТ

История философии в прошлом, до Маркса, знала немало смелых попыток универсально охватить в одной целостной системе мировой процесс развития природы, общества и познания, представив в рамках этого процесса место и судьбу человека, философии и науки.

Наиболее значительными попытками были те, которые связаны с творчеством великих домарксовских мыслителей. Среди них крупнейшие — Демокрит, Платон, Аристотель, Бэкон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и Гегель. Кант открыл новую страницу в истории теоретической мысли, положив тем самым начало великим диалектическим учениям начала XIX в. — одному из теоретических источников марксизма. Без Канта не было бы ни Фихте, ни Шеллинга, ни Гегеля, которые стремились исправить, развить или преодолеть учение Канта.

Это значение Канта как первого классика и основоположника немецкой классической философии, зачинателя диалектики нового времени как учения о противоречиях признавали и подчеркивали корифеи марксизма. Они отмечали также и то, что слабые стороны кантовского теоретического наследия активно используют оппортунисты и ревизионисты всех мастей.

Кант — многогранный ученый, энциклопедист. Он выдвинул целый комплекс передовых космологических и геолого-географических идей, внеся идею историзма в науки о природе. Но главное в том, что Кант поставил вопрос о необходимости исследовать познание, а исследование процесса познания и его структуры и в настоящее время является одной из очень важных проблем. Значение ее с большей силой было подчеркнуто В. И. Лениным в «Философских тетрадах». Проблема уровней знания, занимавшая столь большое место в философии Канта, и в наши дни является одной из актуальных проблем, активно обсуждаемых в философской литературе.

Многие из вопросов, поставленных Кантом, своеобразно преломляются в ряде проблем современной методологии и логики научного познания. Среди них — проблема «чистых» теоретических конструктов (идеальных объектов) и вообще так называемых «языковых каркасов», а также динамики научного исследования в рамках исследовательских программ, то есть такой системы четко фиксируемых исходных основоположений, которые задают общий контур дальнейшей разработки предмета

науки. Эта важная методологическая проблема впервые была поставлена и разработана Кантом, хотя и в искаженной априористской форме. Если суждения, фиксирующие данные чувственности, не могут обладать признаками необходимости и всеобщности, то как же объяснить в таком случае факт существования положений математики, не чуждой наглядности, и естествознания, отнюдь не чуждого фактам чувственности, многие законы которого обладают всеобщими и необходимыми признаками? Кант стал искать истоки всеобщности теоретического знания в априоризме, в глубинных структурах самосознания. Это неверный путь, но на него толкали его факты действительного наличия в деятельности нашего мозга исторически закрепленных структур познающего «поведения», а проблема внеопытности абстрактной математики — это действительная и сложная проблема. Кроме того, очень ценно вообще то, что Кант остро поставил вопрос: что же такое наука по своей логической структуре? Каковы происхождение и состав категорий научного мышления?

В связи с этим Кант ставит две ключевые, по сути дела, — если их брать вместе, — диалектические проблемы выяснения различной природы чувственного и рационального и проблему перехода, скачка от чувственного к рациональному и от эмпирического к теоретическому. Но решить эти проблемы в эпоху господства метафизики было невозможно, ибо чувственное рассматривалось тогда как безусловная противоположность рациональному, и наоборот. Поставив диалектическую проблему, Кант не смог дать ее диалектического решения. Он не смог также поставить вопроса о развитии в теории познания, о связи познания с реальными потребностями людей. Правда, в своей гносеологии Кант зафиксировал тот факт, что в познании имеет место относительная независимость теоретической деятельности от непосредственной практики людей, и этот момент также получил, в частности, смутное отражение в учении Канта о «чистых» априорных формах познания. Кантовское понимание категорий было идеалистическим, так как он выводил их из «чистого» сознания и рассматривал как неизменные. Но мыслитель был глубоко прав в том, что новое знание всегда подводится под определенные, известные ранее категории. Даже и в чувственном познании непосредственно, добавим мы, получаемые нами в ходе практики данные подводятся под уже выработанные ранее категории, и мы образуем эмпирические предпосылки для теоретического знания.

Общие понятия и отношения, по Канту, обуславливаются функцией самого рассудка, а именно единством его деятельности, приводящей различные восприятия, представления и суждения, в конце концов, к единому синтезу. И именно от Канта идет идея научного познания как синтеза, развитая Гегелем. Эта идея нашла рациональное разрешение в марксистской тео-

рии познания и, в частности, в знаменитом «Введении» (1857) Маркса к труду «К критике политической экономии».

Кант приложил много усилий к тому, чтобы понять механизм синтеза знания. И хотя он его не нашел, а только угадал в мистифицированной форме отдельные звенья, тем не менее он стоял на пороге преодоления дуализма чувственности и рассудка, содержания знания и его формы и вместе с тем эмпирического и теоретического знания.

В нашей философской литературе уже не раз отмечалась большая заслуга Канта в том, что он обратил внимание на активность мышления в познании, на деятельную, творческую сущность человеческого сознания, стремился опровергнуть представление о созерцательной природе человеческого сознания и, по сути дела, выдвинул тезис об активности субъекта, подлинное обоснование и раскрытие которого дал Маркс в «Тезисах о Фейербахе».

Трактовка творческой деятельности сознания оказалась у Канта во многом ошибочной, ибо объект познания стал превращаться у него в продукт сознания: рассудок создает природу как априорный конструкт, творческая активность тем самым превращается у Канта во внепрактический фантом. Тем не менее Канту принадлежит немалая заслуга в постановке вопроса о роли творческой деятельности теоретика в науке, вопроса, который активно обсуждается ныне в логике науки, в частности, как проблема так называемых идеализаций (о них говорил Маркс в III томе «Капитала» и Энгельс в «Диалектике природы») и конструктов как «стратагем действия» (о них писал Маркс в «Математических рукописях»).

В кантовском учении о познании содержались и многие другие глубокие идеи, которые послужили исходным пунктом для поисков правильного, подлинно диалектического решения проблем мышления. Задуманная как критика диалектической видимости, трансцендентальная диалектика Канта, т. е. учение о философском разуме, содержала в себе элементы позитивного решения вопроса о высшей ступени познания. Материалистически истолкованное кантовское утверждение, что «идеи» разума имеют методологическое значение и что благодаря им наше знание стремится к системе, хотя полной системы и не достигает, отражает важную и вполне реальную закономерность познавательного процесса.

Мы остановились лишь на некоторых достижениях кантовской теории познания, достижениях, которые, несмотря на их обремененность идеалистическими и метафизическими недостатками «критической» философии и историческую отдаленность от наших дней, сохраняют позитивное значение для разработки актуальных проблем диалектико-материалистической гносеологии. Эти вопросы глубоко проанализированы в трудах советских кантоведов Л. А. Абрамяна, В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги,

И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, Г. В. Тевзадзе, В. И. Шинкарука и др.

Из числа великих, основополагающих вопросов, поставленных Кантом, важнейшим был вопрос: «Что такое человек? Каково его назначение и место в мире?» Кант даже считал, что все другие философские вопросы подчинены этому вопросу, так как «самый главный предмет в мире, — писал он, — это человек, ибо он для себя своя последняя цель» (6, 351) *.

Кант поставил вопрос о деятельной, преобразующей роли человека как субъекта исторического процесса, о сущности, месте и роли человека в окружающем мире, ибо человек по природе существо деятельное, активное. Эта деятельная сущность человека, согласно Канту, наиболее полно проявляется в области нравственного поведения. Мыслитель видит несоответствие природы человека тому месту, которое он занимает в действительности. Более того, Кант говорит об искажении облика человека «навязанными» обстоятельствами, имея в виду условия бюрократической жизни в феодальном обществе, затхлой атмосфере тогдашней Пруссии. Он пронизательно вглядывался в социальные проблемы, стремясь помочь человеку, «как надлежащим образом занять свое место в мире и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком» (2, 204).

Этот своего рода антропоцентризм позволял Канту возвести нравственное начало человека на высший пьедестал в философии. Антропоцентризм этот, сложившийся под сильным влиянием Руссо, — вдохновителя якобинцев и кумира их вождя Робеспьера, — приводит Канта и к новой оценке назначения самого человека.

Уже в сочинении «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) Кант подчеркнул необходимость исследования человека не только как разумного, но и морального существа. «Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знавшую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезло; учусь уважать людей...» (2, 205). Ширится интерес Канта к проблемам государства, прав человека, общественного неравенства, народного суверенитета, создания будущего, справедливого общества.

Согласно Канту, важнейшая революция во внутреннем мире человека — это раскрепощение человеческого разума, обретение

* Все цитаты из Канта (за исключением особо оговоренных случаев) даются по изданию: Кант И. Соч. в 6-ти т. Под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М., 1963—1966. (В тексте в круглых скобках первая цифра означает том, вторая — страницу.)

умения самостоятельно пользоваться им, борьба за свободу мысли. Эпоха Просвещения провозгласила автономность личности, равенство людей, необходимость разумного устройства общественной жизни, воспитания цельной человеческой личности и свободы мысли. И. Кант, находящийся под сильным влиянием просветительского движения не только в Германии, но и во Франции, и в Англии, стал одним из наиболее ярких выразителей просветительских буржуазно-демократических идеалов, хотя он и не целиком разделял воззрения лидеров французского Просвещения. Свобода человека была его постоянной темой!

У Канта мы находим подход к пониманию человека как общественного существа, обязанного развивать свои способности в соответствии с идеями гармонической личности, свободы и равенства людей. С позиций идеалистического гуманизма Кант не мог дать правильного целостного решения проблемы человека, но многие замечательные мысли его сохраняют свое значение и в наши дни. Пытаясь выяснить, чем определяется историческое развитие страны и народов, он пришел к выводу, что оно зависит не от внешних случайных факторов (смены правителей, завоеваний, распрей), а от глубоких и необходимых: «от положения этих стран, продуктов (труда), нравов, ремесел, торговли и народонаселения» (2, 288).

Весьма важны, хотя и не лишены просветительной схематичности, мысли Канта о структуре человеческой психики и об антагонистической борьбе эгоизма и альтруизма в человеческой природе. Он мечтал о реальном нравственном человечестве и разумном устройстве всей его жизни.

В философско-исторических воззрениях Канта важное место занимает проблема происхождения человека. Исторический взгляд на развитие человечества ярко продемонстрирован в работе Канта «О различных человеческих расах» (1775). Здесь великий философ выдвигает идею единства человеческого рода, он пишет, что «все люди на всем пространстве земли принадлежат к одному роду... как бы сильно они вообще ни различались по своему внешнему облику» (2, 445—446). Причины же различий человеческих рас Кант усматривал в воздействии естественно-материальных условий жизни, включающих в себя свойства почвы, климат и т. п.

Кант неоднократно обращался к истокам человеческой истории, стремясь воссоздать прошлое человеческого общества, основные этапы его развития. Он понимал, что, говоря о далеком прошлом человеческой истории, недопустимо основываться на предположениях и библейском предании. В работе «Предполагаемое начало истории человечества» (1786 г.) Кант писал: «Делать предположения относительно развития истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо, ибо предшествующее, как отдаленная причина, и последующее, как следствие, могут служить вполне верной путеводной нитью для

открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход от первого ко второму. Одако история, составленная исключительно из предположений, будет, видимо, не более ценна, чем проект романа»¹.

Кант считает допустимым в объяснении человеческой истории отдаленного прошлого прибегать к помощи гипотезы и аналогии, опираясь на опыт истории и скудные фактические данные. Рассматривая основные ступени (у Канта — шаги) развития человеческого общества («на крыльях фантазии, хотя не без путеводной нити, прикреплённой к опыту»), Кант характеризует «первоначальную человеческую историю» «как переход из дикости чисто животного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, — одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы»².

Кант подробнее останавливается на «постепенном переходе от чисто чувственного влечения к идеальному, от чисто животной потребности мало-помалу к любви, от ощущения просто приятного к пониманию красоты»³. Следует, утверждал мыслитель, «хорошим поведением внушать другим уважение к себе»⁴. В общении с другими, полагал он, возникает потребность самовоспитания — «первое указание к воспитанию человека, как нравственного существа». Это «незаметное начало» сделало, по мнению Канта, «эпоху тем, что указало совершенно новое направление образу мышления, — важнее, чем следующий за ним целый необозримый ряд завоеваний культуры»⁵.

Длинный ряд поколений, следующих друг за другом, и «поступательное шествие к совершенствованию» и цели — «это движение, которое для рода является прогрессом, переходом от худшего к лучшему», но оно «не имеет того же значения для индивидуума». Лишь в ряде поколений идеи разума и прогресса находят свою реализацию и достигают цели⁶.

Важный третий шаг, который проявился в развитии истории, состоит, по мнению Канта, в рассудочном ожидании будущего. «Эта способность, — не только наслаждаться настоящим моментом, но приблизить к себе так же очень часто весьма отдаленное время, — является решительнейшим признаком человеческих преимуществ, так как позволяет ему подготовиться, соответственно своему назначению, к отдаленным целям»⁷.

Итак, человек, в отличие от своих предков и животных, имеет будущее — «источник забот и огорчений». Возникает утешительная и ободряющая мысль — «жить для потомства»⁸.

И, наконец, следующий шаг (четвертый), осуществленный разумом в историческом развитии, решительно поднимающий человека над уровнем животного, «выразился — в сознании человека (хотя только смутном) того, что он, собственно, является целью природы и что все живущее на земле не может выставить против него соперника». На этом этапе, по Канту, «человек вступил в отношения равенства со всеми разумными

существами, к какому бы классу они ни принадлежали, в силу своего безусловного желания самому быть целью, встречать со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других»⁹. Здесь, по Канту, «лежит основание этого столь неограниченного равенства людей», не зависящего ни от происхождения, ни от природных дарований людей. Кант понимает всю сложность и противоречивость общественных отношений, непримиримость и антагонизм различных интересов и минусы цивилизации. Он высмеивает библейские сказки о прелестях рая и «тоску по золотому веку, образ которого столь восхваляется поэтами, лживые мечтания о беззаботности и привлекательности Робинзонов и тех, кто в них верит. в возможность возвратиться в прошлое, в состояние «равенства и наивности», в эпоху «покоя и мира», «невежества и невинности», т. е. в первобытное общество. Но возврата к прошлому, категорически утверждает Кант, быть не может, цель впереди.

Разумеется, многие выдвигаемые в этой связи Кантом положения не согласуются с данными современной нам науки и марксистским учением о происхождении человека. Исторический процесс выступал у него в виде процесса воспитания человека. Но для нас важно то, что Кант стоял на точке зрения естественноисторического возникновения и развития человечества, а цель истории усматривал в формировании человека гармонического и всесторонне развитого. Кант, по существу, отмечает религиозно-церковную мифологию, и это следует особо подчеркнуть.

Исторический процесс выступал у Канта в виде процесса воспитания человека. А апофеоз истории — это формирование человека как гармонично и всесторонне развитого существа. И что здесь особо примечательно, так это то, что у Канта тут вырисовывается (точнее, смутно намечается) концепция периодизации истории по эпохам господствующего действия различных императивов — «гипотических» и категорического. Более того, намечается глубоко диалектическая по общей интенции схема противоборства различных императивов, в котором в конце концов, по убеждению Канта, должен победить категорический императив подлинно человеческой (достойной свободного человека!) морали. Эта идея Канта во многом утопична, но в ней выразилась и его глубокая вера в будущее человека.

Много ценного и поучительного в мыслях Канта о культуре, о «культивировании» способностей и сил человека. Кант отмечал при этом две противоположные тенденции в развитии человека: тенденцию общения и тенденцию к взаимообособлению. Первая помогает человеку осознать себя как часть человеческого рода, утвердить, реализовать неразрывную связь своих интересов с интересами всего общества. Вторая способствует развитию природных задатков человека в процессе борьбы. Это средство исторического прогресса означает борьбу противоречивых волей,

интересов, честолюбия, эгоистических устремлений, но оно необходимо для достижения высшего общественного блага. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» мы читаем: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законообразного порядка» (6, 11).

Развитие всех задатков, заложенных в человечестве, возможно, по Канту, лишь в будущем так называемом всеобщем правовом гражданском обществе. Это не что иное, как идеализированное буржуазно-демократическое общество, основанное на свободе всех ее членов от феодально-сословного угнетения, на разумном законодательстве (конечно, надо учесть горизонт классового подхода Канта к частной собственности). Но он проигнорировал и увидел, что «правовой, т. е. буржуазный, порядок не устраняет антагонизма и между людьми до конца». Кант правильно отмечает неустранимость противоречий внутри буржуазного общества, хотя иного общества Кант не представлял себе, не мог себе представить, как и многие другие передовые мыслители его времени. Главная направленность его философии истории и социологии — антифеодальная: «Нет ничего ужаснее, — писал Кант, — когда действия одного человека должны подчиняться воле другого. Поэтому никакое отвращение не может быть более естественным, чем отвращение человека к рабству». И далее: «Человек, зависящий от другого, уже не человек: он это звание утратил, он не что иное, как принадлежность другого человека» (2, 220). В этих рассуждениях Кант выступает в общем с позиций молодой буржуазии, основными лозунгами которой были «свобода» и «равенство», он толкует эти лозунги наиболее гуманистично и демократично.

На протяжении всей своей жизни Кант интересовался проблемами социальной педагогики, вопросами воспитания и образования человека-гражданина. Он усиленно пытался отыскать и раскрыть «секрет воспитания». Кант подчеркивал роль и значение самостоятельного мышления как важнейшей характеристики личности. В известной максиме *Sapere aude* («Думать самому») (6, 471) он формулирует принцип мышления, свободного от привычки к пассивному нерассуждательству. Человек становится личностью лишь в том случае, если он обладает самостоятельным мышлением. «Не мыслям он (т. е. преподаватель. — Д. Г.) должен учить, а мыслить... Окончивший школу юноша привык учиться. Он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, т. к. теперь он должен учиться философствовать» (2, 280—281).

Не только в трактате «К вечному миру» (1795), но и в статьях «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), в «Предполагаемом начале человеческой истории» и некоторых других Кант ставит вопрос о всемирно-граж-

данском обществе, основанном на союзе народов. Длительная борьба и войны между государствами, антагонизмы человеческого существования должны исчезнуть и привести к миру и единству, полагал Кант. Идея вечного мира, как и все его социально-политические взгляды, базировалась у него на моральной основе. Стремление людей к миру он обнаруживает в виде постоянной внутренней необходимости достижения высшего морального единства.

Идея вечного мира имеет у Канта два значения: регулятивное — практическое и целевое — перспективное, историческое. Как правильно отмечает И. С. Андреева, «установление связи между целенаправленной деятельностью людей и моральным прогрессом открывает новые горизонты для последующего осмысления человеческой истории и для преодоления того умозрительного подхода к этим проблема, который был свойствен Канту»¹⁰.

Мы уже отметили в иной связи, что Кант обратил внимание на роль противоречий (антагонизмов) в историческом развитии, считая их важным условием развития человека и человечества. Противоречия и столкновения интересов вынуждают людей и государство ради собственной пользы сотрудничать друг с другом и заключать соглашения для предотвращения столкновений. С диалектических позиций Кант обратил внимание на значение не только противоречий, но и единства в общественном развитии, обусловленного общностью целей человечества. Мы видим, кроме того, что Кант выделяет два вида противоречий в общественной жизни: 1) между людьми и 2) между государствами. Та же самая «необщительность», «неуживчивость», которая свойственна людям, распространяется Кантом и на межгосударственные отношения. Природа использовала эти противоречия и в отношениях между государствами «как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным контактам, но в конце концов, после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил, к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, как именно выйти из незнающего законов состояния диких и вступить в союз народов». Кант не видел того, что истинные причины возникновения войн порождены наличием антагонистических общественных отношений. Но мысль его о том, что состояние мира должно быть в конце концов установлено усилиями, волей и разумом людей, была прогрессивной. Отметим и то, что Кант считал справедливыми войны, которые ведутся в целях обретения национальной независимости.

В целом же отношение Канта к войне резко отрицательное. Напомним, что и в работе «Предполагаемое начало истории человечества» Кант рассматривает войну как величайшее бедствие и разорение для народов. Но не только войны. «Следует признать, — пишет он, — что величайшие бедствия, терзающие культурные народы, — это последствия войны... и неослабевающие и даже увеличивающиеся приготовления к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней»¹¹. Итак война, полагал Кант, неизбежна, но «при достижении нами наивысшего предела прогресса «настоящий мир» единственно возможен» и благотворен.

Кант сурово осуждает войны агрессивные, захватнические. Разоблачая колониальную политику «цивилизованных» европейских государств по отношению к народам Америки, Индии и Японии, он писал, что «несправедливость, проявляемая ими при посещении чужих стран и народов (что для них равносильно их завоеванию), оказывается чудовищной» (6, 287). С беспощадной иронией Кант разоблачает европейских и американских правителей, использующих войну для завоевания и порабощения народов Африки и Азии.

Итак, что же надо предпринять для утверждения мира на земле? «...Должен существовать, — пишет Кант, — особого рода союз, который можно назвать союзом мира и который отличался бы от мирного договора тем, что последний стремится положить конец лишь одной войне, тогда как первый — всем войнам и навсегда» (6, 288). Таким образом, антагонизмы в отношениях между государствами вынуждают, по Канту, как это ни парадоксально, вступить в отношения сотрудничества и взаимопомощи, создать международное право и содействовать его соблюдению. Все это, по Канту, является частичной реализацией нравственного разума, категорического императива, но здесь налицо весьма глубокие, диалектические и реалистические мысли. К тому же Кант провозглашает наличие некоего природного механизма развития человечества в духе гипотетических императивов, благодаря которому может сохраняться мир. Это взаимный интерес выгоды, дух торговли, который рано или поздно, но действует у каждого народа. Таким образом, мы видим теперь, что проблему движения к вечному миру и поддержания мира между государствами Кант решал, принимая во внимание ряд разных факторов и обстоятельств, далеко не упрощенно.

Кант был убежден в прогрессивном развитии человечества и в торжестве разума над злом. Он оптимистически утверждал, что «самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью недостаточной, чтобы (теоретически) предсказать время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей

нас добиваться этой не столь уж призрачной цели (6, 287).

Вечный мир — это не иллюзия, а насущная задача, которая должна быть решена человечеством, хотя путь к ней нелегок, сложен и долог. Великий философ понимал, как далеко отстоит его эпоха от будущих времен осуществления его мечты о вечном мире. Но он верил в «постоянное приближение состояния вечно-го мира» и «что это состояние вполне осуществимо» (2, 278, 283), и что всеобщий мир — это «задача, которая постепенно разрешается» (6, 309). При этом Кант требовал равноправия народов. Он выдвинул идею права каждого народа на самостоятельное политическое устройство и принцип невмешательства других государств в его внутренние дела, порицает милитаризм. Он критикует феодальные правовые представления о государстве как наследственной вотчине и подчеркивает право народов на самоопределение.

Заметим еще то, что, воистину опережая историю, Кант заканчивает первый раздел трактата «О вечном мире» следующими словами: «Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Следовательно, подобная война, а стало быть и применение средств, ведущих к ней, должны быть безусловно запрещены» (6, 264).

Кант выдвигал идею федерализма свободных государств как основы международного права, гарантирующей вечный мир. По поводу этой идеи у Канта возникло немало неверных трактовок и оценок. Но Кант недвусмысленно подчеркивает, что речь идет здесь не о каком-то мировом государстве, а об объединении суверенных национальных государств на основе равноправного союза. «Это был бы союз народов, — пишет он, — который, однако, *не должен* (курсив наш. — Д. Г.) быть государством народов» (6, 271). Как отмечал немецкий марксист Г. Менде, мысль Канта «о мирном союзе народов представляет собой драгоценное достояние немецкой национальной культуры»¹².

Вопросы войны и мира особенно актуальны в современную эпоху. Как подчеркнул в своем докладе на Всемирном конгрессе миролюбивых сил Л. И. Брежнев: «На протяжении многих веков люди — по крайней мере самые мудрые среди них — не уставали осуждать и проклинать войну. Народы мечтали о прочном мире, и тем не менее зловещие отблески военных пожаров, больших и малых, лежат почти на каждой странице истории человечества»¹³.

И хотя кантовский проект вечного мира во многом носил утопический характер, но тем не менее Кант — наш союзник в борьбе за исключение войн из жизни человечества. И нам дорого это идейное наследие великого мыслителя. Идеи Канта о мире имеют не только историческую и нравственную ценность,

но сохраняют и политическую актуальность в нашу эпоху. Нам дорого стремление великого гуманиста превратить идею мира в практическую программу политической деятельности, осуждение им агрессивных войн и ориентация на разрешение спорных вопросов между государствами мирным путем.

Кантовская философия глубоко противоречива, она обременена целым рядом принципиальных недостатков, заблуждений, за которые цепляются ныне неокантианские эпигоны и вообще представители буржуазно-философского декаданса XX века. Но Кант также поставил и животрепещущие вопросы — об активности субъекта, об устойчивых компонентах и конструирующих функциях процесса познания, о человеке и его назначении, о месте долга в системе нравственных ценностей, противоречивости в мышлении и в общественной жизни, о преодолении войны и установлении вечного мира как цели истории и др.

Историкам философии — марксистам предстоит углубить анализ всех этих сторон философии Канта. Актуальной задачей остается и критика фальсификаций кантовского учения современными буржуазными философами, которые превращают его то в экзистенциалиста и феноменолога, то в этического псевдосоциалиста и полуревизиониста, то даже в религиозного иррационалиста чуть ли не типа протестантских «неоортодоксов» и т. д. Кант — сложный и нелегкий мыслитель. Неудивительно, что пока есть и в советском кантоведении некоторые еще нерешенные проблемы, спорные трактовки и постановки вопросов. И это вполне естественно. Но именно мы, марксисты-ленинцы, — наследники всего лучшего, что было создано Кантом. И недаром Энгельс в 1882 году писал, что мы, марксисты, гордимся тем, что среди предшественников научной диалектики и гуманистических идей социализма был Иммануил Кант.

¹ Кант И. Предполагаемое начало истории человечества. — В кн.: Родоначальники позитивизма. Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. Спб., 1910, с. 17.

² Там же, с. 22.

³ Там же, с. 20.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 22.

⁷ Там же, с. 20.

⁸ Там же.

⁹ Там же, с. 21.

¹⁰ Философия Канта и современность. М., 1974, с. 241.

¹¹ Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 23.

¹² Философия Канта и современность, с. 256.

¹³ Брежнев Л. И. За справедливый и демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. Речь на Всемирном конгрессе миролюбивых сил. М., 1973, с. 5.

О РОЛИ «ВЕЩИ В СЕБЕ» И «НОУМЕНА» В КАНТОВСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

«Вещь в себе» — это одно из самых основных понятий гносеологии Канта. Данным термином им обозначается непознаваемая реальность, а ей внутри теории соответствует предельно абстрактное понятие и соответствующий термин — имя умопостигаемого предмета — *noumenon*.

В этом пункте при интерпретации кантовской гносеологии возникает трудность, о которой много писали. Недавно логик из ГДР Хорст Вессель в одной из своих статей (1975) вновь затронул эту проблему, заявив, что «вещь в себе» есть пустой термин, как и ноумен. И коль скоро это так, то никто из комментаторов Канта не имеет права эту пару коррелятивных терминов употреблять и о соединенных с ними абсолютно бессодержательных понятиях — мыслить¹.

Однако этот запрет, исходящий из наилучших логических пожеланий, все же не корректен. Ноумен и «вещь в себе» у Канта действительно по исходному замыслу соотносятся как понятие пустого понятия и собственно пустое понятие, но второе из них приобретает содержание из многообразия тех ролей, которое оно, т. е. понятие «вещи в себе», играет в системе Канта. Вспомним, что хотя «ноумен имеет негативный смысл» (3, 308), но, по Канту, даже пустой предмет понятия (*nihil privativum*) — это далеко не то, что пустой предмет без понятия (*nihil negativum*). А «вещь в себе» у Канта далеко не негативна по содержанию. Понятие пустого понятия, т. е. ноумен, также показывает себя не абсолютно пустым, хотя его содержание сводится в основном к указанию на «вещь в себе», т. е. на другое понятие, которое, как увидим, далеко не бессодержательно. Но определенное содержание ноумен получает также и из своих собственных ролей в кантовской философии.

Каковы, прежде всего, значения и роли понятия «вещь в себе»? Основных таких значений и ролей, на наш взгляд, четыре.

Во-первых, это роль некоего непознаваемого внешнего возбудителя наших ощущений и представлений. В признании наличия такого возбудителя Ленин видел наличие материалистической тенденции в философии Канта². К этому следует добавить значение «вещи в себе» как символа пока еще не познанной части объекта в сфере явлений. Это полуматериалистическое значение «вещи в себе», впрочем, нарушает концептуальную стройность учения Канта, так как вводит «вещь в себе» в сферу феноменов, хотя таков факт текста (см., например, (3, 454).

Этот факт, сам по себе важный для выяснения характера материалистических тенденций у Канта, мы считаем, есть проявление некоторой кантовской непоследовательности. Проявлением непоследовательности можно считать, полагаем, и намечающееся иногда у Канта двойное аффицирование: «вещи в себе» аффицируют чувственность, а предмет в форме чувственности, играя роль некоей вторичной «вещи в себе», возбуждает трансцендентальное сознание³. Но ведь предметность в чувственности, по Канту, есть не более как продукт априорной деятельности субъекта. Итак, суть понятия «вещь в себе» в первом его значении и роли сводится в основном к аффицированию, т. е., согласно терминологии Канта, к своеобразному ноуменальному «причинению».

Вторая роль «вещи в себе» состоит в символизации ею (через посредство термина «ноумен») всего того, что в принципе непознаваемо. Можно сказать, что это символизация знания с отрицательным содержанием: «...если я указываю только, какими свойствами созерцание объекта не обладает, и не могу сказать, что же в нем содержится, то это не настоящее знание, ведь в таком случае я даже не представил себе возможности объекта для моего чистого рассудочного понятия, потому что я не мог дать никакого соответствующего ему созерцания, могу только сказать, что наши созерцания не действительны для него» (З, 203). Итак, мы, во-первых, имеем знание о том, что есть нечто (З, 721), и, во-вторых, о том, что об этом нечто мы не имеем никакого положительного знания. Но есть и «в-третьих»! На самом деле, хотя неокантианская позиция, сводящая «вещь в себе» к обозначению *границы*, за которой познавательное действие категорий прекращается, и есть определенный отход от взглядов подлинного Канта, все-таки «вещь в себе» у него самого играет также и роль границы. Но это граница непознаваемой, однако вполне *реально существующей* области бытия. Следовательно, сам Кант полагал эту границу с иной «стороны», чем это впоследствии стали делать представители марбургской школы.

Третье значение «вещи в себе» и соответствующая этому значению роль данного понятия состоят в указании на трансцендентные духовные объекты. Но это значит, что термин «вещь в себе» обозначает область бытия, которая характеризуется не как просто непознаваемая, но как неприродная, внеприродная и сверхприродная. Особым вариантом третьего значения является четвертое значение «вещи в себе», когда она выступает в роли наименования для сферы идеалов, то есть совокупности недостижимых во всей полноте целей ценностных стремлений. Содержание же этой сферы весьма велико, так что говорить о бессодержательности «вещи в себе» хотя бы в четвертом ее значении было бы по меньшей мере странно. Впрочем, и среди неприродных объектов размышлений Канта уже одна только

проблема свободы воли составляет сложный узел многих вполне содержательных вопросов, требующих содержательных ответов.

Итак, понятие «вещи в себе» включает в себя, по меньшей мере, такие признаки, как чувственное аффицирование, ограничение территории непознаваемой реальности, предполагаемая духовная сущность (бог, душа) и бытие в качестве объекта ценностной ориентации. К этому можно добавить, что «вещи в себе» в системе Канта оказываются подвластны категориальности (пусть и «ноуменальной»), поскольку они, как это отмечали уже Якоби и Фихте, действительны, не *зависят* от чувственности, *активны*, у них есть нечто *общее*, но и их *больше*, чем одна, и они как-то упорядочены⁴.

Теперь о ноуменах. Коль скоро «вещь в себе» содержательна, не может быть бессодержательным и ноумен, т. е. относительно самостоятельно действующее в философии Канта понятие о «вещи в себе». Если «вещь в себе» непознаваема в том смысле, что мы не знаем, что именно представляет собой носитель совокупности столь разнородных между собой вышперечисленных свойств (они были отмечены нами как признаки понятия этого носителя), то, употребляя в гносеологических рассуждениях понятие самого ноумена, мы, по Канту, отказываемся от всякой попытки уяснить себе, что же такое есть «вещь в себе» сама по себе. Кант старается определенно разграничить эти два подхода: *мыслить* себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же». К тому же, вообще, из логики мы знаем, что свойства понятия и свойства предмета понятия не совпадают, но это не главное соображение.

О соотношении ноуменов и «вещей в себе» много писали. Недавно советский философ Т. И. Ойзерман в одной из своих статей (1974) вновь коснулся этой проблемы, согласившись с мнением ряда комментаторов Канта, что ноумен связан почти со всеми значениями «вещи в себе», но отнюдь не с первым из них. Иначе говоря, можно считать, что «вещь в себе» нужна Канту только для аффицирования чувственности людей, а значит значение ее целиком укладывается в русло тяготеющей к материализму тенденции, все же остальные значения и роли «вещи в себе» берет на себя понятие ноумена⁵. В таком случае понятие ноумена беспредметно, ибо ему «вещь в себе» как трансцендентный, но чувственно обозначенный предмет уже соответствует, а «вещь в себе» свободна от ноуменальности, ибо ноумен к актам аффицирования отношения не имеет.

Однако эта точка зрения при всей заманчивости открывающейся вместе с ней возможности изобразить учение Канта о «вещах в себе», так сказать, более материалистическим, чем его считали марксисты до сих пор, все же некорректна. Ноумен и «вещь в себе» соотносятся у Канта на деле во всем объеме действия обоих терминов. Мы не можем согласиться с резким

противопоставлением первого значения «вещи в себе» всем остальным ее значениям, как если бы «Критика чистого разума» и две прочие «Критики» были написаны не одним и тем же лицом или автор их поменял смысл терминологии. А мы, разумеется, не можем сбрасывать со счетов значения терминов в «Критике практического разума» и в «Критике способности суждения». Сближение ноуменов с идеями чистого разума — не в пользу обсуждаемой концепции, потому что среди этих идей есть идея космологическая, а она как раз связана именно с первым значением и ролью «вещи в себе».

Ссылаются и на то, что «вещь в себе» в первом ее значении аффицирует *чувственность*, ноумен же есть *умопостигаемое* понятие (Verstandeswesen). Но ведь и «вещь в себе» оказывает только умопостигаемой, если мы рассуждаем не о самом акте чувственного аффицирования, а о том, *что* же именно аффицирует. Ноумен же в его естественном для Канта «негативном» смысле отрицательно соотносится им именно с чувственностью, когда «под ноуменом мы разумеем вещь, поскольку *она не есть объект нашего чувственного созерцания...*» (3, 308). Здесь речь идет не столько о разграничительной линии между чувственностью и рассудком, как видами деятельности и их *продуктами*, сколько о различии между *объектами* (Wesen) чувств (ощущений) и *объектами* размышлений (3, 307), т. е. о различии между эмпирическим (phaenomena) и теоретическим (noumena). Мы считаем, что также и сам факт введения Кантом в его трансцендентальной аналитике понятия «ноумен» свидетельствует о предвосхищении им этого, столь важного ныне для логика науки, различия.

Сказанное выше направлено нами против чрезмерного отрыва ноуменов от «вещей в себе». Но мы начали в этой части с мыслей об относительной самостоятельности ноумена в отношении «вещи в себе». И эту частичную самостоятельность было бы неверно и затушевывать, сводить на нет. Ведь четыре значения «вещи в себе» выражают соответственно разные общепhilosophические установки-тенденции у Канта — материалистическую, агностическую, объективно-идеалистическую и субъективно-идеалистическую. Две последних из них в наибольшей степени регулятивны, в отличие от двух первых. Вспомним, что писал Кант в примечании к Предисловию во втором издании «Критики чистого разума»: «...Реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще. Отсюда следует, что существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени» (3, 102). Здесь Кант подчеркнул важность первого, тяготеющего к *материализму* значения «вещи в себе». С другой стороны, третье и четвертое значения «вещи в себе», ускользая, хотя и не до конца, из об-

ласти действия ноуменальных категорий, вместе с тем приобретают иную, чем ориентированную на чувственную предметность, определенность как нечто именно трансцендентно *идеалистическое*. Но это различие не такого рода, что оно будто бы «лишает права» «вещь в себе» в первом ее значении иметь свой ноуменальный коррелят: пусть трансцендентная идеальность «естественно» выражается у Канта ноуменом, но не менее естественно (если, разумеется, оставаться в рамках философии Канта) выразить деятельность аффицирования посредством столь же ноуменальной каузальности!

И вообще трудно сказать, в каком из четырех значений, кроме второго, явно агностического, объектная соотнесенность понятия «вещи в себе» выражена больше, чем в случае остальных значений. Известный современный гегелевед и кантовед из ФРГ Дитер Хенрих проделал специальное исследование с целью выяснения корней и характера понятия «объект» в гносеологии Канта⁶.

Немалый интерес представляют некоторые использованные автором материалы, в особенности извлечения из заметок Канта, относящихся, по-видимому, к лету 1797 года. Здесь идет речь, в частности, о значении термина «объект», который следует, конечно, отличать от «вещи в себе» и «ноумена».

Кант написал следующее: «Что такое объект? Это то, представление чего есть понятие ряда сюда относящихся предикатов. Тарелка круглая, теплая, оловянная и т. д. и т. д. Теплый, круглый, оловянный и т. д. и т. д. не есть объект, но иное дело (wohl) теплота, олово и т. д. и т. д. Объект — это то, в представлении чего могут быть мыслимы синтетически связанными разные другие представления»⁷. Оставим в стороне рассуждения Д. Хенриха по поводу того, что Кант отнес к числу объектов теплоту. Важно то, что, как обнаруживается в этих, а равно и в последующих его размышлениях, поздний Кант в общем сохраняет свою «критическую» позицию, не достигая какой-либо детализации проблемы трансцендентной объективности. Он продолжает рассматривать проблему объективности в рамках вопроса об «объективности» знания как результата деятельности априорных механизмов, порождаемых трансцендентальными способностями и прежде всего продуктивной силой воображения субъекта.

Таким образом, нет оснований «сдвигать» известное учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах ни далее в сторону материализма, ни далее в сторону идеализма. Учение Канта нельзя преобразовывать в тот или иной вариант кантианства. И если совсем недавно западный комментатор Г. Праус изобразил «вещь в себе» как только «способ рассматривания» Кантом факта ограниченности нашего познания⁸, мы видим в этом лишь еще одну гипертрофию одного (на этот раз уже второго) из четырех значений кантовской «вещи в себе». И на этот раз — явно в ин-

тересах агностицизма и субъективного идеализма. А это есть уже прямое искажение исторического Канта.

Итак, говоря об отличии значения термина «ноумен» от значения термина «вещь в себе», можно сформулировать наш вывод примерно так: чем более намечается некоторое содержание у вещи в себе, тем более отходит от «вещи в себе» как термина термин «ноумен» как обозначение бессодержательного (в том смысле, что вся содержательность здесь сводится к агностическому тезису). Этого «отхода» совершенно нет во втором значении «вещи в себе», но и в других случаях неправомерно было бы его преувеличивать: ведь агностицизм не исчезает ни из какого среди четырех значений «вещи в себе». Важнее иное отличие (между понятием и предметом понятия), но в этом случае мы оказываемся перед необходимостью выбора среди следующих вариантов решения вопроса: 1) «ноумен» есть понятие о вещи в себе; 2) «ноумен» есть понятие о понятии «вещь в себе»; 3) «ноумен» есть термин, выражающий понятие вещи в себе. Однако провести эти различия в ходе анализа текста кантовских сочинений не удастся: столь высокая степень точности логического анализа Кантом достигнута не была (другое дело, насколько эта степень точности привела бы к действительно существенным результатам). Мы сторонники 4-го ответа: «ноумен» есть понятие о вещи в себе, причем последняя в своих «менее» агностических значениях имеет слабо выраженную тенденцию отхода от значения термина «ноумен», но не более того.

Как бы то ни было, вопрос отнюдь не закрыт для дальнейшего обсуждения.

¹ См.: Zum Kantverständnis unserer Zeit. Hrsg. von A. Ley, P. Ruben, G. Stieler. Berlin, 1975; ср.: Wessel H. Logik und Philosophie. Berlin, 1976, Kap. 3, § 12.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18, с. 206.

³ Ср.: Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik reinen Vernunft. Bd. 2. Stuttgart—Berlin—Leipzig, 1892, S. 52.

⁴ См.: Martin I. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie 2 Auflage. Köln, 1958.

⁵ См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и о ноуменах. — «Вопросы философии», 1974, № 4.

⁶ См.: Henrich D. Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg, 1976, Kap. 2; Objekt und Urteil.

⁷ Там же, с. 44.

⁸ См. обзор зарубежных кантоведческих работ Н. И. Деминой в В. А. Жучкова в журнале «Философские науки», № 6, 1976.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К УЧЕНИЮ КАНТА О ЯВЛЕНИИ

Канту принадлежит честь постановки ряда проблем, последовательные попытки решения которых в значительной степени способствовали дальнейшему развитию немецкой классической философии. Одной из таких исходных точек последующего развития философских идей явилось, на наш взгляд, учение Канта о явлении как необходимом синтезе восприятия посредством впечатлений и того, что наша собственная познавательная способность дает от себя самой (3, 105). Именно здесь Кант намечает решение той исключительно важной в теоретическом отношении проблемы, которую можно сформулировать следующим образом: как эмпирические данные нашего опыта приобретают на уровне логического мышления характер положений всеобщих и необходимых? Выскажем в этой связи некоторые наши соображения, которые могли бы послужить отправным пунктом для обсуждения.

Стержневой момент учения Канта о явлении (как и всей его теории познания) есть принципиальное и безоговорочное разделение вещи как она существует «сама по себе», вещи как объекта (предмета), как она дана в содержании наших созерцаний и, наконец, вещи как объекта «природы», т. е. как уже результатата всей цепочки априорных «оформлений» чувственного материала познания. Вещи, пишет, например, Кант, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как они нам являются (см. 3, 144).

На протяжении всей «Критики чистого разума» и в «Прологоменах» Кант не устает повторять, что «о вещах мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их» (3, 144), что «мы имеем дело только со своими представлениями» (3, 260), что мы можем познавать «объекты только так, как они могут нам (нашим чувствам) являться, а не такими, какими они могут быть сами по себе» (4 (1), 98). Сферу познания Кант строго ограничивает сферой нашего субъективного опыта, поскольку «никакое познание во времени не предшествует опыту, оно всегда начинается с опыта» (3, 105). Следовательно, мы ничего не можем сказать о вещи, которая не входит в область свойственного нам способа воспринимать вещи (существует «сама по себе»). Итак, очевидно, что Кант ограничивает познавательные возможности человека.

Такая позиция вызвала, как известно, резко отрицательную реакцию у последующих представителей немецкой классической

философии. Имея в виду именно моменты агностицизма в философии Канта, Гегель прямо характеризовал последнюю как плоскую, поверхностную и скудоумную¹. У последовательного рационалиста и объективного идеалиста Гегеля закономерность действительности, имеющая свою основу в закономерном развитии категорий, не может распространяться только лишь на какую-то часть этой действительности. Тот или иной аспект ее понят, поскольку он сопоставлен с соответствующей категорией. Нет предела познанию! В гегелевской философии мир как бы просматривается насквозь. Однако именно эту точку зрения К. Маркс очень метко назвал «логическим мистицизмом»².

В кантовской постановке вопроса действительно очень силен момент агностицизма. Об этой стороне философии немецкого мыслителя говорилось уже достаточно. Однако все ли так порочно в самой попытке философа очертить границы познания закономерно определенными возможностями субъекта? Попробуем рассмотреть эту проблему с точки зрения целесообразности ее постановки.

Диалектический материализм учит, что процесс нашего познания необходимо рассматривать как диалектику абсолютной и относительной истины. Каждая вновь добытая объективная истина в пределах, фиксируемых практической деятельностью, является абсолютной истиной и в то же время (если мы будем иметь в виду бесконечность процесса познания) истиной относительной. Таким образом, виденье нами объективного мира изменчиво. Оно обусловлено исторически (т. е. объективно и необходимо) определенными целями, которые ставит перед собой общество как субъект познания. «Мы можем, — говорит Ф. Энгельс, — познавать только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют»³.

Поэтому процесс познания понимается диалектическим материализмом как объективно-субъективный, который будет бесконечно приближаться к абсолютно завершенному знанию и нигде не достигнет его в силу объективных границ наших субъективных возможностей. Их прогресс влечет за собой расширение границ непознанного, и мы действительно никогда не увидим объект таким, каков он есть «на самом деле», т. е. абсолютно познанным. Итак, познание возможно в строго определенных границах субъективного воздействия на объект.

Конечно, нельзя проводить непосредственную параллель между кантовской и диалектико-материалистической теориями познания. Принципиально различное содержание вкладывается там и здесь, например, в понятие субъекта познания: согласно Марксу, им может быть только общество на определенной ступени своего развития, а не созерцающий индивид. Кроме того, в диалектическом материализме расширяющаяся граница нашего знания определена исторически, а не закономерностями субъективной организации.

Однако для нас в данном случае важен не сам факт такого коренного отличия трактовки столь важных проблем, а то, что вопрос о роли субъекта в процессе познания так остро впервые был поставлен, пожалуй, именно Кантом. Очень кратко суть этой постановки можно, на наш взгляд, выразить следующим образом: поскольку объект находится вне и независимо от субъекта, он непознаваем. Но в той степени, в какой созерцания субъекта накладываются на внешнюю данность, образуя явление, мы можем говорить, что без субъекта нет объекта. Не того объекта, который лежит вне нашей чувственности (он существует независимо и потому, по Канту, непознаваем), а объекта, который по определенным законам рассудочной деятельности вырисовывается в явлении как продукте синтеза созерцаний. «Объект, — говорит Кант, — есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием» (3, 195, 261). Объективно существующий мир и мир, находящийся в поле зрения субъекта, отличаются друг от друга как непознанная вещь в себе от вещи являющейся, а потому познанной.

Уже здесь имеются основания для вывода об агностицизме Канта, но мы попытаемся обратить внимание на те стороны его учения о явлении, где намечаются возможности несколько иного подхода к оценке отдельных аспектов теоретико-познавательной концепции философа.

Несмотря на то, что явление и объект, существующий сам по себе, у Канта принципиально различны, явление все же образуется именно на основе аффицирования нас вещами в себе. «...Считая предметы чувств лишь явлениями, — замечает Кант, — мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только явления, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства» (4 (1), 134).

Если явления — это результат способа воздействия на нас вещи в себе, то, следовательно, и такой необходимый элемент явления, как априорные формы созерцания, которые определяют чувственный материал явлений, также вызываются к жизни этим воздействием. Это тем более существенно, что явление, по Канту, невозможно отделить от вещи в себе, которая поэтому выступает как постоянный стимулятор явления. «Явление всегда имеет две стороны, — утверждает философ. — Одну, когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно поэтому свойства его всегда остаются проблематичными), и другую, когда принимается во внимание форма созерцания предмета, которую, хотя она действительно и необходимо присуща явлению предмета, следует искать не в явлении самом по себе, а в субъекте, которому предмет является» (3, 141).

Это, по-видимому, можно понимать так, что внешняя данность, которая может быть синтезирована нашей чувственностью и войти в состав явления, но еще находящаяся вне этого синтеза, ничем не отличается от вещи самой по себе. Но раз синтез произошел, наступило и принципиальное отличие явления от вещи в себе. Наша чувственность, ее граница не дают нам возможности видеть вещь в себе такой, какой она есть «на самом деле». Однако вышеприведенную цитату можно понимать и так, что под «объектом самим по себе» понимается отнюдь не «вещь сама по себе (Ding an sich)», но фрагмент чувственных переживаний, еще ничем или почти ничем не оформленный.

Чрезвычайно любопытным является здесь еще и то, что априорные формы *необходимым* образом, говорит Кант, присущи явлению. Это значит, что не только априорные формы соответствующим образом определяют материю явления, но и сама эта материя как бы «готова» для такого «определения». И априорную форму, и материю явления можно в данном случае представить как две «половинки», которые, соприкоснувшись друг с другом, составляют единое целое.

И, наконец, Кант вполне определенно говорит о том, что предмет, существующий сам по себе, «является» субъекту! Недаром в другом месте Кант утверждает, что предметы опыта мы можем если не познавать, то, по крайней мере, мыслить как вещи в себе: «ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является» (3, 93). Значит, в явлении мы можем постичь некоторые определенные особенности того, что является, того, что дает толчок к возникновению самого явления? Но Кант все-таки не согласен с этим, поскольку мы все-таки обязаны отличать «предмет как явление от *того же предмета* (курсив наш.— Л. Г.) как объекта самого по себе» (3, 151). Почему? Потому что, утверждает философ, между явлением и вещью в себе сразу же возникает пропасть, как только он выступает в форме наших созерцаний. Значит все, что является, никак не может быть приравнено к тому, что существует само по себе. Это «одно и то же», имеющее, однако, принципиальное различие формы существования: самого по себе и в явлении нашему сознанию. Кант не согласен даже на малейшую брешь в перегородке, отделяющей явление от вещи в себе, поскольку сразу же возникает парадоксальная ситуация: мы знаем то, чего мы знать не можем, так как оно находится вне сферы наших созерцаний.

В данном случае существенным является следующий вопрос: если мы видим мир через специфические очки наших созерцаний, то какова природа этой специфичности? Если она сугубо субъективна, то мы действительно оказываемся в состоянии трагической невозможности хотя бы в какой-то степени соприкоснуться с объективным миром. Тогда те законы, которые че-

ловеческий разум дает природе, — это всего лишь произвол субъекта. Он оказывается в положении властелина, который не знает, над чем он властвует, и не может быть уверен в том, что эта власть завтра же не прекратится.

Между тем именно здесь Кант настроен очень оптимистично. Он убежден, что в области явлений познание человека бесконечно. Но именно в области явлений, не более того. «Наблюдение и анализ явлений, — утверждает философ, — проникает внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» (3, 326; см. также 538).

Но если это так и если объект сам по себе и явление — это *один и тот же* предмет, который выступает лишь в различных формах своего существования⁴, то можно ли говорить только об их различии, категорически отрицая возможность их сходства в чем-либо? Можно и нужно, ибо «объект сам по себе» — это все же не «вещь сама по себе». И все-таки Кант, отказываясь признать необходимость совпадения объекта самого по себе с объектом разума, в *то же* время не менее решительно отгораживается и от скептицизма. Априорные категории нашего рассудка, утверждает Кант, были бы ложны, если бы они основывались «только на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе, как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику (3, 215).

Итак, то в явлении, что привнесено туда субъектом, объективно необходимо. Лишь при таком независимом от меня синтезе («схватывании») материала явления «я могу говорить о самом явлении, а не о своем схватывании» (3, 262). Кант желал очистить априоризм, как один из основных принципов своей теории познания, от субъективизма. Априорные созерцания и категории независимо от нашей воли соответствуют своему материалу (материи явления), а он в конечном итоге получается нами извне. Наш «внешний и внутренний способ созерцания...», — подчеркивает Кант, — называется чувственным потому, что он не *первоначален*, т. е. он не такой способ, каким дается само существование объекта созерцания..., а зависит от существования объекта, стало быть возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта» (3, 152).

Итак, 1) наши чувственные созерцания функционируют благодаря воздействию на нас вещи в себе; 2) априорные формы созерцания независимо от нашей воли необходимым образом присущи явлению объекта самого по себе, т. е. материал чувственности и априорные формы изначально соответствуют друг другу. Другими словами, независимо от нашей воли наша чув-

ственность нам дается и независимо от нашей воли наша чувственность оформляется. Нельзя ли в таком случае попытаться заглянуть за барьер, отделяющий нашу чувственность от объекта, предположив, что существует определенное единство объекта самого по себе и априорных форм созерцания? Кант и сам говорит об этом единстве субъекта и объекта, основы которого, к сожалению, тщательно скрыты: «отношение чувственности к объекту (самому по себе — Л. Г.) и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко»... (3, 326).

Некоторые из цитат у Канта, которыми мы оперировали выше, большинство исследователей трактует как Кантову непоследовательность, неточности выражения (когда Кант как бы стирает различие между разными понятиями «вещи», столь важными с точки зрения его гносеологии). Но разве исключен взгляд, что воззрения Канта несколько колебались, если не эволюционировали, и у зрелого Канта?

Мы знаем, что основанием «отношения чувственности к объекту», основанием всей нашей духовной деятельности является общественно-историческая практика человека. Если же мы будем рассматривать мыслительную деятельность вне практики, т. е. лишим ее общественного характера, то объективность ее содержания предстанет перед нами как *априорная*. Иначе говоря, принцип априоризма в теории познания Канта — это не произвол мыслителя, а в данном случае неизбежная посылка, отталкиваясь от которой немецкая классическая философия в своем дальнейшем развитии с диалектических позиций разрабатывала идею объективной закономерности, что в итоге привело затем и к преодолению самой идеи априоризма. Но по существу ее преодолел только диалектический материализм.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975, с. 54, 81.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 224.

³ Там же, т. 20, с. 556.

⁴ «В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как явление от того же предмета как объекта *самого по себе*» (3, 150—151).

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ НЕОБХОДИМЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ?

Проблема существования необходимых синтетических суждений имеет принципиально важное значение для конституирования нетривиального теоретического знания, т. е. знания необходимого и выходящего за границы уже известного. И в этом смысле, как нам представляется, статус кантовских синтетических суждений а priori заслуживает пристального внимания и обстоятельного рассмотрения.

Однако кантовское обоснование существования синтетических суждений а priori, необходимый характер которых опирается на чистые формы чувственности (пространство и время), не является безоговорочно приемлемым, так как оно опирается на ложное, субъективно-идеалистическое истолкование природы пространства и времени. В то же время у Канта это обоснование включает весьма плодотворную мысль: мышление обладает важной познавательной способностью конструировать объекты и отношения, мыслимые в математических суждениях. Предпримем попытку обоснования существования необходимых синтетических суждений, свободную от недостатков кантовского обоснования.

Для достижения поставленной цели будем руководствоваться следующим принципом диалектико-материалистической методологии: конструктивная деятельность мышления есть модель реальной практической созидательной деятельности субъекта над объектами материальной действительности, где модель, с гносеологической точки зрения, является приближенным образом оригинала, т. е. отражаемой в ней материальной действительности¹. Раскроем специфику конструктивной деятельности мышления как одной из форм моделирования действительности.

Анализ конструктивных процессов в математике² показывает, что в них широко применяется процедура материальной экземплификации числовых объектов с последующим установлением одно-однозначного соответствия между ними. Применим эту процедуру для обоснования истинности кантовского примера синтетического суждения а priori « $7+5=12$ ». Условимся числу «1» ставить в соответствие материальную палочку | и пусть операция «штрих» (...I)' есть операция прибавления палочки справа от исходного объекта. Тогда алгоритм построения ряда натуральных чисел будет иметь вид: 1, (1)', ..., (1...1)'. Условимся также под знаком «+» понимать непосредственное присоединение в пространстве объекта по имени «5» к объекту

по имени «7». Принятые соглашения позволяют нам построить в реальном пространстве объекты по имени «7+5» и «12». Они будут иметь вид:



Теперь постулируем условия истинности суждения вида $x=y$. *K1*. Суждение вида $x=y$ истинно тогда и только тогда, когда каждому элементу объекта x (палочке) можно поставить в одно-однозначное соответствие элемент (палочку) объекта y , и наоборот. Далее, используя знак «↑» как средство материальной экзemplификации операции установления одно-однозначного соответствия между конструктивными объектами, выполним операции, которые сформулированы в *K1*, и получим следующую конструкцию:



В итоге в акте созерцания мы убеждаемся, что для суждения «7+5=12», которое является суждением вида $x=y$, выполняется условие истинности, сформулированное в *K1*. Следовательно, суждение «7+5=12» является истинным. Описанная процедура установления истинности суждения «7+5=12» складывается из следующих теоретико-познавательных шагов:

1. На основе соглашения выбираются исходные материальные средства для экзemplификации объектов и в рамках абстракции потенциальной осуществимости задается алгоритм конструирования из них мыслимых в суждении объектов.

2. В реальном пространстве и времени строится некоторая материальная конструкция, наглядно репрезентирующая эти объекты и отношения между ними.

3. Уточняются условия истинности анализируемого суждения.

4. В акте созерцания проверяется соответствие того, что утверждается в условиях истинности суждения, положению дел в конструкции.

5. В случае наличия указанного соответствия анализируемое суждение квалифицируется как истинное.

Проведенный анализ показывает, что материализация в реальном пространстве и времени мыслимых в суждении объектов, т. е. их экзemplификация, является существенным условием «протекания» процесса обоснования истинности математических суждений. И хотя познающий субъект (исследователь) может мысленно «проиграть» описанные выше шаги, это не меняет дела, так как и в этом случае пространство и время будут иметь статус отраженного онтологического пространства и времени, а не гносеологического, как это имеет место у Канта. Если

теперь учесть, что с точки зрения диалектико-материалистической теории познания описанные теоретико-познавательные шаги являются сущностной моделью реальной практически-созидательной деятельности человечества над объектами материального мира, то мы имеем все основания отвергнуть систему кантовского философского априоризма, связанную с субъективно-идеалистическим истолкованием природы пространства и времени. Вследствие этого нам представляется, что название «синтетические суждения а priori» является не подходящим для обозначения суждений, истинность которых обосновывается осуществлением вышеописанных шагов. Поэтому во избежание ассоциаций с кантовским априоризмом будем использовать для обозначения этих суждений терминологию «необходимые конструктивно-синтетические суждения» (сокращенно НК-синтетические суждения). Действительно, эти суждения необходимы, в чем субъект познания интуитивно убеждается в акте созерцания построенной материальной конструкции, наглядно репрезентирующей отношения между мыслимыми в этих суждениях объектами. Они удовлетворяют кантовскому логическому критерию синтетичности: предикат не содержится в субъекте. Следовательно, они репрезентируют в себе знание, выходящее за границы уже известного, т. е. нетривиальное знание.

Выше мы рассмотрели статус арифметических суждений с отношениями вида xRy , где термы x и y являются числами. Встает вопрос, как квалифицировать суждение xRy в общем случае, когда x и y представлены любыми объектами? Например, как квалифицировать суждение (1) «Петров старше Иванова»?

В анализе данного суждения возможны такие два случая.

Первый случай. Имеют место, к примеру, следующие описания термов: Петров есть человек, проживающий в доме М., и Иванов есть человек, проживающий в доме N. Из анализа содержания термов, мы не можем установить истинное значение (1). Для того чтобы это сделать, необходимо обратиться к визуальному наблюдению этих людей. Следовательно, данное суждение является синтетическим а posteriori.

Второй случай. Имеют место следующие описания термов: Петров есть человек 1930 г. рождения, проживающий в доме М., а Иванов есть человек 1950 г. рождения, проживающий в доме N. Разумеется, что, располагая такой информацией, мы можем установить истинность (1) без обращения к фактам. Однако в этом случае, на наш взгляд, нельзя квалифицировать (1) как аналитическое по следующим соображениям. При установлении истинности (1) мы пользуемся неявно следующими условиями истинности (1): Суждение вида « x старше y » истинно тогда и только тогда, когда истинно суждение «число, репрезентирующее дату рождения x , меньше числа, репрезентирующего дату рождения y ».

Таким образом, установление истинности (1) сводится этим условием к установлению истинности суждения (1') « x' меньше y' ». Но установление истинности (1') предполагает конструктивную деятельность и, следовательно, является *НК-синтетическим*. Если теперь учесть, что под аналитическим суждением традиционно понимается суждение, истинность которого обосновывается исключительно посредством анализа содержания (смыслового значения) его терминов, то тогда есть все основания квалифицировать (1) как НК-синтетическое суждение.

Следовательно, суждения с отношениями могут быть НК-синтетическими. Рассмотрим теперь вопрос о возможности НК-синтетических атрибутивных суждений.

С целью ответа на поставленный вопрос исследуем логические способы установления истинности атрибутивных суждений средствами традиционной логики. Рассмотрим пример кантовского синтетического суждения: «Некоторые тела имеют тяжесть». Следуя Канту, мы можем сказать, что, сколько бы мы ни анализировали содержание понятия «тело» на основе определения Д1: «Тело есть протяженный объект», мы не найдем в нем признака «тяжесть». Следовательно, истинность этого суждения мы не можем обосновать дискурсивно. Тогда поставим вопрос: нельзя ли установить истинность этого суждения интуитивно, т. е. в акте чистого созерцания, но не прибегая к поднятию конкретных тел? В плане ответа на поставленный вопрос раскроем содержание предиката «тяжесть» посредством определения Д2: «Тяжесть есть свойство тел, обнаруживаемое в них в сфере земного притяжения». Заметим, что содержание предиката «тяжесть» не содержится в понятии субъекта «тело» даже потенциальным образом. В этом легко убедиться на основе расширения содержания Д1 содержанием Д2. В результате такого расширения мы получим некорректное определение Д3: «Тело есть протяженный объект, обладающий свойством тел, обнаруживаемом в них [телах] в сфере земного притяжения». Таким образом, истинность суждения: «Некоторые тела имеют тяжесть» — нельзя установить дискурсивным путем. Теперь исследуем возможность интуитивного пути установления истинности данного суждения. Д2 содержит в себе указание на то, что предикат «тяжесть» определяется на множестве объектов, составляющих объем понятия «тело». В свою очередь это позволяет однозначно изобразить отношение между объемами S и P анализируемого суждения на кругах Эйлера в виде следующей диаграммы (рис. 1):

Но тогда в соответствии с условием истинности K1 суждение вида: «Некоторые S есть P », где P определяется на множестве объектов S , — является истинным тогда и только тогда, когда круг, репрезентирующий объем P , расположен внутри круга, репрезентирующего объем S , мы интуитивно убеждаемся в истинности суждения: «Некоторые тела имеют тяжесть», не

прибегая для этого к процедуре поднятия некоторых конкретных тел.

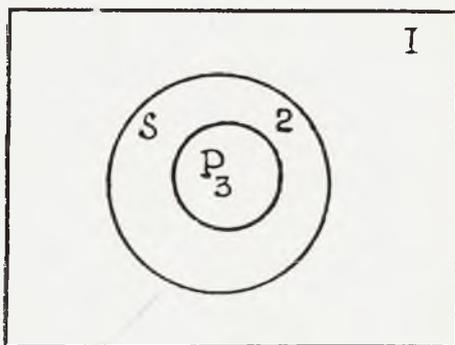


Рис. 1
1 — универсальный класс объектов; 2 — класс тел; 3 — класс тел, обладающих свойством тяжести

В рассмотренном случае, как и в случае установления истинности арифметических суждений, мы выполнили, по существу, все элементы описанной нами конструктивной деятельности, а именно:

1) выбрали исходные материальные средства для экземплификации мыслимых в суждении объектов;

2) в реальном пространстве и времени построили наглядную конструкцию, репрезентирующую эти объекты и отношения между ними;

3) уточнили условия истинности анализируемого суждения;

4) в акте созерцания проверили соответствие того, что утверждается в условиях истинности суждений данного класса, положению дел в конструкции.

Таким образом, имеются все основания квалифицировать описанный класс атрибутивных суждений в качестве НК-синтетических суждений.

Ранее мы рассмотрели возможность существования НК-синтетических утвердительных атрибутивных суждений и суждений с отношениями. Встает вопрос: каковы возможности существования НК-синтетических отрицательных атрибутивных суждений и суждений с отношениями?

В логико-философской литературе попытка квалификации отрицательных атрибутивных суждений на основе кантовского критерия аналитичности (синтетичности) принадлежит русскому логик и философу А. И. Введенскому (1856—1925), профессору Петроградского университета. Согласно Введенскому, отрицательное суждение является аналитическим, если $S = a + x$ (где S есть субъект суждения), а $P = b + \text{non } x$ (где P есть пре-

дикат суждения), или же $S = a + \text{non } x$, а $P = b + x$, где a может равняться b или каждое из них может равняться 0. Смысл знаков « a », « b », « x », « $+$ » « $=$ » и « non » разъясняется им в следующем словесном определении: отрицательное суждение является аналитическим, если в состав содержания одного из его элементов (или подлежащего, или сказуемого) входит такой признак, который входит и в содержание другого элемента суждения, но так, что в состав одного из этих элементов (в какой именно — безразлично) он входит утвердительным образом и в состав другого — отрицательным образом, т. е. он там не просто отсутствует, но отрицается: иначе говоря, один из элементов суждения мыслится не просто как лишенный этого признака, а как соединенный с его отрицанием³.

В качестве примера отрицательного аналитического суждения А. И. Введенский приводит суждение (1): «Параллелограммы не суть трапеции». Аналитичность (1) А. И. Введенский объясняет следующим образом: в понятии «параллелограмм» мыслится наличие у четырехугольника признака двух пар параллельных сторон, в то время как в понятии «трапеция» мыслится наличие у четырехугольника признака параллельности одной пары сторон и отрицание признака параллельности из другой пары сторон. Иначе говоря, Введенский исходит из следующих определений: Д1 — «Параллелограмм есть четырехугольник, у которого противоположные стороны попарно параллельны»; Д2 — «Трапеция есть четырехугольник, у которого две противоположные стороны параллельны, а две другие не параллельны»⁴. На основе данных определений Введенский сводит структуру этого суждения к виду:

$$\begin{array}{ccc} a+x & \text{не есть} & a+\text{non } x \\ S & & P \end{array}$$

Итак, согласно Введенскому, отрицательное суждение является аналитическим, если оно имеет структуру вида (1) $a+x$ не есть $b+\text{non } x$ либо 2) $a+\text{non } x$ не есть $b+x$. В противном случае суждение является синтетическим. С точки зрения современной классической логики под « a », « b », « x » следует понимать признаки объектов, под « $+$ » — логическую связку «конъюнкция», под « non » — «отрицание». В свою очередь это позволяет выразить (1) и (2) в точном языке логики предикатов и убедиться в приемлемости критерия аналитичности отрицательных суждений Введенского. Так, неэкзистенциально истолкованное⁵ общеотрицательное суждение Е со структурой (1), где S есть общее понятие, в языке логики предикатов примет вид $x(A(x) \cdot B(x) \rightarrow (C(x) \cdot \bar{B}(x)))$ ⁶. На основе несложных преобразований

$$\begin{array}{l} \text{подкванторного выражения} \text{ имеем } x(\overline{A(x) \cdot B(x)}) \vee \\ \overline{(C(x) \cdot \bar{B}(x))} \equiv x(\bar{A}(x) \vee \bar{B}(x) \vee \bar{C}(x) \vee \bar{B}(x)) \equiv x(\bar{A}(x) \vee \bar{B}(x) \vee \end{array}$$

$\forall C(x) \vee B(x)$, где подкванторная дизъюнкция содержит одновременно $B(x)$ и $\bar{B}(x)$.

Следовательно, данное суждение является аналитическим, так как оно истинно исключительно на основе значений логических констант « \forall », « \rightarrow », « x ». Аналогичным образом для суждения вида E со структурой (2) в языке логики предикатов

имеем: $x(A(x) \cdot \bar{B}(x) \rightarrow (C(x) \cdot B(x))) \equiv x((A(x) \cdot \bar{B}(x)) \vee (C(x) \times \bar{B}(x))) \equiv x(\bar{A}(x) \vee B(x) \vee \bar{C}(x) \vee \bar{B}(x))$. Следовательно, суждение E со структурой (2) также является аналитическим.

Теперь рассмотрим частноотрицательное суждение O со структурой (3) а не есть $a+x$. Как нетрудно видеть, суждения этого вида следует квалифицировать в качестве синтетических. Но здесь необходимо выяснить, являются ли они необходимыми синтетическими суждениями либо синтетическими суждениями а posteriori? С целью ответа на поставленный вопрос проанализируем суждение вида O со структурой (3) «Некоторые параллелограммы не являются ромбами».

Анализ субъекта этого суждения обнаруживает, что предикат не содержится в нем. Анализ же содержания предиката обнаруживает, что объем понятия «ромб» включается в объем понятия «параллелограмм», в чем нетрудно убедиться на основе определения: «Ромб есть параллелограмм, у которого все стороны равны». Но это дает основания построить диаграмму отношений и на кругах Эйлера, из которой усматривается истинность данного суждения (рис. 2).

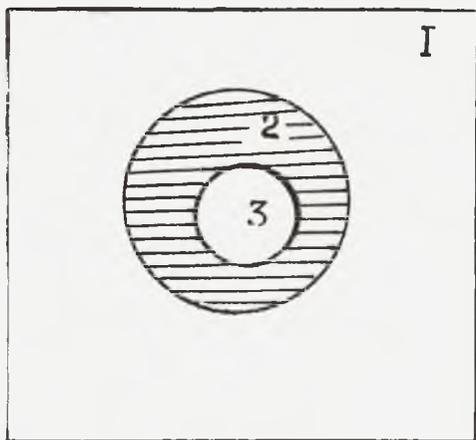


Рис. 2
1 — класс геометрических фигур; 2 — класс параллелограммов; 3 — класс ромбов

Таким образом, мы показали, что существуют отрицательные НК-синтетические атрибутивные суждения. Используя вышеописанные конструктивные приемы обоснования НК-синтетичности суждений с отношениями, нетрудно показать, что отрицательные суждения с отношениями также могут быть НК-синтетическими. В итоге можно сделать вывод о том, что существуют необходимые синтетические суждения.

¹ Штофф В. А. Моделирование и философия. М.—Л., «Наука», 1966; Философская энциклопедия. Статья «Моделирование».

² Гильберт Д. О бесконечном.— В кн.: Основания геометрии. М., 1948, с. 352.

³ Введенский А. Н. Логика как часть теории познания. Пг., 1917, с. 95.

⁴ Никитин Н. Н. Геометрия. М., «Просвещение», 1965.

⁵ При неэкзистенциальном истолковании суждения оно понимается как суждение, не содержащее утверждения о существовании мыслимых в нем объектов.

⁶ Вейшвилло Е. К. Понятие. М., Изд-во Моск. ун-та, 1967, с. 179.

И. КАНТ О ВЛИЯНИИ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ НА ФИЛОСОФСКОЕ

(по работам «докритического» периода)

Исследование соотношения философии и конкретных наук представляет собой весьма актуальную методологическую проблему. Обсуждение ее имеет значение и для уточнения специфики философского знания, и для изучения особенностей конкретно-научного знания, исследования способов его получения и обоснования, а также для углубления критики идеалистических и метафизических концепций.

Данная проблема имеет различные аспекты: это и вопрос о достоверности знания как философского, так и конкретно-научного, и вопрос о специфике философского доказательства, и проблема взаимовлияния философского и конкретно-научного знания.

Математическое знание занимает в системе наук одно из ведущих мест, и в самостоятельную науку математика выделена одной из первых, поэтому рассмотрение соотношения математического и философского знания представляет особый интерес.

Диалектико-материалистическое исследование того или иного вопроса необходимо включает в себя освещение философского наследия. Без обращения к истории философии и математики трудно понять, почему сложились именно такие отношения философского и математического знания, чем отличается соотношение этих видов знания в настоящее время от прошлого их состояния, какова тенденция развития взаимовлияния исследуемых видов знания. «Чтобы понять современное состояние мысли, вернейший путь — вспомнить, как человечество дошло до него»¹. И. Кант неоднократно обращал внимание на существенные стороны проблемы соотношения философского и математического знания, поэтому можно надеяться, что изучение теоретического наследия выдающегося немецкого философа поможет лучше понять и современное состояние проблемы. Мы остановимся на некоторых идеях Канта, высказанных им в работах раннего, так называемого «докритического», периода творчества.

Понятие соотношения предполагает различие компонентов, находящихся в каком-либо отношении, поэтому необходимо исследование этих компонентов: математического и философского знания.

Отношение может выступать в различных формах. Например, 1) относительная связь явлений, существующих самостоятельно, но взаимодействующих; 2) отношение — результат ге-

нетической связи; 3) связь предшествующего состояния с последующим; 4) отношение — результат сравнения. Рассуждая о проблеме соотношения философского и математического знания, следует прежде всего рассмотреть первую и четвертую формы отношений. Более того, изучая взаимодействие, точнее, взаимовлияние этих видов знания, в данной статье остановимся на влиянии математического знания на философское.

Известный исследователь философии математики Э. Бет пишет, что И. Кант утвердительно отвечал на вопрос о достоверности математики с точки зрения ее интуитивного характера, но упорно отрицал, что на базисе этого математического метода может быть построено основание для философии или что этот метод может послужить примером для философии². Далее Э. Бет утверждает, что это учение Канта положило начало продолжающемуся и в настоящее время отчуждению между математикой и философией.

Обратимся к учению И. Канта. Рассматривая вопрос о влиянии математического знания на философское, Кант видел это взаимодействие математики в двух планах: 1) философия подражает методу математики; 2) философия действительно применяет положения математики к своим предметам (2, 81). Э. Бет прав, когда отмечает отрицательное отношение Канта к подражанию математическому методу в философии, но что касается второго вида приложения математического знания к философии, то «он оказался для тех ее разделов, которых он коснулся, тем более плодотворным, что как раз благодаря тому, что эти разделы философии пользовались учениями математики, они поднялись на такую высоту, на которую они иначе не могли бы притязать» (2, 81). Действительно, ряд философских категорий невозможно достаточно точно проанализировать без обращения к математике. Такой категорией является, например, категория количества. В нашей философской литературе имеется мнение, что надо различать философское и математическое понятие количества³. Это утверждение справедливо. Нельзя смешивать философские категории с понятиями других наук, тем более, что в современной математике нет понятия количества. Есть понятия числа, величины, множества. Когда математики говорят о количестве элементов множества, то имеется в виду число элементов множества, когда речь идет о количественных методах, то это — методы вычислений. Таким образом, как строгое понятие, подобное понятию натурального числа, функции и т. д., понятие количества в математике отсутствует. Но это не значит, что в данном вопросе философия не должна прибегать к услугам математики. Кант был прав, когда писал о том, что философия может брать из математических понятий наиболее общие признаки и тем самым обогащать свое содержание. В настоящее время ряд авторов обосновывает подход к исследованию философской категории количества как единства мо-

ментов числа и величины⁴. И на этом пути получены очень интересные, глубокие результаты.

Кроме понятия количества, существует группа понятий, которые требуют не только философского, но и математического исследования. И. Кант обращал внимание на категорию пространства. Он писал: «Метафизика пытается, например, постичь природу пространства и то внешнее основание, из которого можно было бы объяснить его возможность. В этом отношении ничего, по-видимому, не могло бы быть более полезным, чем откуда-то позаимствовать достоверные данные, дабы положить их в основу своих исследований. Геометрия доставляет нам некоторые такие данные, касающиеся самых общих свойств пространства» (2, 82). Хотя Кант имел в виду лишь евклидову геометрию, он подметил важную сторону проблемы. Современные исследования показывают, что при рассмотрении категорий пространства и времени нельзя обойтись без соответствующих понятий математики. Например, А. М. Мостепаненко отмечает, что пространство и время обладают двумя основными классами свойств — топологическими и метрическими⁵. А это уже область математики. Концептуальные пространства геометрии служат средствами более глубокого познания и описания реального пространства.

Еще одним понятием, которое И. Кант считал достойным философского исследования, является понятие бесконечно малого. Он писал: «Понятие бесконечно малого, к которому математика так часто прибегает, высокомерно отвергается, тогда как на самом деле имеются все основания предположить, что его еще недостаточно понимают» (2, 82—83).

Применение в философии математических понятий Кант показал на примере введения в философское знание понятия отрицательных величин. Рассмотрим, как он использовал математическое понятие для формирования философских положений.

Исследуя понимание отрицательной величины в математике, Кант привел примеры, которые в какой-то мере воспроизводят историю возникновения этого понятия. Обобщением исследований Жирара, Штифеля и других явилось определение, данное Д. Валлисом, который характеризовал положительные и отрицательные числа как противоположные друг другу. Из этого понимания отрицательных чисел исходил и Кант, утверждая, что «одна величина по отношению к другой, когда она может быть соединена с ней только через противоположение, а именно так, что одна величина исключает из другой равное себе. Но это, конечно, есть отношение противоположности» (2, 88).

На основании этого определения Кант формулирует прямое и обратное правила и ряд требований, которым должно удовлетворять математическое отрицание (2, 90—92). Затем Кант рассмотрел применение понятия отрицательной величины в физике, психологии, этике. При этом удалось добиться определен-

ного уточнения некоторых понятий данных наук (2, 93—94). И, наконец, опираясь на математическое понятие отрицательной величины, Кант формулирует онтологические утверждения:

1. Всякое исчезновение есть отрицательное возникновение.

2. Во всех происходящих в мире естественных изменениях сумма положительного не увеличивается и не уменьшается, поскольку она получается в результате того, что согласующиеся между собой (не противоположные друг другу) полагания складываются, а реально противоположные вычитаются (2, 105, 111).

Используя данное математическое понятие, Кант пытался объяснить некоторые гносеологические процедуры, например, абстрагирование: «Всякое абстрагирование есть не что иное, как устранение некоторых ясных представлений, которое для того и предпринимают, чтобы яснее представить себе остающееся... Таким образом, абстрагирование можно назвать отрицательным вниманием» (2, 106).

Показывая, как возможно применение математических понятий для формирования философских положений, И. Кант считал, что его «рассуждения представляют собой первые незначительные попытки, как это обыкновенно бывает, когда хотят открыть новые перспективы, однако подобные рассуждения могут привести и к весьма важным результатам» (2, 83). В самом деле, мысль И. Канта о влиянии математического знания на философское, о применении математических понятий для формирования философских положений оказалась плодотворной. Теперь, по-видимому, следует попытаться рассмотреть, почему такое влияние математического знания на философское оказывается возможным. Для этого необходимо исследовать исторический процесс возникновения некоторых математических и философских понятий.

Известный советский ученый Ю. П. Францев отмечал: «Факты показывают, что в истории человечества философская мысль возникла тогда, когда уже накопились знания, которые приходят в конфликт с традиционными верованиями. Философская мысль, как бы слабо она ни была развита, основывается на знаниях...»⁷ Таким образом, философия по своему происхождению отличается от религии, но она отличается и от конкретных наук. Физика, например, обращаясь к изучению закономерностей природы, исследует некоторую предметную область, начинает с наблюдений, с направленных экспериментов. Так же поступают и в других науках. Философия непосредственно не имеет дела с предметами материального мира. Она использует результаты, уже полученные в других науках. Стремясь к познанию мира, его наиболее общих закономерностей, научная философия обращается прежде всего к истинным теориям, которые описывают какую-то сторону реальности. Когда философия начинает размышлять над этими теориями в общем плане,

тогда сами эти теории выступают в качестве своеобразных метаэмпирических фактов⁸. В результате анализа, индуктивного обобщения создаются метаэмпирические понятия: пространство, время, качество, количество и другие. Физика, изучая твердое, газообразное и т. д. состояния вещества, создает истинные теории относительно тел, находящихся в каком-то состоянии, выявляет законы перехода из одного состояния в другое. Это же можно сказать о других науках. Индуктивно обобщая то общее, что существует в этих истинных теориях, философия приходит к созданию метаэмпирических понятий «качество» и «количество».

Итак, отметим, что такие философские категории, как «качество» и «количество», по своему происхождению являются метаэмпирическими понятиями и в современной теории рассматриваются с точки зрения единства различных моментов.

Поскольку категория количества анализируется с учетом моментов величины и числа, то обратимся к вопросу о формировании понятия числа.

Когда возникает вопрос о происхождении таких объектов математики, как числа, то начинают с рассмотрения понятия натурального числа. На связь понятия натурального числа с практической деятельностью человека, опираясь на работы Ф. Энгельса, указывали А. Д. Александров, С. А. Яновская. Детально рассмотрен процесс возникновения натуральных чисел, переход от них к рациональным, затем к действительным в работах Б. Чендова, Л. Брюнсвига, Ф. Гонсета⁹. Поэтому, не излагая подробно историю этого понятия, сделаем некоторые выводы.

Чтобы могло возникнуть понятие натурального числа, необходимо наличие реальных вещей, необходимо умение человека составлять совокупности, множества вещей, умение различать внутри множества отдельные элементы, приводить множества в соответствие друг с другом. Первоначально понятие числа не отделялось от этих сосчитываемых множеств, являлось именованным числом. В этом случае можно говорить об эмпирическом уровне познания мира, но математики на этом уровне не существует, ведь речь идет только об именованных числах: пять пальцев, пять камешков (Б. Чендов приводит пример о том, что у некоторых племен слово «рука» означает число 5, а выражение «весь человек» — число 20)¹⁰. В этом случае следует говорить не о математическом понятии числа, а только о реальных материальных объектах.

Математический объект — натуральное число — возник уже после того, как человек научился оперировать с этими именованными числами, установил то общее, что есть между, скажем, пятью пальцами и пятью яблоками. Понятие числа является результатом абстракции отождествления. Именно на это обратил внимание Ф. Энгельс¹¹.

После того, как понятие числа сформировалось, числа уже сами выступают как стандартные множества с относящимися к ним элементами множеств, с которыми оперируют, которые надо сосчитать. Числа становятся относительно самостоятельными объектами (абсолютизация этой самостоятельности приводит к платонистским взглядам Больцано, Brentano и Поппера: математические объекты рассматриваются как некие сущности наряду с материальными объектами).

Итак, речь уже идет не об именованных числах, а об абстрактном понятии числа. Понятие натурального числа возникает в результате индуктивного обобщения, размышления над некоторыми знаниями, некоторыми познавательными операциями (например, над операцией отождествления), т. е. понятие числа появляется на метаэмпирическом уровне исследования¹². Отсюда можно сделать вывод о том, что создание метаэмпирических понятий количества и натурального числа происходило сходным образом.

Характеризуя категорию качества, которая также получена в результате метаэмпирического исследования, мы приходим к рассмотрению таких моментов, как непрерывность и дискретность. Если обратиться к истории понятия «непрерывность», то увидим, что имеются эмпирические предпосылки для его формирования. Это, во-первых, делимость материальных объектов без изменения свойства целого в частях. Д. Гильберт писал об этом: «Первым наивным впечатлением, производимым явлениями природы и материей, является впечатление чего-то непрерывного, континуального. Если мы имеем перед собой кусок металла или некоторой жидкости, то нам навязывается представление о том, что они неограниченно делимы, что сколь угодно малый кусок обладает опять-таки теми же свойствами»¹³. Размышления о процессе деления, о возможности повторения деления в достаточно широких пределах, о последовательности познавательных процедур (а это объект метаисследования) приводят к выводу о бесконечной делимости. Это выразил Анаксагор, утверждая, что в малом не существует наименьшего, но существует еще меньшее, так как невозможно, чтобы существующее исчезло в результате деления. Бесконечное деление не только не может уничтожить гомеомерии, но даже не в состоянии изменить их качественного состояния¹⁴. Эту же мысль зафиксировала аксиома непрерывности Архимеда. Таким образом, в математику это понятие вошло именно как результат метаисследования.

Во-вторых, основанием для возникновения понятия непрерывности является единство, связность, неразличимость частей целого. Такое представление получается при рассмотрении движения тела. Именно анализ апорий Зенона, посвященных движению тела, проводил Аристотель, исследуя понятие непрерывности¹⁵. При этом понимал введение понятия непрерывности

как методологический акт, как средство, способ познания мира.

Таким образом, возникновение понятия непрерывности связано с метаэмпирическим исследованием процесса, способов познания движения тела, делимости объектов (в настоящее время в этом случае говорят об относительной неделимости объектов в данном классе взаимодействий, например, ядро атома неразложимо на элементарные частицы при обычных физических взаимодействиях, изучаемых классической физикой).

Дальнейшее развитие науки существенно обогатило содержание понятия непрерывности, но уже обращение к истории формирования этого понятия показывает, что и в философии, и в математике оно возникло в результате метаэмпирического исследования.

Разумеется, создание понятий философии и математики происходит не только метаэмпирическим путем. Однако исследование лишь этого уровня математического и философского знания уже показывает, почему не только возможно, но и необходимо при анализе ряда философских категорий обращаться к соответствующим понятиям математики.

Вернемся к кантовскому анализу понятия отрицательной величины и введению ее в философию. Приводя примеры, относящиеся к различным областям (решение вопроса о прибылительности и действии-противодействии), Кант показал процесс формирования этого понятия в математике, т. е. рассмотрел последовательность познавательных процедур, которые приводят к пониманию отрицания как отношения тех или иных объектов (или сторон их) друг к другу (2, 89—90), а так как изучение последовательности познавательных процедур — это объект метаисследования, то ясно, что в данном случае и понятие отрицательной величины является результатом метаисследования. Поскольку в роли метаэмпирических фактов выступали истинные теории (например, третий закон Ньютона), то очевидно, что понятие отрицательной величины является метаэмпирическим.

Те требования, которые Кант сформулировал для противоречащих определений, являются некоторыми общими высказываниями об исследовательской процедуре (например, необходимость того, чтобы противоречащие определения принадлежали одному и тому же субъекту) или о ее результате (например, требование того, чтобы в реальном противоположении оба предиката были положительными, но так, чтобы при их соединении следствия их устраняли друг друга) (2, 91), т. е. представляют собой метаэмпирические законы. Именно поэтому оказалось возможным их применение к анализу понятий психологии, этики, эстетики. Опираясь на проведенное метаисследование, Кант сформулировал и метаэмпирический закон, касающийся процесса абстрагирования. Нетрудно видеть, что этот метаэмпирический закон представляет собой то, что называют обычно методом познания.

Что касается онтологических утверждений, то Кант указывает, что весьма трудно решить, каковы отрицания в природе и других областях, поэтому без математического понятия общие высказывания не могли бы быть сформулированы (2, 112—113). Таким образом, видим, что метаэмпирические понятия, касающиеся изменения во Вселенной, создаются Кантом на основании метаэмпирических понятий математики и соответствующих им метаэмпирических законов.

Итак, обращение к теоретическому наследию И. Канта оказывается весьма полезным при решении одного из аспектов проблемы соотношения математического и философского знания, т. е. при изучении вопроса о влиянии математического знания на философское. Можно предположить, что при исследовании других сторон данной проблемы, при анализе не только метаэмпирического, но и других уровней философии и математики следует с вниманием отнестись к некоторым идеям И. Канта.

¹ Герцен А. И. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1946, с. 127.

² Beth E. W. *Mathematical Thought*, Dordrecht, 1965, p. 4.

³ Протопопов Ю. К. Методологические проблемы исследования диалектики конечного и бесконечного в математической науке. Саратов, 1970, с. 9—15.

⁴ Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962; Ильин В. В. Онтологические и гносеологические функции категорий качества и количества. М., 1972; Маньковский Л. А. Логические категории в «Капитале» К. Маркса. — «Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина», 1962; Мариничев Э. А. Гносеологическое значение понятий количества, величины, числа. — «Учен. зап. кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда», 1967. Философия, вып. 8.

⁵ Мостепаненко А. М. Методологическое значение категорий «пространство» и «время» для развития физической теории. — В кн.: Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974, с. 55.

⁶ Мостепаненко А. М., Мостепаненко М. М. Четырехмерность пространства и времени. М.—Л., 1966, с. 19.

⁷ Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М., 1959, с. 501.

⁸ Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973, с. 57.

⁹ Александров А. Д. Общий взгляд на математику. — В кн.: Математика, ее содержание, метод и значение. М., 1956; Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М., 1972; Чендов Б. Основни идеи на математиката и диалектическият материализъм. София, 1969.

¹⁰ Чендов Б. Основни идеи на математиката и диалектическият материализъм. с. 23.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 37.

¹² О метаисследовании см.: Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов, с. 56—58.

¹³ Гильберт Д. Основания геометрии. М.—Л., 1948, с. 341.

¹⁴ Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977, с. 50.

¹⁵ Аристотель. Физика. М., 1936, с. 128—129, 197.

КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ВРЕМЕНИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ (некоторые аспекты проблемы)

Весьма важным для обсуждения проблемы времени у Канта нам представляется уточнение специфики ее постановки и решения, в частности, по отношению к естественнонаучным концепциям.

То, что философия Канта имела отношение к естествознанию XVII—XVIII вв., не требует обоснований и не служит предметом спора для исследователей его творчества. Действительной проблемой, заслуживающей исследования, является *характер* отношения учения Канта к естественнонаучным теориям, в частности, современным ему естественнонаучным теориям времени. Существуют упрощенные интерпретации учения Канта, которые игнорируют его специфику и изображают его чем-то вроде простой «записи» на более абстрактном языке философии ньютоновской теории абсолютного времени¹.

Творчество Канта, становление его философии исторически совпадало с господством в научном мировоззрении принципов классической механики, основные положения которой были разработаны и систематизированы Ньютоном. Современникам, суммировавшим научные поиски исследователей природы со времен Возрождения, достижения классической механики представлялись своеобразным завершением научной картины мира, а также единственно возможным и подлинно научным представлением о природе и ее законах. В сущности, классическая механика мыслилась чем-то вроде истины в последней инстанции, не требующей никаких дополнений и никакого развития. Именно эта уверенность в незыблемости классической механики, как полагают, послужила реальным основанием кантовской концепции априорности времени как некоей всеобщей, обязательной и предшествующей опыту формы — в этом свете время как априорная форма чувственности выглядит простой абсолютизацией научных представлений о времени, сформулированных классической механикой. Кант же лишь особым образом «перевернул» и исказил действительный исторический ход мысли и изобразил дело таким образом, будто представления о времени являются некоторым исходным «априорным» моментом, коренящимся в субъективных особенностях устройства человеческого восприятия. При такой интерпретации философия времени Канта действительно должна полностью исключать возможность иных представлений о времени, сколько-нибудь отличающихся от ньютоновского (то же самое говорится и о теории пространства Кан-

та). Поэтому получается, что прогресс естествознания, создание Лобачевским неевклидовой геометрии и Эйнштейном — теории относительности наносит удар одновременно и по представлению о единственной и абсолютной истинности классической механики, и по теории времени Канта.

Нам кажется, что такая интерпретация слишком упрощенно трактует связь учения о времени Канта с естественнонаучными концепциями времени классической механики, связь, конечно же, вполне реальную и имеющую немаловажное значение для понимания смысла кантовской теории времени. Бесспорен тот факт, что в своем творчестве Кант был ориентирован на классическую механику, в том числе и на достижения Ньютона.

Главным достижением физической теории времени Ньютона было то, что она теоретически устанавливала для Вселенной единую систему отсчета времени, тем самым впервые в истории естествознания формулируя идею единого физического времени (эмпирическим аналогом системы отсчета для Ньютона служила система неподвижных звезд). Путем сравнения и сопоставления течения различных природных процессов эта теория стремилась к выработке единой шкалы измерения длительности протекающих процессов. Разнообразие природных процессов подвергалось упорядочению в виде единой линейной временной последовательности сосуществующих объектов и событий. В концепции Ньютона требование универсальной системы отсчета задается в форме идеи абсолютного пространства и абсолютного времени, символизирующих независимые от вещей и процессов самостоятельные сущности.

Но наряду с этой концепцией в современной Канту натурфилософии предлагалась «реляционная теория времени, обращающая внимание ученых на разработку физических основ фиксации порядка следования событий, — мы имеем в виду идею относительного времени Лейбница. Эта теория оказала, как мы думаем, не меньшее влияние на творчество Канта. Вот почему необходимо иметь ее в виду при анализе отношения Канта к естественнонаучным (и натурфилософским) концепциям времени.

Но для целей нашего исследования важно отметить, что время по тем характеристикам, которые приписывали ему Ньютон и Лейбниц, по сути дела, выступало в качестве реального бытия или во всяком случае мыслилось и исследовалось (поразному у обоих философов) в связи с самостоятельным, независимым от мышления, созерцания, познания бытием материальных объектов. В этом смысле обе теории — теории объективного времени. Идея объективного и независимого от сознания времени создавала предпосылки для возникновения научного естествознания, опирающегося на исследование действительных природных закономерностей. Эта идея отличалась от полумифологических представлений о времени, господствовавших в антич-

ном и средневековом мышлении, она создавала основы для математического естествознания, для формирования научных методов измерения времени и для научного экспериментирования. Тем самым идея объективного физического времени впервые поставила изучение природных временных процессов на научную почву, почему она и продолжает оставаться одной из важнейших мыслительных предпосылок современной физики.

Каково же было отношение Канта к современным ему физическим и натурфилософским представлениям о времени? Для решения этого вопроса мы хотели бы в первую очередь обратить внимание на собственные кантовские оценки теорий Ньютона и Лейбница. Надо признать, что общие оценки Кантом современного ему состояния естествознания очень высоки. Так, Кант видит величие открытий Ньютона и Коперника в том, что «законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально как гипотезу, и вместе с тем доказывали существование невидимой, связующей все мироздание силы (*ньютоновского тяготения*)»¹ (3, 90—91). Значение современной физики и ее высокую роль Кант видит в том, что она осуществила переход от случайных чувственных наблюдений, их простого описания к установлению истины, к исследованию всеобщих и необходимых природных закономерностей (Кант не случайно называет свое новаторство, нацеленное на изучение всеобщих и необходимых форм познания, «коперниканским переворотом» в философии). Достоинство теории абсолютного пространства и времени Ньютона он видит еще и в том, что эта теория содержала предпосылки применения математического аппарата к изучению природных явлений и закономерностей, ибо принципы концепции абсолютного пространства и времени «делают сферу явлений свободной для математических положений»² (3, 143). Высокая общая оценка современного естествознания послужила причиной того, что одним из важнейших вопросов философии Кант считал вопрос о том, «как возможно естествознание». Он выдвигает на первый план исследования обоснование возможности, изучение принципов и предпосылок естественнонаучного познания (в первую очередь имея в виду физику и математику как наиболее развитые и передовые в его время разделы). Но вместе с тем в тексте «Критики чистого разума» легко можно указать рассуждения, на первый взгляд, противоречащие той высокой оценке, которую Кант давал физическим теориям. По словам Канта, время субъективно, оно «не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей...» (3, 137). И далее: «Наоборот, те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени... должны признавать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих

самостоятельным бытием нелепостей, которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватить собой все действительное» (3, 142). Эти слова, как кажется, обращены против теории абсолютного времени Ньютона, но мы полагаем, что здесь содержится особый критический философский подход к ньютонианству, точнее, к некоторым философским выводам и импликациям ньютонианства. Не критика естествознания, а критика определенных мыслительных предпосылок (связанных так или иначе с практикой современного Канта естественнонаучного мышления) служит у Канта выявлению специфики собственного философского подхода к исследованию проблемы времени.

Одной из главных мишеней критики для Канта является свойственная мышлению естествоиспытателя натурализация теоретических представлений, идей, понятий. В концепциях Лейбница и Ньютона имелись черты, не удовлетворявшие его, — во многом они были связаны с критикуемым им решением проблемы «абсолютной реальности» пространства и времени. Мы полагаем, что Кант, говоря об «абсолютной реальности», вводит уже новый оттенок: он имеет в виду не физический смысл данного понятия, но явно или неявно связывавшееся с ним допущение, будто время как независимая от сознания реальность буквально и натурально наделено теми свойствами, которые описаны в той или иной частной, относительно истинной теории. В теории Ньютона представления о времени выражены в виде объективных, положительных утверждений о самих свойствах природных процессов, в полной мере, как полагали, отражающих саму действительность. Крайним и ошибочным, но все же не случайным следствием было то, что абсолютное время пытались представить себе в виде особой самостоятельной сферы бытия, «абсолютно» реального и наглядно очевидного «вместилища» всех природных процессов, в котором — независимо от «наполняющего» содержания — однозначно, четко и последовательно определены все моменты. Надо подчеркнуть, что натурализацию идеи абсолютного времени нельзя полностью приписывать самому Ньютону, поскольку он не высказывался в пользу представления об абсолютном времени как о натуральной характеристике природы. Напротив, он часто именуется его математической истиной, скрытой от чувственного наблюдения и обнаруживаемой разумом. Эта осторожность Ньютона по отношению к могущему иметь место «овеществлению» определенно-го естественнонаучного понимания времени не свидетельствует о каких-либо отступлениях от стихийно-материалистической позиции, а скорее показывает, что Ньютон начал осознавать специфические особенности научной идеализации и схематизации.

Весьма показательно для иллюстрации интересующей нас проблемы то, что в полемике Ньютона и Лейбница ни одна сторона не сумела добиться признания своей исключительной пра-

воты². По-видимому, этому мешало то, что их роднило и было характерно для способа мышления обоих — а именно, представление о непосредственной очевидности, единственной возможности и «абсолютной реальности» (в терминологии Канта) сформулированных теоретических понятий о времени, присущих якобы «самому времени» — полемика между Ньютоном (Кларком) и Лейбницем свелась к абсолютному противопоставлению двух убеждений. Но длительные размышления Канта над конфликтующими и претендующими на «абсолютную реальность» концепциями времени Ньютона и Лейбница в докритический период творчества не склонили его ни в пользу Ньютона, ни в пользу Лейбница. В разные моменты он обращался то к одной концепции, то к другой, но эти колебания в конечном счете привели его к мысли об их относительной правоте и неправоте одновременно.

Относительная правота Ньютона и Лейбница доказывалась научной эффективностью обеих концепций, их применимостью для описания отдельных аспектов физической реальности — вот почему Кант, как мы полагаем, ни в коей мере не посягал на их физический смысл и значение. Но он возражал против этих концепций, когда им (их творцами либо интерпретаторами) придавался смысл общих, философских, мировоззренческого плана утверждений о сущности и свойствах времени, о его «природе». В истории науки и философии достаточно примеров, когда с сущностью времени («само время», «время как такое») отождествлялось относительное, «субъективное» представление о нем того или иного физика, мыслителя. Во многих случаях это было связано со специфической натурализацией частных, относительных и субъективных представлений о природе времени — им приписывалось абсолютное значение некоторой реалии, натуральной характеристики, определяющей бытие предметного мира, его познание и бытие человека в мире³.

Критика Канта была направлена на выявление необоснованности таких претензий, на обнаружение «субъективных» элементов в претендующих на абсолютное значение теориях времени. Критическая философия, на наш взгляд, выдвинула задачу исследования «субъективности» и относительности человеческих представлений о времени, причем ее интересовало не влияние индивидуальных черт того или иного ученого, социально-исторических обстоятельств либо конкретной научной практики, принадлежности ученого к той или иной школе и т. п. Ее интересовала «субъективность», обусловленная, как полагалось, интересующими особенностями устройства и функционирования сознания человека, т. е. субъективность форм познания, субъективная диалектика его.

Критика абсолютизации конкретных физических понятий о времени, мы полагаем, косвенным образом способствовала бо-

лее глубокой философской разработке определения объективного времени. Критика Канта налагала запрет на натурализацию и абсолютизацию естественнонаучных понятий, отрицая эти процедуры как возможные теоретические и методологические предпосылки философской теории времени.

Специфика философской теории времени Канта по отношению к естественным теориям состоит в переходе к изучению времени как «субъективной идеи», как особого понятия. Естествознание изучает процессы и закономерности природы, существующие объективно, независимо от нашего сознания. Временные закономерности и само «течение» времени, безусловно, существовали задолго до появления человека и до изучения времени в физике и астрономии. Вместе с тем всякая научная теория, идея, понятие воспроизводит объективную реальность в формах субъекта, в субъективных категориях и понятиях, свойственных мышлению человека вообще, естествоиспытателя вообще и естествоиспытателя той или иной школы, в частности. Отвергая приписывание «субъективным» научным понятиям «абсолютной реальности», Кант истолковывает их как идеализации, конструкции, продукты воображения. Абсолютное время Ньютона он стремится рассмотреть как идеальное понятие, воспроизводящее имманентную логику естественнонаучного мышления⁴. Именно творческий характер познания, воплощающийся в рационально выраженных законах механики, в формулах, моделях, схемах, которые не могут быть прямо и непосредственно отождествлены «самими вещами», — вот вполне реальное обстоятельство, заинтересовавшее Канта.

Не случайно Кант критикует рассуждения о времени Ньютона и Лейбница за то, что недостаточно осмысливается и учитывается роль самого познающего субъекта, наблюдателя и экспериментатора в познании. Это интересная проблема. Учитывали ли теории объективного времени классической физики роль наблюдающего, измеряющего субъекта? Познание существования и взаимоотношений объектов во времени и в классической физике предполагало, конечно, познающий субъект, наделенный сознанием, но его роль, как предполагалось, сводилась к тому, чтобы быть идеальным наблюдателем, воспроизводящим в сознании действительные отношения объектов во времени. Предполагалось, что познающий объект ничего не меняет в исследуемом им объекте, он лишь является идеальным созерцателем реальных отношений. Академик В. А. Фок совершенно справедливо утверждает: «Основная черта классического способа описания явлений состоит в допущении полной независимости физических процессов от условий наблюдения»⁵, ибо предполагалось, что для любого объекта всегда существует такой «осторожный» способ его наблюдения, который никак не влияет на его поведение; при таком предположении можно было бы говорить о *поведении объекта самого по себе* и вообще

не ставить вопроса о средствах наблюдения как *условиях познания*»⁶.

Теория времени Лейбница и Ньютона с точки зрения их философских оснований в целом не выходит за рамки созерцательной философии, абстрактно противопоставляющей субъект объекту и затем сводящей познавательную роль субъекта к непротиворечивому, прямому «созерцанию» действительности. Эти философские основания, которые, как полагал Кант, были имплицитно заключены в естественнонаучных теориях Ньютона и Лейбница, не удовлетворяли его — он обращает особое внимание именно на роль субъекта, наблюдателя в познании. Его теория создается как антитеза естественнонаучному (и натурфилософскому) подходу классической физики, строившемуся на базе созерцательных, недиалектических философских предпосылок. У Канта вычленение особого философского подхода к изучению времени исторически иницировано, собственно, не спором с естествознанием, а, как мы уже отмечали, спором с конкретными философскими его импликациями.

Однако все «субъективные» моменты (идеализация, роль наблюдателя и т. п.) приводят, что четко признает Кант, к достоверному и объективному знанию. Кант ставит на обсуждение вопрос о том, какие черты «субъективности», механизмы идеализации формируют объективный характер знания. Согласно логике рассуждений Канта, философия не должна воспроизводить пассивно тех определений, которые доставляет естествознание, но должна подвергать их особому критическому исследованию, чтобы показать, как они возможны в мышлении, посредством мышления. В данном случае философ предлагает вопрос особого рода, отвлекаясь с самого начала от изучения реальных, исторически-практических предпосылок «объективности» нашего знания — он концентрирует внимание на чистомыслительных механизмах, которые «обеспечивают» всеобщий и необходимый характер истин науки (в том числе физики). Кант нащупывает действительно очень важный и специфический аспект философского анализа познания, так как философия должна не просто учитывать и использовать научные достижения, но и исследовать роль субъекта, субъективной логики в познании, решая собственно философские проблемы. Великие философские учения, не повторяя естествознания, вместе с тем выполняют по отношению к нему роль философской рефлексии, гносеологического обоснования, имеющих не только ретроспективное, но и продуктивное значение — философия влияет на развитие естествознания.

По Канту, временное следование, как мы осмысляем его в научной теории, приобретает для нас свои свойства не вследствие пассивного воспроизведения в наблюдении свойств самих природных процессов и изменений, механических перемещений и т. п., а в значительной мере благодаря некоторым субъектив-

ным законам деятельности ума, поэтому любая научная теория времени несет на себе отпечаток этой «субъективности». Так, например, идея единства времени, по Канту, имеет источником единство сознания субъекта, наблюдающего изменения; ведь субъект не может устанавливать единство и корреляцию природных процессов иначе, чем относя их к самому себе, т. е. наблюдателю. Субъект может не замечать этой «отнесенности» времени к нему, субъекту. Он может претендовать на то, что как бы «исключает» себя, выявляет «совершенно объективный» поток времени. Но такая отнесенность к субъекту все равно существует, утверждает Кант. Аналогично этому представление о бесконечности времени связано, с его точки зрения, с осознанием потенциально бесконечных возможностей субъекта вновь и вновь продолжать познавательные акты и т. п. (кстати, влияние «субъективности» Кант усматривал не только в идеях времени Ньютона, но и в концепции Лейбница).

Для того чтобы выяснить, каковы достижения и ограниченности кантовского учения о времени, необходимо уточнить, что такое «субъективность» с точки зрения Канта. Говоря о «субъективности» времени, Кант прежде всего отводит возможные ошибочные толкования, предрассудки и т. д. Во-первых, субъективность времени, поясняет Кант, ни в коей мере не означает его нереальности. Что касается сомнений в реальности того времени, которое исследуется в «Критике чистого разума», то они, как разъясняет Кант, неосновательны. Время, в котором протекает познавательный акт, согласно Канту, не менее реально, чем то время, в ходе которого материальное тело совершает пространственное перемещение. Кант старается подчеркнуть и разъяснить это, утверждая, что субъективность времени вовсе не тождественна иллюзорности или видимости. Он пишет по этому поводу: «Я вовсе не утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым, как условием их существования, я их полагаю, зависит от моего способа созерцания...» (3, 137).

Во-вторых, Кант не связывает рассуждения о «субъективности» времени с попыткой приписывания действительному времени каких-либо новых свойств или вновь открытых качеств, опровергающих прежние представления о нем. Если Ньютон и Лейбниц, считая время объективной космической структурой, выявляли некоторые его свойства, идея Канта состояла не в отрицании самих этих свойств и не в приписывании времени новых, противоположных качеств. Так, если у Ньютона время реально, то у Канта время обладает реальными свойствами: оно *само по себе не «идеально»* в том смысле, что не является какой-то сверхъестественной сущностью. Однако надо четко подчеркнуть, что полемика с «натурализацией» понятий о време-

ни, обоснование собственного подхода к исследованию проблемы у Канта связаны с формулировками идеалистического характера. Так он пишет: «Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение...» (З, 137). Подобных определений, записанных в форме: «время не есть объект», «время не объективно, а субъективно», в тексте «Критики чистого разума» достаточно много. С позиций марксистской философии, они носят идеалистический характер и могут быть использованы (и часто используются современными буржуазными философами) для идеалистических выводов. Здесь, мы полагаем, заключено основное противоречие учения Канта о времени — противоречие между интересными, ценными результатами *специального* исследовательского подхода (исследование временных структур и механизмов сознания, их роли в познании) и идеалистическими интерпретациями, формулировками, выдающими особые аспекты проблемы за саму ее суть. Любопытно, что здесь Кант повторяет ту ошибку, за которую он критикует Ньютона и Лейбница: ведь субъективистские определения, по существу, абсолютизируют особый кантовский метод изучения проблемы времени — исследование «субъективных» аспектов проблемы времени. Вскрывая отмеченное противоречие, нельзя пренебрегать ценными результатами кантовского анализа.

Наиболее интересное в кантовских определениях времени как субъективной формы то, что здесь открывается целый пласт исследований человеческого сознания и познания с точки зрения темпоральных структур, что, по существу, еще не было до Канта объектом обстоятельного изучения. Понимание времени как созерцания, на наш взгляд, не должно трактоваться узкоэмпирицистски: время у Канта не является каким-то подобием «чистого видения», освобожденного от случайностей чувственного видения, но все же не выходящего за рамки некоей всеобщей «призмы» чувственного видения мира (эта интерпретация получила довольно широкое распространение — одним из ее приверженцев был А. Шопенгауэр). Согласно таким истолкованиям, кантовское учение якобы превращало время в «субъективное», готовое врожденное представление, с помощью которого мы видим вещи, как через очки⁷. Трактовки, о которых идет речь, вызваны во многом ассоциативным восприятием термина «созерцание», когда его понимают традиционным способом — как непосредственное и пассивное «видение».

Отметим в связи с этим следующие важные обстоятельства. Определение Кантом времени как созерцания не отрицает общеизвестный факт существования понятий о времени, т. е. времени как понятия. Дело в том, что анализ перемещается в область рефлексивного описания временных схем сознания и познания, время рассмотрено «как форма внутреннего чувства, т. е. процесса наглядного представления нас самих и нашего внутрен-

него состояния»⁸. Время, в котором протекает деятельность познающего сознания, действительно, не есть понятие. Оно представляется в виде доступного особому наблюдению, «созерцанию» неудержимого потока смены представлений в сознании в свете их единства, связанности, последовательности, причем процессы созерцания в самом деле включены в «поток сознания» и связаны с временными структурами.

Кроме того, следует постоянно иметь в виду еще один оттенок трактовки Кантом времени как созерцания. Он называет время формой созерцания, имея в виду форму, закон, структуру процесса смены представлений в сознании, так как «оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии»⁹. Созерцанием же оно является потому, что «представление времени само относится к числу наглядных представлений, так как все его отношения могут быть выражены с помощью внешнего наглядного представления»¹⁰. Временное следование представлений в сознании закрепляется по аналогии с пространственным размещением предметов, по аналогии с линией в пространстве, «за исключением лишь того, что части линии существуют все вместе, тогда как части времени существуют друг после друга»¹¹. Получается, что временное восприятие аналогично во многом пространственному видению, оно также по-своему наглядно.

Мы считаем, что реальный и наиболее глубокий смысл кантовских размышлений о времени выявляется в том случае, если рассматривать их как весьма специальное философское описание свойств темпоральных процессов сознания, а не как всеобщие определения «самой природы» времени. Одновременно определение времени как созерцания не говорит о его превращении у Канта в некий способ видения, «призму», «очки» и т. п. Время как форма созерцания — это время, рассмотренное в связи со структурами и деятельностью сознания, как «закон деятельности ума», однако связанный с определенной формой «наглядности». Созерцание, которое имеет в виду философ, не связано с созерцательностью как философским принципом.

На наш взгляд, для правильного понимания определений времени у Канта важно обратить внимание еще на одно обстоятельство. В трансцендентальной эстетике — наряду и параллельно с определениями времени как формы созерцания, невольно вызывающими эмпирицистские аналогии и соответствующие трактовки, — фигурируют хоть и не противоречащие первым, но совершенно иные формулировки. Мы имеем в виду определения времени как источника познания. По словам Канта, «пространство и время суть два источника познания, из которых можно а priori почерпнуть различные синтетические знания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело касается знания о пространстве и его отношениях» (3, 141—142). Смысл этого выражения — почерпнуть — вполне

выясняется только на материале «Аналитики», так как именно в этом разделе обнаруживается сущность кантовского понимания времени как формы творческого процесса конструирования предмета познания, причем временная форма, с точки зрения Канта, может быть определена в виде совокупности временных или трансцендентальных схем. Время истолковывается как форма синтеза, как способ или метод конструирования предмета познания. Время как априорное созерцание не мыслилось в виде некоего чувственно-всеобщего «промежуточного звена» между объектом и его отражением в понятии, в качестве некоего субъективного прообраза, будто бы неминуемо приводящего исследователя природы к признанию истинности и достаточности именно ньютоновской механики, геометрии Евклида и арифметики. Кантовскую интерпретацию проблемы времени вряд ли целесообразно жестко связывать лишь с отдельными ступенями развития науки (с классической физикой и математикой), хотя эта связь существует, коль скоро Кант был наблюдателем и даже участником создания классической естественнонаучной теории, а задачу обоснования естествознания, безусловно, конкретно относил к современной ему ступени.

Частичное совпадение схематического образа научной методологии, начертанного в «Аналитике основоположений», с некоторыми типичными схемами мышления классической механики объясняется тем, что Кант отталкивался от современного ему состояния науки. Он имел дело с применением в научном познании материала классической логики, с применением некоторого исходного набора категорий. Но при этом принципы интерпретации, подход и выводы этого анализа не просто фиксируют опыт классического естествознания, а вскрывают некоторые более глобальные гносеологические структуры. Некоторые принципы кантовского анализа времени как формы сознания и познания могут быть развиты и в наше время применены для изучения субъективной диалектики научного мышления.

Например, математическое познание в свете кантовской философии предстает не в виде пассивного суммирования и «зеркального» отражения психологического опыта восприятия множественных объектов, но в виде специфического, активного, диалектического процесса творческого конструирования этой множественности, что было связано с общим изменением представления о сущности познания. Оно понимается не как пассивное отражение, а как активный процесс воссоздания объекта познания, в котором принимают участие способность воображения и соответствующие темпоральные схемы. Кантовская интерпретация математики как бы «вычленила» из математических дисциплин и делала объектом исследования некоторые процедуры активного, творческого осознания количественных закономерностей. Интересно то обстоятельство, что Кант связывает осознание количества с проблемой времени: такой анализ может

иметь общее методологическое значение для гносеологического обоснования математики независимо от конкретной ступени ее развития.

В заключение следует сказать, что теория времени Канта не ограничивается и этой гносеологической рефлексией над практикой естественнонаучного мышления и выходит за рамки философии науки. Выход за пределы обозначенного аспекта начинается у Канта в размышлениях о границах применения естественнонаучных методов мышления и соответственно — над границами относящегося к науке временного схематизма. Тем самым в философии Канта — в связи с рассмотрением познания в ракурсе широкого культурного видения, предлагающего соотносительное изучение научного познания, морали и эстетики, — открывается возможность более широкого философского осмысления времени.

¹ См., например: Серезников В. К. Кант. М.—Л., 1926.

² Переписка Г. В. Лейбница и английского философа С. Кларка (приверженца и защитника взглядов И. Ньютона) велась в 1715—1716 гг. и состояла из пяти писем с каждой стороны (см.: Полемика Г. В. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания. Л., 1960).

³ Кант полагает, что в случае неумения отличить и выделить в теоретических построениях «субъективные» моменты, обусловленные и привнесенные работой сознания, возникает: «Если же я розе *provo pro se* приписываю красоту, Сатурну — два уха или всем внешним предметам — притяжение *samo pro se*, не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением, то лишь в этом случае возникает видимость».

⁴ Этот подход Канта не противоречит современным оценкам идеи абсолютного времени, согласно которым «субстанциальная концепция имеет и свои слабые стороны, которые состоят в том, что постулируемое ею необходимое для теоретической физики абсолютное время устанавливается только мысленно, то есть в нашей голове, и ему, видимо, ничто не соответствует в реальном мире» (Молчанов Ю. Б. Проблема времени и диалектика. — «Вопросы философии», 1975, № 8, с. 83).

⁵ Фок В. А. Квантовая физика и философские проблемы. — «Вопросы философии», 1970, № 4, с. 57.

⁶ Там же, с. 56.

⁷ Баух Б. Иммануил Кант и его отношение к естествознанию. М., 1912, с. 23.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. Спб., 1907, с. 50.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

АПРИОРИЗМ И ИСТОРИЗМ

Одно из широко распространенных заблуждений относительно кантовской философии состоит в том, что в ней не видят исторического пафоса. Между тем он заметен даже в «Критике чистого разума».

Всякое знание, по Канту, начинается с опыта, но не ограничивается им. Часть наших знаний порождается самой познавательной способностью, носит, по выражению Канта, априорный (доопытный) характер. Эмпирическое знание единично, а потому случайно; априорное — всеобщее и необходимо. Априоризм Канта отличается от идеалистического учения о врожденных идеях. Во-первых, тем, что, по Канту, доопытны только формы знания, содержание целиком поступает из опыта. Во-вторых, сами доопытные формы не являются врожденными, а имеют свою историю.

Теория врожденных идей «решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены необходимости, присущей их понятию. В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику» (3, 215).

Теория врожденных идей, по Канту, — «система реформации чистого разума», теория априоризма — «система эпигенезиса чистого разума». Сказано четко и ясно. Реальный смысл кантовского априоризма состоит в том, что индивид, приступающий к познанию, располагает определенными, сложившимися до него формами познания. Наука обладает ими тем более. Если посмотреть на знание с точки зрения его изначального происхождения, то весь его объем в конечном итоге взят из все расширяющегося опыта человечества. Наряду с непосредственным опытом есть опыт косвенный, усвоенный. Так сегодня мы смотрим на проблему, поставленную Кантом.

Теория познания Канта помогла приподнять завесу над одним из самых загадочных процессов — образованием понятий. Предшественники Канта заходили в тупик, пытаясь решить эту

проблему. Сенсуалисты настаивали на индукции, опытным «наведением» на некие всеобщие признаки и принципы. По повседневному опыту мы знаем, что лебеди белые, а вороны черные. Но, между прочим, даже житейский рассудок весьма скептически относится к подобного рода всеобщности: выражение «белая ворона» говорит о крайне редком, но все же возможном нарушении привычного порядка вещей, что касается черного лебедя, то он реально существует. А как при помощи индукции, абстрагирования общих признаков объяснить изобретение, создание умственной конструкции чего-то нового, ранее не существовавшего — машины или научной теории?

Рационалисты искали иные пути решения проблемы. Они усматривали строгое, не зависящее от человека соответствие между порядком идей и порядком вещей. Мышление они считали неким «духовным автоматом» (выражение Спинозы), который штампует истину, работая по заранее заданной, «предустановленной» (выражение Лейбница) программе. Объяснение было основательным, но обладало одним существенным изъяном: не могло ответить на вопрос, откуда берутся ошибки. Показательна попытка Декарта выбраться из этого противоречия. Корень заблуждений он видит в свободной воле: чем менее человек затемняет свет божественной истины, тем больше он застрахован от ошибок; пассивность — гарантия правильности знаний.

Для Канта именно активность познания — залог успеха. Он видит в человеческом интеллекте заранее возведенную конструкцию — категории, но это еще не само научное знание, это только его возможность, такую же возможность представляют собой и опытные данные — своего рода кирпичи, которые нужно уложить в ячейке конструкции. Чтобы выросло здание, требуется активный участник строительства, своего рода конструктор, и Кант называет его имя — продуктивное воображение¹. Если вспомнить, что современная эвристика видит в бессознательном воображении центральное звено любого научного открытия (изобретения), мысль Канта предстанет перед нами как удивительно актуальная.

В «Критике чистого разума» (и в других работах Канта) мы не встретим термин «бессознательное». Тем не менее идея бессознательного как активного, творческого начала выражена недвусмысленно. Кант говорит о спонтанности мышления. Рассудок благодаря продуктивному воображению сам спонтанно, т. е. стихийно, помимо сознательного контроля, создает свои понятия. «Способность воображения есть спонтанность» (3, 205). Такова одна из центральных идей «Критики чистого разума».

Созидательная деятельность воображения обусловлена, во-первых, готовыми конструкциями (категориями), а во-вторых, наличным строительным материалом — эмпирическими данными. Именно поэтому воображение возводит не воздушный замок, а прочное здание науки. Продуктивное воображение — не пустая

фантазия. Это рабочий инструмент синтеза чувственности и рассудка. Канту мало общей констатации факта. Он пытается уточнить сам ход этого синтеза и обнаруживает некую промежуточную фазу, среднее звено между чувственностью и абстрактным мышлением. В «Критике чистого разума» появляется новый термин — схема. Это как бы полуфабрикат продуктивного воображения, нечто совсем удивительное, — с одной стороны, чувственное, с другой — интеллектуальное, «посредующее представление», «чувственное понятие».

Схему, подчеркивает Кант, следует отличать от образа. Последний всегда нагляден. Пять точек, расположенных одна за другой, — образ некоего количества; чистая схема количества — число. В основе понятий лежат не образы, а схемы. Как они возникают, сказать трудно. Кант лишь указывает на опосредующий механизм синтеза чувственности и рассудка — время. Временной ряд одинаково присущ как созерцаниям, так и понятиям. Время лежит в основе схем.

Если взглянуть теперь снова на категории, то станет яснее, как Кант представляет себе внеопытное возникновение категорий, уже упоминавшийся нами «эпигенез чистого разума». Каждая категория имеет свою схему. Что такое схема субстанции? Постоянство реальности во времени. Схема причинности? Реальность, за которой следует другая реальность. Схема общения (взаимодействие) или взаимной причинности есть одновременное существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции. Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще. Схема действительности есть существование в определенное время. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время. Наконец, схема количества дает нам «порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета» (3, 225).

Последнее обстоятельство очень важно: само время оказывается конструкцией продуктивного воображения. «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения» (3, 222). Таким образом, «априорное происхождение категорий» (3, 210) оказывается возможным благодаря действию продуктивного воображения. Априоризм включает в себя момент исторического подхода к познанию, разумеется, крайне абстрактный. Категории возникают как самодетельность «чистой» познающей способности, и это безусловная уступка идеализму. Верно схвачена суть дела ленинской характеристикой: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе различных, противоположных философских направлений... Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм при известных условиях, и материализма. При-

зная априорность пространства, времени, причинность и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»².

В «Критике чистого разума» Кант провел детальное расчленение познавательных способностей. Представленное схематически, оно выглядит следующим образом:



Велик соблазн увидеть в этой схеме исторический путь, пройденный познанием. Делать этого, однако, нельзя. И все же, как «лестница существ», возникшая на основе классификации Линнея, послужила толчком для исторического взгляда на живой мир, так и кантовская иерархия мышления с ее зачатками историзма подготовила почву для исторического взгляда на сознание.

¹ Об этом см.: Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1968; см. также: Dietzsch St. Der identitätsphilosophische Vorgriff — das Schematismus — Problem in der Transzendentalphilosophie I. Kants. «Wissenschaftliche Zeitschrift» Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Leipzig, 1974, Heft 3.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18, с. 206.

³ В «Логике» читатель найдет аналогичную, хотя и несколько отличающуюся от данной схему.

КАНТОВА КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ
И ЭВОЛЮЦИОНИСТСКАЯ «ДИАЛЕКТИКА»
П. ТЕЙЯРА де ШАРДЕНА

Для критического анализа целого ряда современных немарксистских концепций «диалектики», так или иначе ориентированных на осмысление событий в области развивающейся науки XX столетия, может и должна сыграть решающую методологическую роль ленинская идея о двух исторически сложившихся типах теории развития. В. И. Ленин пишет буквально следующее: «Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника* «само» движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового»¹.

В истории философии встречаются только два этих типа теории развития, причем первая концепция в философии Нового времени хронологически предшествует второй, эту последнюю подготавливая. Однако с момента возникновения собственно диалектической концепции развития, достаточно совершенный вариант которой был представлен в философской системе Гегеля, оба типа концепций развития продолжают сосуществовать. И если в момент возникновения первая концепция играла позитивную историческую роль и была важным завоеванием философской мысли на пути выработки собственно диалектической концепции и проникновения идей историзма в науку, то в дальнейшем, когда оформилась диалектико-материалистическая концепция развития, прогрессивность первой начала быстро увядать. В настоящее время различные ее вариации, одна из которых представлена Пьером Тейяром де Шарденом, служат уже реакционным идеологическим задачам.

Становлению и вызреванию первой концепции мы в значительной мере обязаны Канту. Эта концепция нашла применение

в широко известном комплексе его работ по космогонии, особенно во «Всеобщей естественной истории и теории неба», в ряде работ, посвященных различным аспектам антропологии, в статьях по проблемам социально-политическим и др. Однако главная его заслуга перед философией не в том, что он начал систематически применять принцип развития к решению различных проблем широкого круга наук. Она заключается в том, что Кант первый *систематически разработал методологические принципы* эволюционистской концепции развития, посвятив этой задаче многие разделы «Критики чистого разума», особенно же «Систему основоположений чистого рассудка» и «Приложение к трансцендентальной диалектике». Им были определены ее возможности и ее границы — те препятствия, которые не позволяют рассмотреть с помощью единых исходных принципов представленной концепции развития целый ряд стоящих перед наукой проблем.

Он разработал, разумеется, лишь свой *вариант* концепции, где развитие представлено в качестве «уменьшения и увеличения, повторения», но в этом исторически первом варианте с исчерпывающей полнотой и точностью изучены основные принципы данной концепции, обнаружены ее достоинства и недостатки, вследствие чего кантовский вариант вполне можно брать за эталон концепции в целом. Данная концепция развития несет в себе свойства метафизического метода мышления, но именно она, подводя эти свойства к их пределу, осуществляет их *reductio ad absurdum* и делает необходимым переход к диалектической концепции развития. Прогрессивное движение философской мысли отныне заключено только в этом переходе. Все остальное — или топтание на месте, или попятное движение, регресс.

Свою задачу автор видит в сравнительном анализе двух вариантов плоскоэволюционистской и метафизической, по сути, концепции развития: исходного — кантовского и одного из позднейших — тейяровского. Предвосхищая выводы, можно сказать, что многие из претендующих на диалектичность систем современной буржуазной философской мысли (немарксистские концепции «диалектики»?) в своем существе разделяют методологические принципы эволюционистской концепции развития, оставаясь метафизическими.

Методология развития в свете «критической» философии

Все успехи Канта-ученого связаны с внедрением в науку принципов историзма, которое отмечает его деятельность с первых до последних шагов на поприще науки.

Идею эволюции, особо плодотворно примененную к кругу вопросов космологии и космогонии, планетологии, геолого-географическому циклу наук, Кант прилагает к миру живого, про-

водя мысль о развитии как фауны, так и флоры. Большой заслугой Канта было то, что он распространил ее (и по тому времени блестяще осуществил) на эволюцию человека как биологического существа, связав с этой эволюцией вопрос об образовании человеческих рас. Вопрос этот он разрешил столь научным способом, что современная антропология лишь в некоторых пунктах не согласна с его решением.

Но что особенно для нас важно, так это убеждение Канта в прогрессивном эволюционировании человеческого общества. От поколения к поколению растет умение человека пользоваться своим разумом, развивается его культура, все более разумным и нравственным становится его поведение, человек становится свободным, выходя из подчинения природной детерминации, из подчинения в том числе и своей собственной физической природе. Этот процесс движет историю человеческого общества, определяет все его превращения, неизбежные на этом трудном и длительном пути.

Однако, несмотря на все эти достижения, концепция развития, которую разрабатывал и которой широко пользовался в собственной исследовательской практике Кант, была ограничена метафизикой и ее неизбежным следствием — идеализмом. Воспитанный на лейбницевской философии, он глубоко усвоил ее методологическую систему. Однако, как натура исключительно самостоятельная и творческая, Кант скорее находил подтверждение своим собственным устремлениям и поискам во всем, что он читал. Бездумное использование идей предшественников было абсолютно чуждо его натуре. Будучи в докритический период значительно больше ориентирован на «физику» (естествознание вообще), чем на «метафизику» (философию), в отличие от Лейбница, который прежде всего именно метафизик, Кант не мог принять принципа предустановленной гармонии. Естествознание подталкивало Канта к материализму. Не случайно он во «Всеобщей естественной истории и теории неба» занимается тем, что изгоняет эту предустановленную гармонию из мира Ньютоновой механики вопреки даже самому Ньютону, кумиру Канта, которому он поклонялся в течение всей жизни, в докритический же период — особенно. В этом пункте взгляды Ньютона и Лейбница фактически совпадали, и Кант защищал Ньютона вопреки самому Ньютону. Не принимая принципа предустановленной гармонии, Кант столь же критически отнесся к принципу монадности, бывшему для Лейбница основополагающим принципом, которым обусловлен, разумеется, наряду с другими, принцип предустановленной гармонии.

Широкое применение и подтверждение находил в естествознании принцип непрерывности (*lex continuitatis*), в определенной мере дополнял его принцип всеобщих различий.

Оба принципа, действуя совместно, характеризовали свойство континуальности мира. Относительно принципа всеобщих

различий И. С. Нарский справедливо писал: «Различия есть всюду, но они становятся определенными и заметными (т. е. скачками) только тогда, когда накапливаются, интегрируются. Минимальные же различия утрачивают определенность, они ускользают от анализа, делаются незаметными и как бы исчезают, превращаясь в «точки», однако в то же время не исчезая буквально и абсолютно»². Действие принципа непрерывности как раз и мешало «накоплению», «интегрированию» различий, заставляя сопоставлять всегда только соседние «точки», а не «отрезки». Именно вследствие своего синтеза оба принципа не могли объяснить постоянного обновления мира, его качественного многообразия. Лишь дополнение двух первых принципов, т. е. непрерывности и всеобщих различий, принципом монадности давало в методологии Лейбница глубокий диалектический эффект: одно и то же мироздание одновременно рассматривалось и всеобщих различий указывают на «континуальность действительности, а принцип монадности — на ее дискретность»³. Иммануил Кант, отказавшись от принципа предустановленной гармонии и, следовательно, от вызвавшего его к жизни принципа монадности, утратил одну из противоположных сторон процесса развития.

Отмечая значение принципа непрерывности уже в первом опубликованном сочинении, Кант писал: «...я не мог бы ничего сделать без путеводной нити превосходного закона непрерывности» (1, 81), и он остался верен этому принципу на всю жизнь. Главная особенность того типа развития, который разрабатывал Кант, заключается именно в абсолютизации непрерывности изменений, отрицании органически связанной с непрерывностью прерывности, скачкообразности, качественного перехода.

При построении теории развития философ исходит из того, что движение может быть определено как движение только при соотношении его с покоем, изменчивость, чтобы быть изменчивостью, необходимо требует соотношения с устойчивостью.

Однако метафизическое стремление к достижению абсолютного знания, согласие принимать за истину только «абсолютную» истину требовало найти «последнюю» систему отсчета, нечто во всех отношениях неподвижное. Покой, устойчивость не могут характеризовать объекты опыта, которые меняются с течением времени, — они относятся к трансцендентальному основоположению способности суждения, являясь характеристиками понятия трансцендентальной способности рассудка — понятия *субстанции* (материи), представляющего собой первую категорию группы категорий отношения. «То постоянное, — пишет Кант, — лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное содержание явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены» (3, 259). Только через постоян-

ное как «субстрат эмпирического представления о самом времени» (3, 254; см. также с. 256, 270), поскольку время само по себе, представляющее априорную форму чувственности, нельзя воспринимать никаким образом, возможно представить основные временные отношения — одновременность и последовательность. Но этого мало. «Только благодаря постоянному последовательное *существование* в различных частях временного ряда приобретает *величину*, называемую *продолжительностью*, так как в одной лишь последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины» (3, 254).

Отсюда Кант делает вывод, что «в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (*modus*) существования того, что сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (*phaenomenon*), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или *субстанций* (3, 254) (курсив мой. — Л. К.), стало быть, только к их определению». Этот вывод он резюмировал следующим образом: «...при всех изменениях в мире *субстанция* остается и только *акциденции* сменяются» (3, 254).

Добавление относительно множественности субстанций, подчеркнутое курсивом, для Канта не случайно. Отрыв изменяющегося от пребывающего неизменным требовал разрывов в самом неизменном, следствием чего единая субстанция дробилась на множество субстанций. Дуализм здесь даже оборачивался плюрализмом. Дело в том, что *единой субстанции нельзя было приписать всех акциденций*. В ряду самих акциденций обнаруживались разрывы, нельзя было на основании одного закона непрерывности из одних акциденций получать другие. Собственно, сделать это спекулятивным путем можно было бы, но тогда возникала система спинозистского толка. Это было бы возвращением к Спинозе. Однако такая система была хороша в XVII веке, когда более или менее обстоятельно были исследованы лишь механические свойства материи (субстанций). Ко второй половине (даже к последней четверти) XVIII века научное познание мира сравнительно далеко продвинулось вперед, в том числе и в области познания свойств биологических систем, и в проблеме человека. Кант воспользовался достижениями своих предшественников и в первую очередь, конечно, самого замечательного голландского мыслителя, для того чтобы совокупность физических свойств объяснить из единого принципа и отнести их, следовательно, к единой «физической» субстанции. Но еще существовали биологические объекты, а биология была бессильна перед процессом видообразования. Механистический метод научного мышления никак не мог здесь помочь, свойства одного вида никак нельзя было ни свести, ни вы-

вести из свойств другого, а грубый, вульгарный телеологизм Кант отвергал. Приходилось допускать множество субстанций — множество качественно специфических видов, т. е. следовать по пути Лейбница, чтобы многокачественная структура бытия была сохранена.

Правда, в отличие от Лейбницева монад, субстанции Канта, «хотя бы они и были вполне возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к *данным* для возможного опыта» (3, 302) ⁴. Наполняясь эмпирическим содержанием, субстанции приобретают возможность взаимодействовать друг с другом. Без взаимодействия между субстанциями (как явлениями) нельзя объяснить изменений, развития их, не избежать введения предустановленной гармонии и, следовательно, бога. Кант обстоятельно рассматривает этот вопрос в «Третьей аналогии опыта». Подводя итог, он пишет следующее: «В самом деле, как мыслить себе возможность того, что, если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот; стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь существования? Ведь именно это требуется для общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершенно правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже а priori содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения)» (3, 298—299).

Чтобы остаться на научных позициях, сохранить «единство опыта», что означает фактически заботу о сохранении «единства природы», «всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредственно)» (3, 276).

Поэтому глубоко продуманы были положения Канта о влиянии физико-географической среды на живые организмы, которые в соответствии с наследственными задатками культивировали определенную их часть, детерминируя некоторые свойства в

строении организмов. «Физическая» и «биологическая» субстанции взаимодействуют друг с другом на уровне явлений природы. В подобном взаимодействии с «физической» и «биологической» субстанциями находится общество. Это взаимодействие Кант всесторонне рассматривал в курсе физической географии, который неоднократно читал в университете, постоянно его совершенствуя.

В свете такого различия постоянной субстанции как сущности и текучих и изменчивых акциденций как явлений приобретает глубокий смысл различие эмпирического и чистого применения понятий рассудка как феноменов и как ноуменов. «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще и в себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т. е. к предметам возможного опыта» (3, 301)⁵. Столкнувшись с диалектикой движения и покоя, изменчивости и устойчивости, Кант находит выход в дуализме, в том, чтобы устойчивость и покой рассматривать (в конечном счете и в качестве обоснования трансцендентализма) как характеристики мира вещей в себе (ибо чистое применение понятий рассудка в конце концов характеризует трансцендентное и не может характеризовать ничего больше)⁶, а изменчивость, движение — как характеристики мира явлений.

Соответственно такому различию Кант характеризует понятия «изменения», «движения», «возникновения-уничтожения», «смены», относя их в качестве предикатов к различным сферам бытия как субъектам: 1) к субстанции как предмету чистого рассудка (*substantia noumenon*, за которым стоит вещь в себе), 2) к субстанции в эмпирическом применении (*substantia phaenomenon*), 3) к способам существования (акциденциям) этой последней субстанции или 4) к состояниям способов.

Прежде всего следует отметить, что ни одно из этих понятий не может служить позитивной характеристикой *substantia noumenon* и приложимы к ней лишь в негативном смысле. Кант неоднократно об этом предупреждает (3, 357, 258, 271, 303, 308, 310) и говорит, что «если возникновение явлений рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется *творением* (курсив мой. — Л. К.). Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта» (3, 271). Можно рассматривать субстанции и как вещи в себе, продолжает Кант, но в таком случае все характеризующие их понятия приобретают «совершенно новое значение и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта» (3, 271). Этим замечанием он намекает на теологическое применение понятий, не имеющее ничего общего с наукой и представляющее пустые фантазии и химеры, где религия выходит «за пределы одного только разума».

Для субординации вышеперечисленных понятий, характеризующих развитие, наиболее важно следующее место из второй книги «Трансцендентальной аналитики»: «Возникновение и исчезновение — это не изменения того, что возникает или исчезает (а изменение некоего другого. — Л. К.). Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования, того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния* (т. е. состояния изменяющегося, а не сохраняющегося. — Л. К.). Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» (3, 257).

Итак, субстанция есть постоянное, есть та система отсчета, относительно которой имеют смысл любые изменения. Точнее было бы сказать, что такой системой отсчета является не субстанция, а некоторое множество субстанций, ибо, как уже говорилось выше, для сохранения качественного многообразия бытия необходимо допустить «существование многообразного в одно и то же время» (3, 275), т. е. допустить сосуществование субстанций. Изменение представляет собой следование (т. е. упорядоченный во времени и пространстве переход) друг за другом способов существования субстанции. В то же время «понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный» (3, 258). Это значит, что любой из способов существования субстанции относительно постоянен и границами его постоянства оказываются противоположные друг другу определения. Изменение и предполагает соединение «противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте) (3, 137). Вследствие этого возникать или исчезать могут только определения, характеризующие тот или иной способ существования субстанции. Любой способ существования субстанции (акциденция) в качестве изменчивого «подвергается не изменению, как уже было сказано в приведенном выше фрагменте, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают».

Это разделение субстанции, способов ее существования и определений, характеризующих, конкретизирующих последние, во многом аналогичны Спинозовскому различению вечной и неизменной субстанции и ее конечных состояний — модусов, определенность которых и ограниченность достигается с помощью атрибутов. Атрибуты Спинозовской субстанции образуют актуально бесконечное множество, они не возникают и не исчезают, а заданы все сразу, целиком. Именно это отличает Спинозовские атрибуты

от определений, характеризующих способы существования субстанции по Канту. Определения исчезают и возникают, число их может быть охарактеризовано как потенциально бесконечное, поскольку их множество не мыслится как однозначно заданное. Правда, в системе Спинозы мысль о бесконечном множестве атрибутов практически не находит применения: для его системы, оказывается, достаточно двух важнейших атрибутов — протяженности и мышления, тогда как у Канта подобного ограничения нет. Кант достигает такого результата вследствие того, что он отличает движение как перемещение в пространстве от «любого», «всякого» изменения, каким характеризуются субстанции иного рода, нежели протяженное тело. Спиноза исходит из последовательно монистической системы, тогда как для Канта характерна тенденция к плюрализму. Первый стремится провести механицизм наиболее последовательным образом, от начала до конца. Кант же соответственно достижениям естествознания своего времени добивается известного ослабления механицизма, допуская «немеханические (нефизические)» виды субстанций.

Он не может пользоваться понятиями «движение» и «изменение» как синонимами, так как понимает, что одного механического движения далеко не достаточно для объяснения всех наблюдаемых изменений, а за понятием «движение» традиционно закрепилось значение механического перемещения. Оно наиболее глубоко и обстоятельно изучено, в отличие от изменений других видов субстанций.

Поэтому, если мы зададимся вопросом, что же было для Канта моделью, относительно которой он анализировал понятия, характеризующие развитие, то наиболее вероятным ответом может быть следующий: такой моделью была, прежде всего, та концепция эволюции нашей планетной системы, которая так блестяще была развернута во «Всеобщей естественной истории и теории неба» и других небольших работах, к ней примыкающих.

Относительно немеханических видов изменения он мало что мог сказать конкретного, особенно в пору работы над «Критикой чистого разума»: даже основные идеи мыслителя в области биологии и социологии были еще далеки от конкретизации — намечен лишь принципиальный к ним подход; в то же время при необходимости рассмотреть методологический вопрос *in concreto* Кант широко пользуется примерами из «Теории неба» (3, 565—566). Материя как совокупность атомов, которая постоянна, которая не возникает и не исчезает, — изменяются лишь формы, в которых она пребывает, — играет роль субстанции. Это, без сомнения, важнейшая из всех субстанций — физическая субстанция. Изменению подлежат лишь «способы ее существования», на роль которых претендует, например, первоначальное рассеянное состояние, в котором хаотически перемешаны как

легкие, так и тяжелые элементы; таким может быть и способ существования, сменяющий первый: организованная совокупность звездно-планетных систем, где в качестве особого способа существования рассматривается любая из солнечных систем (на примере нашей Солнечной системы) или планет.

Если мы возьмем первый из способов существования, то для него исчезающим определением будет хаотичность, отсутствие упорядоченности, а возникающим определением окажется — организованность в систему — «*системное устройство мироздания*» (1, 140). Эту организованность, которая представляется в качестве другого полюса (как «противоречаще-противоположный») Кант описывает следующим образом: «В сущности все планеты и кометы, принадлежащие нашему мирозданию, образуют *систему* уже по одному тому, что они вращаются вокруг общего центрального тела. Я употребляю, однако, это выражение и в более узком смысле, имея в виду те более точные отношения, в силу которых связь между небесными телами стала регулярной и единообразной. Орбиты планет лежат в одной общей плоскости, а именно в продолженной экваториальной плоскости Солнца; отклонение от этого правила встречается только у крайней границы системы, там, где всякое движение постепенно прекращается. Так вот, когда известное число небесных тел, расположенных около общего центра и вращающихся вокруг него, вместе с тем ограничено некоторой плоскостью, так что они могут лишь минимально отклоняться от нее в обе стороны, когда это отклонение происходит постепенно только у тех тел, которые больше всего удалены от центра и поэтому меньше других участвуют в общей связи, тогда я говорю, что эти тела связаны между собой в некоторую *систему*» (1, 140—141). Для вновь образовавшегося системного способа существования, например, планеты Земля, представляющей этот способ, противоположными определениями могут быть состояние жидкости и состояние твердого тела. Одним из немногих примеров такого рода, взятых не из области механического движения, можно отметить взаимодействие таких противоположных определений, «когда страдание уравнивается наслаждением» (3, 317)⁷.

Между «противоречаще-противоположными определениями» как пограничными, возникающими или исчезающими, располагается бесконечное множество промежуточных состояний. «Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь суть величины)» (3, 272). Поэтому даже в такой ситуации, когда, казалось бы, признание перерыва, качественного перехода неизбежно, Канту удается сохранить верность принципу непрерывности: «Новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя

через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем 0 от А» (3, 273).

Кант задается вопросом о том, как возможно возникновение или исчезновение некоторого определения в условиях непрерывного перехода? Вопрос этот напрашивается сам собою, без ответа на него вся концепция не может быть сколько-нибудь убедительной. Однако он предваряется другим вопросом, тесно связанным с первым: как вообще возможно наличие противоположных определений у одной и той же вещи, для одного и того же состояния субстанции? В рамках рационалистической идеи тождества бытия и мышления такое положение абсолютно исключено. Говоря о сторонниках лейбнице-вольфовской школы, Кант отмечал, что «они знали только один вид противоположности — противоречие (посредством которого упраздняется понятие самой вещи), но не противоположность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того, чтобы представить себе такую противоположность, мы находим только в чувственности» (3, 329). Именно так найден Кантом выход из затруднения: надо строго различать формально-логическое противоречие между понятиями как формами чистого мышления и противоречия мира явлений, наполненных конкретным чувственным содержанием.

Мысль эта была разработана им еще в известной статье 1763 года «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» и изложена буквально почти в тех же выражениях, что и в «Критике чистого разума». Здесь Кант писал следующее: «Когда речь идет о логической несовместимости, то имеют в виду только то отношение, которым два предиката вещи в силу противоречия упраздняют друг друга и свои следствия. ...Реальная несовместимость также основывается на взаимном отношении двух продуктов одной и той же вещи; но противоположность эта совсем иного рода. Одним из них вовсе не отрицается то, что утверждается другим, ибо это невозможно; оба предиката — А и В — утвердительны; только в то время, как от каждого в отдельности возникли бы следствия а и в, от совокупности их в одном субъекте не возникает ни того, ни другого, и, таким образом, следствием оказывается нуль» (2, 86). На наш взгляд, это еще один аргумент в подтверждение той мысли, что принцип развития, которым пользовался Кант-ученый, продолжал глубоко интересоваться Канта-философа, что последний много усилий прилагает для его обоснования и введения в науку в качестве важнейшего методологического принципа.

Но ответ на вопрос, как возможно наличие противоположных определений, оказывается одновременно ответом и на вопрос о том, как происходит возникновение и уничтожение определений: «реальная противоположность встречается везде, где $A+B=0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте,

уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться *realitates phaenomenon*» (3, 322). Постоянным примером такого рода как раз и является механическое движение, «когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях» (3, 317).

Тейярдистский вариант концепции развития

Согласно «критической философии *substantia noumenon* лишь указывает на мир вещей в себе, не проливая на него ни малейшего света. Однако этот мир проявляет себя сквозь призму наших душевных способностей как *substantia phaenomenon* следующих трех видов: 1) субстанция физическая (множество атомов); 2) субстанция биологическая или жизнь (множество индивидуумов); 3) субстанция социальная, или разум (множество субстанций — личностей).

На основе единых принципов теоретического разума возможно объяснить все космологические и физические процессы, но ни происхождение, ни сущность процессов жизни и социальной жизни не в состоянии постигнуть теоретический разум. В эти решающие поворотные моменты эволюции — возникновения жизни и возникновения человека и общества — не обойтись без телеологических актов и, следовательно, иных, телеологических, принципов. Кант пытается представить новые принципы в качестве чисто условных («регулятивных»), но сама логика вещей заставляет его признать, что в этих актах мы сталкиваемся с вмешательством трансцендентных сил, вмешательством потустороннего по отношению к миру физических явлений мира вещей в себе.

Такова неизбежная и естественная плата идеализму за принцип непрерывности, за отсутствие момента тождества у противоположностей, за абсолютизацию их различия. Другим следствием данных принципов является необходимость прямолинейной поступательности, пусть разорванной в некоторых точках, но устремляющейся в одном направлении, невозможность прийти к диалектической идее спиралеподобного «круга кругов», где есть место как определенному направлению, так и закономерному уклонению от него, смещению.

Если, читая Канта, мы ощущаем как бы вынужденность его идеализма, от которого он с радостью отказался бы, если бы только знал, как совместить, с его точки зрения, «абсолютно несовместимое»: механизм и организм, физическую, в пространстве и времени осуществляемую, детерминацию и свободу. — мы ощущаем, что сама логика вещей требует «конституционализации» тех принципов, которые вводятся Кантом в качестве «ре-

гулятивных», то П. Тейяр де Шарден сознательно подчеркивает эту «логику», доказывая ее естественность и якобы неустрашимость из «научного» мировоззрения. Идеализм Канта непоследователен («стыдливый», по словам В. И. Ленина), идеализм Тейяра де Шардена значительно более целостен. Тем не менее он иногда чуть ли не дословно повторяет кантовский ход рассуждений⁸.

Кантовское деление мира на мир вещей для нас и мир вещей в себе имеет определенную аналогию в тейяровском противопоставлении «внешнего и внутреннего вещей», т. е. материи и духа, физического и психического. Эти две стороны наличествуют у каждой вещи, но первая — как бы явно и открыто, бросаясь в глаза, вторая — скрыто и незаметно, прячась в интимной полутени. Однако именно вторая играет решающую роль в бытии вещи.

Развитие мира осуществляется благодаря совместному действию параллельно происходящих эволюций: эволюции материальной стороны и эволюции сознания, причем обе эти эволюции нетождественны, подчиняются различным принципам, вносят в итоговое развитие мира неравный вклад⁹. Отрицание качественного единства материальных систем, которые представляются как дуалистическое соединение разнородных моментов, влечет за собой отрицание и всех диалектических принципов развития.

Эволюция материальной стороны мира осуществляется, согласно П. Тейяру де Шардену, на основе принципа непрерывности и выглядит как постоянное возрастание сложности материальных систем. Тейяр де Шарден здесь исходит как бы из принципа материального единства мира, явное отрицание которого противоречит достижениям современной науки, как настоящим, так и будущим. Но одновременно этим изгоняется принцип взаимперехода количественных изменений в качественные. Порождение новой материи не доступно. «Пусть в каком-то очень разжиженном виде, но все начинается с самого начала»¹⁰, — пишет он. «Здесь в основе лежит принципиальное положение, на котором все строится: «Ничто в мире не может вдруг объявиться в конце, после ряда совершаемых эволюцией переходов (хотя бы и самых резких), если оно незаметно не присутствовало в начале»¹¹.

Критические моменты в эволюции материи (возникновение жизни и разумной жизни), для Канта остающиеся за пределами теоретического разума, Тейяр пытается представить как плавные, ничем принципиально с *материальной стороны* не отличающиеся. Доказательству этого положения он посвящает много усилий: «Не будет преувеличением сказать, что как человек анатомически — на взгляд палеонтологов — сливается с массой предшествующих ему млекопитающих, так и клетка, взятая по нисходящей линии (т. е. по линии материальной, а не духовной эволюции. — Л. К.), качественно и количественно тожд

в мире химических соединений»¹². По «нисходящей линии» нет никаких скачков, нет перерывов, ибо мы остаемся «в пределах материи», абсолютно лишенной творческого начала.

«В природе нет рубежа, отличающего начало жизни»¹³, — пишет Тейяр де Шарден. Знаменитая «клеточная революция», взятая как «внешняя революция», ничего революционного не представляет: она — продукт последовательного и плавного возрастания сложности. Нет такого рубежа, — считает Тейяр, — и при возникновении человека, ибо «внешне почти никакого изменения в органах»¹⁴ не происходит, осуществляется ничтожный морфологически шаг.

Однако механицизмом, принявшим здесь вид редукционизма, обойтись все-таки невозможно. В XX веке убедить кого-либо в отсутствии возникновения нового невозможно. Начало по природе своей действительно очень «деликатно и мимолетно», но... оно существует. И П. Тейяр де Шарден, как бы прямо противореча всему ранее сказанному, утверждает: «Критические точки изменения состояний, ступени на наклонной линии, в общем разного рода скачки *в ходе* развития — это для науки отныне *единственный*, но зато *истинный* способ представить себе и уловить «первый момент»¹⁵.

С этих новых позиций о возникновении жизни говорится уже следующее: «По аналогии со всем тем, чему нас учит сравнительное изучение развития в природе, к этому особенному моменту земной эволюции следует отнести созревание, перелом, рубеж, кризис крупнейшего масштаба — начало нового ряда»¹⁶; а о втором такого рода моменте — следующее: «...возникновение мысли представляет собой порог, который должен быть перейден одним шагом»¹⁷.

Как же быть? Неужели перед нами диалектическое единство противоположностей?

Отнюдь нет! Перед нами лишь чисто механическое присоединение одной противоположности к другой, их «рядоположение», говоря словами Гегеля. Скачки, перерывы непрерывности — это то, что характеризует способ эволюции «внутреннего» вещей, т. е. так эволюционирует сознание, дух, психическое. Оно пребывает неизменным до поры до времени, пока материя не подготовит требуемых «размеров», а затем вдруг делает резкий скачок. Только «психической прерывности»¹⁸ мы обязаны тем, что возникает новое.

Возьмем уже упоминаемую «клеточную революцию», которая может быть понята только как «внутренняя революция» — она представляет собой «*принципиальное* изменение в состоянии сознания (здесь курсив мой. — Л. К.) частиц универсума»¹⁹. «Перед нами действие не внешних сил, а психологии»²⁰.

Обратимся к возникновению разумной жизни. «Можно как угодно переворачивать проблему. Или надо сделать мысль невообразимой, отрицая ее психическую трансцендентность отно-

сительно инстинкта. Или надо решиться допустить, что ее появление произошло *между* двумя индивидами»²¹. Ясно, что последнее «или» совершенно фантастично и решительно отбрасывается Тейяром, так как мысль есть свойство личности и не может находиться где-то вне ее. Остается признать «психическую трансцендентность» мысли по отношению к инстинктам.

Таким образом, развитие мироздания складывается из параллельного плоскоэволюционистского движения физической его стороны и эмерджентистского движения психической его стороны. Только их объединением, полагает П. Тейяр де Шарден, можно описать наблюдаемые нами явления. *Mutatis mutandis* мы имеем кантианское единство механицизма и телеологии, поведения в мире явлений и мире вещей в себе. Отнюдь не случайно он вопрошает: «Не является ли феномен *возникновения* тем самым актом, посредством которого острее нашего ума проникает в абсолютное?»²², как не случайно и то, что, характеризуя телеологический конечный пункт и двигатель развития — Омега, П. Тейяр де Шарден пишет: «Если бы по природе он не ускользал от времени и пространства, которые объединяет, то не был бы Омегой»²³. Тейярдистский вариант концепции развития повторяет основные принципы классического для метафизической концепции варианта — кантовского.

* * *

В лице тейяровской концепции развития мы сталкиваемся с вольной или невольной маскировкой под диалектику методологии, принципиально враждебной подлинной диалектике — диалектическому материализму. Диалектику «рожает» само естествознание XX века. Поэтому с позиций идеализма можно или оставить науку в покое и принципиально отвернуться от нее, как это делают многочисленные в наши дни школы и школки философского иррационализма, или попытаться сохранить влияние на науку, но тогда неизбежно «заигрывание» с диалектикой, облачение в диалектические одежды метафизического чучела. После немецкой классической диалектики буржуазная мысль не продвинулась ни на йоту в построении этого метода. Благо уже и тогда, когда она обращается за выучкой к Канту. Из этого источника черпали, прячась от самого себя, позитивизм, гордясь собой, неокантианство, теперь припал к его глубинам и католицизм. Превзойти Канта, видимо, буржуазной мысли не суждено.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29, с. 317.

² Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972, с. 56.

³ Там же, с. 59.

⁴ О возможности лишь эмпирического, а не чистого трансцендентального, т. е. трансцендентного, применения категорий рассудка Кант предупреждает

многократно, ибо здесь скрыта суть различий между применимостью рассудка и разума.

⁵ См. также с. 307 — «Предметы, которые мыслит только рассудок, мы называем умопостигаемыми объектами (Verstandeswesen, Noumena)».

⁶ «Только безусловно внутреннее содержание материи, согласно чистому рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог сказать, что оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании» (3, 325).

⁷ В докритический период в аналогичной ситуации Кант приводил в качестве примера взаимоотношения отвращения и влечения (см. 2, 113).

⁸ См., например: П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, с. 62: «С одной стороны, объективная реальность психического усилия и психического труда столь хорошо установлена, что на ней основывается вся этика. А с другой стороны, природа этой внутренней силы столь неуловима, что за ее пределами оказалось возможным построить всю механику».

⁹ Если этой дуальности процессов эволюции сознательно или неосознанно не замечать (как это делает в предисловии к русскому переводу книги Тейяра де Шардена Роже Гароди), может сложиться впечатление о необыкновенной близости Тейяра к диалектическому методу (что и демонстрирует обманывающийся, вернее, склонный обмануться, Роже Гароди). Однако подлинной диалектике это построение чуждо много более, чем кантовское.

¹⁰ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 80.

¹¹ Там же, с. 72.

¹² Там же, с. 83.

¹³ Там же, с. 79.

¹⁴ Там же, с. 168.

¹⁵ Там же, с. 80; см. с. 168, 169 и др.

¹⁶ Там же, с. 81.

¹⁷ Там же, с. 171.

¹⁸ Там же, с. 193.

¹⁹ Там же, с. 91.

²⁰ Там же, с. 150.

²¹ Там же, с. 171.

²² Там же, с. 216.

²³ Там же, с. 265.

К ОЦЕНКЕ КАНТОВА РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ОРГАНИЧЕСКОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Хорошо известный факт истории культуры: оригинальная философская концепция получает в процессе своего исторического развития различные, зачастую противоположные, интерпретации. Учение Канта об органической целесообразности не составляет исключения из этого правила. И если самому Канту удастся корректно решить проблему целесообразности в пределах собственной философской системы, с выходом за рамки кантовского критицизма данное решение становится проблематичным и открываются дороги для разнообразных методологических подходов.

В настоящей статье ставится задача проанализировать взгляды великого мыслителя на целесообразность живой природы в связи с разрешением им антиномии телеологического и нетелеологического¹. Мы попытаемся также очертить круг возможных решений данной проблемы и проанализировать некоторые современные альтернативы кантовской концепции.

Правильно представить позицию Канта можно, только учитывая, что философ был одним из наиболее ярких представителей «Просвещения» и одновременно мыслителем, превзошедшим «век Просвещения». Громадный умственный сдвиг, происшедший на рубеже XVII и XVIII веков, заключался в радикальном изменении картины мира. На место полумифологических и поэтических представлений пришло понимание природы как гигантского механизма со сложной системой пружин и балансиров, управляемых законами классической механики. Успехи естествознания и прежде всего развитие экспериментального и индуктивного методов послужили основой гносеологическому оптимизму: задача усматривалась в открытии посредством разума единых для всей природы законов и тем самым в окончательном объяснении всего сущего.

Интеллектуальное завоевание физического мира осуществлялось столь успешно, что цель, казалось, была близка. Предстояло распространить механические представления на область органической природы и социальной жизни, завершив программу Просвещения.

Еще до просветителей Декарт пытался применить принципы физики для объяснения живого мира. Он установил, что «душа» органических существ не в состоянии произвести движение какого-либо органа, если он поврежден. Отсюда Декарт сделал вывод, что, аналогично тому, как у часов нет души, однако они

показывают время, так и движение организма зависит лишь от строения его органов. Это позволило ему ввести в научный обиход идею рефлекса (термин появился позже, уже в XVIII веке, у Аструка Монпелье).

Насколько привлекательны были эти идеи, свидетельствуют многочисленные попытки построения механических моделей целесообразного поведения животных и человека, которые возникли не только под пером философа, но получали материализацию в конструкторской деятельности. Можно напомнить, например, о знаменитых автоматах Жака де Вокансона. Его «герцог» мог не только двигаться, но и глотать раскрошенную пищу, а затем, «переработав» ее, возвращать в виде «выделений». Последнее обстоятельство рассматривалось многими современниками Вокансона как решение сложной физиологической проблемы и доказательство возможности механического воспроизведения жизни. В действительности, конечно, «герцог» не обладал способностью к пищеварению и представлял собой продукт намеренной мистификации. Аналогия машины и организма была, разумеется, не нова; у Аристотеля встречаются развернутые сравнения раба с одушевленным орудием, действия мускулов и костей уподобляются им катапульте. Но между взглядами древних и воззрениями механицистов имелось и глубокое различие. «В древней машине источником энергии была мускульная работа человека или животного: таким образом можно понять, почему аналогия между организмом и машиной не могла касаться принципиальной проблемы — то есть источника активности»². Когда же такой вопрос был поставлен, обнаружилась принципиальная значимость самой проблемы.

Кант с первых же своих работ докритического периода становится на точку зрения современного ему естествознания. «Наклонная плоскость Галилея, отвес Гюйгенса, ртутная трубка Торичелли, воздушный насос Отто Герике и стеклянная призма Ньютона дали нам ключ к раскрытию великих тайн природы» (2, 104). В классической механике мы находим тот универсальный метод, который в естествознании уже «превратил произвол физических гипотез в надежный способ исследования, опирающийся на опыт и геометрию» (2, 245). Он отвергает наивное антропоморфное представление о целесообразности природы, когда целью последней считают человека, для пользы которого якобы и служит весь остальной мир. Суждения о том, что испарения воздуха выпадают в виде снега, дождя, града для выгоды людей, Кант относит к произвольным рассуждениям. Реальное объяснение должно основываться на знании закономерностей.

Критика Кантом внешней целесообразности не ограничивается разбором отдельных примеров и противопоставлением телеологии причинного понимания природы. Он стремится показать принципиальную ошибку, которая обнаруживается в такого рода понимании мира и состоит в том, что предположение о назначе-

нии каждой конкретной вещи для выполнения какой-либо особой функции неизбежно ставит вопрос и о цели самой природы. И в соответствии с логикой рассуждения эту цель следует искать за пределами природы, т. е. оказывается, что мы возвращаемся к идее существования некоей потусторонней силы, которая, очевидно, является и целью, и творцом природы. Естественно, что такое предположение противоречило научной картине мира XVIII века, и Кант сам приложил немало усилий во «Всеобщей естественной истории и теории неба», чтобы устранить тот «тангенциальный толчок» Ньютона, который оставался религиозным довеском к его физике.

Но если из материи, обладающей силой притяжения и силой отталкивания, возможно создать космос, то как из той же материи получается гусеница? Соразмерность, гармоничность живого невыводима из механических законов, и Кант убежден, что никогда не появится Ньютон, который сделал бы понятным появление хотя бы одной травинки по естественным законам и без цели. «Органическое тело не есть только механизм, обладающий *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой..., которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)» (5, 399—400).

В органическом мире мы сталкиваемся с явлениями, не укладывающимися в схему линейной каузальности. В самом деле, видовые признаки сохраняются в ряду поколений, дерево всегда порождает дерево одной и той же породы. Далее, замечает Кант, живые существа перерабатывают окружающую природу, превращая ее в свое собственное тело. Наконец, развитие их пропорционально, так что части организмов целесообразны и сообразуются с развитием целого. Целесообразность есть, вообще, такое свойство живого, которое позволяет выделить органическое тело из всех других природных образований и на его основе определить организм как тело, «каждая часть которого находится внутри некоего целого ради другой части; здесь дефиниция отчетливо содержит указание на *цели* (causae finales)» (6, 595).

Однако понимание той же личинки и как продукта механизма, и одновременно как результата целенаправленной деятельности невозможно, потому что «один способ объяснения исключает другой» (5, 442). Таким образом, возникает антиномия, ибо 1) всякое возникновение в материальном мире следует рассматривать как возможное только по механическим законам и 2) органические тела нельзя рассматривать как возможные лишь по механическим законам, поскольку суждение о них нуждается в привлечении конечных причин (5, 413).

Интересно, что механизм развертывания исходного противоречия в «Критике способности суждения» идентичен с концептуальной моделью «Критики чистого разума». В самом деле, в последней наличествует юмовская идея о том, что всеобщность

и необходимость нашего знания не может быть выведена из неполного и конечного человеческого опыта. Но в науке содержится знание (математическое), которому присущи указанные атрибуты. Таким образом, имеется некоторый общее утверждение и вместе с тем налицо противоречий ему факт. Осознание этого является исходным в конституировании всей гносеологической концепции Канта.

В учении о живой природе, об органической целесообразности применяется тот же методологический прием: формулируется положение об универсальности действия механических законов и обнаруживается факт существования немеханических по своей природе явлений в виде организмов.

Следует полагать, что и механизм разрешения этой антиномичности будет аналогичным соответствующему ходу мысли в первой «Критике». Действительно, говорить о живом существе как о цели природы можно, с точки зрения Канта, только *разумно* мысля, в то время как наш *рассудок* исключительно дискурсивен и способен познавать предмет лишь в понятиях и не в состоянии созерцать его как ноумен. То знание, которое мы имеем, получается в результате соединения наших представлений с понятиями. Можно наблюдать, как освещается и нагревается камень. Но чтобы объединить нагревание и освещение в опытное суждение, необходимо воспользоваться категорией причины: камень нагревается потому, что он освещается солнцем.

Рассудок отождествляется Кантом с тем тезаурусом, который включает классическую физику и содержит «вечные и неизменные» истины механики. Ясно, что он исключает всякое употребление терминов «цель», «польза», «целесообразность», так что нельзя утверждать, будто «вещи природы служат друг другу средством [достижения] целей и что сама их возможность становится достаточно понятной только через этот вид каузальности, — для этого мы в общей идее природы как совокупности предметов [внешних] чувств не имеем никакого основания» (5, 383).

Фундаментальным принципом человеческого рассудка, по Канту, является его способность мыслить целое как составное из частей. Конечно, можно было бы предположить существование и такого рассудка, который не был бы дискурсивен и шел бы от созерцания целого к особенному, как частям. Поскольку же мы им не обладаем, необходимо разделить разные способности нашего сознания, а именно, определяющую и рефлектирующую способности суждения, из смешения которых и возникают противоречия. Определяющая способность суждения означает такую интеллектуальную операцию, когда особенное подводится под заранее данное рассудком общее. С рефлектирующей способностью мы имеем дело тогда, когда особенное уже дано и ставится задача найти общее. Вот здесь и необходимо

применение целесообразности в качестве регулятивного принципа, поскольку, хотя рассудок не дает единства, «разум, устанавливая связь между частными законами природы, требует тем не менее единства, стало быть, закономерности (а закономерность случайного называется целесообразностью)» (5, 383).

Итак, принцип целесообразности не может определять познавательный процесс, он не является конститутивным принципом выведения, не претендует на то, чтобы объяснять. Целесообразность будет лишь «регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов... не ради познания природы..., а ради той самой практической способности разума в нас, при помощи которой мы рассматриваем в аналогии причину указанной целесообразности» (5, 401).

Следует иметь в виду, что, по Канту, познание может касаться лишь сферы феноменального, но вещь сама по себе остается за сферой человеческого опыта, остается буквально вещью «в себе». К тому же Кант считает целесообразность особым принципом рассмотрения только живой природы. Отсюда — резкая граница, разделяющая рефлектирующую и определяющую способности суждения. И телеологическое и механическое объяснение совпали бы, если бы нашему познанию были доступны сверхчувственные объекты, а резкого разделения царств природы Кант не проводил бы. Поскольку речь идет о явлениях неорганической природы, остается довольствоваться механическим познанием и мыслить целесообразность, применяя такой «угол зрения» только в отношении к живой природе. Но «...каким образом природа (по своим частным законам) составляет по нему как принципу систему для нас, которую можно было бы признать возможной и по принципу возникновения из физических причин, и по принципу конечных причин, — этого никоим образом нельзя объяснить...» (5, 443).

Интересным в кантовском решении проблемы целесообразности является, конечно, не его агностицизм, который необходимо элиминировать, как удаляют выпавший в осадок продукт химической реакции для того, чтобы она протекала дальше. Обращает на себя внимание новизна подхода Канта, заключающегося в «разведении» противоречащих друг другу положений по различным способностям человеческого сознания.

Рефлективная телеология Канта представляет собой один из возможных типов применения принципа целесообразности. Но отнюдь не единственный. Помимо рефлективной телеологии, как показала М. Грин, существует 1) дескриптивное, 2) операциональное, 3) регулятивное, 4) объяснительное и 6) онтологическое применение принципа целесообразности³. Дескриптивная телеология возникает тогда, когда конкретное явление опи-

сывается как на нетелеологическом, так и на телеологическом языке. Так, сердцебиение можно представить и с помощью механических моделей и сформулировать целевое описание: «Сердце бьется для того, чтобы циркулировала кровь». Операциональная телеология допускает применение целевых характеристик только в качестве инструментария познания, который вместе с другими вспомогательными условными обозначениями должен быть стерт с чертежа мира. Регулятивная телеология акцентирует внимание на возможности использования понятия цели в исследовательских интересах. К примеру, результат любого процесса можно представить как его цель и построить модель данного процесса, как если бы он был процессом целеосуществления. Эвристичность этой стратагемы заключается в возможности нахождения, например, промежуточных этапов развертывания данного процесса. Несколько иной вид принимает телеология на уровне объяснения: предполагается, что описание явлений не должно включать целевых характеристик, тогда как содержательное объяснение становится возможным лишь при введении «цели». Наконец, телеология в онтологическом плане означает признание присутствия целенаправленности в природной действительности.

Нетрудно заметить, что рефлексивную, регулятивную, дескриптивную, операциональную и объяснительную телеологию объединяет то, что они отрицают (или, по крайней мере, не предполагают) реальной детерминации в виде цели и сводят целесообразность к языковым конструктам. Поэтому для того чтобы классификация применения принципа целесообразности была более выдержанной логически и четче гносеологически, следует, очевидно, выделить два основных направления: утверждающее объективный статус целенаправленности и отрицающее его. Такое разделение присутствует у А. А. Любищева, выделяющего: 1) ателию, или отрицание ведущей роли принципа целесообразности, 2) еутелию, или признание реальных целеполагающих факторов, а также 3) псевдотелию, стоящую на точке зрения, что целеустремленность эпифеноменальна, и 4) эврителию, сохраняющую за телеологией эвристическое значение⁴.

Но следует обратить внимание, что псевдотелия и эврителия возникают в результате дистинктивного деления ателического направления. Действительно, они исходят из того, что в реальности не существует целевой детерминации, но расходятся по вопросу о возможности использования телеологии в познании, т. е. одинаково исключая ее из картины мира, представляют альтернативу в гносеологии. Поэтому имеется основание рассматривать их как разновидности ателии: псевдотелия — последовательная ателия в онтологии и теории познания, эврителия — ателия в онтологии с сохранением целевого метода в качестве условного приема познания.

Еутелия, очевидно, не может предполагать, что описание (и объяснение) объективно существующей целенаправленности должно быть нетелеологическим. По этой причине еутелические направления целесообразно разделить по иному основанию, а именно — учитывая характер целевых отношений в природе. Ведь основной вопрос будет тогда сводиться к тому, является ли целеполагающим фактором сама целеустремленная система или она управляется извне. Соответственно будем иметь имманентную и трансцендентную еутелию.

Суммируя, представим нашу классификацию более наглядно:



С появлением и развитием в XX веке кибернетики и общей теории систем псевдотелия и трансцендентная еутелия постепенно утратили свои позиции. Сейчас уже мало кто представляет себе организм в виде телефонного коммутатора, в котором вместо переключения проводов происходит переключение условных рефлексов. Основная полемика, главное расхождение в настоящее время идет по вопросу об объективности целенаправленности. В. Г. Афанасьев, М. Г. Макаров, Б. С. Украинцев являются наиболее известными представителями имманентной еутелии, настаивающей на признании специфической целевой детерминации в живых системах, отличающей их от объектов неорганического мира. Они отстаивают правомерность «применения категории цели или конечной причины для обозначения определенных отношений в объективной действительности»⁵.

Иную позицию занимают И. Т. Фролов, В. Н. Свинцицкий, И. П. Абаплова. С их точки зрения, «кибернетика не привносит понятие цели в науку о живых системах»⁶, а цель означает здесь «не более как эвристический прием конструктивизации и идеализации действительности»⁷.

Может ли эврителия действительно быть эвристичной? Если под целевым приемом понимают специфический познавательный метод, который носит условный характер и состоит в исследовании, осуществляемом в направлении от некоторого конечного (завершенного) состояния биологической системы к начальному (исходному) ее состоянию, то никакого «целевого» приема познания эврителия не дает, но речь идет, разумеется, об обычном функциональном анализе. Понятие функциональной зависимости не может быть отождествлено с целевой детерминацией.

Своеобразным признанием этого является утверждение сторонников эврителии об ограниченности области применения «целевого приема», поскольку он выступает методом биологического познания, хотя контрадикторное объяснение универсально, поскольку в любом процессе, в том числе и в неорганическом,

можно выделить относительно конечную и относительно начальную фазы и вести его изучение в порядке, обратном хронологии событий.

Наконец, авторы, разделяющие эврителическую концепцию, прямо ссылаются на Канта, утверждая, что он впервые заложил основы «целевого» приема как регулятивного принципа познания. Но мы видели, что кантовское решение проблемы целесообразности неуязвимо только в рамках его категориальной системы, поскольку объекты рефлектирующей и определяющей способности суждения различны. Если организм как явление природы разум может мыслить целесообразным, то дискурсивное познание всегда будет опираться на законы классической механики. Перенесение же принципов и понятий критицизма в иную концептуальную систему, в которой не существует абсолютной грани, разделяющей мир на ноуменальный и феноменальный, неизбежно приводит к эклектике.

«Такая конструктивная спецификация, — говорит В. Н. Свинцицкий, имея в виду целевой прием познания, — только в том случае становится оправданной как определенный прием познания, если понятие цели управления получает опытное обоснование и, следовательно, утратит смысл некой *принципиально ненаблюдаемой* мистической сущности»⁸. Понятие цели нашло свою конкретно научную интерпретацию в современной биологии, стало ключевым в понятийной системе новейшей физиологии, без онтологического допущения которого не имеет смысла и сама современная физиология⁹.

Таким образом, плодотворными в учении Канта оказались идеи о внутренней целенаправленности органических существ, получившие всестороннюю разработку в имманентной еутелии, эвристичность которой заключается в том, что ее методологические принципы представляют собой своего рода аналог, слепок реального развития объекта биологического познания.

¹ Взгляды Канта критического периода на целесообразность живого концептуально представлены в «Критике способности суждения», которая и кладется в основу нашего анализа. Следует, однако, заметить, что кантовская телеология — не просто часть его философской системы, но она сыграла важную роль в становлении диалектики (см.: Калинин Л. А. Телеологический метод Канта и диалектика. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978) и поэтому имеет в его концепции методологическое значение.

² Mirko D. Grmek. A Survey of the Mechanical Interpretations of Life from the Greek Atomists to the Followers of Descartes. — In «Biology, History and Natural Philosophy». N.-Y.—L., 1972, p. 182.

³ Green M. The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology. Dordrecht—Boston, 1974, p. 174.

⁴ Любичев А. А. Философские проблемы эволюционного учения. — В кн.: Философские проблемы эволюционной теории. М., 1971, с. 45.

⁵ Макаров М. Г. Проблема направленного развития и телеология. — В кн.: Теоретические вопросы прогрессивного развития живой природы и техники. Л., 1970, с. 77.

⁶ Фролов И. Т. Принципы органического детерминизма, целевой подход в биологическом исследовании. — В кн.: Философия и современная биология. М., 1973. с. 149.

⁷ Свинцицкий В. Н. Проблема органической целесообразности в свете биокбернетики. Дис. на соиск. учен. степени д-ра филос. наук. Львов, 1970, с. 279.

⁸ Там же, с. 63—64.

⁹ Корнилов С. В. Проблема детерминации органического целого. — «Вестник Моск. ун-та. Сер. Философия», 1978, № 2.

КАНТ И ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВЕРЫ

В сложной системе множества факторов, влияющих на мировоззренческую, политическую, нравственную, познавательную ориентацию человека, развитие социальной активности личности, определенное место занимает вера. И действительно, вера как социально-психологический феномен находит свое выражение в различных проявлениях человеческой жизни. Для одних она служит формой социальной ориентации и самоутверждения личности, для других — средством реализации своих целей, для третьих — способом определения отношения к действительности и социальным прогнозам. Следует учитывать, что вера, так же как и многие психологические феномены, — реальность, природа которой глубоко зашифрована в структуре социальных, психологических и эмоциональных связей. Поэтому исследование причин, вызывающих различные верования, может помочь проникнуть в еще один слой человеческой психики, глубже познать закономерности ее формирования.

Долгое время решению этой задачи препятствовало то обстоятельство, что религия придала вере смысл божественного откровения.

Религии не принадлежит заслуга первооткрывателя веры. Скорее наоборот, паразитируя на трудностях опровержения вымысла, она внесла религиозное в веру, придав ей антиисторическую сущность. Религия использует веру как своего надежного союзника. В системе религиозных знаний вере отдано такое предпочтение, что она стала рассматриваться как источник и движущая сила человеческих побуждений. Отработанная религией «столетиями система обработки человеческой психики, — пишет профессор П. Симонов, — устраняет тревогу и боль, подменяет жизненные конфликты раздумьями о бренности всего сущего, о просветляющей пользе страданий, о смирности и кроткости перед лицом испытаний и бед»¹. Вера нужна религии, чтобы выдать выгодное за реальность путем усвоения некоторой суммы представлений «без их критической оценки, без их сопоставления с фактами действительности, без их логического анализа»². Именно благодаря религии вера стала рассматриваться как антизнание; иррациональное религиозное чувство, являющееся окончательным, безапелляционным критерием истины.

История чувств неотделима от истории человека. Они глубоко уходят всеми своими корнями в общественно-историческую

практику, образно говоря, питаются ее соками. Все чувства имеют социальную, а не сверхъестественную природу. Религиозное чувство, в каких бы формах оно ни проявлялось, есть также естественное человеческое чувство, препарированное и превращенное религиозным сознанием в сверхъестественное видение и наделенное мистическим свойством. Поэтому, на наш взгляд, понятие «религиозное чувство» должно иметь не столько онтологическое, сколько гносеологическое значение, т. е. рассматриваться со стороны отражения, познания. Не существует наряду с естественными, социально-обусловленными чувствами какой-то другой мир чувств, который имел бы другую природу. Но чувства, благодаря их индивидуальному своеобразию, выражаются неоднозначно, могут иметь различную мировоззренческую интерпретацию. В данном случае то, что мы обычно называем «религиозным чувством», есть не что иное как религиозное в чувстве, т. е. извращение, мистифицированное толкование естественного человеческого чувства.

Верующий, как и все люди, восходит от переживаемых в чувствах фактов, явлений, событий к образам, не имеющим вначале понятийного смысла. Но этот реальный путь познания изображается им как видимость реальности своих представлений. Переворачивая действительное отношение между существующим и воображаемым, он пытается внушить себе, что плоды его воображения есть нечто независящее от его сознания и воли, совершенно потустороннее, Абсолют, находящийся за пределами человеческих возможностей. Более того, верующий представляет реальный путь движения человеческой мысли как процесс, совершаемый самим Абсолютом. Но такое принятие умозрительно созданной картины ставит на голову действительное отношение мышления и бытия, рассматривает продукты мышления как чисто духовный процесс, не зависящий от материального мира.

Теологическая постановка проблемы о сверхъестественном источнике веры коренится в обыденном сознании, которое знает, что воображаемое будущее дает человеку утешение. Это, в общем-то, правильное представление оказывается несостоятельным там и тогда, где и когда осуществление воображаемого осознается как продукт потустороннего творения. «Творение, — писал Маркс, — является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию непонятно чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам практической жизни»³.

Теологические представления о вере превращаются в псевдопроблему по мере роста осознания механизма детерминации, управляющего движением психологических чувств и побуждающего бытие переходить за границы своего данного чувственного бытия.

Выработанный религией постулат об иррациональном характере веры вступил в конфликт с научным познанием, требовавшим рационального объяснения картины мира. Возникает некоторая тенденция пересмотра церковных канонов, поиска «философской аргументации», призванной дать гносеологическое обоснование веры.

В частности, Фрэнсис Бэкон, утверждая необходимость освобождения знания от контроля со стороны религиозной веры, вместе с тем проводил различие между слепой верой и верой как естественным человеческим чувством, связанной с такими отношениями между людьми, как доверие, согласие, предрасположенность друг к другу, т. е. имеющей психологические корни.

Тенденция психологического подхода к анализу веры рассматривается и в учениях Т. Гоббса и Д. Локка. Гоббс пытается найти общий признак веры, а затем, исходя из выделенного им критерия, провести различие между религиозной верой и верой вообще. Любая вера, считает Гоббс, основывается на доверии к людям, принимает их свидетельства как очевидное исключительно из уважения к ним. Анализ Гоббсом психологии веры получил дальнейшее развитие в учении Локка. Продолжая идущую от Бэкона линию отрицания приоритета веры над знанием, Локк углубил эту мысль. Вера, считал он, представляет собой естественное человеческое чувство, в котором нет ничего таинственного. Более того, верования свойственны только людям и обусловлены они обстоятельствами их жизни. Догадка Локка о социальной обусловленности верований является наиболее плодотворной в его учении о вере. Выделение этого аспекта позволило в дальнейшем сорвать тот покров таинственности, которым религия окружила веру.

В истории философии нового времени одна из тенденций была связана с гносеологическим анализом веры, сближения ее с познавательным процессом. Существование веры, считали Юм и Кант, обусловлено границами познания, трансцендентностью объекта, который по самому своему существу недоступен познанию, поскольку он находится за пределами всякого возможного опыта. В этом случае вера является гиперкомпенсацией знания, позволяет без логического обоснования заполнить недостающее в познании звено, чтобы придать гносеологии законченную и совершенную форму.

Юм руководствовался идеей Локка о вере как форме убеждения, которая имеет психологическое основание. Правильно заметив, что вера — это особое чувство или особый способ переживаний⁴, Юм пытался найти разграничительную линию между религиозной верой и верой как субъективным состоянием человеческого ума. «Вера, утверждает он, есть способ представления идеи, доверие субъекта к содержанию самой идеи»⁵. В английском языке понятие «вера» выражается двумя словами: *belief* и *faith*. Первое означает веру в понимании уверенности, второе

имеет смысл религиозной веры. Юм не смешивает эти понятия. Belief у Юма имеет гносеологический смысл, призвано придать знанию, опирающемуся на рассудок, уверенность в реальном существовании вещей, вызывающих у нас впечатления. Невозможность познания всего того, что лежит за порогом нашего опыта, оправдывает выбор идеи, а следовательно, психологический критерий доверия и предпочтения к ней. Идея, таким образом, нуждается в вере, которая придает ей видимость реальности и правдивости.

Несмотря на то, что юмовская попытка рационально объяснить веру не получала научного решения, все же следует отметить ее философское звучание, определившее в дальнейшем поиск путей гносеологического обоснования веры в плане исследования познавательных возможностей разума.

Тенденция гносеологического анализа веры была продолжена и в теории познания Канта. В идеях Канта по этому вопросу нельзя не заметить влияние Юма, однако сам кантовский подход к пониманию веры бесспорно заслуживает внимания.

Вера, считает Кант, так же как знание и мнение, является ступенью в становлении убеждения. Достоинство такой трактовки состоит в том, что она позволяет найти общую основу нескольких суждений и выработать соответствующие критерии. «Мнение, — пишет Кант, — есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*» (3, 673). Из этого определения видно, что общей основой, позволяющей умозаключать о степени истинности суждений, является их отношение к объекту. Но дальше эту мысль Кант развивает на идеалистической основе. Вещь в себе оказывается у него не объективно существующей вещью, а мыслимым объединением многообразного мыслимого предмета (3, 195). Такая посылка требует искать критерий достоверности наших суждений в самих познавательных способностях субъекта. Но тогда, если истинность данного суждения принадлежит самому субъекту, имеет сугубо индивидуальное значение, то суждение может иметь только видимость объективности для меня, но не обязательно для другого. В познавательном аспекте, признает Кант, «субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим» (3, 674).

Кант констатирует, что вера не имеет объективного основания, а потому не может быть мерой познания объекта. И тем не менее разум вынужден обращаться к вере, поскольку она удов-

летворяет его стремление к созерцанию трансцендентных объектов, без обращения к аналогам практических суждений. «Я не могу, — пишет Кант, — ...даже допустить существование *бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добываясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место вере» (3, 95).

Вера, таким образом, призвана компенсировать неполноту наших знаний, стать формой практического отношения к воображаемому, постулированным предметам. «В чисто практическом отношении теоретически недостаточное признание истинности суждения может быть названо верой» (3, 674).

Признавая необходимость нерелигиозной веры, Кант руководствуется идеей концептуального познания, которое основывается на умозаклчениях, не содержащих в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых разум приписывает неизвестному значение должного и обязательного. В таком случае вера выступает как нравственное предписание разума, определяющее моральность убеждений человека. Иначе говоря, вера основывается на моральных принципах чистого разума и имеет значение путеводной нити только в аспекте его практического применения. Но отсюда следует, что предмет веры не дан, а аподиктически задан как высший нравственный принцип, превосходящий возможности практического разума и удовлетворяющий его желание достичь высшего блага, в котором знание достигло бы своего завершения и законченности. «Предметы, которые по отношению к сообразному с долгом применению чистого практического разума надо мыслить априори (как следствия или основания), но которые для теоретического применения его за пределами, суть только предметы веры» (5, 508). Кант считал, что вера недопустима в теоретическом познании. «Порядок и целесообразность в природе должны в свою очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели» (3, 639).

Вместе с тем Кант пытается дать истолкование нерелигиозной веры, которую он решительно противопоставлял религиозному вероучению, рассматривая последнее «пустым понятием» (6, 231), апологетикой «крепостничества и рабства»⁶. Кант обращает внимание на тот факт, что в теологии и в исторической

психологии вера служила средством поклонения одухотворенных человеком демонических сил, иррационалистическим вариантом расчетливости. «Это более радикальная позиция, чем просветительский деизм, — замечает по этому поводу И. С. Нарский, — и, пожалуй, был прав Гейне, заявив, что учение Канта — «это меч, которым деизм был казнен в Германии»⁷.

Согласно учению Канта, необходимость соблюдения «чистого» морального долга происходит не из фактов, эмпирически добытых сознанием, а диктуется велением категорического императива, являющимся ноуменальной причиной моральности человека. Принципы априорного синтетического категорического императива не могут быть созданы людьми в силу того, что они имеют разные интересы и потребности. Но как же после этого объяснить существование морали? И Кант тогда обращается к богу, как высшей нравственной категории. Кантовский призыв к вере в бога был не столько формой онтологического принятия сознанием сверхъестественного существа, сколько способом практического отношения человека к воображаемому постулируемому принципу. «Вера Канта — это способ утверждения реальности сверхъестественного, того, что мы не можем получить из опыта или путем доказательного теоретического рассуждения»⁸.

Для Канта бог — воплощение высшего нравственного идеала, а потому, полагает он, нет нравственности без веры в бога. Эта кантовская мысль прошла лейтмотивом через всю его «Религию в пределах только разума», где, как известно, главным вопросом было: «На что я могу надеяться?» И Кант отвечает: на религиозную веру. И. С. Нарский, давая оценку подобной религиозно-метаморфозе Канта, вполне резонно заметил: «Если теоретический разум расшатал веру в бога, развенчав доказательство его бытия..., то разум практический снова эту веру укрепил»⁹. Обращение Канта к богу используется теологией и буржуазной философией, чтобы усилить религиозные и идеалистические мотивы его философии. Бесспорно, все пункты кантианского богоучения заслуживают самой острой критической оценки со стороны философов-материалистов. Но в это же время нетрудно заметить, что, несмотря на то, что Кант был глубоко религиозным человеком, его апелляция к богу, по существу, была маневром, с помощью которого он стремился теоретически обосновать необходимость в развитии нравственных сил человека, освободить его от пассивного выжидания «чуда», которое когда-нибудь может быть ниспослано ему обитающей в трансцендентности «сверхразумностью». Но этим Кант невольно усиливает человеческое начало, противопоставляя его богу. В достижении нравственного идеала и общественного порядка человек должен опираться на свои силы и духовные потребности, не предаваться самоуничтожению, а, наоборот, с помощью веры обрести уверенность в правоте сделанного выбора.

В таком понимании вера, в отличие от религиозной веры, не только не связана с раболепием и слепым поклонением, а представляет собой путь следования нравственной идее, соответственно моральному закону. Здесь нельзя не увидеть, что подобный ход рассуждений Канта о вере расшатывал устой религии и теологии, пытавшихся создать вокруг бога ореол таинственности и священности за счет минимализации человеческих возможностей.

Можно говорить и о том, что для Канта такая постановка вопроса была не просто плодом его умозрительной дедукции. Кант высоко ценил и пытался понять истоки гражданского мужества тех людей, которые, пренебрегая опасностью осуждения со стороны церкви и светской власти, бросали вызов религии и абсолютизму, отстаивали право свободных суждений не во имя утверждения своей веры, а потому, что честно верили в законность своих поступков. «Перед простым скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера..., склоняется мой дух» (4(1), 402).

Веление морального закона помогает человеку обрести твердую уверенность в своих действиях, избежать антиномии между субъективными побуждениями и должным. Вера человека проявляется не в том, считал Кант, что свои поступки он рассматривает как богоугодные, а в том, что в момент выбора и принятия решения он руководствуется моральным законом, заложённым в его сознании. Но тогда кантовское учение о нравственном предписании высшего существа теряет значение всеобщего принципа, поскольку он невозможен, пока человек сам не осознает нравственную эффективность своих поступков. «Постулаты религии (вера в существование бога и личное бессмертие) нужны кантовскому субъекту не для того, — пишет Э. Ю. Соловьев, — чтобы стать нравственным (в этом они могут только повредить), а для того, чтобы сознавать себя нравственно эффективным»¹⁰. Иначе говоря, понятие веры служит Канту не для того, чтобы искать некий объект, лежащий за пределами чувственности, а чтобы выработать форму социальной ориентации личности, основанной не на соображениях расчета, выгоды или малодушия, а на чувстве соблюдения нравственных устоев и общественного порядка.

Как видно, Кант приписывает вере весьма своеобразные потенции. Назначение веры, считает Кант, состоит в том, чтобы создать представление о высшем благе как нравственном идеале, которое не может быть получено из опыта или путем теоретического рассуждения, но которое необходимо для высшего проявления нравственной силы человека исключительно как действия во имя будущего.

Основной недостаток в интерпретации Кантом понятия веры состоит в том, что она выступает у него в качестве гиперкомпенсации недостающего звена в сложной цепи его трансцен-

дентальной дедукции, вспомогательным средством, с помощью которого он умозрительно завершил картину познания. Кант не учитывает, что вера — это форма социального предчувствия ожидаемого, корни которого глубоко уходят в повседневную практику, а потому она формируется в общем русле со знанием.

Можно частично согласиться с Кантом, что неполнота наших знаний об объективном мире нередко компенсируется чувственными представлениями, что ограниченность знаний может быть дополнена верой, позволяющей создать более целостную картину. Но чтобы вера не стала бессодержательной абстракцией, она должна быть понята не как весомый привесок к знанию, а в синтезе со знанием в общем процессе познания. Познание не останавливается на вере, так как сама вера формируется в процессе познания.

Изучение историко-философского наследия Канта дает основание судить о том, что он проводил различие между религиозной и нерелигиозной верой. Об актуальности этой идеи говорит уже то обстоятельство, что в современной философской науке этот вопрос продолжает быть предметом дискуссии. В частности, И. А. Кривелев, Э. Кольман, К. К. Платонов и другие считают, что вера в любом случае выражает психологическое состояние человека низшей цивилизации, которое впоследствии было использовано религией как инструмент в противовес научному познанию. «Я считаю, — пишет К. К. Платонов, — что «вера вообще» и «религиозная вера» — это одно и то же чувство. Двух вер нет...»¹¹. Е. И. Шехтерман, более того, считает, что попытка разграничить веру на религиозную и нерелигиозную есть ни много ни мало как уступка идеализму и религии¹².

Начиная с середины 60-х годов в советской и зарубежной марксистской литературе заметно повысился интерес к многоплановому изучению веры, о чем свидетельствует появление целого ряда работ, где проблема веры рассматривается в аспектах ее отношения к знаниям, убеждениям, чувствам, эмоциям и т. д.¹³. Необходимо строго различать слепую веру, ведущую к религии, — подчеркивал П. В. Копнин, — и веру как уверенность, твердость и убежденность человека, основанную на знании объективной закономерности¹⁴. «Вера, — пишет В. И. Шинкарук, — является необходимым компонентом становления убеждений, поскольку прежде чем убедиться в истинности, реальности, осуществлении чего-либо, необходимо в него поверить, принять на веру. С другой стороны, вера есть также производное от убеждений, поскольку последние составляют основу восприятия новых знаний и представлений как истинных»¹⁵. На наш взгляд, такой подход не только является правомерным, но и открывает новые перспективы как в разработке материалистического понимания веры, так и в критике ее религиозной интерпретации.

Мы исходим из того, что нерелигиозная вера — это исторически возникшее человеческое чувство, которое формируется в процессе присвоения человеком социальной среды, т. е. что вера — понятие социально-психологическое. Происхождение веры обусловлено общими социальными условиями, определяющими объективное содержание верований. Конкретный жизненный опыт человека, его социальное бытие в сложившейся системе общественных отношений формируют в нем систему чувств, одним из компонентов которой является вера. В вере отражаются часто в неосознанной, интуитивной форме классовая, нравственная, мировоззренческая позиции личности.

В проективном отношении вера выступает как одна из форм социальной ориентации личности, которая может иметь объективное основание либо быть произвольным допущением. Поэтому надо учитывать, что такое чувственное предвосхищение носит вероятностный характер и потому не может принимать значения истины. Иначе говоря, вера позволяет предполагать существование должного, но обосновывает или, наоборот, отрицает его существование не вера, а наука. Вера — это социальное чувство, создающее психологический эффект движения сознания к истине.

Признавая, что пути формирования научного знания существенно отличаются от формирования веры, мы не должны забывать, что в конкретных ситуациях, когда объективная логика познания требует от человека вопреки укоренившемуся мнению провозгласить галилеевское: «А все-таки она вертится!» — ему нужен собственный психологический заряд. И вера дает человеку тот психический импульс, который помогает ему представить цель, ориентировать движение мысли в определенном направлении.

Таким образом, в гносеологическую проблематику вплетаются психологические компоненты, которые одновременно «заряжают» сознание внутренней энергией, стимулируют активность чувств, а также выражают цель поиска. В процессе познания теперь открывается движение еще в одном измерении — чувственное предвосхищение перспективы, усиливающее эвристический поиск путей рационального обоснования цели, даже если она еще четко не просматривается. В этом плане вера получает большое значение благодаря ее способности предвосхищать картину будущего не на основании логически обоснованной дедукции, а путем вербального утверждения.

Но активную роль в познании может выполнить лишь такая вера, которая имеет объективное основание, а потому может направлять нашу деятельность к достижению цели, венчающей смысл самой деятельности. Иначе говоря, ее содержание должно быть объективно истинным. Вера имеет значение для познания, когда она развивается в синтезе со знанием. Психологически стимулируя познание, она вместе с тем является не са-

моцелью, а лишь вспомогательным средством в движении познания к истине. Рациональная вера, т. е. вера, которая опирается на объективное и непосредственное значение, может развивать энергию людей в борьбе за лучшее будущее, способствовать превращению знания в убеждение.

¹ Симонов И. В. Человек верит. — «Наука и жизнь», 1965, № 5, с. 65.

² Там же, с. 69.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 597.

⁴ Юм Д. Соч. в 2-х томах. Т. 2, М., 1965, с. 61.

⁵ Там же, с. 196.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 80.

⁷ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 146.

⁸ Ерунов Б. А. Мнение в системе человеческого познания. Л., 1973, с. 38.

⁹ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 142.

¹⁰ Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность. — В кн.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 218.

¹¹ Платонов К. К. Психология веры. М., 1967, с. 94.

¹² Шехтерман Е. И. Человек, религия, атеизм. Алма-Ата, 1975.

¹³ Борунков И. Ф. Убежденность и вера. М., 1969; Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Ленинград, 1974; Копнин П. В. Гносеологические основы науки. М., 1974; Клаус Г. Сила слова. М., 1967; Николаев Н. А. Вера, убеждение и социальная активность. София, 1974; Роговин М. С. Введение в психологию. М., 1969; Шинкарук В. И. Философско-социологические проблемы современной научно-технической революции. Киев, 1976. (На укр. яз.).

¹⁴ Копнин И. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, с. 252.

¹⁵ Шинкарук В. И. Философско-социологические проблемы современной научно-технической революции. Киев, 1976, с. 68.

КАНТ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв.

В конце XIX столетия философия Канта получила широкое распространение в России. Глубокий кризис пореформенного царизма обусловил духовный кризис господствующих классов, кризис казенной идеологии и ее опоры — православия. Это облегчало проникновение западных идей, в том числе кантианства, которые занимают заметное место в мозаике идеологической ситуации России того времени.

Против кантианства в любой его форме выступали марксисты, используя для этого и большевистскую печать. В этой критике слева выявлялась непоследовательность Канта, показывалась несостоятельность его идеалистических выводов и в то же время отмечались позитивные аспекты его наследия.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин подчеркивает: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере...»¹. Принципиально важно и ленинское замечание о том, что «Кант принижает значение мышления, отрицая за ним способность «достигнуть завершенной истины»². По Канту, сущность вещей, высшее познать нельзя, для этого знания недостаточно, требуется знание дополнить верой. Таким образом, уступка философа религиозной вере покоится на его уступке агностицизму. К этому также вело и его представление о нравственности. Еще Г. В. Плеханов подметил, что, по Канту, величественное зрелище звездного неба как бы уничтожает значение человека, напоминая ему о зависимости от материального мира. Напротив, сознание нравственного закона бесконечно возвышает значение человека, открывая ему жизнь, независимую от животности и даже от всего чувственного мира. Вот почему для Канта «нравственный закон был чем-то вроде ключа, отворяющего дверь в потусторонний мир»³, т. е. к религиозной вере.

Следовательно, религия потребовалась Канту для того, чтобы усилить значение нравственности. Сам Кант писал об этом так: «Моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, т. е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей...», (4 (1), 463). Кант настойчиво подчеркивает идею «моральной религии», религии в пределах только разума. Для самой себя, утверждал он, мораль не нуждается в существовании над человеком, в религии, и благодаря чисто практическому разуму она довлеет сама по себе. Но для морали, продолжается эта мысль, не может быть безразличным, составляет ли она себе

или нет понятие о конечной цели всех вещей и, таким образом, ведет к религии, благодаря чему расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека (4 (2), 7, 9, 10).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Кант подчеркивает естественный характер христианства, поскольку оно основано на разуме (6, 344). Очевидно, что русские религиозные философы, взявшие на себя роль «революционно обновить христианство», не могли примириться с идеями Канта, так как строили свои концепции, во-первых, именно на безусловном признании сверхъестественного характера не только религии, но и сознания вообще, на нравственности, в частности, и, во-вторых, на постулате о религиозной основе нравственности.

Предтеча русского неохристианства В. С. Соловьев, формально признавая, вслед за Кантом, нравственную автономию как главный принцип построения этики, размышлял: нравственность самозаконна, в этом Кант не ошибался, но самозаконна потому, что «имеет в себе все условия своей действительности. И то, что необходимо предполагается нравственной жизнью — существование бога и бессмертной души — не есть требование чего-то другого, приводящего к нравственности, а есть ее собственная внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности»⁴.

Однако, поправляя Канта, Соловьев впал в неразрешимое противоречие. С одной стороны, он признавал автономию нравственности, с другой — лишал ее этого качества, так как подчинял религии. Эта идея была восторженно подхвачена богоискателями, целью которых было завершить критику Канта справа, полностью подчинить разум вере, нравственность — религии и «синтезировать» науку, философию, религию в религиозной философии, трансформировав все философские проблемы в «проблемы» религиозного сознания.

В суждении бывшего «легального марксиста» богоискателя Н. С. Булгакова отношение к Канту и рационализму вообще было сформулировано так. При сведении существа религии к нравственности (Кант, Фихте, Толстой), в рационалистическом уклоне религиозной мысли игнорируется собственная природа религии. «Справедливо, что нравственность коренится в религии»⁵. Булгаков уточняет мысль Соловьева и прямо пишет, что мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна ее санкция.

Но еще значительно раньше Бердяев декларировал: «Последний завершающий синтез может быть только религиозным, так как предельные вопросы о человеческой мысли и человеческом существовании религиозны. Не назад к Канту, а преодолеть Канта, взять под защиту религиозные искания интеллигенции»⁶.

Апелляция Канта к разуму, рассудочное обоснование веры отвергались русскими неохристианами для того, чтобы расчистить путь для иррационализма, религиозной фантазии и мистики, в сфере которых религиозные искания освобождались от «мировой данности», от острых социальных проблем и обольщались иллюзиями добра и мнимым благополучием.

С помощью религиозной веры они намеревались разрешить все объективные противоречия, реальные конфликты и неустраивенность человека. Разрешить не реально, конечно, а субъективно, в духе путей пренебрежения к этим проблемам да и к самой жизни. Следует заметить, что пробуждение самосознания масс и требования достойной жизни застали «даровитых сынов дворянства» врасплох. Они увидели в этом покушение на собственное благополучие и потому стали называть его недостойным «истинной ценности». Реальные устремления людей к материальному и духовному благополучию, на которые ориентирует разум человека, объявлялись лишенными подлинной ценности. Последняя признавалась лишь за «внутренним богообщением», «внутренним творческим актом», выходом за пределы бытия. Так богоискатели стремились переориентировать революционное творчество народных масс на поиск мнимых религиозных ценностей. А для этого надо было принизить ценность реальной жизни человека, роль научного и философского познания, которые якобы сковывают его потенции.

Все усилия богоискателей, разумеется, были направлены на критику марксистских идей, идеалов социализма. Но они, как видим, не оставляли в покое и Канта. Философия Канта, писал тот же Бердяев, самая утонченная философия послушания, философия греха, проповедующая пассивность духа перед необходимостью. Критическая философия — брак по расчету, философское познание как творческий акт (читай — как религиозная фантазия и мистика) — брак по любви. Истина — не дублирование бытия в познающем, а освобождение бытия, творчество, а не приспособление, выход за пределы данного мира⁷.

Богоискатели таким образом, призывали «постигать» несуществующее (мэоническое), а это, очевидно, сделать с помощью разума невозможно. Поэтому-то на первый план выдвигается «мистическое познание». С Кантом в этом предприятии им было не по пути. И это несмотря на идеалистический в целом характер его философии.

Эта идеологическая ситуация получила отражение даже в историко-философских сочинениях русских религиозных философов. Так, В. В. Зеньковский, явно симпатизировавший богоискателям (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др.), в своей «Истории русской философии» отводит значительное место неокантианцам А. И. Введенскому, И. И. Лапшину, Г. И. Челпанову, С. И. Гессену. Более отчетливо, пишет он, кантианство проявилось у Введенского, в его «панморализме», в рассуждении о том,

что если веления нравственного чувства не бессмысленны, то из этого вытекают положения: 1) о предназначенности человека для безусловно ценной цели и 2) о подчинении вселенной той же самой цели.

Известно, что в своих работах, особенно в статьях о смысле жизни, Введенский далеко уходит от Канта вправо. И Зеньковский не преминул воспользоваться этим. Он с одобрением отмечал, что Введенский «не порывал с коренными проблемами русского духа и вслед за Кантом открывал широкий простор вере, лишь бы она не выдавала себя за знание»⁸.

Это «лишь бы» весьма примечательно. Оставаясь на почве кантианства, нельзя полностью подчинить разум вере, какой бы широкий простор для нее ни открывался. Здесь имеет место некоторое ограничение религии. И хотя Введенский значительно расширил, по сравнению с Кантом, значение веры, он сам, тем не менее, оказался объектом критики религиозных философов-богоискателей, которые требовали абсолютного подчинения разума религиозной вере.

Понятно, речь здесь идет лишь о критике одного идеалиста другим, т. е. о критике Канта справа, которая отличается лишь степенью приверженности к слабым местам его философии и враждебности к его уступкам материализму.

Мы говорили о критическом отношении русского неохристианства к Канту. Но то же самое следует сказать и о современной религиозной апологетике. Ведь и для католиков, и для протестантов, и для православных, как и для представителей других современных религий, незыблемым остается догмат о сверхъестественной, божественной природе нравственного сознания.

Почему же религиозная апологетика так непримирима к кантианской идее оправдания религии с помощью нравственности? Дело оказывается в том, что при сведении религии к нравственности, что мы и наблюдаем у Канта, религия утрачивает боготкровенный сверхъестественный характер, без которого она не способна к самостоятельному существованию.

Кантовская автономия нравственности, его способ оправдания веры принижали значение религиозной компенсаторности, иллюзий добра и блага, поскольку последние неразрывно связаны с анимистической фантазией.

Для Канта нравственность суверенна и нуждается в религии лишь как в средстве решения вопроса о «конечной цели всех вещей». Для русских неохристиан-богоискателей суверенна религия, покоящаяся на иррациональном откровении и пользующаяся нравственностью для подчинения человека сверхъестественной цели, которая не нуждается ни в каком обосновании, дана все в том же откровении.

Критика Канта русскими неохристианами в какой-то мере переплеталась с махистским походом против материализма, с «критикой чистого опыта». Неохристиане также пытались

извлечь пользу из кризиса физики, отвергая «чрезмерные претензии науки». Как крайне реакционное социально-политическое течение, неохристианское богоискательство страшилось даже компромиссной философии Канта, всякой рациональной философской мысли. Это видно уже из того, что своими кумирами богоискатели называли Платона и Августина. «Преодолевая» Канта, они скатывались к средневековью, т. е. шли назад от Канта.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29, с. 153; см. также с. 91, 152.

² Там же, с. 153.

³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. в 5-ти т. Т. 3. М., 1957, с. 649.

⁴ Соловьев В. С. Соч. Изд. 2-е, Т. 8. Спб., 1913, с. 187.

⁵ Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917, с. 46.

⁶ Бердяев Н. А. Философия жизни. — «Новый путь», 1904, № 12, с. 333.

⁷ Бердяев Н. Смысл творчества. М., 1916, с. 35, 41.

⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Ч. 2. Париж, 1950, с. 197.

И. КАНТ. ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

Публикуемые фрагменты представляют собой черновые наброски к работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа?» (см. 6, 177—255). Хотя эта работа осталась незаконченной и была опубликована лишь после смерти философа, Кант посвятил ей несколько лет, написал три варианта и большое количество подготовительных заметок, часть из которых публикуется здесь.

Названная тема привлекла внимание мыслителя, поскольку давала возможность ретроспективного обзора и обобщения результатов предшествующей работы, их осмысления в связи с общим процессом развития философии в Германии, а также позволяла вступить в косвенную полемику с противниками «критической философии» как из числа вольфианцев, так и с представителями более новых направлений, считавших, что Кант создал лишь пропедевтику к трансцендентальной философии, а не систему новой метафизики. Впервые публикуемые на русском языке и не вошедшие в окончательную редакцию сочинения фрагменты позволяют расширить представление о кантовском решении поставленных задач.

В первой группе фрагментов, посвященных проблемам теоретической философии, или гносеологии, Кант возвращается к вопросу о возможности априорных синтетических суждений. Здесь явственно слышится эхо борьбы со сторонниками вольфовской школы (Эберхардом и др.), для которых кантовское решение вопроса представлялось всего лишь искаженным воспроизведением точки зрения Лейбница. Это заставило Канта специально подчеркнуть, что в противоположность лейбнице-вольфовскому пониманию проблема априорно-синтетических суждений выходит за пределы компетенции общей (формальной) логики, а их возможность основывается на необходимости связи двух различных «стволов познания» — чувственных созерцаний и рассудочных понятий. Заслуживает также внимания тот факт, что при обсуждении этих вопросов Кант вновь подчеркивает связь эмпирического содержания чувственных созерцаний с вещами в себе, или с объектами самими по себе, и увязывает эту тему с проблемой критики или опровержения идеализма (см. 3-й выпуск сборника «Вопросы теоретического наследия...», с. 124—130).

Вторая группа фрагментов касается специфики кантовского понимания метафизики. Кант не только ограничивает ее область вопросами морали, но и указывает на особый — нравственно-практический источник ее понятий о сверхчувственном (боге, свободе и бессмертии). Весьма четкие формулировки, касающиеся вопроса о соотношении чувственного (патологического) и морального, добродетели и удовольствия, свидетельствуют о стремлении Канта преодолеть ригористические и формалистические черты своей этической концепции.

Наибольший интерес представляет третья группа фрагментов, где Кант, пожалуй, наиболее точно и обобщенно выразил свое понимание историко-философского процесса и способов его воспроизведения. Обычно — и не без основания — основоположником истории философии считают Гегеля. Однако изыскания последних десятилетий показывают, что еще до Гегеля предпринимались попытки вычленения предмета этой теории и систематической его обработки. Импульсом к этой интенсивной работе большей группы немецких историков философии конца XVIII — начала XIX века дали работы Канта, и в этом, более узком смысле, именно Кант был истинным родоначальником того движения, которое привело к концепции Гегеля.

Известно, что Кант в ряде своих сочинений так или иначе подходил к рассмотрению проблем теории истории философии. Эти проблемы встречаются в «Критике чистого разума», в «Ответе на вопрос: что такое Просвещение» и в ряде других работ. (Некоторые более общие предпосылки теории истории философии содержатся в сочинении «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», где развита общая идея историзма и важнейший взгляд на то, как следует исследовать какую бы то ни было историю.)

Эти идеи Канта вызвали в самом начале 90-х годов XVIII века целый поток специальной литературы по теории истории философии, и первым сочинением в этом ряду было весьма характерное по названию введение кантианца К. Хейденрайха к переведенной им книге итальянца Громациано. Это введение называлось «Идеи о революции в философии, которую произвел Кант, и особенно о его влиянии на историю философии».

Главными и поистине основополагающими для создания теории истории философии были две идеи Канта — идея «постепенного развития человеческого разума» и «философствующей или «философской» истории философии», которая рассматривает «факты разума», «исходя из природы человеческого разума», и потому делает возможной историю философии «не исторически или эмпирически, но рационально, т. е. априори».

Эти идеи одновременно и разрушили чисто эмпирическую («прагматическую», как говорили тогда) историю философии, ставившую себе (в сущности, и недостижимую, и ненужную) цель описать историю философии, представить ее такой, какой она была, и осветили путь к построению новой, осмысленной истории философии, которая рассмотрела бы свой эмпирический материал не как самоцель, но как средство достижения более важных, более кардинальных целей¹.

В связи с этими двумя важнейшими идеями Кант высказал мысль о необходимом характере философского развития и его стадиях, так что, по его мнению, схема историко-философского процесса, которую можно получить априори, совпадает с фактическим развитием философии, как оно предстает из «имеющихся сообщений», что предвосхищает также гегелевскую мысль о совпадении (точнее говоря — параллелизме) исторического и логического. Мы находим здесь мысль, сформулированную Кантом почти в тех же словах, в которые облекает ее и Гегель (не знавший этого неопубликованного до конца XIX века фрагмента) спустя несколько десятилетий: философская история философии для Канта «не есть история мнений, которые случайно возникают тут и там, но история разума, развивающегося посредством понятий»².

Важно подчеркнуть также, что, вводя в науку идею «априорной истории философии», Кант отнюдь не был намерен оторвать ее от фактической, эмпирической истории философии, от «исторического описания». Формулируя процитированную выше мысль о том, что существует такая история философии, он в то же время подчеркивает, что она «не отделяет» «факты разума» «от исторического описания», «представляет» эти факты.

Словом, в нескольких десятках строк, посвященных проблемам теории истории философии, содержится идеи, представляющие нам Канта как одного из основоположников теории истории философии.

Перевод выполнен по изданию: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XX. Berlin, 1942, S. 339—349. В данной публикации мы сочли целесообразным отказаться от порядка и расположения фрагментов в переводимом издании.

В. А. Жучков, Э. А. Каменский, И. И. Пачкаева.

¹ Читатель найдет подробные сведения по этому поводу в кн.: Geldsetzer L. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19 Jahrhundert. 1968, I Teil. 1—2 Kapitel, S. 19—80.

² Ср. полемику Гегеля с пониманием «истории философии как перечнем мнений» (см.: Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. 9, М., 1932, с. 18—22).

1. Как вообще возможны синтетические суждения? Посредством того, что я за пределами моего понятия из лежащего в его основе созерцания беру нечто как признак и связываю его с этим понятием.

Эмпирически-синтетические суждения это те, в которых субъект есть понятие, которому соответствует эмпирическое созерцание, априорно-синтетические — это такие суждения, субъекту которых соответствует созерцание априори. Таким образом, не существует синтетических суждений (которыми, однако, полна метафизика) без чистых созерцаний априори.

2. Каковы чистые созерцания? Формы чувственности внешне-го и внутреннего чувства, пространство и время, которые предшествуют всем эмпирическим [созерцаниям].

3. Как возможно, что мы априори синтетически можем познавать свойства предметов в пространстве и во времени? — Не иначе, чем так, что мы мыслим эту форму не как принадлежащую объекту, но как субъективно относящуюся к представляющему существу, поскольку затем априори может быть определено не то, что само по себе принадлежит предметам, которые ведь зависят от условий пространства и времени, но то, как они должны необходимо являться субъекту.

4. Посредством одних понятий мы не можем создать никаких синтетических суждений априори. Ибо если бы на месте пространства и времени были беспорядочно представленные свойства вещей, то восприятие качеств этих вещей имело бы лишь эмпирическую значимость и было бы лишено необходимости, поскольку они были бы синтетическими и даже апостериорными, т. е. заимствованы от предметов посредством восприятия.

5. Достаточны ли одни созерцания, чистые или эмпирические, без понятий априори для синтетического познания? Нет, без априорного синтеза и понятия связи (или связанного — *des Zusammengesetzten* — И. П.) из многообразного этого созерцания не было бы возможно никакое суждение априори. Ибо единство сознания, которое необходимо для всякого суждения, а именно сознания в априорном синтезе, требуется для каждого такого суждения, и эти понятия есть категории, которые дают познание в первую очередь вместе с созерцаниями и никоим образом без них, следовательно, не просто как категории.

6. Как далеко могут распространяться эти суждения априори? Лишь на предметы в явлении, т. е. лишь на предметы чувств, а именно лишь так, как они нам являются.

7. Как возможно, чтобы субъект осознавался самим собой как простое явление и непосредственно, и однако в то же время как вещь сама по себе? Первое возможно посредством эмпирической, второе — посредством чистой апперцепции.

Идеализм. Время можно мыслить лишь определенным в схватывании (in Apprehension) пространства (и в общении для одновременного бытия). Если бы в основе пространственного созерцания не лежало ничего в качестве данного извне, то представление о чем-то внешнем было бы лишь мыслью и значит в действительности не давалось бы душе через что-то внешнее. Таким образом, по меньшей мере было бы возможно представлять себе ее (души. — *И. П.*) внутренние представления как бы в пространстве, что противоречит себе.

Во всем нашем познании то, что мы называем познанием априори, является высшим не только потому, что оно независимо от ограничивающих условий опыта распространяется на большее число объектов, чем это (опытное познание. — *И. П.*), но и потому, что оно само как необходимое познание даже суждениям опыта, в основе возможности которых оно лежит, сообщает ту значимость, которая является независимой от субъективных условий, и благодаря чему они (суждения опыта. — *И. П.*) относятся к объекту и являются познанием. Но эти познания априори содержат также тайну, которая должна сделать критику чистого разума необходимой предварительной задачей до метафизики, а также сделать понятной возможность познания априори. Если существуют понятия априори, то дедукция (но не порождение) их самих и их значимости и есть суждения априори.

Познание априори независимо от опыта, однако представления в нем могут быть эмпирическими, лишь суждение является аналитическим. Но если оно синтетическое, то понятие, под которое подводится нечто эмпирическое, например, событие (Vergebenheit), должно быть понятием априори; ибо эмпирические и [другие] различные понятия не могут связываться синтетически иначе, чем через опыт. Познание априори есть даже основа возможности опыта или, по крайней мере, того, что составляет объективное единство в суждениях. Познание образуется из элементов тех же самых понятий и созерцания, эмпирического либо чистого, для познания требуется мышление и наглядность, без последнего нет объекта, без первого мы не мыслим и не познаем объект.

В трансцендентальных понятиях реальности из-за вкравшейся ошибки (vitium subreptionis) мышления понятие как субъективное мышления принимают за объективное мыслимого, тогда как последнее может встретиться не в мышлении, но лишь в созерцании, поскольку оно [объективное] есть объект ощущения вообще, которое в качестве примера для понятия должно быть дано объекту эмпирического созерцания, который невозможен в отношении сверхчувственного. То, понятие чего содержит бытие, в противопоставлении с тем, понятие чего содержит небытие, являются модальностями полагания и отрицания, которым мы не можем придать никакого объективного значения, потому

что они содержат лишь субъективное мышления, а именно связь предиката в отношении к субъекту, т. е. способность представления вообще.

II

Посредством моральных оснований идеи бога и будущего получают не объективно теоретическую, но лишь практическую реальность поступать так, как будто существует другой мир.

а) Если должно было быть принято какое-либо понятие о сверхчувственном, спрашивается, исходя из чего мы должны были обосновать его реальность. Не из познания, данного посредством этого понятия, ибо это невозможно, но, следовательно, лишь через практическое, а именно через основу того, что должно быть определено не согласно природным законам, а совершенно вопреки им.

Кажется, трудно представить такое многообразное явление, как метафизика, кратко и в то же время полностью учитывая его источники, но фактически это легко сделать возможным посредством органического соединения всех познавательных способностей под высшим руководством разума, так как при этом можно исходить из многих точек зрения и все же охватить весь объем одним принципом, разве что трудно будет выбрать, из какого принципа исходить. Мне кажется целесообразным начинать с того, что с самого начала вызвало интерес к обоснованию метафизики (свобода, поскольку она осознается через моральные законы), ибо разрешение связанной с этим трудности требует полной анатомии наших познавательных способностей, и таким образом было бы возможно изучить весь объем, здесь дано понятие сверхчувственного с его реальностью (но лишь практической).

Все авторы стремились реализовать три сверхчувственные сущности, для достижения чего мораль частично приводила их в движение, частично могла лишь представить определенное понятие.

Нельзя утверждать непосредственно с полной уверенностью то, что человек (имеет власть над собой) может преодолеть все препятствия своей доброй волей. Моральный закон требует этого преодоления и, следовательно, делает его возможным. Преддетерминизм. Поскольку физическая необходимость относится здесь ко времени, то причинность свободной воли не должна быть связана с условием времени, хотя человек, как природное существо, связан с ним. Отсюда следует, что человек отличает себя как явление от себя как ноумена.

Эта противоположность существует согласно чистым понятиям разума, т. е. принимая во внимание принципы свободы, как противоречие внутренних определяющих оснований в роли человека, принимающего в свою максиму либо моральное, либо

патологическое побуждение к действию, как противоречие, которое (если возможно аллегорически персонифицировать простые способности человека) можно представить как спор доброго духа со злым. Ведь природные побуждения сами по себе невинны, и между ними и моральным законом нет, собственно, никакого спора: но исполнение его независимо от этих [побуждений] и даже вопреки им, превращение его в свою максиму есть акт свободы.

Но для того, чтобы различать их [добро и зло], всегда имеется критерий: если представление закона предшествует поступку до чувства удовольствия или неудовольствия, то поступок морален, если наоборот, то патологичен. Но безусловное включение последнего в свою максиму есть принцип зла.

Если в максиме представление закона предшествует и чувство (удовольствия или неудовольствия по отношению к предметам воли) прежде всего следует ему, то чувство морально, интеллектуально, и в человеке господствует принцип добра. Если наоборот, чувство удовольствия или неудовольствия от предметов предшествует закону, то чувство является патологическим (чувственным) (*sinnlich*) и в человеке господствует принцип зла, ибо максима безусловно следовать (в смысле закона) чувственности (плотского) несомненно является всегда порочной. Чувственность (плотского) не есть, собственно, то, что должно быть подавлено добрым принципом, но склонность принимать свою максиму (которая свободна), лишь исходя из ее побуждений, есть дурной принцип в нас. Ведь плоть может быть названа врагом, который противоречит духу, лишь постольку и потому, что человек принимает ее в свою максиму и совершает поступки, противоречащие закону. Но объяснить возможность такой максимы, так же как и объяснить вообще, как возникают поступки из свободной воли, — относится к задачам, которые целиком превосходят человеческое понимание.

III

О философствующей истории философии

Всякое историческое познание является эмпирическим и, таким образом, есть познание вещей как они есть; но не того, что они необходимо должны быть такими. — Рациональное познание представляет их согласно их необходимости. Историческое представление философии сообщает, таким образом, как и в каком порядке философствовали до сих пор. Но философствование есть постепенное развитие человеческого разума, а оно может продолжаться или даже начинаться не на эмпирическом пути, но именно через чистые понятия. Потребностью разума (теоретического или практического) должно было быть то, что ему нужно было идти от своих суждений о вещах к причинам,

вплоть до самых первых. Вначале через общий разум, например, от [познания] природных тел и их движения. Однако приходили к [понятию] цели: но так как в конце концов было замечено, что для всех вещей можно отыскать разумные основания, то начинали перечислять (aufzählen. — *И. П.*) свои понятия разума (или рассудка), прежде всего расчлняя само мышление вообще, без объекта. Первое делалось Аристотелем, второе еще раньше — логиками.

Философская история философии сама по себе возможна не исторически или эмпирически, но рационально, т. е. априори. Ибо если она даже представляет факты разума, она не заимствует их как таковые из исторического сообщения, но рассматривает их, исходя из природы человеческого разума, как философская археология. Что способны понять мыслители, [находясь] среди людей, о причинах, цели и конце сущего в мире. Было ли то, о чем они возвещали, целесообразным в мире, или лишь цепью причин и следствий, или это было целью самого человечества?

Могла ли история философии быть составлена математически, как мог возникнуть догматизм, из него скептицизм, из них обоих критицизм? Но как возможно привнести историю в систему разума, выведение которой требует исключения случайного из принципа и классификации?

Можно ли наметить схему для истории философии априори, с которой так совпадают эпохи мнений философов, [полученных] из имеющихся сообщений, как будто они имели саму эту схему перед глазами и как будто благодаря ей значительно продвинулись вперед в познании их (эпох. — *И. П.*).

Да! А именно, если идея метафизики человеческого разума непременно выдвинута как необходимая, это создает потребность развивать эту науку, хотя она полностью находится в душе, очерченная лишь в зародыше.

Невозможно написать историю того, что не происходило, [историю], для которой никогда не было ничего предсоздано в качестве подготовки и материалов.

Может ли история самой философии быть частью философии или должна быть историей учености вообще?

Какой бы прогресс ни сделала философия, все же ее история отлична от самой философии, или она (философия. — *Т. П.*) должна быть просто идеалом расположенного в человеческом разуме источника философии, чистого разума, развитие которого также имеет свои правила в человеческой природе. Полного источника.

История философии столь особого рода, что в ней ничего не может быть сообщено о том, что имело место, не зная заранее, что должно было происходить, а, следовательно, также и того, что может происходить. Было ли это исследовано заранее или размышляли наудачу? Ибо это не есть история мнений, которые

случайно возникают тут и там, но история разума, развивающегося посредством понятий. — (Обычно. — *И. П.*) хотят знать не то, о чем размышляют, а то, что вычленили в результате размышления через простые понятия. — Философия должна рассматриваться здесь точно так же, как гений разума, о котором требуется знать, чему он должен был учить и осуществил ли он это. — Чтобы подойти к этому, нужно исследовать, что и почему до сих пор представляло такой большой интерес в метафизике. Будут считать, что это не есть анализ понятий и суждений, которые можно применять к предметам чувств, но сверхчувственное, преимущественно постольку, поскольку на нем основаны практические идеи.

Перевод И. И. Пачкаевой

ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Великий Кант и лишь преимущественно специалистам по истории философии начала XIX века у славянских народов известные деятели польской и русской философской мысли!

И тем не менее я не сомневаюсь в том, что эта публикация вызовет интерес у читателя. Ибо она показывает, как широко и плодотворно было влияние Канта за пределами его родины даже и в первые десятилетия после его смерти, когда многое еще не было прояснено в его наследии и когда обсуждались и критиковались по преимуществу лежащие на поверхности недостатки и противоречия его учения.

Поскольку настоящая заметка есть лишь вступление к публикации материалов, характеризующих роль Кантовых идей в философской жизни России начала 20-х годов XIX века (когда, как известно, Польша входила в состав Русской империи), моя задача состоит лишь в том, чтобы ввести читателя в курс дела историографически, обрисовать в самом общем виде тогдашнюю ситуацию в русской философии и значение публикуемых материалов для ее уяснения.

Начало 20-х годов было для России периодом, когда громко заявила о себе и стала приобретать популярность идеалистическая школа философии русского Просвещения, которая, хотя и возникла еще за два десятилетия до того времени, но больше подвергалась критике (со стороны другой школы философии русского Просвещения — деистическо-материалистической, а также и со стороны официальной религиозной философии), нежели приобретала авторитет.

Главным теоретическим источником этой школы была философия Шеллинга. Но и другие представители немецкого идеализма — меньше Фихте и больше Кант — также играли свою роль в ее формировании и развитии.

Русский просветительный идеализм того времени был тесно связан с диалектикой, и его успехи, его популярность были в значительной мере определены этой приверженностью и тем, что он выступил с критикой метафизичности, эмпиризма и прочих исторических пороков материализма и деизма конца XVIII — начала XIX веков. Разумеется, он подвергал критике также и саму общепросветительскую материалистическую основу противостоящей ему школы философии русского Просвещения. В пылу неопитства и критиканствующего скепсиса по отношению к своему противнику, а следовательно, и к недавнему прошлому западно-европейской философии, русский просветительный идеализм сам впадал в существенные несообразности и просчеты, а в своем движении от материализма к идеализму, в своем доведенном до крайности увлечении критикой сенсуализма приобретал черты ретроградности.

Ситуация, как видит читатель, была довольно противоречивой и запутанной. Но именно в этой ситуации происходила ассимиляция на русской почве философии немецкого диалектического идеализма, в частности, философии Канта и Шеллинга.

Я подробно рассмотрел эту ситуацию в своих работах об обеих названных школах и отсылаю к ним читателей, желающих ознакомиться с этими

процессами подробнее¹. В числе этих работ есть и две статьи, специально посвященные распространению в России первой четверти века философии Канта². Во второй из них (см. с. 315—317) я кратко рассказал о том своеобразном подходе к философии Канта, которая наметилась у одного из примыкавших к русским просветителям-идеалистам журналиста, позже сыгравшего известную роль и в приобщении к немецкому идеализму кружка Станкевича, В. Андросова, и привел необходимые библиографические сведения по поводу этой полемики (там же, с. 328; ср.: Каменский З. А. Снядецкий. Философская Энциклопедия. Т. 5, с. 39).

Андросов выступил со своеобразной апологией Канта, которого подверг резкой критике известный польский ученый, профессор Виленского университета Ян (в русифицированном варианте, которым пользовались в русских журналах — Иван) Снядецкий.

1 апреля 1819 года Снядецкий прочитал в Виленском университете (написанный еще в марте того же года) доклад «О философии», который и был тогда же напечатан по-польски — «O filozofii»³. В октябре того же года в «Львовских Записках» появилась критическая статья по поводу речи-статьи Снядецкого, на которую Снядецкий отвечал большой статьей «Прибавления к статье о философии», зачитанной им (вероятно, в каком-то сокращенном виде) в Виленском университете 15 мая 1820 года.

Полемика эта привлекла внимание русских журналистов.

Работа Снядецкого «О философии» была напечатана в русском переводе в «Вестнике Европы» (1819, № 11) и в «Украинском Вестнике» (1819, июнь). Она вызвала критическую заметку анонимного автора из г. Твери, напечатанную в «Казанских известиях» (1819, № 99 и № 101), которая получила отповедь редактора «Вестника Европы» профессора Московского университета М. Каченовского, опубликовавшего в своем журнале «Примечания на статью о философии» (1820, № 1). Это сочинение Снядецкого было также прореферировано Ф. Булгариным в заседании Общества любителей российской словесности 16 мая 1821 года. Общество это в то время было одним из центров тяготения декабристских сил. Можно предполагать, что такие декабристы, как А. И. и Н. И. Бестужевы, Н. К. Рылеев, Н. И. Кутузов, которые за несколько месяцев до чтений Булгарина вступили в Общество и прилежно посещали его заседания (см.: Базанова В. Вольное общество любителей российской словесности. Петрозаводск, 1949, с. 235), слушали реферат Булгарина и одобрили его публикацию (из 14 присутствовавших на чтении членов, имена которых, к сожалению, не были зафиксированы, 12 проголосовали за публикацию). Реферат был напечатан в органе общества — «Соревнователе просвещения и благотворения» (1821, № 10).

Отстаивая необходимость терпимости в обсуждении проблем философии, широкой полемики вокруг них и пропаганды философских знаний, Каченовский напечатал также и перевод «Прибавлений» Снядецкого («Вестник Европы», 1822, № 23 и № 24; 1823, № 2) и их критику В. Андросовым в статье «Замечания на прибавление к статье о философии» (там же, 1823, № 3—4, № 6).

¹ См.: Каменский З. А. Философские идеи русского Просвещения. М., 1971; Шеллинг в русской философии начала XIX в. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6; Шеллинг и русская философия первой половины XIX в. — «Философские науки», 1975, № 4.

² Каменский З. А. И. Кант в русской философии начала XIX века. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 1; Кант в России. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974.

³ Эта работа Снядецкого напечатана по-русски в кн.: Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т. 1. М., 1956, здесь же дана краткая характеристика Снядецкого (см. с. 605—609); ср. статью о Снядецком в «Философской энциклопедии», т. 5, с. 39, подписанную Институтом философии АН ПНР.

Дискуссия приняла, таким образом, широкий размах, ее география охватывает ряд городов тогдашней Российской империи — Вильно, Львов, Москву, Петербург, Харьков (где издавался «Украинский Вестник»), Казань, Тверь.

По ограниченности места мы не имеем возможности ни полностью опубликовать материалы полемики, ни характеризовать взгляды всех ее участников. Я выбрал для публикации заключительный раздел «Прибавлений» Снядецкого⁴ и полемическую статью Андросова.

Как я уже писал, ситуация сложилась парадоксальная: критикуя агностицизм Канта, Снядецкий с позиций метафизического материализма и сенсуализма сам приходит к агностическим выводам, в зародышевой форме высказывает позитивистские идеи. Андросов, наоборот, защищает Канта, но критикует агностицизм Снядецкого и подчеркивает обычно — особенно в то время — игнорируемую идею Канта о важнейшей роли чувственности в процессе познания.

В своей позитивистской устремленности Снядецкий склонен к абсолютизации чувственного момента познания и к недооценке роли и значения умозрения, в связи с чем вовлекает в сферу критики также Шеллинга и шеллингианцев, в частности, Окена и его журнал «Isis». Андросов в русле развития русской диалектической мысли стремится защитить права умозрения, дискредитировать эмпиризм. Он отвергает ставшие уже тогда традиционными упреки в непонятности Канта, ссылаясь на необходимость в каждой науке пользоваться своей терминологией, вырабатывать специальный ее язык.

И едва ли не самое интересное в позиции Андросова: полемизируя со склонявшимся (несмотря на позитивистскую тенденцию) к материализму и сенсуализму Снядецким, защищая идеалиста Канта, он сам развивает сенсуалистические и тяготеющие к материализму идеи. Так, доказывая, что Кант отнюдь не игнорирует чувственность в процессе познания, Андросов утверждает: «Как нет явления, которое не производило бы в нас какого-нибудь понятия, так нет понятия, которое не производило бы в нас какого-нибудь явления» (Замечания... — «Вестник Европы», 1823, № 6, с. 92). Он всячески подчеркивает, что логика, физика и другие науки лишь открывают законы явлений, а не диктуют, не навязывают их явлениям. В результате таких интерпретаций Кант оказывается у Андросова чуть ли не последователем Бэкона (там же, с. 97—98).

Все это показывает, что Андросов не столько пересказывал и защищал Канта, сколько стремился использовать его авторитет, его идеи для развития новых, в том числе и диалектических, тенденций в русской философии, для чего подчас (вряд ли сознательно) он не очень-то адекватно представлял читателю взгляды великого немца, ослабляя значение априоризма, агностицизма и других негативных сторон философии Канта.

Но примечательно, что, двигаясь в этом направлении, он видит в Кантовой философии много такого, чего не смогли разглядеть в ней архаисты из числа сторонников метафизического материализма и сенсуализма, хотя, разумеется, в ряде установок они, как материалисты и сенсуалисты, были более правы, нежели сторонники и апологеты немецкой философии конца XVIII — начала XIX веков.

Поскольку мы публикуем тексты Снядецкого и Андросова и поскольку я отчасти уже писал об этой полемике в упомянутой выше работе, я не буду

⁴ Мы публикуем третью, заключительную часть «Прибавлений» Снядецкого, хотя Андросов критикует главным образом две первые. Мы сделали такой выбор потому, что, во-первых, две первые части очень велики, что, во-вторых, они слишком обременены полемикой против львовского оппонента и что, в-третьих, некоторое представление об идеях и высказываниях Снядецкого в двух первых частях его статьи мы получим и без их публикации — из возражений Андросова.

В публикуемых статьях пунктуация почти целиком оставлена прежней, орфография в основном приведена в соответствие с современной, однако некоторые архаизмы, в какой-то мере отражающие колорит эпохи, сохранены.

характеризовать их идеи детальнее — читатель сам ознакомится с ними. Но пусть не проглядит он того, как в свете этих споров выявляется стимулирующая роль великого немецкого мыслителя в развитии русской философской мысли.

Это короткое вступление хотелось бы завершить выражением надежды на то, что в дальнейшем нам еще представится возможность опубликовать и другие имеющиеся в нашем распоряжении материалы, характеризующие распространение и интерпретацию философии Канта в России.

З. А. Каменский

Я. СНЯДЕЦКИЙ

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПРЕДМЕТУ НАУКИ ОБ УМЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ И ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА СОСТАВ КАНТОВОЙ НАУКИ

Когда такие люди, как Декарт, Ньютон и Лейбниц, которые протекли и измерили великое пространство наук столь разнообразных, основательных и самых трудных, обогатили их новыми видами и истинами; извели их мели, глубокие места и недостижимые бездны; соединили свой творческий талант с глубоким размышлением — когда, говоря, такие люди пускаются в горную, опасную область *всеобщего видения*: отвага их бывает следствием или необузданного любопытства ума человеческого, или привычки бороться с трудностями, или ученой, так изъясняюсь, жадности, ищущей новых мыслей. Такие люди, ширясь в оной высокой сфере умозрений, как в любезном и родственном своем наследии, при удаче могут изловить там важные пособия для наук и для ума человеческого; в случае же падения своего и при неудачах могут оставить спасительные средства предосторожности для других ученых.

На сем-то поприще опасностей и славы *Декарт* обеспечил свободу разума человеческого, разрушил идольские жертвенники, воздвигнутые в средние веки неисследованным мнениям, предписал *методу сомневаться* при изыскании истин, сочетал *анализ* с Геометрией и показал новый путь к обширным, чрезвычайно важным открытиям в Математике и Физике. Но как скоро сей человек великий, оставив дорогу исчислений и умозаключений, ступил на путь *догадок* и феномены физического мира захотел изъяснить своими *вихрями*, то его заблуждения нанесли чрезвычайный вред Физике: он бросил между учеными яблоко несогласия и раздоров на несколько десятилетий, а тем самым остановил успехи наук и знаний.

Ньютон, счастливейший *Декарта* на том же пути всеобщего видения, открыл и предписал верные, непоколебимые правила упражняться в истинном *любомудрии*, то есть отыскивать естественные причины явлениям чувственного мира¹. В сем краю общего видения *Ньютон* и *Лейбниц* попали в одно время на виды

новые, дотоле неведомые в Геометрии; открыли новые исчисления, из коих родились новые сведения, ведущие разум человеческий к истолкованию великих таинств Природы и тех скрытых, чудесных связей, которые соединяют небо с землею. Еще в одной только лишь догадке Коперника о повсеместном тяготении вещества Ньютон усмотрел естественную причину движения тел и разных перемен движения в телах небесных.

Лейбниц, коего ум, по справедливости сказать можно, *энциклопедический*, объемлющий едва ли не весь круг человеческих знаний, в той же области общего видения бросил метафизические мысли о начале и разделении понятий; но из них не соиздал он особой науки: ибо знал, что творения глубокомысленного ума его, его богатого воображения могут и не быть творениями истины, которая одна должна служить основанием и доставлять материалы для науки неоспоримой. Лейбниц, рассматривая мысли и истины, как те, которые происходят из опыта (*veritates experimentales*), так и составляемые душевными силами (*rationales*), хотя, будучи глубоким Геометром, и любил доказательства, выводимые из начал общих (*a priori*); он, однако же, постановил за правило, что *способ идти от опытов к мыслям, от мыслей частных к общим (a posteriori) есть безопаснейший путь к истине и достоверности*². Наблюдения над истинами и мыслями, из опыта происходящими, показали сему великому человеку, что сей способ мышления всего чаще бывает большим или меньшим приближением к истине. Он первый заметил и вывел заключение, что исчисление вероятностей (*calculus probabilitatis*) должно быть величайшим пособием к достижению достоверности как в умозрениях или теориях, так и в мнениях физических: по сему-то побуждению захотел он Якова Бернулли обработать сочинение об *искусстве угадывать* (*de arte coniectandi*), о котором первые мысли набросаны Паскалем, Ферма, Гюйгенсом. И наука, при начале своем служившая для игры к отысканию желаемого жребия, по указанию Лейбница сделалась теперь важным трактатом логическим. Ее назвать можно *всами* достоинству человеческих мыслей в теориях физических и в случайностях общежития, когда невозможно дойти до математической достоверности, как я уже и упомянул в другом месте³. И так Лейбницу мы обязаны благодарить за главное разделение человеческих знаний и действий ума человеческого; им же показаны средства оценить достоинство оных и доходить до истины.

Сей быстрый взгляд на труды *Декарта*, *Ньютона* и *Лейбница* подтверждает, что доказал я в другом месте⁴, а именно: что область общего мышления, весьма часто будучи странною обманчивости, заблуждений и опасностей для всех, только лишь для необыкновенных умов бывает странною великих открытий и обширных видов. Единственно сего класса люди, исполненные сведений по разным отраслям учености, одаренные творческой

силою разума, прославившиеся собственными изобретениями и великим стяжанием умственным, были и всегда будут надежнейшими наставниками в науке мыслить. К творениям Декарта, Ньютона и Лейбница прибавим труды *Бэкона, Паскаля, Локка, Даламбера* в предисловии к энциклопедии, и мы найдем тщательно выбранные, едва ли не все психологические потребности ума человеческого удовлетворенными; найдем силы его и способности объясненными, приведенными в порядок; действия оных сил определенными посредством верных правил; найдем отделенную область достоверности от области догадок; ясные, несомнительные наставления о том, как должно поступать в той и другой области; найдем все доступное для разума человеческого тщательно отделенным от того, до чего не дозволено касаться ему в науках: и все то изложено языком чистым, ясным, вразумительным, все подтверждено доказательствами и примерами из наук основательных. Драгоценнейшим же оных великих мужей благодеянием было и есть для наук то именно, что они наложили пятно вечного срама и презрения на все метафизические фиглярства, что они избавили нас от хлопотливых, но суетных и праздных занятий, от науки слов темных и обманчивых, которыми *Схоластики* столь долгое время вязали, теснили и оболыщали понятливость человеческую. После столь многих трудов и усилий драгоценных искусство мыслить не требовало следственно уже никаких перемен, никаких исправлений; оно только лишь ожидало головы благоразумной и счастливой, которая все разбросанные объяснения, замечания, правила собрав и соединив в один состав целый, начертала бы систематическую науку *Психологии и Логики*.

Нашлись, однако же, немецкие писатели, взявшие на себя труд защищать учение веков средних; нашлись люди, которым вздорные исследования и пустословие схоластиков казалось достойным поприщем сил умственных! Но те же самые писатели не могут, я думаю, не согласиться, что когда с осьмнадцатым столетием открылся мир существенный и в нем такое множество наук действительных, наук потребных уму человеческому; то безумно было бы сводить его с пути существенности на путь мечтаний, уклонять его от достоверности и пользы и направлять к упражнению суетным и вздорным. В благоустроенном обществе и в такой век, когда имеют надлежащее понятие о храбрости, прилично ли было бы воскрешать времена хищнических нападений и разбоев, восстанавливать обычаи странствующих Рыцарей, искателей дивных приключений?

Не смотря на то, Кант, будучи уже шестидесяти лет от роду⁵, без всякой надобности, без всякой справедливой причины решился преобразовать всю теорию мышления, а приверженцы его вздумали распространить оную на все знания человеческие и произвести чрезвычайный, истинно варварский переворот в науках! Оставим приверженцев и рассмотрим усилия самого

начальника секты. Кант (как видно из его сочинений), напитанный всеми тонкостями школы Аристотеля и Схоластиков и к ним прилепившийся, коротко знакомый с теориями и мнениями всех сект метафизических, древних и новых, неизвестный в свете ни одной мыслию новой, ни одним изобретением в тех науках, которые по справедливости назвать можно пробным камнем основательного мышления, напротив того в сочинениях своих показывающий недостаточность сведений в оных науках — сей ли человек был способен к столь смелому, столь огромному предприятию в осьмнадцатом столетии?

В каждой науке наблюдается, во-первых, *сущность дела*, которое познать и доказать желаем; во-вторых, *цель*, к которой стремимся при сем познании; наконец *способ*, который ведет нас к упомянутой цели.

После того как Бэкон, Локк, Лейбниц, Даламбер и другие так хорошо объяснили способности и действия души, Кант по одному ает из гроба неудовлетворительное учение Платоново; разрушает весь порядок и зависимость сил душевных, принимая простое мнение за доказательство; убирает оные силы прикрасами Схоластиков, давно уже от всех презренными; изобретает свое *absolutum*, способностям души приписывает какие-то влитые от природы а ргіогі начала и виды, которых никто в себе не ощущает, которых никто в себе не заметил и которых никто даже постигнуть не может; одним словом, мешает мечтания и странности с простым, хотя впрочем недостаточным учением Платона: вот в чем состоит его *сущность дела*.

Вечный, счастливый союз между опытом и мышлением Кант ослабляет и расторгает; оспаривает у души человеческой то преимущество, посредством которого из чувственных феноменов составляет она общие мысли и общие истины; какими-то влитыми от Природы а ргіогі началами хочет объяснить нам то, что бывает делом внимательного наблюдения феноменов и тех связей, которые разум открывает между предметами и мыслями. И сию *цель* своей науки называет он *освобождением мышления от эмпиризма* и как бы облагородствованием души человеческой! Точно как будто недостаточность могла бы придавать душе благородство, и как будто для души славнее пользоваться уже готовыми, от Природы ей данными средствами и пособиями, нежели собственною силою готовить сии пособия и средства!

Прежде нежели рассмотрим *способ* или методу Канта, спросим себя: какие имел он побудительные причины к затеянному преобразованию? Не славу ли ума человеческого? Совсем нет; ибо славу разума созидают истины действительные, изобретения в науках, а отнюдь не простые мнения и не догадки о том, как делаются оные изобретения. Ни Кант, ни же кто-либо другой из метафизиков не объяснит нам тайных путей и способов гения.

Не польза ли наук была для него побуждением? Нет; ибо мозголомное, но тщетное, ни к чему не служащее выискивание, набор слов без мыслей и без ясного значения, мечты и странности, ни на что не могут быть годными ни для наук, ни для разума человеческого. Науки составляют единственно из истин достоверных, в точности доказанных и всеми признанных; мечтания же и мнения человеческие служат материалами для *романов*, и вести к ним людей посредством присваиваемого им какого-то воображаемого преимущества *мыслить a priori* в новом значении сего слова, значит обольщать людей и препятствовать их успехам в науках.

Сам, однако же, Кант в Предисловии к своим *Прологоменам* объявляет нам, что привело его к сей науке. Побуждением к тому послужило для него мнение английского философа Юма, которого несправедливо укоряет он в скептицизме, по тому поводу, что Юм никаких положений, никаких мнений всеобщих не допускает а priori в значении сего слова по Канту, то есть не допускает никаких положений и мнений, которых началом, близким или отдаленным, не был бы опыт⁶. Бэкон, Локк, Ньютон, Даламбер и едва ли не все великие люди в науках были и ныне суть подобными скептиками. Юм забавляется над слабыми, как сам называет, усилиями тех метафизиков, которые хотят нам в разуме человеческого показать нечто а priori, совсем не зависимое от опыта, и проникнуть тайну, не доступную для ума человеческого. «Огородились боярышником и терновником, — говорит Юм, — чтобы защитить свою слабость; сбивтые с открытого поля, как злодеи убегают в лес невразумительных слов и темных, с тем, чтоб оттуда делать свои набегии. Это суеверы, которые велят веровать в чистый разум, незамаранный опытностью».

Сии колкие, но справедливые мысли Юма, Кант принял за скептицизм, за кощунство, и в опровержение написал свои *Прологомены* и *Критику разума*, как чистого, так и практического. Чем же Кант старается одолеть своего противника? Всем полноводием *схоластической методы*, всем арсеналом слов темных и невразумительных — *материей и формою, категориями Аристотеля, силлогистическими предикатом и субъектом, абсолютным времени и пространства, просиллогизмами и эписиллогизмами*⁷ и проч., следовательно, таким оружием, которое уже осмеяно Юмом и которым нельзя ни достигнуть, ни поранить мыслящего человека: ибо не значит умствовать, а во зло употреблять разум, во всяком случае прибегая к *общим* мыслям, сбивчивым и пошлым, которыми доказывать можно равным образом истины, как и нелепости, и от которых родилась Кантова *Анти-тетика*, ведущая молодые умы к отчаянному скептицизму, и возвращающая нас ко временам ученого варварства Схоластиков. Кант, следовательно, выступил как новый атлет, который вздумал связать Геркулеса паутиной! И вот что Автор Замечаний

в Записках Львовских называет основательностью Немецкой школы! Между тем учит логика и простой здравый смысл человеческий, что основанием науки должна быть истина чистая, простая, убеждающая всякого, не терпящая никаких справедливых противуречий; что темнота и запутанность чрезвычайно вредны для науки, ибо под ними скрываются могут погрешности или обманы; что с противником должно сражаться не иначе как только лишь опасным для него оружием.

Трудно согласиться на предлагаемое Кантом производство сил умственных, и в таком случае куда годится его наука, которую он, сообразно своему плану, делит на *Эстетику* и *Логику* и последнюю опять разделяет на *Аналитику* и *Диалектику*, между тем как все это нисколько не походит на науки и не соответствует данным от Канта названиям. Ибо что такое у него *Эстетика*? Истолкование абсолютного времени и пространства, изъяснение такого предмета, которого ни понять, ни объяснить невозможно. Что такое у него *Аналитика*? Показание искусства мыслить посредством категорий Аристотелевых, по которым нельзя мыслить надлежащим образом и которые не дадут к тому никаких пособий. Что такое у него *Диалектика*? Изложение всех призраков и обольщений, всех тех противуречий в мыслях, о которых человеческий разум спотыкается при своих умозаключениях. Сии обманы, сие смешение истины со вздором Кант почитает неизбежными, неразрывно соединенными с естеством разума, такими, от которых самый осторожнейший человек предохранить себя не может⁸. Чудное дело, что, представив разум в столь печальном положении, Кант посмел науку свою излагать таким догматическим тоном и с такою уверенностью; начинить ее таким множеством мозголомных вопросов и слов общих, когда едва ли не каждое выражение общее, не имеющее точной определенности, служит силками для уловления в обман и самого проникательного человека! Если ж тут вовсе почти нет действительного и верного средства выпутаться из оных сетей обольщения, распознать истину от неправды; то из учения самого же Канта следует, что *Метафизика* только лишь сбивает с пути, повергает в замешательство ум человеческий и что она, следовательно, есть самая вредная наука для юношества. И в самом деле, стоит лишь углубиться в Кантову *Антиномию* и его же *Антигетику*, где две мысли, совершенно одна другой противоположные, доказываются с одинаковою силой, стоит только читать сии сочинения, чтобы впасть в совершенный скептицизм и признать разум человеческий неспособным ни к открытию, ни к познанию истины.

Итак, вся Кантова наука о способностях и действиях души человеческой состоит вот в чем: знания наши получают свое начало от призраков или теней, переданных *ощутительности*, которая своим воззрением, своими формами, врожденными а priori, чувственные образы превращает в умственные и пере-

сылает их к *понятливости*; это опять средствами, также врожденными а priori, соединяет их, составляет из них суждения, мысли и представляет их *разуму*, который своими средствами, опять таки а priori, связывает оные мысли, приводит их к единству и извлекает из них свои заключения; но по естеству своему окружен будучи со всех сторон сетями обольщений и обманов, он не имеет верного и общего правила, коим руководствуясь, мог бы освободить себя от заблуждения.

По сей науке, следственно, всякое мышление влито а priori, между тем как все есть неверно и сомнительно, все состоит в каких-то изворотах, в изменении и превращении ума нашего. Если все это принять за справедливое в мозголомных положениях метафизических, за то уже оно будет клеветою на разум, науки, на все отрасли знаний человеческих.

Волен, конечно, был Кант, погрязший в отвлеченностях метафизических и страстно их полюбивший, волен был он составить из них свою *систему мышления* и подвергнуть ее критике людей просвещенных, ученых, совершенно способных судить о сем деле. Но надобно ли было его теорию, тогда еще не подробно рассмотренную, исполненную неуважения к опытности, а потому скользкую и опасную, надобно ли было вводить ее в училища общенародные, выставлять ее не в качестве простого мнения, а как твердое основание всех знаний человеческих, в сем обольстительном, говорю, виде выставлять ее умам юным, обыкновенно с жадностию бросающимся на всякую новость, не привыкшим основательно мыслить, не утвердившимся в строгом и точном рассуждении, не имеющим еще довольно сил, чтобы отличить обманы метафизических тонкостей? Надобно ли было наполнять юные головы тучею слов темных, над уразумением коих тщетно трудились, тщетно истощали свои усилия люди, поседевшие в ученых занятиях; выводить незрелые умы из мира достоверности и вгонять их в мир мечтаний; делать их приверженцами секты, поселяя в них вредную охоту толковать о том, чего они не поняли и никогда понять не могут? Надобно ли было из начал мнимых, сомнительных, по крайней мере не принятых всем ученым светом, выводить и составлять для того же юношества мечтательный образ всех наук, увеличивать его множеством других романов метафизических, вымышленных и предложенных в виде наук новых; изобрести цензуру на знания человеческие и все подвести под правила странные и непонятные⁹ (точно как будто бы науки были делом ума, непричастного опытам, погрязшего в мечтаниях!) и посредством сего учебного фиглярства учредить и распространять школу хвастливых пустозвонов? Сфера общего мышления в науках (как я выше изъяснился) есть святилище умов редких, обогащенных множеством сведений разнообразных, и приобывших к глубокому обдумыванию тех же сведений; но для голов обыкновенных, незрелых, не коротко знакомых с науками, оная сфера всегда

бывает страшною погрешностей, обманов и головокружения. Книги II в 3-м отделении Кантовой Диалектики¹⁰ видеть можно, что науку свою он почитал за *общенародную*, то есть за льстящую суетности человеческой; ибо говорит, что люди, оставив дорогу опытов и эмпиризма, любят возноситься в область умозрений, любят обитать в ней и парить на быстрых крыльях мыслей. Но Кант, видно, забыл, что всякий имеет свои требования на право истинно мыслить, между тем как преимущество сие принадлежит весьма немногим, и что *система* его в руках толпы словесников, принимающих мечты за мысли, непременно должна сделаться язвою наук и просвещения.

И действительно, сам Кант должен был бы затрепетать при гибельных последствиях, какие от науки его произошли в Германии, когда б увидел так называемую философию Математики, Физики, Медицины, Законоведения, Литературы, наряженную в его номенклатуру, — когда б увидел свет наук почти исчезнувшим, ибо закрытым огромною тучею слов темных и невразумительных, вопросов темных же, давно уже презренных и преданных забвению, — когда бы он увидел ум человеческий погруженным в море запутанностей, в омуте настоящего сумасбродства. Ни одна секта метафизическая не причинила столько несчастий, столько не расстроила ума человеческого и не нанесла ему стыда, как секта Кантова; тому доказательством служат сочинения, по всем почти отраслям наук изданные в Германии, наряженные в ливрею *трансцендентализма*, истинно шутовскую и варварскую. Ее-то исчадие видим в романтических странностях литературы, в магнетических обманах, в фиглярствах Физики и Медицины, в *Космогониях*, где сотворение мира изъясняется бредом магнетистов едва ли не в самом сильном жару горячки¹¹, в *Космогониях*, говорю, происшедших из оных чудесных видений а ргіогі, не зависящих от опыта, *безотносительных* и безусловных. За великое счастье почитать еще должно, что по крайней мере время охладило жар сумасбродства и основательное учение возвратило людей к здравому смыслу, иначе надлежало бы учредить *карантин* против сей моровой заразы наук, посрамительной для нашего века и для разума человеческого.

Оставшиеся, однако ж, нерассудительные приверженцы Канта выдают перед молодежью науку его за то, чем не есть она в самом деле. Называют ее *наукою разума*, между тем как она есть *наука мнения о разуме* — а это совсем не то, что разум; ибо, в противном случае, пришлось бы насчитать столько разумов, сколько есть и было сект метафизических. Если же разум человеческий только один, а разные мнения о сем разуме, не имеющие на своей стороне ни сильных доводов, ни убедительности очевидной, суть не иное что как *секты*; следственно, и Кантова наука есть учение секты, признающей мнимое достоинство *разума чистого*, то есть имеющего в себе зародыши истин,

не зависящих от опытов, или а priori, как называют ее последователи.

Наука сия, говорят они, ведет к *усовершенствованию разума*. Разум совершенствуется достоверными о вещах сведениями, ясным и чистым их уразумением, долговременным и в привычку обратившимся размышлением о несомнительных, очевидных истинах: мечтания и мнения человеческие, метафизическим языком излагаемые, языком по натуре своей темным и вводящим в заблуждение, не только не могут совершенствовать разума, но искажают его, портят, ибо влагают в него не самые истины, а то что в Логике справедливо называем *предрассудками*; ибо приучают его принимать пустые слова за вещи и за мысли; приучают его без пользы рыться в оных словах и всячески увертываться; приучают его к языку темноты и запутанности, который не есть ни язык чистого понятия, ни истинной науки.

Науку сию назвали *Философией*, между тем как она совсем иное; ибо Философия, даже по словам самого Канта, заключает в себе *Логикy, Метафизику, Физику и Нравоучение*. Наука же Кантова есть только *психологический трактат*, составляющий часть Метафизики. Это неполная *Идеология*, ибо не достает в ней учения о языке и словах, как знаках понятий. Сам Кант назвал ее только *Критикою чистого и практического разума*: следственно, это не *Психология* и не *Нравоучение*, а только лишь приготовление к сим наукам; это изложение мнения о началах и основных правилах, по которым надлежало бы изъяснить *Психологию* и *Нравоучение*. Каждый знающий и сии науки, и сочинения Канта не станет спорить со мною в этом деле. Ограничившись столь тесным и недостаточным видом предмета, нынешние Метафизики *Немецкие Философию* принимают в ложном значении, разумея под сим словом науку об одном лишь уме человеческом, который все из самого себя производит и который есть начало и конец всем, как они говорят, сведениям нашим. В таком случае философические познания наши действительно были бы весьма скудны, весьма слабы и даже сказать можно, что Философия была бы тогда наукою невежества. Ибо ум человеческий, взятый отдельно от всех человеческих познаний, есть существо нам вовсе неизвестное.. Природа сокрыла от нас под непроницаемой завесою то, что в нас самих происходит. Все вымыслы о врожденных понятиях, о видах и положениях а priori в значении слова сего, по Канту, суть не что иное как уловки и замашки невежества нашего, дабы объяснить то, чего не знаем и чего, как надобно думать, никогда не узнаем. Ум человеческий, в рассуждении сил его и действий, может быть постигнут не иначе как посредством его же творений, посредством внутреннего и внешнего наблюдения нашего над собою, то есть а posteriori. Философия же, как наука, объемлет едва ли не все собрание познаний че-

ловеческих: остановившееся над ними внимание ведет нас к познанию ума человеческого в его деяниях.

Философический вид каждой науки есть именно общее начертание всего того, что ум человеческий собрал и выработал из наблюдений и опытов или же из отношений между мыслями. Работа над таким начертанием должна быть упражнением людей, внимательно обозревших все оное поле деятельности человеческой, размышлявших о нем основательно с надлежащею точностью. Из того легко понять можно, что метафизики, не зная основательно других наук и сведений, как доньше бредили, так и впредь вечно будут бредить в своей науке об уме человеческом, ежели только не заключат они себя в пределах единственно объяснения сил и действий души, повсюду известных и принятых, о которых сведения из разных наук заимствованы, отнюдь не прилепляясь к загадкам суетным и неудоборешимым, не присвоивая себе ни законодательства в науках, ни цензуры на разум и не пускаясь романтическим путем в оную выпренную область всеобщего познавания, где легко может закружиться голова, откуда обыкновенно падают и ушибаются больно. Не всякой птице суждено парить на высоте вместе с орлами. Следовательно, все усилия Канта и подобных ему ловцов, стремящихся открыть тайные пути и тропинки гения, искать всеобщности (*Allgemeinheit*) и необходимости (*Notwendigkeit*) там, где во все нет их и где для нас быть их не может, старающихся знания посторонние, чуждые математического языка, поставить на степень достоверности математической и сделать точною наукою то, что ею быть не может — это все то же, что и усилия птиц взлететь на высоту, когда у них отрублены крылья. Ум человеческий возрастал и впредь возрастет будет своими творениями и деятельностью, но в стране наблюдений и опытов, в стране чистых отношений, ясного и верного языка, приличного исследованиям точным, а отнюдь не в стране мистицизма и метафизических мечтаний. Язык, говорит Лейбниц, есть зеркало понятия; следственно, где язык темен и невразумителен, там понятия неопределенны, вздорны, а может стать, и совсем нет их, и наука, таким языком излагаемая, есть не наука, но призрак для обольщения неопытных.

Как разумом *чистым* хотел Кант объяснить мышление; так *практическим* разумом хотел он объяснить основания нравственности. Не оставляя же туманной и тернистой дороги, которую для себя предназначил, как первую науку сделал он весьма темною, так равно и сию последнюю. Ни один моралист не выставлял науки о нравах с такою невкусною, отвратительною приправой, как наш Кенигсбергский философ: *материю и формою, категориями Аристотеля* и прочими схоластическими, несносными пустяками он усиливается изъяснить основания справедливости и добродетели. Чтоб и тут избежать *эмпиризма*, он отделяет ум человеческий от всякого союза с вещественностию,

от всего того, что необходимо в общежитии, и спешит дойти до своей любезной *всеобщности* и до *необходимости*.

Он доказывает, что первым условием нравственности есть свобода воли человеческой. Но при всей независимости воли человек, я думаю, не был бы существом моральным, если бы не был он существом общежительным: ибо нравственность проистекает из отношений человека к другим сочеловекам, из которых состоит общество; следственно, общежитие есть первое условие и источник нравственности.

Путем разных тонкостей хитросплетенных Кант доходит наконец до начала и основания всей нравственности; вот оно: *Поступай так, чтобы правила твоей воли всегда служить могли основанием для всеобщего законодательства.*

Сие главное правило кажется мне и потому уже дурно, что оно *слишком премудро*. Начало нравственности должно быть ясным, простым, для каждого человека понятным. Мысль о законодательстве, да еще и о всеобщем, так затруднительна, многосложна, что даже и ученый человек не всегда может ее себе составить. Кроме того, иначе представит себе законодательство Нерон и Калигула и опять иначе Марк Аврелий и Вашингтон; следственно, Кантово основание потому дурно, что не для всех вразумительно и что у людей разных характеров оно может иметь разное и значение. Но отделим от него школьную затейливость и педантизм метафизический; оно тотчас явится вот в каком виде: *делай другому то, чего желал бы ты самому себе от другого, или не делай другому того, чего не желал бы ты самому себе от другого*. Это всякий почувствует и уразумеет. Говорят, правда, Кантисты, что это *эмпиризм*; но в том-то и состоит неопровергаемое возражение против *Критики практического разума*, что Кант из метафизических тонкостей, которыми доказывать можно все и ничего основательно, также из разума, отделенного от ощущений, от людей и чувственных предметов, хочет выводить правила нравственности. Порядок общежития, равно как и склонности сердца человеческого отнюдь не должны быть упускаемы из виду при учении о нравах; ибо нравственность проистекает из первого, и она же должна быть распорядительницею желаний и движений воли в человеке. Всякому вольно бредить и мудрить в *Психологии*, в *Логике*, но отнюдь не в основаниях *Нравственной науки*, от которой зависит счастье каждого лица особенно и благосостояние общества.

Кант был человек добродетельный и самых примерных нравов: будем чтить память его, как мудреца, который житием своим более чести сделал нравственности, нежели своим учением.

Писано в Вильне $\frac{10}{22}$ Мая, 1820.

¹ De mundi sistemate liber III.

² Oeuvres Philos. T. II, p. 17.

³ O rachuncu losow. Pisma rosmarte. T. III, p. 329.

⁴ О Метафизике. Р. Р. Т. II. О rozumowaniu rachunkowym. Т. III.

⁵ Prolegomena 1783. Riga. [Прологомены, см. Кант И. Соч., Т. 4, ч. 1. М., 1965].

⁶ Of the different species of Philosophy. Essays vol. II, p. 10.

⁷ Кр. д. г. V. р., р. 388. [Критика чистого разума. Соч. Т. 3. М., 1964, с. 361; в дальнейшем указания по этому изданию осуществляются в общем порядке].

⁸ Krit. d. г. V. р. 397 [(3, 367)].

⁹ Кр. д. г. V. р. 364, 436 [(3, 346, 392)]. Главное правило разума: *где известен предмет условный, там известен и целый ряд условий, одно с другим связанных, а следственно, известно и то, что есть безусловное absolutum.*

Правило об употреблении разума: *знаниям условным понятливости старайся дать совершенное единство посредством абсолюта.*

¹⁰ Кр. д. г. V. р. 500 [(3, 439)].

¹¹ Isis Zw. Heft 1820 р. 198. [Здесь Снядецкий приписывает кантианству то, что относится к школе Шеллинга и ссылается на журнал ученика Шеллинга — Окена «Исис».]

В. АНДРОСОВ

ЗАМЕЧАНИЯ НА ПРИБАВЛЕНИЕ К СТАТЬЕ О ФИЛОСОФИИ¹

Думают, что образованность и просвещение всегда почти неразлучны с славою оружия. Образованность может быть, но не просвещение: слава учености Русской далеко отстала от славы Российского оружия. — Образованность языка и нравов не составляет еще просвещения, так как легкое очертание не составляет еще картины. Без сомнения можно сделать выгодное заключение о следствиях, судя по тем успехам, какие мы показали в столь короткое время; но непростительно остановиться на первых усилиях, думать, что мы уже *все* сделали, восхищаться цветком и не радеть о плоде. Поэзия прелестна, но она мечта. Ум отдыхает только в вымыслах, но это не есть его назначение и занятие. Имея поэтов или, другими словами, мечтателей², мы не имеем, или мало авторов по части Любомудрия; перевес во всяком случае вреден, особливо если он не на стороне пользы и истины. Вкус общий действует на характер народа. Склонность к мечтательности, к Поэзии, не сопутствуемая светильником ума, ведет к легкомыслию, в Аркадию бесспорно, — но в жизни человека слишком много существенного, безжалостно противоречащего нашим *идеалам*; а истина печальная после очарования еще кажется печальнее. Нужно что-нибудь прочнейшее, постояннейшее, и мы находим это в образовании ума в Любомудрии. Влияние оно так далеко простирается по всем отраслям знаний и действий человека, что мы теряем его из виду, а с ним вместе и пользу, которую доставляет нам Любомудрие. Не место здесь изыскивать причину малой охоты нашей и успехов в Любомудрии; ее должно искать в первоначальном способе нашего учения и от него зависящем общем мнении.

Обыкновенно говорят, что *мы* еще не созрели для наук умственных: разумеется, это голос некоторых, и слово *мы* принимается в тесном смысле; но если судить только по журналам, из которых *мы* учимся, то *мы* и не начинаем еще *готовиться*. Большая часть оных наполняется статьями историческими неновыми, повестями нелюбопытными, переведенными; легкими частными замечаниями о Словесности³; но истинного умственного, общего *мы* еще не видим. Только в В. Е. («Вестник Европы». — З. К.) с некоторого времени помещаются статьи, которые могут быть отнесены к сему роду. *Разбор Варнеев Бонстетенева сочинения о человеке*⁴, *Нравственные Афоризмы и Разбор Солгера*⁵ заслуживают все внимание как по важности предмета, так и по способу изложения. Судя по сим пиесам, я думал, что и *Прибавление к статье о Философии* соответствует своему названию; но прочитав со вниманием, я долго не мог понять цели, для чего она писана. Хотел ли Сочинитель доказать, что Кант не был философом, или только блеснуть новостью и странностью — в обоих случаях, по моему мнению, неудачно: период Кантовой Философии уже совершился, возражения бесполезны. О Канте можно сказать то же, что сказал в другом случае Тит Ливий о Катоне: *Cujus gloriae neque profuit quisquam laudando, nec vituperando quisquam posuit*⁶. Если бы Сочинитель *Прибавления* делал только возражения против Кантовой Философии, я бы не отвечал: это было бы напрасно; но он унижает заслуги Канта, оскорбляет достоинство Любомудрия, говорит голосом учителя без доказательств: и я по праву всякого благомыслящего человека почитаю обязанностью сделать замечания на некоторые его мысли.

Г. Снядецкий, отвечая сим Прибавлением на Замечания, помещенные в Львовских Записках, касательно прежней его статьи о Философии, нимало, кажется, не думал опровергать мнения Львовского Рецензента, излагая мысли свои утвердительно со всею надменностию самоуверенности. К чему эта исповедь-введение: *Я реалист, я материалист, разуместь не значит у меня?* Надобно, чтоб или Г. Снядецкий слишком был занят своею знаменитостию, или читатели его мало уважали себя; без чего тон сей должен казаться для него — неприличным, а для них — странным. — Приступим к разбору.

Г. Снядецкий начинает обвинением Канта в темноте — упрек, который мы часто слышим на счет новейшей Философии; почитаю нужным сказать об этом несколько слов.

Всякая наука, занимаясь какою-нибудь отдельно ветвью человеческих знаний, имеет общие понятия, в сфере которых заключается еще множество новых других понятий. Для краткости часто такое понятие выражается одним словом или знаком — что составляет терминологию или язык науки; хотя это не составляет сущности науки, но необходимо для формы или вида ее. Когда условились *мы* какое-нибудь понятие выразить

известным образом; для нас оно становится вразумительнее, нежели самое это понятие, выраженное обыкновенно. В первом случае ум непосредственно, прямо, в полноте объемлет понятие; в другом слова, выражающие его, собственным значением своим стесняют или распространяют оное. Так, напр., $a > b$ показывает, что оба знака выражают количества, но количества неопределенные, общие, подобно как в музыке знак *ноты*, не определяя тона, дает понятие общее о звуке. Взаимное только их соотношение определяет их, не отнимая впрочем их общности. — Философия, по своему предмету будучи наукою обширнейшею, нежели все прочее, необходимо имеет и множество общих понятий, выражаемых известным образом, — следовательно, занимающемуся философиею как наукою должно, во-первых, познакомиться с языком ее: тогда *absolutum, noumenon, norma, a priori, a posteriori* не покажутся словами странными, варварскими; скажу более, выражая целые понятия, оне облегчают выражение наших мыслей; ибо мысли составляются из понятий. Уму, теряющемуся в высших созерцаниях, некогда заниматься ими; он употребляет их уже за принятые, так как математик употребляет известные формулы при высших вычислениях. Это облегчает труд и дает досуг с свежими силами стремиться далее; без чего ум потерял бы и время и силы над первоначальными исчислениями. У Аристотеля составляли даже часть науки (*aptergaedicamenta*) предварительные понятия к учению о категориях, каковы разные термины, разделения, части суждения, и пр. — Вот некоторая трудность со стороны, так сказать, внешней, или относительно языка Философии. Неудивительно, что многие, не имея понятия об нем, раскрывая творения Канта, Фихте и других, находят учение их невразумительным и считают Философию *пустыми бреднями*. Еще неизвестно, почему всякой из так называемых образованных присвоивает себе *возможность* понимать Любомудрие. Можно быть выпрненным поэтом и плохим философом; математиком, политиком, историком, и не понимать Метафизики. Для сего нужно приуготовление особенное: кроме знания многих других наук, самое Любомудрие, — принимая слово сие в истинном его значении — имеет и должно иметь вид науки строгой и точной. У нас привыкли называть Философиею всякое изложение о каком-нибудь предмете, часто поверхностное, без начал, без соотношения его с другими предметами, где сочинитель, не имея постоянной точки, с которой бы он мог обозревать предмет свой, пишет произвольно, наудачу. Это злоупотребление имени Философии. При началах верных, определенных, ход ее не есть произвольный, но необходимо *последственный*, и *положения* не вымышленные случайно, но, так сказать, изникнувшие из начал — таковыми оне быть должны и иначе быть не могут. Так, например, умозрение новейших философов, начиная с тождества, чистого без различия, простирается по строгому постройтельному порядку до по-

следнего явления и на сем пути объемлет все человеческие знания, в чем состоит достоинство и важность Философии. Математика, по справедливости заслуживающая название науки, еще убедительнее сие доказывает, показывая ход ума, образ его действия, только очевиднее, ощутительнее; здесь числа, в умозрении мысли, и порядок математический есть не что иное, как форма мышления; ум то же самое силится произвести в мышлении, что делает так ясно и очевидно в числах. Где нет, следственно, этой правильности, этой последовательной необходимости; там нет и системы, нет общего. Тот не поймет следствий, кто не знает начал. И можно ли после того обвинять Философов, что они пишут невразумительно? Справедливо ли будет заключение: я Канта не понимаю, следовательно, он сам себя не понимает. — Сверх того, давно уже согласились, что язык вообще недостаточен для выражения наших мыслей. Все слова в языке выражают или названия предметов, или свойства, или их соотношения. Умы необыкновенные, каковы были Платоны, Аристотели, Канта и другие, проникая в самую сущность вещей, возносясь до последней причины, открывают новые отношения, новые связи, сходства, законы, прежде никем не замеченные; новые мысли сами собою рождают новые слова: ибо мысль не может существовать и в уме, без выражения. Если не находим этих слов, этих выражений в языке обыкновенном, оне нам кажутся темными или вовсе непонятными; ибо как смысл без предмета, так и предмет, с которым мы не соединяем никакой мысли, для нас непонятны. Надобно вознестись в ту сферу, где ум производил свои исследования, поставить себя в ту точку зрения, откуда он обозревал предметы: будет ясна мысль, выражение само собою объясняется. Вот причина, почему древние Платона⁷ упрекали в темноте, а мы Канта.

Если ж несправедливо называть темным то, чего мы не понимаем, то едва ли простительно смеяться над тем, называть школьным обоснованием (стр. 217), и пустым умничаньем то, что имело такое сильное, решительное влияние на все отрасли наук. Кант то же сделал в Философии, что его соотечественник в Астрономии: дал совершенно другое направление науке.

Не принимая на себя многого — быть защитником Канта, — можно однако ж, утвердительно сказать, что Кантова система не есть смесь *старинных мудрований*. Если положения оной не все, собственно, принадлежат Канту, если о многом в Философии уже прежде его писали, то нужно вспомнить, что мнения стдельные в системе мало или ничего не значат, ежели не в связи с системою, не следствия начал. Кант, принявши законом, что предметы должны согласоваться с нашими представлениями, что наше Я должно быть средою, мог сказать то, что сказал Платон: ибо всегда чувствовали, что наши знания не все опытные. Разделивши науку свою, Кант мог встретиться с Аристотелем, не следуя ему, впрочем, ни в основаниях, ни в самом

учении. Если мы находим слово *категория* и у Аристотеля и у Канта; то сие не значит еще, чтоб это было одно и то же, но только, что оба сии великие умы чувствовали, что все наши понятия могут быть отнесены к известным способам мыслить. А что Кант не занял их совершенно у Аристотеля, тому доказательством и самое различие их категорий. Кант, принявши четыре категории или четыре главных способа мыслить о предметах: *количество, качество, соотношение и отношение к уму*, сделал их общее, объемлющее; в этом случае оне гораздо полнее Аристотеля, у которого из десяти категорий только четыре первые могут быть так названы; прочие же шесть простые сказуемые, что чувствовали и самые Перипатетики, приведшие все категории Аристотеля к двум: *существо и принадлежность*. Разделение науки ни мало не показывает, чтобы учение Канта было *тертое, старинное учение Схоластиков*, но точность, старание подвести частное под общее, чтобы ум мог все находить на своем месте. При том важны только разделения главные; подразделения сами собою выводятся. Самая ограниченность способностей, которые Кант признает главными, показывает, что он хотел сделать проще свое учение, но которое по своим видам далеким и по глубоким следствиям не может быть общим и нетрудным. Принимая три главные способности: ощущение (*sensibilitas*), разумение (*intellectus*) и ум (*ratio*), Кант самими действиями сих способностей хотел доказать, что не все наши знания *из вне*; что законов мышления должно искать не в соотношении предметов с чувствами, но в отношении духа к предметам, как причины к явлению. Вот дорога и основание Идеализма — не совершенно по изобретению, принадлежащего Канту, но им более разобранного и доказанного. Здесь, следовательно, должно искать происхождения Кантова синтетизма а priori, а не в Платоне, как думает г. Снядецкий. Хотя после сам Кант, утомившись своими исследованиями и клонясь уже к старости, решил отрицательно важный вопрос: возможна ли Метафизика? Но по его следам шли уже Бек, приуготовивший Идеализм, и Фихте, довершивший оный. Следовательно, начала Канта совершенно противны началам Схоластиков, которые обыкновенно полагали: нет ничего в уме, чего не было бы прежде в чувствах.

Посмотрим теперь, чем Кант одолжен Платону. Чтобы видеть различие между их системами, надобно прежде узнать начала их. Различие в началах делает необходимое различие в следствиях. — Системы Философии нельзя изобразить в не скольких строках, так как г. Снядецкий изображает систему Платона. Мало сказать, что Платон допускал общие понятия, Декарт врожденные; Мальбранш думал в Боге, Спиноза — Пантеист, Кант *воскресил старое*. Это следствия, повторяемые часто с голосу других, — оне ни мало не важны, если не собственные наши заключения при чтении сих философов. Можно короткими

словами выразить начала системы, которые могут показаться и смешными и нелепыми; но доказательств, без чего нет системы, нельзя представить ясно и коротко. Переселение душ Пифагора, Декартовы вихри, Ньютоново начало движения, отдельно взятые, кажутся нелепыми; но в системах их, подкрепленные доказательствами, являются мыслями умов необыкновенных. Платон, ученик Сократа, в Физике следовал Гераклиту и Пифагору в Метафизике. Почитая невозможным познать Природу в ее началах, он довольствовался одними вероятностями. Избегая равно и скептицизма, и идеализма, он допускает два коренных подлежащих и связь между оными, а посему и два рода предметов и их познаний: дух творящий и материя творимое. Он называет духом Существо вечное, всеблагое, не имеющее ни начала, ни конца, и неизменное, а материю безобразную и пустою массою, беспрестанно рождающеюся, но никогда не существующею. Бог подлежащие неограниченные в знании и бытии, души мира и людей постепенно ограничиваемые и материя их ограничивающая. Основания наших знаний суть идеи невещественные и вечные образы, существовавшие умственно в Боге, по которым все сотворено. Идея, говорит Альциной, в отношении к Богу вечно познающее, в отношении к нам первое познаваемое, в отношении к материи — мера, в отношении ко вселенной — образ и в отношении к самой себе — сущность. И по сему Логическое отвлечение, стремление познать духовное и любовь к изящному приближает нас к идеям. Всегдашнее, непрерывное согласие способностей души — производить самопознание — верх мудрости. Вот возвышенные мнения Платона, раскрытые новейшими Германскими метафизиками. Изложим теперь основные начала Канта. Все наши знания, говорит он в глубокомысленной своей Критике, бывают или опытные (a posteriori), или чисто-умственные (a priori); первые случайны, другие необходимы, существенны уму, имеют признаком всеобщую достоверность. И так как знания опытные случайны, зависят от обстоятельств бесконечно разнообразных, то следовало бы из сего, что в наших знаниях не было бы ни малейшего единства, между тем как мы видим истины общие; это привело к тому, что в самых чувственных представлениях есть что-то чисто умственное a priori⁸. Вот почему Кант, допуская законом, что все наши знания происходят от чувств, не противуречит себе, принимая в то же время и знания чисто умственные, которые не суть врожденные душе, но вечные формы ощущений, по коим совершаются как внешние, так и внутренние созерцания, для первых пространство, для других время⁹. Оне не суть принадлежности души, но сфера, в которой совершаются все явления и все действия ее; отсюда математический закон у Канта: чего не дано в пространстве и времени, того мы и постигнуть не можем, и можем знать только одне явления, а не предметы. Исследование этого участия ума в опытных знаниях требовало

строжайшего, точнейшего разложения душевных способностей и произвело *Философию Трансцендентальную*.

Приобретенные созерцания или понятия сравниваются и соединяются в целое — первые разумом, другие — умом; теория сих способностей, рассматриваемых без представлений, называется у Канта: теория разума — Трансцендентальною Аналитикою; а теория ума — Трансцендентальною Диалектикою. Способ мыслить о предметах — категориями. Ум, составляющий заключения, есть ум опытный; а производящий суждения сам из себя называется чистым; для сего необходимы ему начала безусловные. Высочайшая и последняя идея безусловного есть Бог; приобретает сие понятие восхождением в умствования, начиная с безусловного единства подлежащего — нашего Я. Отсюда Кант выводит и правила Любомудрия нравственного. Сравнивая, таким образом, начала Платона и Канта, нельзя согласиться с г. Снядецким, чтобы учение последнего было *Платонизм* и еще менее *подшитый мыслью* Пифагора (?). Посмотрим, на чем основывает г. Снядецкий последнее мнение. «Кант принимает формами ощущений пространство и время; Пифагор доказывал, что пространство и время участвуют в отношении чувственных понятий: следовательно, Кант занял свои формы у Пифагора». Но что такое чувственное понятие? То ли оно значит, что у Канта созерцание и ощущение? Знаем ли мы, что Пифагор разумел под влиянием пространства и времени в отношении чувственных понятий, между тем как Кант определил их участие в созерцаниях и ощущениях? Пифагор и до него еще Вавилоняне также утверждали, что солнце стоит неподвижно в центре нашей планетной системы; но можно ли по сей причине систему Коперника назвать *смесью старинных мудрований*? Сказать что-нибудь и даже истину — мало значит; надобно доказать целою системою. — Вот понятия г. Снядецкого о Кантовых формах: в этой-то форме, нечувствительно приобретенной, но при рождении *влитой в душу нашу*... Сколько мне известно, Кант нигде не признает времени и пространства *формой, при рождении влитой в душу нашу*: стоит только для сего прочесть в его Трансцендентальной Эстетике о времени и пространстве, где мы также увидим, вопреки мнению г. Снядецкого, что Кант понятий о них вовсе не почитает понятиями опытными¹⁰. Время и пространство, по его мнению, суть только условия возможности явлений и созерцаний как внешних, так и внутренних. И в самом деле, мы не можем знать собственно времени и пространства; знаем только порядок, в каком явления совершаются, и отношение между существующими предметами. Следовательно, понятия о движении и расстоянии не суть понятия о времени и пространстве; это бесконечно малое необъемлемого целого. Но все ограниченное, что только может быть *чем-нибудь*, должно явиться непременно в этом целом: ибо оно, будучи *все*, должно заключать и все явления. Вне его быть ничего ограни-

ченного не может; для сего требовалось бы другого времени и пространства. Но где они поместятся, когда уже первые занимают *все*? Вот почему Кант называет время и пространство не понятиями, но только «*чистою формою чувственных созерцаний*»¹¹. И так как две линии не составляют треугольника, принадлежность бытия, так и два сии условия не составляют причины, которые вне оных, выше их = Бог. — Г. Снядецкий слишком скоро заключает: Кант допускает формами ощущений время и пространство, время без границ — вечность; пространство без пределов — беспредельность, а вечен и беспределен Бог, след. и т. д. — Где Логика? Правильно ли умозаключение: мы *этого* понять не можем, следовательно, *и ничего не понимаем*? Но таковы все силлогизмы г. Снядецкого о времени и пространстве на с. 226 и 227. Приводимые им потом примеры более подкрепляют положения Канта, нежели собственные его: «Каждое тело необходимо имеет три измерения, неотдельные одно от другого; но я могу быть занят одним только, могу рассматривать на нем линии, не думая о двух прочих измерениях; или могу рассуждать только о двух, рассматривая поверхность тела, и вовсе не думая о третьем». Да разве линия и поверхность не суть понятия относительные к пространству? Можно ли вообразить линию без протяжения и поверхность без длины и ширины? Самая точка математическая, которой мы не даем ни одного из трех измерений, только в уме может быть математическою, будучи отвлечением едва ли возможным — она не существует и переходя в явление — необходимо занимает какое-нибудь место в пространстве. Кант не говорит, что, рассматривая линии или протяжение, мы мыслим о пространстве, но что пространство служит *основанием всех созерцаний, условием возможности явлений*. Длина, ширина и толщина, будучи способом измерения, суть в то же время и условием отношения предметов в пространстве; следственно, все, что может иметь хотя одно из сих условий, является в пространстве, как часть в целом, и пространство входит во все представления наши об измеримости. Г. Снядецкий продолжает: «Рассматривая тело в состоянии покоя, когда сужу о составных частях тела, когда хочу узнать, на примере, квасцы принадлежат ли к солям, тогда не думаю ни о времени, ни о пространстве». — Без сомнения; но для сего надобно сравнить признаки тел, из коих многие имеют близкое отношение ко времени и пространству. — Кажется, все недоразумение происходит от слова *форма*. У Канта не значит оно ни *красоту лица, ни внешний вид, ни покррой, ни сосуд, в котором отливаются свечи*, но первоначальное условие деятельности; а *форма познания* — способ соединения известных представлений; — то же, что г. Снядецкий относит к понятию о форме, у Канта относится к *формальному*, как то: существенный характер, простое понятие о вещи и все то, что она может иметь по своему бытию.

Не рассматривая подробно, *благоразумно ли искать то, что Природа скрыла от нашего понятия и что должно быть для него вечною тайной*, можно спросить: кто возьмет на себя так много, чтоб почитал себя в состоянии — указать уму надлежащие его пределы, за которыми не было бы уже для него сведений, и сказать ему: *не далее?* Какое он на это имеет право? Каким образом он мог узнать, что Природа, вдохнувшая в человека непреборимое стремление к познаниям, имеет *вечные тайны* для ума? и еще более, чем он уверит нас, что в сем случае он орган Природы? *Мы этого знать не можем, это сокрыто от нас*, — может сказать или Сократ, или невежда. Принявши сие законом в Любомудрии, надобно будет и Коран Магометов признать Кодексом для ума человеческого.

Что я могу знать? Вот один из вопросов, занимавших человека в продолжение всего времени, как он начал познавать самого себя, и который, вероятно, всегда будет занимать его. Недолжно, следственно, бояться, если в этом вопросе заключается и труднейший предмет Любомудрия: *найти начало наших знаний*. Да и можно ли заключить из чего-нибудь, что цель сия была недостижима, или еще менее, что она *тайна недоведомая*. Решение неудовлетворительное мудрецов древности и времен новых не доказывает еще ни того, ни другого; но то только, что или средства и дорога были выбраны не настоящие, или что мы не рассмотрели еще основательно их решений. Не напрасно, может быть, многие думают, что ум человеческий совершил уже свой круговорот: ибо нет ни одного начала в Философии новой, которого не находили бы мы в древней.

Кант, родившись в веке просвещения, когда, с одной стороны, быстрые и повсеместные открытия в науках естественных, а с другой — влияние просвещения на образ мыслей и дух народов поддерживали и питали деятельность ума, нашел Философию точно в таком же *характере*, как некогда Сократ в Греции. Все задачи Любомудрия были решаемы, но не решены удовлетворительно. Все отрасли Любомудрия приводили к следствиям неправильным и опасным: Метафизика к вещественности, Физика изъясняла все механизмом, Нравственность основывалась на эгоизме. Мейнерсово предположение вывести начала прочной Философии из Психологии не могло переменить направления умов¹². Нужна была система, которая, ограничивая ум, показывала бы ему собственные его силы; не решая всего, не во всем бы и сомневалась; не отвергая ни одного из достоверных знаний человека, указывала бы каждому приличное место и значение его в области ума; примирила бы различные системы, предлагая правила узнавать в оных истину, и которая наконец, удаляя скептицизм, утверждала бы основание веры и подчинила бы Метафизику Нравственности. — Намерение, без

сомнения, отважное, едва ли исполнимое; и вот главный предмет Критической Философии, а не объяснить тайну, как думает г. Снядецкий: *каким образом чувственные представления превращаются в умственные?* Если Кант не достиг своей цели, то одно время может только решить (когда кончится переворот в образе мыслей, произведенный его системой) — далеко ли был он от оной? — Мог ли Кант остановиться при обыкновенном познании наук, *результатов уже*, удовлетворяющих нашему любопытству, но не требованиям ума, который хочет найти их начала? Достоверность же и успехи Математики и Логики показывали Канту, что и прочие науки должны иметь начала верные; рассматривая их ход, он думал найти, что *во всех теоретических науках ума началами* — Синтетические суждения *a priori*¹³. Чтобы доказать яснее, Кант разрешает еще вопрос, *существенную, по его мнению, задачу чистого ума: как возможны Синтетические суждения a priori*¹⁴? С решением сего вопроса докажется вместе, как далеко может простираться приложение чистого ума по всем отраслям наук и возможность Метафизики как науки: ибо главная причина, почему Метафизика до сих пор находилась в таком сомнительном состоянии, по мнению Канта, состоит в том, что не довольно исследовали вопрос сей и не вздумали точнее определить различие между суждениями Синтетическими и Аналитическими. Отсюда произошли еще у Канта два важных вопроса: как возможна чистая Математика, и как возможна чистая наука о Природе (Physica)? Вопросы сии точно были бы и *ненужными и пустыми*, если бы он предлагал их так, как предлагает г. Снядецкий: *Математика, Физика, Метафизика суть ли науки возможные?* Кант вовсе не думал сомневаться в действительности сих наук; *об этих науках*, говорит он, *когда они действительно существуют, позволительно только спросить: как они возможны? Ибо что они должны быть возможны — это доказывается их действительностию*¹⁵.

Разбирая далее мнения г. Снядецкого касательно Кантовых положений о чувственных ощущениях, почитаю нужным привести сокращенно собственные мысли Канта: способность принимать впечатления от предметов называется — *чувственностью*; следствие впечатлений в чувствах называет он — *созерцанием*¹⁶, в уме — *понятием*, самое действие — *ощущением*. То, что в явлениях производит *ощущения*, называется у него *материею*; а то, что распределяет явления по известным отношениям — *формою*. Первая бывает *a posteriori*, зависит от опыта; другая *a priori* составляется нашею познавательною способностью¹⁷. Теперь рассмотрим каждое мнение г. Снядецкого отдельно: 1) *Кант нападает на тех, по его мнению, Эмпириков, которые выводят все наши знания из ощущений.* — Кант не нападает, но только говорит, что чувства доставляют нам представления отдельные; все стройное, связанное есть дело или разума (из представлений) или ума (из понятий). 2) *Вся наука его составлена по сему по-*

воду, что опыты и наблюдения не могут будто бы привести к той достоверности, какую знаниям нашим дает чистый разум. Главный предмет Критической Философии мы уже видели; в противном случае она ничем не различалась бы от учения Платона и Декарта. 3) *Чувственные впечатления Кант почитает за тени.* Кант нигде чувственных впечатлений не признает тенями: между созерцанием и тенью большая разница. 4) *Кант познавание предметов подчинил своим формам ощущений.* Не познавание — но представления; первое принадлежит до ума. Чувственность есть только страдательная способность, *receptivität*, как справедливо называет ее Кант, средство, чем сообщается дух наш с миром внешним, *проводник*, если можно так назвать ее, тех созерцаний и понятий о предметах, из которых после ум составляет познание об них. Всюду, где только Кант говорит о формах ощущений, должно разуметь и о действии чувств наших: понятия об оных неразлучны. Действие чувств быть не может без предметов, которые, как *нечто* действительное, необходимо должны явиться в пространстве и времени; и наоборот, познание о бытии предметов мы приобретаем по отношениям, какие они имеют между собою. Отношения сии обнаруживаются в телах явлениями, а в нас ощущениями в чувствах. Следовательно, чувства суть необходимые условия возможности познания всего того, что только может быть в пространстве и времени; или, короче; пространство и время, или, по Канту, формы ощущений необходимы для явлений, так как чувства нам для познания об оных; но как нет явления, которое не производило бы в нас какого-нибудь понятия, так нет и понятия, которое не происходило бы от какого-нибудь явления; в противном случае была бы причина без действия и действие без причины. Итак, понятие о формах (как причине) и о действии чувств (как следствиях) суть понятия неразлучные.

В этих тонкостях, по-видимому, излишних и незанимательных, но важных для науки, требуется точность самая строгая. Если бы г. Снядецкий, не доверяя себе, повнимательнее разобрал положения Канта о пространстве и времени; то, без сомнения, не написал бы, что до пробуждения форм сих мы бы не должны ничего ощущать; не принял бы их за что-нибудь действительное, тогда как принимает их только за условия действительности. Бытие без явления, как я уже сказал, для нас непостижимо, последнее возможно только в пространстве и времени; следовательно, прежде нежели явление совершается, бытие пространства и времени (форм ощущений) предшествует. Человек, как всякое отдельное существо, есть явление; для него собственно бытие пространства и времени начинается с того времени, когда чувства его показали их отношение к нему: с этим вместе происходят и его впечатления, созерцания, понятия, Где ж тут *пробуждение форм*? Но г. Снядецкий, думая, что победил, по обыкновению заключает острою: легкий, но плохой способ доказы-

вать! Рассмотрим: *люди сии* (т. е. те, которых Господь Бог не одарил метафизическим уразумением предметов) — для нас ни физическое, ни метафизическое уразумение предметов невозможно; мы знаем одни только явления — *чувственные впечатления почитают не призраками*, — их ни кто и не почитает такими, — *а действительным потрясением чувств*, — многие еще не верят, чтобы ощущения в органе зрения производились как-нибудь механически *потрясением*: Эйлеровы шарики и Ньютоново истечение еще не доказаны¹⁸, — *а как действительное потрясение может происходить только от существенной причины, то по сему, равно как и по внутреннему чувству*, — шестому, которое помогает пяти прежним, — *которым подлинное ощущение отличается от мечтательных видений во сне, по сему, говорю, и заключаем о действительном бытии предметов*. — Но положим, что мы видим метеор, например другое солнце, или падающую звезду; что мы действительно видим *наяву не в сумасшествии*, этому не будет противоречить и наше внутреннее чувство; можно лишь, однако, из сего заключить, что одно явление действительно солнце, а другое — падающая звезда? Довольно ли одних чувств внешних и внутренних, чтобы быть уверенным в *действительном бытии предметов*? — Но *какими суть сами в себе существа безотносительные*, — Кант и не признает их существами, — *какими они могут быть в отношении к другим существам, иными чувствами и средствами одаренным*? — Все сие показано в Кантовой Критике чистого ума и особенно в его Трансцендентальной Эстетике. — *Это до нас* — т. е. до г. Снядецкого — *никак не принадлежит, и это не наука*. — Кант и не думал из этого составить науку, — *а бред* — лестный отзыв: видно, что г. Снядецкий не ученик Канта. — *Разум человеческий получил от Бога силы, которые и обнаруживает в своих действиях, а именно: внимание, способности узнавать отношения вещей*. — Разве сила и способность одно и то же? И если так, то что это за сила *узнавать отношения вещей*? — *Наблюдение отношения* — новая сила в душе, открытая г. Снядецким, — *размышление, суждение и заключение* — и это все силы; а мы до сих пор думали, что это только действия разума в различных отношениях. Поэтому теперь тот лучше размышляет, кто имеет больше *силы размышления*; тот правильное судит, кто одарен *лучшею силою суждения*; и тот лучше заключает, у кого более *силы заключения*: А, например, только хорошо *заключает*, В *судит*, а С *размышляет*. Прекрасная логика! Подлинно надобно знать, как говорит г. Снядецкий, *состав* (?) души, чтобы сделать такое мудрое разложение душевных сил. Так ли должен мыслить и писать, кто принимает на себя смелость судить Канта и дерзость называть учение его бредом?

Предмет Метафизики, по определению Аристотеля, состоит в познании сущности вещей, по Вольфу — показать, как из чистого ума происходят истины отвлеченные, а по Канту — позна-

ние предметов определяемых a priori. — Теперь мы имеем еще новый предмет для метафизики: она, по определению г. Снядецкого, *должна объяснить силы существенные души (а не мнимые)*, — которыми, вероятно, займется Психология: ибо она остается без предмета; — а *Логика*, продолжает он, *пусть объяснит нам действия оных способностей, пусть предложит нам правила, которыми должно руководствоваться в действии сил душевных.* — Опять способность берется за силу: переимчивость, подражание, например в животных, называются *способностями*; можно ли их назвать *силами*? Притом, если Логика объясняет только *действия* сих способностей, то как она может предлагать правила, по коим сии действия должны совершаться? Так, Физика, рассуждая о явлениях в телах, может ли предписать законы для оных? Ни мало. — Она их только открывает, списывает, познает из действий, и Физик, следственно, располагая каким-нибудь явлением, значит, располагает только условиями, при коих явление сие возможно, а не законами сего явления: первое зависит от соотношения предметов, другое заключается в сущности их. В противном случае Физика и Логика были бы науками законодательными, — одна для мира вещественного, другая для умственного. Это слишком много для произведения ума человеческого.

С сим вместе г. Снядецкий восписует похвалу так называемым опытным знаниям. Труд напрасный; ни Кант, ни даже самый мечтательный из рационалистов никогда не сомневались, чтобы чувства не были первыми средствами наших знаний: разность только в том, что Эмпиристы средства сии почитают вместе с причиною. Все действительно существующее, говорят они, является в известном образе, следовательно, действует на чувства; закрой их, и мы не будем иметь о предметах никакого понятия. Но, возражают Идеалисты, дай человеку чувства самые совершенные, и отними у него ум, он также ничего не будет знать. — В наше время бесполезно и совершенно излишне заниматься такими мелочными спорами: последние два столетия как важно для наук и человека соединение умозрения с опытами. В этом-то и состоит главная мысль Бэкона¹⁹, а не в том, чтобы, признав оковы природы, отказаться от всякого умозрения.

Тут г. Снядецкий рассуждает о Кантовой Архитектонике и об Идеале. Предложим краткое объяснение оных. Архитектоника хотя и есть творение умственное, но ум творит ее не сам из себя, как думает г. Снядецкий, а составляет ее только из идеалов, которые у Канта значат то же, что у Платона божественная Идея, или, как определяет ее сам Кант, совершенство возможного бытия в каком-нибудь роде, первое начало, по которому направляются последующие образы в явлении²⁰. Таким образом, добродетель и мудрость, взятые во всей своей чистоте, — суть идеи. Мудрец же, или человек существующий только в уме, во всем сходный с идеями нашими о мудрости и добродетели, есть

идеал; Трансцендентальный же Идеал (Prototypon transcendentalis) у Канта — первообраз всех вещей²¹. Следовательно, идеал его не есть творение из ничего; в нем все то же, что мы знаем в Природе: те же черты, те же свойства, но только расположенные умом известным образом, соответственно его понятиям о совершенстве. И г. Снядецкий напрасно говорит, что *Кант Архитектонику почитает делом чистого ума*, равномерно и то, что *разум* будто бы, по Канту, *имеет сам в себе и предмет, и средства мышления, от чувств не зависящие*: средства — правда, но только средства, а не предмет, который доставляется ему чувствами²².

Г. Снядецкий жалуется, что *Кант не доказывает главных оснований своей науки, а принимает их за достоверные, между тем как оне не таковы на самом деле*. Что оне не таковы, это надобно бы доказать г. Снядецкому; а что Кант не доказывает оснований своих, то это или потому, что оне сами по себе очевидны, не требуют никаких доказательств, как, например: чувства доставляют представления о предметах, а ум составляет из оных познания; или потому, что надобно же что-нибудь принять за достоверное, на чем основывается целая наука. Так безусловно приняты: Платоновы идеи; Декартово: я мыслю, следовательно, существую; Ньютоново — тяготение, Локков — эмпиризм, Лейбницева монады, Фихтево Я=Я и Шеллингова поллярность. Все сии начала, без сомнения, не без достаточных причин, хотя и не могут быть строго доказаны; и в сем случае Г. Снядецкий весьма справедливо говорит, что всякая теория есть гипотеза; но важность в том, чтобы следствия оправдывали принятые начала. Чем более можно объяснить явлений по какой-нибудь из сих систем, тем смелее можно заключить, что в основаниях сей системы более справедливого. Кант, принявши, что наши знания не все опытные, думал видеть подтверждение своих мнений в чистой Математике: математические положения, говорит он, всегда суть суждения а priori, а не опытные: ибо они имеют признаком *необходимость*, чего нет в последних²³. Если мы в этом согласимся с Кантом, то надобно бы прежде доказать подлинность оснований математических, возможность геометрической точки и линии и объяснить происхождение чисел: ибо тела в Геометрии и числа суть уже явления; но то, что служит им основанием, для нас столько же может быть понятно, как и absolutum новых Метафизиков²⁴. Но препятствует ли это достоверности Математики, как науки? *Следовало ли, заключает Г. Снядецкий, Математические положения ставить наравне с положениями Канта, которые всякий может опровергать, но которые понять и уразуметь могут весьма немногие?* Чудная Логика! Не понимая, не разумея — опровергать! Мы этому не верили — но г. Снядецкий чуть ли не доказал своим Прибавлением.

За сим следуют вопросы, предлагаемые г. Снядецким, в *которых*, по его словам, *заключается главнейшее основание и весь состав Кантовой науки*. Отвечать на них значило бы переписать Кантову *Критику*; а при том многие из сих вопросов таковы, на которые и сам Кант не взялся бы отвечать удовлетворительно. Например, первый: *не требуют ли доказательства созерцания, понятия, идеи?* Что значит, другими словами: доказано ли, что мы видим, слышим и пр.? доказано ли, что мы понимаем? доказано ли, что мы мыслим? доказано ли еще, что мы можем доказывать? доказано ли?... Вот почему я сказал: — надобно что-нибудь признать за достоверное; иначе доказательства наши бесконечны. — Также не беру я на себя смелости решить трудное для Г. Снядецкого в Кантовой науке, когда он, *сорок слишком лет упражняясь в Математике и Астрономии, где всего чаще дело доходит до пространства и времени, не мог себе объяснить сего трудного места из Канта*²⁵; трудность в следующем: каким образом, когда мы мыслим по правилам, образы вещественные и чувственные превращаются в умственные, невещественные? Для разрешения сей трудности, по моему мнению, надобно сначала разобрать, точно ли первоначальные ощущения в наших чувствах суть образы вещественные тел, произведших оные. Например: я смотрю на какое-нибудь огромное здание; созерцание мое сего предмета есть ли вещественный образ его? Если докажется вещественность сих созерцаний, тогда вправе спросить: как сии вещественные образы превращаются в умственные? А так как мы не убеждены в этом, то и вопрос не годится, а с ним вместе и объяснение его: как измененный образ пересылается в понятливость, и умственное *пятно* или *клеймо*, будто бы на образы чувственные напечатлеваемое, о котором ни слова нет у Канта.

По порядку Прибавления следовало бы подробнее говорить о Кантовом синтезе и анализе; но чтобы избежать всех скучных объяснений, которые для читающих Канта давно уже известны, а для не знающих его — бесполезны, скажем коротко: аналитическими суждениями у Канта называются те, у коих в понятии о подлежащем заключается понятие и о сказуемом; например: целое больше своих частей; а синтетические те, у коих понятие о сказуемом может быть вне понятия о подлежащем; например: из двух прямых линий нельзя составить фигуры. Первые Кант называет изъяснительными, а другие распространительными суждениями²⁶. Знания чисто умственные, или то, что предшествует опыту, называются а priori, а то, что происходит от опытов, а posteriori. В сем значении и прежде слова сии употреблялись в Философии; но г. Снядецкому угодно было сказать, что у Канта *едва ли есть одно слово, которое значило бы то же, что для всех оно значит в науке, откуда взято сим Немецким философом*. Кант, правда, употреблял некоторые слова в другом против принятого значении; но такие у него объ-

яснены еще с самого начала, и они никак не могут препятствовать уразумению его учения. Читая его Критику чистого ума, можно с первых страниц составить для себя словарь, с которым свободно можно после читать Канта. Для нас, Русских, вся трудность при чтении Канта и вообще Немецких философов состоит в том, что мы слишком привыкли с Французской легкости, с которой Французы рассуждают о самых отвлеченных предметах; но как нет двух слов в языке, значущих одно и то же, так нет и двух разных способов в языке для точного выражения одной мысли. Вольтер в своем *Philosophe Ignorant*²⁷ во многих местах столько же темен, как и Фихте: ибо мысль глубокая также будет не понятна и Французском языке для тех, которые не понимают ее на Немецком. Без сомнения, выражение много помогает ясности; но оно никогда совершенно не объяснит мысли тому, кто не приуготовлен понимать ее. Те ошибаются, которые думают, что темнота у философов происходит от их языка. Платон и Аристотель писали на Греческом, и было много Греков, которые их не понимали; все ли Немцы разумеют своих новых метафизиков? Что краски для глаза, то слова, как тоны для слуха: можно знать их, и непонимать мысли, которая в них заключается; — она понимается *умом*. Для поднятия известной тяжести необходима соразмерная сила физическая; для поднятия мысли — соответственная сила ума. Напрасно младенец стал бы жаловаться, что для него многое тяжело; — *умственные* младенцы также напрасно жалуются, что они многого не понимают: время и упражнение нужны, чтобы укрепить силы телесные; учење *и навик мыслить* — чтобы раскрыть силы ума.

Остается теперь согласить Кантову *бесконечность* с бесконечностью математическою. Если мы в Математике называем количествами бесконечно великим или бесконечно малым те, в которых не можно означить содержания никаким третьим, довольно большим или малым количеством, то и бесконечность метафизическая имеет самое сие же свойство. Разделяя знаменатель какой-нибудь дроби на бесконечно великое число частей, мы получаем — бесконечное $=\infty$; превративши этот ход и принявши в пространстве что-нибудь за единицу, мы также получаем — бесконечное: следовательно, бесконечный ряд чисел и беспредельность в пространстве в значении своем одно и то же. Тут спрашивается не о том, *такая ли бесконечность в пространстве, какая в числах*, но одно ли понятие наше о бесконечности? Абсолютного пространства и времени мы понять не можем. Пространство и время, нами постигаемые, суть уже понятия частные, относительные, одно к расстоянию, другое — к явлениям. Если бы можно было представить, что миры унеслись в беспредельность и там исчезли, оставив за собою бездонную пустоту, мы бы получили понятие об абсолютном, пространстве и времени, которые тогда слились бы. Но не моги понятия идеи сей в ней самой, мы понимаем несколько ее в изображении.

Представляя себе единицу (абсолютное), разделенную на бесконечное число частей (конечных), мы видим беспредельность, так сказать, в явлениях, в раздроблении. Вот почему я сказал, что беспредельность в пространстве и беспредельный ряд чисел по существу своему однозначительны.

В заключение разбора скажем, что сколько самое намерение опровергать Канта тогда, когда все его заслуги уже определены, бесполезно, так и самое исполнение одного г. Снядецким неудачно. Своим *Прибавлением* еще он нам подтвердил истину старую: *бранить легко, доказывать трудно*; on mesure les tours par leurs ombres, et les grands hommes par leurs envieux²⁸: ибо я думать не могу, чтобы просвещенный, хладнокровный судья-критик мог написать о Канте, делающем эпоху в Философии, то, что написал г. Снядецкий. *Школьное беснование, бред, затейливость, хитросплетение* и множество других подобных эпитетов, которыми удостоивает он Кантово учение, показывают, что с *особым намерением* решился он разбирать Канта и, как кажется, прежде нежели внимательно рассмотрел, о чем он пишет. — Унизить Канта в общем мнении — вот была главная цель его; для сего надобно было находить худое в его учении: с этой стороны смотрел он при разборе на его Философию — и немудрено, если многое видел неясно. — Астрономы оценят заслуги его в Астрономии; но едва ли потомство найдет в истории ума человеческого имя *Снядецкого* вместе с именем *Канта*.

¹ См. 23 и 24 № В. Е. (т. е. «Вестника Европы»; как мы отмечали во вступительной заметке, заключительная часть «Прибавлений», которую мы здесь и публикуем, была начатана в № 2 этого журнала. — З. К.) 1822 года. Отличное уважение наше к учености и к образу мыслей г-на Снядецкого нимало не мешает нам быть беспристрастными в деле, подлежащем рассмотрению людей мыслящих и для нас довольно еще новым. — *Редактор*.

² Осмеливаемся думать, что нам еще не пора жаловаться на излишнее множество поэтов. Мы еще не пресытились удовольствиями словесности, прямо *изящной*; напротив, мы крайне бедны произведениями классического достоинства. Хороших комедий у нас очень мало; трагедий и того меньше. Но мало ли чего нет у нас, невознагражденного и двадцатью томами так называемых *образцовых сочинений!* — *Редактор*.

³ У всех издателей и редакторов просим великодушного извинения г-ну Сочинителю сей ученой статьи за отзыв его об нас, несколько нескромный и не совсем справедливый. — *Редактор*.

⁴ По-видимому, имеются в виду сочинения швейцарского писателя Карла В. Бонштеттена «Etudes de l'homme recherches sur les facultes de sentir et de penser». (Женева, 1821, v. 1—2). — *Прим. З. К.*

⁵ Имеется в виду немецкий философ-идеалист и эстетик Карл Вильгельм Фридрих Зольгер (1780—1819). — *З. К.*

⁶ Тит Ливий XXXIV, 17—18; XXXIX, 40—41. Перевод: Славе которого никто не мог ни способствовать похвалой, ни повредить порицанием. — *Прим. З. К.*

⁷ Снядецкий, говоря о Платоне, выставляет его за образец ясности и вразумительности; в этом трудно с ним согласиться. Платона обвиняли в темноте Дионисий Галикарнасский и Лонгин (Кассий Лонгин, ритор 3 в (213—273), предполагаемый автор трактата «О возвышенном», посл. русское

изд. М., 1966; это авторство приписывалось Дионисию Галикарнасскому, ученому филологу эпохи императора Августа (I в. до н. э. — I в. н. э. — З. К.), которые, вероятно, лучше могли понимать Платона, нежели мы. Дасье, знаток греческого языка, говорит о Платоне: Si Platon suivoit Pythagore dans ses sentiments, il l'imite aussi dans la maniere de les expliquer: car il ne faisoit entendre que par des enigmes et sous des mysteres; и далее: cette methode cause souvent des grands obscurites dans les ecrits de ce Philosophe, qui a meme prit soin de certains termes, qui signifient des closes contraires. Vie de Platon. (Если бы Платон в своих воззрениях следовал Пифагору, он подражал бы ему также в способе их разъяснения: ведь он их излагал только посредством загадок и таинств; и далее: этот метод часто вызывает большие неясности в понимании учения этого философа, который даже позаботился о том, чтобы их приумножить, в особенности пользуясь известными терминами, которые обозначают противоположные вещи. Дасье. Жизнь Платона. — З. К.).

⁸ После этого негрудно решить, как *разумее*т г. Снядецкий Канта, предлагая вопрос: *каким образом чувственные впечатления превращаются в умственные?* Соч[инитель, т. е. Андросов].

⁹ Krit. der rein. Ver. p. 37, 31 (3, 129).

¹⁰ Krit. d. r. Ver. p. 29, 34, 37 (3, 128, 130).

¹¹ Krit. d. r. V. 29, 35 (3, 124, 128).

¹² Revision der Philosophie. I Th. (Хр. Мейнерс (1747—1810) — нем. философ, автор работ по истории древней философии, а также «Kurzer Abriß der Psychologie». «Gött ingen/kräfte». Gott., 1806. Речь идет о первой части одной из этих работ — З. К.).

¹³ Krit. d. r. Ver. Einl., p. 11 (3, 114).

¹⁴ Там же. Einl., p. 15 (3, 117).

¹⁵ Krit. d. r. V. Einleit., p. 16 (3, 117).

¹⁶ Для ясности назовем это представлением.

¹⁷ Krit. d. r. V., p. 25, 26, 27 (3, 127—128).

¹⁸ Речь идет о концепциях зрительных ощущений Эйлера и Ньютона. — Прим. З. К.

¹⁹ Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus multum valet. Nov. Or. Scient Aphor II (см.: Бэкон Ф. Новый органон. Афоризмы об истолковании природы и царства человека. — В кн.: Бэкон Ф. Соч. Т. 2. М., 1972, с. 12) — Ни рука, ни разум, представленный сам по себе, не имеют большой силы. — З. К.).

²⁰ Кг. d. r. V., p. 442 (3, 502).

²¹ Там же, 449 (3, 508).

²² Alles Denken muß sich, es seh geradezu (directe) oder im Umschweise (indirecte) vermittlet gewisser Merkmale zuleßt auf Anschauungen, mithin, beh uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Trans. Aesth. — («Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (directe) или косвенно (indirecte) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас — к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом», (3, 127. — З. К.).

²³ Кг. d. r. V. Einl., p. 11 (3, 114).

²⁴ Вот одно из них для *понимающих* любопытное изъяснение математических оснований: «Чтобы составить идею, или видеть источник знания (о Математике), сперва должно отделить от всего +1 и -1, потом + и - и наконец забыть и последнее различие между ними: таким образом составит чистое безразличие, не то, которое происходит от +1 и -1, но в котором не приметно уже ни +1 и -1, ни даже + и -, но высшее, совершенное, которое, собственно, не может назваться безразличием, а совершенным тождеством — короче, необъятное, само себя только совершенно объемлющее о. Следовательно, о есть вечное равенство + и - в + о -; но из сего не следует, чтобы он был синтезис обоих, так как бы происходит из их соединения; напротив, он производит их, распадаясь на двойство, в котором нет ни вре-

мени, ни пространства, но из которого после *развиваются* Арифметика и Геометрия, как построение *конечно—бесконечного*. И хотя разлучение вечного от временного постигается только в идеи, или + и — познаются только через отвлечение, но абсолют Математики есть о, без которого + и —, так как и он без них ничего не значит: полагая о, мы полагаем + и —, допуская это, мы допускаем +1 и —1 и пр. Все это есть *равное, совокупное, единое, все*. Математика же есть форма вещественности, вне вещества; она есть одухотворенная материя в своих знаках». Die Zeugung. Von Oken. (Имеется в виду одно из наиболее значительных в естественно-научном отношении сочинение Окена Die Zeugung. Beimbly und Würzburg, 1805, ср. кн.: Райков Б. Германские биологи-эволюционисты до Дарвина. Л., 1969, с. 22—37.— З. К.).

²⁵ Математикой — решить вопрос Философии? — Нелегко. — Справедливо ли будет это умствование: я занимаюсь давно политикой, где всего чаще доходит дело до человека; и никак не мог объяснить себе, от чего люди больны бывают?

²⁶ Кг. d. г. V. Einl., p. 8 (3, 111). Речь идет о поясняющих (аналитических) и расширяющих (синтетических) суждениях. — З. К.).

²⁷ Речь идет о сочинении Вольтера «Philosophie Ignorant», 1766 — Невежественный философ. — Прим. З. К.

²⁸ Башни измеряют по их теням, а великих людей по вызываемой ими зависти. — З. К.

А. В. ГУЛЫГА, Л. Н. СТОЛОВИЧ,
Х. Л. ТАНКЛЕР

**О РУКОПИСНОМ НАСЛЕДИИ КАНТА
В ТАРТУСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

В настоящее время в Научной библиотеке Тартуского университета хранятся четыре письма Канта, которые публиковались неоднократно (письмо Гердеру от 9 мая 1768 г., письмо Т. Г. Хиппелю от 15 марта 1784 г., письмо И. Шульцу от 16 августа 1790 г. и письмо К. Моргенштерну от 14 августа 1795 г. (см.: «Kant's gesammelte Schriften. Bd. 10—12. Briefwechsel. Bd. 1—3. Berlin, 1900—1902; I. Kant. Briefwechsel. Hamburg, F. Meiner Verlag, 1972), а также одна, оставшаяся до сих пор неопубликованной, служебная записка Канта от 2 сентября 1792 г.¹

В свое время помимо них в Тартуском университете хранилась ценнейшая коллекция рукописных материалов Канта — письма к философу и книги: А. Г. Баумгартен «Метафизика» (A. G. Baumgarten. Metaphysika. Halle, 1757.) и Г. Ф. Мейер «Логика» (G. F. Meier. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752) с огромным множеством заметок Канта.

Куно Фишер в своем известном труде о Канте отмечает: «Иеше, ученик Канта и издатель его Логики, подарил имевшиеся у него письма к Канту своему другу, библиотекарю Моргенштерну в Юрьеве, и последний завещал их юрьевской университетской библиотеке, где письма хранятся в двух томах в четвертую долю листа в числе 461, из которых еще не напечатано и шестидесяти»².

В каталоге рукописей Карла Моргенштерна, под № ССХС1, имеется следующая запись самого Моргенштерна: «Кантиана. Письма к Канту. Написанные рукой их авторов. Величина — четвертая доля листа. Том — 722 страницы. Кроме того, именной указатель на 3 нумерованных листах. Переплет заказан мною. Собрание было передано в мое распоряжение более чем тридцать пять лет тому назад моим покойным другом Иеше. — 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 том..., 1088 стр.»³.

Относительно переписки Канта, хранившейся в Тарту, в комментариях к Полному собранию сочинений сказано: «Она разделена на три тома, из которых два были давно известны, в то время как третий был обнаружен в процессе публикации пере-

писки. Первые два тома имеют шифр Ex Bibliotheca Car. Morgenstern CCXCI. Вместе они содержат 461 письмо, первый — 165, а второй — 296... Третий том обозначен шифром Ex Bibliotheca Car Morgenstern 10704 — по-видимому, по причине новой нумерации первые два тома получили другие шифры — 10702 и 10703. Содержание тома обозначено как «Автографы Канта и разные рукописи». Здесь представлены наброски писем Канта, редатированные письма, фрагменты и приложения» («Kant's gesammelte Schriften». Bd. 13. Berlin, 1922, S. XII). Обнаружение третьей папки привело к переизданию уже вышедших трех томов Полного собрания сочинений (т. 10, 11, 12) и к перенумерации переписки. Все новые находки дополнительно были напечатаны и в 13-м томе, содержащем комментарии к переписке.

Что касается принадлежащих Канту экземпляров «Метафизики» Баумгартена и «Логики» Мейера, то оба они служили философу руководством для многолетнего чтения соответствующих лекционных курсов. Кант имел обыкновение, готовясь к лекциям, записывать на полях и других свободных местах (даже в тексте между строками) все то, что ему приходило в голову. В результате обе книги оказались испещренными буквально тысячами заметок — мыслей, заготовок к будущим работам, афоризмов. Заметки Канта в книге «Логика» Мейера составили почти целиком содержание 16-го тома академического собрания сочинений, заметки в «Метафизике» Баумгартена вошли в 17-й и 18-й тома. Как отмечал редактор академического издания, экземпляры этих двух книг, принадлежащие Тартускому университету, содержат исключительно важные источники рукописного наследия Канта (см.: «Kant's gesammelte Schriften». Bd. 14. Berlin, 1911, S. XX). По ним, в частности, можно проследить становление основных идей критицизма.

Хранившаяся в Тартуском университете кантиана 11/23 сентября 1895 г. была отправлена в Прусскую Академию наук в Берлин для подготовки издания Полного собрания сочинений И. Канта. Разрешение на посылку этих материалов для временного использования было дано правительством царской России. Судя по письму постоянного секретаря Прусской Академии наук Германа Дильса от 14 февраля 1898 г., над материалами должен был вначале работать профессор Ганс Файхингер. В сентябре 1896 г. была достигнута договоренность об изучении рукописей с доктором Эрихом Адикесом, в то время являвшимся приват-доцентом Кильского университета. В связи с этим в письме содержится просьба переслать кантиану на три месяца в библиотеку Кильского университета. При этом в письме Дильса говорится о том, чтобы русское правительство разрешило Адикесу работать над рукописями не в библиотеке, а дома (см.: Отдел рукописей и редких книг научной библиотеки ТГУ, ф. 4, оп. 1, ед. хр. 982, л. 6—8). 1 апреля 1896 г. материалы были пересланы в Киль (см. там же, л. 10). В архиве Научной биб-

лиотеки Тартуского университета имеется письмо, из которого видно, что до 10 марта 1898 г. кантиана находилась в Гёттингене. Тут же выражалась просьба о разрешении переслать материалы в Кенигсберг библиотекарю Р. Рейке (см. там же, л. 11). В письме В. Дильтея, бывшего в то время председателем кантовской комиссии Прусской Академии наук, от 7 июня 1899 г. содержится просьба разрешить отправить «Логику» Мейера из Киля в Лейпциг для профессора Макса Хайнце (см. там же, л. 13). В письме приват-доцента д-ра Пауля Менцера от 10 сентября 1901 г. испрашивается разрешение об отправке «Метафизики» А. Г. Баумгартена из Киля в Вюрцбург, чтобы профессора Э. Адикес и О. Кюльпе могли ее демонстрировать во время конференции в Вюрцбурге в октябре 1901 г. (см. там же, л. 16).

Из письма Вильгельма Дильтея от 4 июля 1904 г. видно, что проф. Э. Адикес переехал в Тюбинген и просит переправить кантиану в Тюбинген, которая, как можно понять по письму Дильтея, находилась в Мюнстере (см. там же, л. 18—19).

После отправки кантовских материалов в 1895 г. ведется оживленная переписка по поводу сроков пользования ими и с немецкой стороны следует одно извинение за другим в связи с задержкой возвращения кантианы. В переписках 1912 г. можно заметить изменение в тоне отношений между корреспондентами. С Тартуской стороны выражаются настоятельные требования возвратить кантовские материалы. Например, тогдашний директор библиотеки Владимир Грабарь в письме от 18 июня 1912 г. потребовал возвращения рукописей всего 12 дней спустя после аналогичного требования профессора юридического факультета университета Вильгельма Зеелера (см. там же, л. 5). В письме 18 июня 1912 г. Бенно Эрдман, в то время возглавлявший кантовскую комиссию, извиняется за задержку кантианы, пишет о препятствиях в работе и просит еще раз продлить время пользования рукописями, но при этом не указывает конкретного срока (см. там же, л. 21—23). В письме от 20 декабря 1912 г. Б. Эрдман устанавливает срок возвращения материалов — через полгода (см. там же, л. 24). Из последнего письма Б. Эрдмана видно, что над кантианой работает, наряду с Э. Адикесом, Пауль Менцер. 20 декабря 1912 г. сам Э. Адикес отправляет письмо в Тарту, в котором объясняет задержку кантовских материалов многочисленными трудностями в работе над ними. Первый том рукописного наследия появился в 1911 г., и Э. Адикес полагает, что тартуская кантиана необходима еще для выпуска шести томов, которые должны выйти не раньше 1920 г. (см. там же, л. 27—29).

В 1922 г. тартуская газета «Postimees» напечатала статью директора библиотеки Тартуского университета Фридриха Пуксоо «Библиотеки в Германии, Литве и Латвии», в которой было написано по интересующему нас вопросу следующее: «В 1911 году (эта дата ошибочна. — Авт.) были отправлены в Берлин-

скую Академию наук рукописи известного мыслителя Канта, собственность Тартуского университета (два объемистых тома). Их используют для публикации комментированного издания сочинений Канта, которое до сих пор еще не увидело свет. После эвакуации и реэвакуации библиотеки требования на рукописи были потеряны, и трудно установить, где они находятся...» («Postimees», 26—28.VII-1922, пг. 166—168). В 1928 г. вышел в свет 18-й том академического собрания сочинений Канта, последний из тех, что содержат тартуские материалы. Работа по опубликованию тартуской кантианы закончилась, но тем не менее рукописи не были возвращены владельцу. В Центральном государственном историческом архиве Эстонской ССР (ф. 2100, оп. 8) имеется письмо Ф. Пуксоо, в котором он, после своей поездки в Германию, требовал возвращения рукописей, связанных с Кантом. Аналогичные требования содержатся также в письмах Пуксоо от 27 января 1941 г. и 8 января 1942 г. (см.: ОРРК НБ ТГУ, ф. 4, оп. 2, ед. хр. 173. л. 4 и там же, ед. хр. 22, л. 100). Ответы на эти требования не поступили. Это подтверждается воспоминаниями бывшей заведующей отделом рукописей и редких книг Ноодла, которой Ф. Пуксоо говорил, что ответа на свои требования он не получил. Неосведомленность о местопребывании кантианы побуждала обращаться в библиотеку Тартуского университета начиная с 1899 г. до настоящего времени даже немецких ученых.

Поиски, предпринятые одним из авторов данной заметки, к положительным результатам пока не привели. По данным профессора М. Бура (Берлин), в архивах ГДР тартуская кантиана отсутствует. Профессор Д. Хенрих (Гейдельберг) сообщил, что в распоряжении профессора Г. Лемана (Западный Берлин) имеются фотокопии утраченной коллекции; что касается подлинников, то они, по-видимому, погибли во время войны.

¹ Публикация заметки будет осуществлена в книге: «И. Кант. Трактаты и письма», подготавливаемой к изданию в серии «Памятники философской мысли» (Изд-во «Наука»).

² Куно Фишер. История новой философии. Т. IV. Спб., 1910, с. 143. Впоследствии все эти письма были изданы в академическом собрании сочинений.

³ ОРРК НБ ТГУ, каталог «K. Morgensterns Handschriftensammlung», S. 63. Иеше, Готлоб Вениамин [Gottlob Benjamin Jaesche (1762—1842)], с осени 1791 г. до апреля 1792 г. слушал лекции Канта в Кенигсберге. В 1795 г. в Галле Иеше присуждена степень доктора. В 1799 г. в Кенигсберге он получил звание приват-доцента. Там же в 1800 г. вышла изданная им «Логика» Канта. В конце жизни Кант передал Иеше для издания материалы своих лекций по логике и метафизике (Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Königsberg, 1800—Русск. изд.: И. Кант. Логика. Пг., 1915). В 1802 г. Иеше приглашается профессором философии в Дерптский (Тартуский) университет; читал курсы логики, психологии, антропологии, энциклопедии философских наук, истории философии до 1839 г. [см.: «Библиографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802—1902)», т. II. Юрьев, 1903, с. 405—408.]

РУССКАЯ КАНТИАНА 1800—1917 ГОДОВ

(архивные и библиографические разыскания)

Русская кантиана является неизменно актуальной исследовательской проблемой. Ее история знала свои взлеты и падения. По признанию наиболее авторитетного исследователя русской кантианы З. А. Каменского, философия Канта «сыграла свою роль в истории русской философии, и роль эта выяснена совершенно недостаточно, а подчас не очень-то адекватно»¹. В последние годы интерес к этой проблеме вновь возродился, хотя до создания обобщающей монографии «Философия Канта в России», видимо, еще далеко.

Многолетние архивные и библиографические разыскания в области русской философской культуры позволяют нам внести скромную лепту в исследование этой интересной проблемы.

* * *

К настоящему времени известны несколько указателей произведений И. Канта и литературы о нем, изданной в России. Первый по времени помещен в книге В. Виндельбанда «Философия Канта». (Из истории новой философии Виндельбанда. С нем. пер. Надежда Платонова. Предисл. А. И. Введенского». Спб., 1895, (2), VIII, 202 г. (Библиография: с. 189—202).

Литература, анализирующая логику Канта, учтена в книге А. П. Примаковского «Библиография по логике. Хронологический указатель произведений по вопросам логики, изданных на русском языке в СССР в XVIII—XX вв.» (М., 1955, с. 85 и 89). В недавно вышедшем фундаментальном указателе «История зарубежной домарксистской философии. Указатель литературы, вышедшей в СССР на русском языке за 1917—1967 годы» (М., 1972) учтено 88 работ о И. Канте № 3563—3651).

Наконец, более полно русская кантиана учтена в «Библиографии (изданий Канта и литературы о нем)», помещенной в т. 6 сочинений Канта (М., 1966, с. 717—737)². Но и этот указатель, по нашему мнению, является далеко не полным и изобилует недостатками. Вместе с тем полнота ретроспективной библиографии для историка философии (а для историографа — в особенности) является залогом успешного решения историко-философских проблем, поскольку даже одна неучтенная и, следовательно, не проанализированная работа может внести существенные изменения в окончательные выводы по исследуемой проблеме. Исходя из этого, предлагаем наши дополнения к названному выше указателю.

Издания Канта на русском языке

Кантово основание для метафизики нравов. С нем. яз. пер. Я. Рубаном. Николаев, 1803. (8), XVIII. 177 с.

Кант И. Критика практического разума и Основоположение к метафизике нравов. Полный пер. с прим. и прил. Краткого очерка практической философии. Сост. Н. Смирнов. Спб., 1879. (2), XVIII. 192, (3) с.

Кант И. Критика чистого разума. Пер. (и предисл.) М. Владиславлева. Спб., 1867. (4), XXXVIII, XXIV. 627 с.

Кант И. Наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы и человека вообще и характеров народных особенно, служащие к объяснению некоторых мест Вилиомовой практической логики. Пер. с нем. Р. Цебрикова. Спб., 1804. (2), 141 с.

Начертание Эстетики, извлеченной из Кантовой Критики эстетического суждения. — «Улей», 1812, ч. III, с. 85—98, 173—185, 261—275.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов. Пер. Л. Д. Б., под ред. и с предисл. д. чл. Психологич. о-ва В. М. Хвостова. М., 1912, VI. 99 с. («Труды Московского Психологического о-ва». Вып. VIII).

Кант И. Предварительные замечания об особенности всякого метафизического понятия. — О том роде познания, который единственно может называться метафизическим. — О пространстве. — О времени. — В кн.: Философская хрестоматия. Сб. статей по основным проблемам мирозерцания. Спб., 1907, 88 с. (Библиотека для самообразования. Классики философии). Приложение к «Вестнику Знания» за 1907 г.

Кант И. Прологмены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Пер. В. Соловьева. С предисл. Н. Я. Грота. М., 1889, 367 с. («Труды Московского Психологического о-ва». Вып. II).

Работы о Канте, изданные до 1917 года

Айхенвальд Ю. Библиотека философов. IV. Иммануил Кант. Его жизнь и учение. Фр. Паульсена. Пер. с нем. Н. Лосского. Спб., 1899.

Аксельрод Л. (Ортодокс). Опыт критики критицизма (Критика теории познания Канта и кантианской школы). — «Научное обозрение», 1900, № 12, с. 2053—2085.

Аникеева Н. Archiv für Geschichte der Philosophie. XXII Band. 1905 — Обзор. R. Salinger. Антиномии Канта и доказательства Зенона против движения; A. Lovejoy. О возражении Канта Юму и др. — «Вопросы философии и психологии», 1907, кн. 89, с. 555—562.

Аникеева Н. Archiv für Geschichte der Philosophie. Neue Folge. R. Witten. Über die geschichtliche Bedingtheit Kant's. — «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 96, с. 96—120.

Аникеева Н. I. Th. Elsenhaus. Bericht über die deutsche Literatur der Letzten Gahre zur vosc kantischen deutschen Philosophie des Jahrhunderts. O. Baeusch. Философия Ламберта и ее отношение к Канту; P. Bergemann. Эрнст Платнер как философ-моралист и его отношение к этике Канта; Max Brahn. Berichte die Kant — Literatur von 1903—1907. — «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 96, с. 120—141.

Б. К р. К а н т. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. Пер. Будрес. Ред. и предисл. А. Л. Волынского. Спб., 1904.

Бага лей Б. И. Профессор и ректор Харьковского университета Тимофей Федорович Осиповский. — «Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва», 1912, т. 20, с. 338—345. (Критика Осиповским философии Канта, с. 344—345).

Басистов А. Philosophische Monatshefte. В. XXIX, 1893. Бауэр Отто. Кант и Маркс. — «Научное обозрение» (Прил. к «Вестнику знания»). Спб., 1911, № 23, с. 697—699.

Б-в А. Э. Кениг. Развитие проблемы причинности от Декарта до Канта. Лейпциг, 1889.

Безобразова М. В. Философские этюды. М., 1892, 119 с. (Из содерж.: Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах.)

Белый Андрей, Форжендер К. Неокантианское движение в социализме. М., 1907.

Библиографический листок. (О кн.: Богдашевский Д. Философия Канта. Вып. 1. Киев, 1898.) — «Вопросы философии и психологии», 1899, кн. 46, с. 49—55.

Биография великих людей. Эммануил Кант. — «Журнал для сердца и ума», 1810, ч. 1, с. 82—86.

Бобров Е. А. К столетней годовщине смерти Иммануила Канта — «Варшавские университетские известия», 1904, № VII (4), с. 1—21.

Богомоллов С. Учение Канта о пространстве и пангеометрия Лобачевского. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 80, с. 683—694.

Бона-Мейер Ю. Взгляды Канта на психологию, как науку. Соч. проф. Бона-Мейер. Бонн, 1869.

Боргман А. И. Учение Канта о пространстве и времени. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1907, ч. X, август, отд. II, с. 259—307; ч. XI, сентябрь, отд. II, с. 62—121.

Боровков А. Кант. — «Мнемозина», 1824, ч. III, с. 95—124. (Из соч. Сталь-Голстейн о Германии.)

Бо[р]овко[в] А. О знатнейших философах, бывших прежде и после Канта. — «Соревнователь просвещения и благонравия», 1824, ч. XXVII, с. 225—254. (Из соч. г-жи Сталь о Германии.)

То же. — «Труды высочайше утвержденного вольного общества любителей Российской словесности», 1824, ч. XXVII, с. 226—236.

Булгаков С. Отрицательное богословие. — «Вопросы философии и психологии», 1915, кн. 126, с. 1—86; кн. 128, с. 244—291. (Имеется экскурс: «Антиномия происхождения мира у Канта».)

В. А. Философия Канта. Понятие о философии как о естественном расположении и потребности человека. — «Северная Минерва», 1832, ч. 1, с. 229—243.

Валентинов Н. Проф. К. Форлендер. Кант и Маркс. Очерки этического социализма. Пер. Б. И. Элькина с предисл. М. И. Туган-Барановского. Спб., 1908, 226 с.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Ноябрь—декабрь. 1901.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Сентябрь—октябрь. 1901; январь—февраль. 1902.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Май—декабрь. 1902.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Январь—апрель. 1903.

Вальденберг Н. К. Giuseppe Rossi. La dottrina Kantiana dell'educarione. Torino, 1902.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Январь—апрель. 1904.

Вальденберг Н. К. *Revista filosofica*. Январь—июнь. 1904.

Введенский А. И. Лекции по истории новой философии, читанные на Спб. Высших женских курсах. В 2-х частях. Спб., 1896 (ч. 2. Философия Канта. 153 с. литогр.).

Введенский А. И. О Канте действительном и воображаемом. — «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25, с. 621—660. (Комментарии к «Критике чистого разума» — по поводу кн. г. Каринского «Об истинах самоочевидных».)

Введенский А. И. Новый философский журнал «Kantstudien.»: Adickes. Движущие силы в философском развитии Канта и два полюса его системы; В. Vorländer. Отношение Гете к Канту в его историческом развитии; August Stadler. Трансцендентальная эстетика; Pinloche. Кант и Фихте и проблема воспитания. — «Вопросы философии и психологии», 1896, кн. 34, с. 460—466.

[Введенский А. И.] Философия Канта. Спб., 189(2), 206 с. Литогр. (Без указания автора.)

Введенский А. И. Эммануил Кант. Спб., 189(2). 155 с. Литогр.

Введенский А. И. Эммануил Кант. (1724—1804). Лекции по истории философии А. И. Введенского. Спб., 1902—1903. Литогр.

Введенский Алексей И. Учение Канта о пространстве. (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895. 30 с. (Отт. из № 6—7 «Богословского вестника» за 1895 г.)

Вентцель К. Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie. Зелентович. Научное положение Эрнста Платнера по отношению к Канту в теории познания и нравственной философии (1892, тетр. 1—2) — «Вопросы философии и психологии», кн. 15, 1892, с. 69—73.

Вернадский В. И. Кант и естествознание XVIII столетия. Речь в заседании Московского Психологического о-ва 28 декабря 1904 г. М., 1905. 37 с. (Отт. из журн. «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 76, с. 36—70).

Викторов Давид В. [икторович] Идеи разума в философии Канта. Пробная лекция, читанная в Московском ун-те 24 марта 1903 г. — «Научное слово», 1903, № III, с. 98—111.

Виллер Ш. Ф. Кантова философия. Пер. с франц. П. Петрова. Ч. 1 (отд. 1). Спб., 1807, 93 с.

Автор по изд.: *Mouegard la france Litteraire*, т. 10.

Виндельбанд В. Философия Канта. (Из истории новой философии Виндельбанда). С нем. пер. Платоновой. Спб., 1895. (2), VIII, 202 с.

Виндельбанд. Философия Канта. С нем. пер. Н. Платоновой. Спб., 1895.

Воблый К. Г. Проблема восприятия по Канту. (Очерк из истории педагогики) Варшава, 1904, 61 с.

Волкович В. и Столица З. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1902, № 1—2.

Волкович В. и Столица З. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, В. 124, 1904.

Волкович В. и Столица З. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, В. 125—127, 1904.

Воротынкин Ф. К. К вопросу об освобождении русской мысли от немецкого мозгового засилья. Элементы чистого разума. (Критика Кантовой логики. Сер. I.) М., 1917, 89 с.

Н. Г-в. Рационалистическое движение философии новых времен (очерк написан в 1846 г.). — «Русская беседа», 1859, т. III, с. 1—64. (Упомянется Кант.)

Гельмгольц. О зрении человека. (Лекция в Кенигсберге в пользу памятника Эммануилу Канту.) — «Заграничный вестник», 1865, № 12, с. 415—439.

Германская философия. — «Библиотека для чтения», 1835, т. IX, отд. III, с. 83—116. (Кант, Шеллинг, Гегель, Фихте и др.)

Геффдинг Г. История новейшей философии. Очерки философии от Канта до наших дней. Пер. с нем. Спб., 1900.

Геффдинг Г. История новейшей философии. Очерки истории философии от Канта до наших дней. (...) Пер. с нем. Спб., 1900. (8), 496 с.

А. Гизетти. Вопросы теории и психологии творчества. Не-
периодическое изд. под ред. Б. А. Лезина. Т. VI. Харьков, 1915.
(Ст. 1. Аничков В. В. Очерки теории эстетических учений;
ст. 2. Райнов Т. Теория искусства Канта в связи с его тео-
рией науки.)

Гиляров А. Н. Goldfriedrich. Kants Aesthetik. Leipzig,
1895; Kühnemann. Kants und Schillers Begründung der Aesthetik.
München, 1895.

Годлевский С. Ф. Основы современного развития. Очерк
умственных стремлений XIX века. Спб., 1893, 80 с. (Из содерж.:
Взгляд на задачу философии: Канта, Шеллинга, Гегеля и дру-
гих.)

Гоннегер И. Я. Очерк литературы и культуры девятна-
дцатого столетия. Пер. с нем. В. А. Зайцева. Спб., 1866, VIII,
378, VI с. (Рассмотрены взгляды Канта.)

Гоннегер И. Я. История культуры девятнадцатого века.
Пер., с нем. Т. I. Спб., 1869. XII, 324. (Из содерж.: Немецкая
философия. Кант и др.)

Гордон Г. Иммануил Кант. Основоположение к метафизи-
ке нравов. Пер. Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова. М., 1912.

Гордон Г. Пауль Дейссен. Веданта и Платон в свете Кан-
товой философии. Пер. М. Сизова. М., 1911, 42 с.

Грот Н. Я. Основные моменты в развитии новой филосо-
фии. — «Вопросы философии и психологии», 1893, кн. 20, с. 41—
93. (Разд. 7. Значение Канта.)

Грузенберг С. О. Вопросы о границах веры и знания
в истолковании неокантианской школы. Критическая и догма-
тическая вера. — «Вестник знания», 1910, кн. 12, с. 1210—1216.

Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование
еврейства. Критический очерк. Пг., 1915. XXV, 109 с.

Деборин А. Проф. Карл Форлендер. Кант и Маркс. Очер-
ки этического социализма. Спб., 1909.

Дейссен П. Веданта и Платон в свете Кантовой филосо-
фии. Пер. М. Сизова. М., 1911, 42 с.

Дживалетов А. К. Марксизм и критическая философия.
Заметки по поводу брошюры Vorländer'a «Kant und der Social-
ismus unter besonderer Berücksichtigung der neusten theoretischen
Bewegung innerhalb des Marxismus». Berlin, 1900. — «Вопросы
философии и психологии», 1901, кн. 58, с. 252—281.

Дрекслер А. Характеристика философских систем. По-
пулярные лекции. Пер. с нем. Р. Ульянинского. Вып. 1. От Фа-
леса до Канта. М., 1964, 50 с.

Е. С. К столетию смерти Канта. — «Новый журнал иностран-
ной литературы искусства и живописи», 1904, т. 1, № 4, март,
с. 344—347.

Ивановский В. Н. К вопросу об апперцепции (Лейбниц,
Кант, Герbart, Вунд). М., 1897, 39 с. (Отт. из ж. «Вопросы фи-
лософии и психологии», 1897, кн. 36).

Иодль Ф. История этики в новой философии. В 2-х томах. Пер. с нем. под ред. В. Соловьева. М., 1896—1898. Т. 2. Кант и этика XIX столетия, 1898. XVI, 401, 108 с.

Кант Иммануил. — «Нива», 1904, № 4, с. 76.

Кант и философская революция. Kant and His Philosophical Revolution. By Prof. V. M. Wendley. Edinburg, 1901, IX, 302. — «Научное обозрение», 1911, № 4, с. 23—24 (Прил. к «Вестнику знания»).

Кант философ, его учение. — «Библиотека для чтения». — т. IX, 22, № 16.

Каринский В. Отзыв о соч. В. Рудольфа на тему «Оправдание геометрии в «Критике чистого разума» Эммануила Канта». — «Зап. Харьковского ун-та», 1916, кн. 1, часть офиц., с. 4—5.

Книжник И. Пауль Дейсен. Веданта и Платон в свете Кантовой философии. Пер. М. Сизова. М., 1911.

Коберман Д. Т. Маркс и Кант (Критико-философская параллель) М. Н. Лежнева (псевд.). Николаев, 1900, 88 с.

Автор по «Словарю псевдонимов» И. Ф. Масанова. Т. 2 (М., 1967) по аналогии с др. работами.

Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. (2), VI, (2), 264 с. (отт. из «Киевских университетских известий» за 1882 авг. — 1884 апр.)

Козлов А. А. Генезис трансцендентальной эстетики (или теории пространства и времени) у Канта. — «Киевские университетские известия», 1882, № 8, с. 111—143, № 9, с. 197—209; 1883, № 4, с. 205—222, № 6, с. 309—322, № 8, с. 384—404, № 9, с. 408—499, № 11, с. 567—585; 1884, № 1, с. 62—88, № 2, с. 101—128, № 3, с. 129—158, № 4, с. 179—233, VIII.

Койген Д. Социальная философия с точки зрения платоново-кантовского идеализма. (P. Natorp. Socialpädagogik. Stuttgart, 1899). — «Вопросы философии и психологии», 1904, кн. 74, с. 71—128.

Я. Кюлубовский]. История философии: Я. Массониус о Кантовой трансцендентальной эстетике. Лейпциг, 1890.

Коральник А. Пафос разума. О Германе Когене. — «Русская мысль», 1914, кн. VI, с. 30—33.

Кузен. Кант и его философия. Kant's Werke, sorgfälligereditierte Gesammtausgabe. — Полн. собр. соч. Эммануила Канта в 10-ти ч. Новейшее издание. Лейпциг, 1839. (Статья Кузена — «Сын отечества», 1839, т. XII, отд. II, с. 1—50.

Ланге Н. Н. Великие мыслители XIX века. Лекция 1. Кант и «Критика чистого разума». Одесса, 1901, 8 с.

Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем. Пер. с 5-го нем. изд. под ред. с предисл. В. Соловьева. В 2-х томах. Киев—Харьков, 1899—1900.

Т. 2. История материализма со времен Канта. 1900. XVI. 415 с.

Ланц Г. Эстетика чистого чувства. Г. Когена. — «Русская мысль», 1914, кн. IV, с. 40—44.

Лозинский Евгений. Неокантианское течение в марксизме. (К истории современных этических исканий) — «Жизнь», 1900, № 12, с. 132—154.

Лозинский Евг. Современные этические искания. I. Моральное междуцарствие. II. Моральные искания — «Образование», 1904, № 8, с. 80—103; № 9, с. 31—46. (О Канте как предшественнике современных моральных исканий.)

Лопатин Л. М. Учение Канта о познании. Речь в торжественном заседании Психологического о-ва, посвященного памяти Канта 28 декабря 1904 г. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 76, с. 1—18.

Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма. — «Вопросы философии и психологии», 1904, кн. 72—75; 1905, кн. 77—79. (Гл. IV. Предпосылки теории знания Канта.)

Ляпидевский Н. П. Правовые идеи Иммануила Канта. М., 1870. 31 с. (Отт. из «Московских университетских известий», 1870, № 2.)

Мартов Л. Кант с Гинденбургом, Маркс с Кантом. (Из летописи идейной реакции.) Пг., 1917. 16 с.

То же, «Летопись», 1916. № 3, с. 164—170.

Мензель В. Взгляд на прошедшее пятнадцатилетие немецкой литературы. С нем. М. Г. — «Телескоп», 1831, ч. V, с. 145—170. (Упоминается И. Кант.)

Меринг Ф. Эммануил Кант I—VI. Пер. с нем. Е. Г. — «Правда», 1904, № 6, с. 202—215.

Милорадович К. М. Два учения о времени: Канта и Бергсона. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1913, ч. X, VII, сентябрь—октябрь, с. 323—329.

Мокиевский П. Mind. New series. VIII, № 25—28, 1898.

Мокиевский П. Mind. vol. VIII. New series. № 29—39, 1899.

Мокиевский П. Mind. vol. IX. New series. № 41—44, 1902. Обзор — Felix Adler. Критика этики Канта и др. — «Вопросы философии и психологии», 1903, кн. 68, с. 522—529.

Мокиевский П. Mind. vol. XII. New series. № 45—48, 1903.

Мокиевский П. Mind. vol. XIII. New series. № 48—52, 1904.

Мокиевский П. Mind. vol. XV. New series. № 57—60, 1906.

Молчанов Н. G. Simmel. «Kant». Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. Leipzig, 1904.

Новгородцев П. Г-н Савальский о самом себе и о других. — «Вопросы философии и психологии», 1910, кн. 105, с. 382—389.

Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901. (4), IV. 245 с.

То же. — «Учен. зап. имп. Моск. ун.-та», 1901, вып. 19.

Новгородцев П. И. Кант как моралист. Речь на торжественном заседании Психологического об-ва, посвященного памяти Канта, 28 декабря 1904 г. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 76, с. 19—35.

Новгородцев П. И. Русский последователь Г. Когена (В. А. Савальский. Основы философии и права в научном идеализме. Марбургская школа в философии. Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1. М., 1908). — «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 99, с. 636—661.

Новости иностранной философской литературы. (Извлечение из рецензий в иностранных журналах.): *Apel Max. Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik...* Berlin, 1895 и др. — «Вопросы философии и психологии», 1896, кн. 34, с. 499—513.

Новости иностранной философской литературы. (Извлечение из рецензий в иностранных журналах.): *Drews A. Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems.* Berlin, 1894 и др. — «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 38, с. 558—564.

Новости иностранной философской литературы. (Извлечение из рецензий в иностранных журналах.): *F g. Paulsen. Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart. — «Вопросы философии и психологии», 1899, кн. 48, с. 325—330. (Новые иностранные книги)... *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, von Dr. Karl L. Michelet. I Teil.* (история последних немецких систем философии от Канта до Гегеля. Соч. доктора Карла Людвига Мишеле. I часть). Berlin, 1837. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, ч. XX, кн. 10—12, с. 456—457.

О кантовской концепции прекрасного. — «Северная Минерва», 1832, № 9, с. 135—144.

О. М. Иностранные книги. Опыт о философском ведении о философической вере. Соч. Ансильона. 1830. — «Телескоп», 1831, ч. II, с. 546—553. (Упоминается Кант (с. 549.)

О проблеме познавательной способности в философии Канта. — «Северная Минерва», 1832, ч. 4, с. 229—245.

Осиповский Т. Рассуждение о динамической системе Канта. Речи, произнесенные в торжественном собр. имп. Харьковского ун-та 30 августа 1813 г. Харьков, 1813, с. 3—16.

О смысле жизни в философии Канта. (Из ж. «Вопросы философии и психологии»). — «Вестник знания», 1917, № 1. (Отд. новости науки, литературы, техники, с. 93.)

Паульсен Ф. Иммануил Кант. Его жизнь и учение. Пер. с нем. Н. Лосского. Спб., 1899, (4). 366, 3 с.

Письмо к Канту от неизвестного. Ответ Канта. — «Вестник Европы», 1809, ч. 42, с. 247—251.

Последние годы жизни Канта. (Из журн. «Plobe», Париж, 1830, отрывок) — «Атеней», 1830, ч. 1, № 5 март, с. 462—472.

Психологическое общество. Тезисы к рефератам Л. М. Лопатина. «По поводу гипотезы об индуктивном происхождении математических понятий» и «Теория математических познаний Канта» — «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 5, с. 61—65.

Радлов Э. Л. Kants Briefwechsel. В. I—II. Berlin, 1900.

Разные известия и замечания. — «Вестник Европы», 1811, ч. VIII, с. 69—73. (Против Канта).

Реньо Э. Очерки Германии. I. Взгляд француза на профессоров германских университетов. — «Заграничный вестник», 1865, № 9, с. 438—500 (с. 441—443 О Канте — профессоре университета).

Риль А. Иммануил Кант. Речь, произнесенная Алоизом Рилем в актовом зале университета в Галле, в торжественном заседании по случаю столетия со дня кончины Канта. Пер. с нем. Н. Авкс. — «Мир божий», 1904, № 4, апрель, отд. I, с. 74—88.

Савальский В. А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа в философии. Коген, Натторп, Штаммлер и др. Т. 1. М., 1908. IV. 360 с.

Савальский В. А. Ответ проф. Новгородцеву (По поводу его критической статьи «Русский последователь Германа Когена».) Poleмика. — «Вопросы философии и психологии», 1910, кн. 105, с. 341—381.

Саводник В. Archiv für systematische Philosophie. II Band, H. 4, 1896.

Сапунджиев Е. Отто Либман. — «Вопросы философии и психологии», 1912, кн. 113, с. 462—497.

Святский И. Гипотеза Канта — Лапласа. — В кн.: Ришар Ш. Л. Начало и конец мира. Пер., пред. и доп. И. Святского. Спб., 1884. 182 с.

С. Д. Бруно Баух. Эммануил Кант и его отношение к естествознанию. Пер. Г. Гордона. М., 1912.

Сеземан В. Е. Теоретическая философия Марбургской школы. — «Новые идеи в философии». Сб. 5. Теория познания. Спб., 1913, с. 1—34.

Селитренников А. М. Новая система панлогизма (P. Natortp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. Teubner, 1910). — «Вопросы философии и психологии», 1911, кн. 116, с. 94—115.

С. К. The Monist, т. 3, № 3—4.

Скворцов И. Критическое обозрение Кантовской «Религии в пределах одного разума». — «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, ч. XVII, № 1—3.

Слонимский Л. Воинственная Германия и возврат к Канту. — «Вестник Европы», 1915, март, с. 317—322.

Современное направление просвещения. — «Телескоп», 1831, ч. 1, № 1, с. 1—46. (Упомянут Кант (с.18.)

Спекторский Е. Из области чистой этики. (Кант, Наторп, Коген, Сергеевич В. И. и др.) — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 78, с. 384—411.

Стасюлевич М. М. Опыт исторического обзора главнейших систем философии истории. Спб., 1866, XII. 508 с. (В том числе И. Канта.)

Столица З. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1901 — Обзор. С. Siegel. Versuch einer empiristischen Darstellung der räumlichen Grundgebilde und geometrischen Grundbegriffe mit besonderer Rücksicht auf Kant und Helmholtz; E. Marcus. Versuch einer Umbildung der Kantischen Kategorienlehre и др. — «Вопросы философии и психологии», 1902, кн. 62, с. 744—751.

Ст-р. Небольшое соч. о правах и государстве д-ра Теодора Шмальца. Галле. 1805. — «Московские ученые ведомости», 1805, № 45, II/XI, с. 353—360. (Упомянут Кант.)

Сторожев В. Шаг назад в современной науке. (По поводу кн.: Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. Ч. IV. М., 1902, 276 г.). — «Образование», 1902, № 9, отд. II, с. 1—18.

С. Ф. Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festschrift der «Kunststudien». Herausgegeben von Hans Veihinger und Bruno Bauch. Berlin, 1905.

Тимковский Н. Мысли Канта о нравственности. Ст. 1 и 2. — «Журнал для всех», 1901, № 5, с. 587—598, № 6, с. 717—730.

Тимковский Н. И. Эстетика: А. Зейдель. К истории понятия «высокого» со времени Канта. Лейпциг, 1889.

Тимковский Н. И. Эстетика: В. Николаи. Последовательно ли развито понятие прекрасного у Канта? Диссертация на степень доктора философии. Лейпциг, 1881.

Тихомиров П. В. Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899. 56 с. (Отт. из ж. «Богословский вестник», 1899, № 3—4).

Тихомиров П. В. К столетию смерти Канта (1804—1904). 1. Личность Канта в изображении его современников. — «Богословский вестник», 1904, № 2, с. 317—335; № 6, с. 226—247.

Трауготт Ф. Краткая история философии. Приложение: Словарь философских терминов сост. В. Г. пер. С. К. Спб., 1909, VI. 96 с. 22 порт. (Прилож. к ж. «Вестник знания». Из содерж.: ч. III. От Декарта до Канта; ч. IV. От Канта до настоящего времени.)

Трубецкой Е. Н. Новое исследование о философии права Канта и Гегеля. (По поводу кн. П. Н. Новгородцева. «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» и «Историческая школа юристов») — «Вопросы философии и психологии», 1902, кн. 61, с. 581—605.

Грубецкой Е. Н. Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена.) — «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 97, с. 121—164.

Феофилакт (Русанов). О Кантовой философии. — «Чтение в имп. О-ве истории и древностей Российских при Московском университете», 1859, II, с. 124.

Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Изд. 2-е, ч. 1. Спб., 1910. 634 с.

Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта. С прилож. экскурса об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909. 32 с. (Отт. из ж. «Богословский вестник», 1909, № 4.)

Фогель А. Философские основания педагогики (Локк, Кант, Гегель, Шлейермахер, Герbart, Бенеке). Митава, 1892. 134 с. (Прилож к ж. «Гимназия», № 18.)

Форлендер К. Кант и Французская революция. — «Северные записки», 1913, март, с. 120—130.

Франк С. Иммануил Кант. Основоположение к метафизике нравов. Пер. Л. Д. Б., под ред. д. чл. Психол. о-ва В. М. Хвостова. М., 1912.

Франк С. Религиозная философия Когена. (По поводу кн. д-ра А. Гурлянда. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. Критический очерк. Пг. 1915.) — «Русская мысль», 1915, кн. XII, с. 29—91.

Фулье А. Кант и Кант. Изд. 2-е. Спб., 1900. 16 с.

Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии. (Письмо к Ю. Ф. Самарину.) — «Русская беседа», 1859, т. 1, с. 1—32. (Упоминается Кант.)

Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали. Пер. А. Котляр. — «Новые идеи в философии». Сб. 14, Этика I. Спб., 1914, с. 1—40.

Циглер Г. Э. Теория развития или априоризм? Геккель или Кант? — «Вестник знания», 1907, кн. 10—11, с. 102—106.

Циглер Г. Э. Эволюционное учение или априоризм? Геккель или Кант? — «Наука и жизнь», 1905, № 1, январь, с. 5—16.

Цион Э. Кант, Гельмгольц и проблема пространства. — «Вестник знания», 1903, кн. 10.

Челпанов Г. И. Априоризм и эмпиризм. (Ответ проф. Гилярову.) — «Труды психологической семинарии», т. 1, вып. 3. Киев, 1905, с. 1—32.

Челпанов Г. И. Обзор литературы о трансцендентальной эстетике Канта (1870—1900). — «Киевские университетские известия», 1900, май, с. 133—171.

(Челпанов Г. И.) Отчет о деятельности Психологической семинарии за 1847—1902 гг. — «Труды психологической семинарии». Т. 1, вып. 1. Киев, 1904, с. 1—11. (Упомянуты сообщения: Кордыш Л. О. Учение Канта о восприятии пространст-

ва и негативизм; Оглоблин Н. В. Об априорности понятия числа; Шиманский А. К. Понятие априорности у Канта; Юдин М. И. Разбор аргументов Канта об априорности пространства; Прессман Г. М. Трансцендентальное объяснение пространства у Канта; Книжник И. С. Учение Канта о времени; Слуцкий Е. Е. О двух первых антиномиях у Канта; Долинский Н. С. Об отношении Канта к Юму; Шиманский А. К. Теория познания Канта и физиология; Вайнштейн А. М. Этическое учение Канта; Берков О. Н. Этика Канта и эволюционизм; Маслов С. И. О реальности пространства и времени по Канту; Щербина А. М. О понятии опыта у Канта; Щербина А. М. Возражения против кантовского учения о вещи в себе (Якоби, Шульце, Маймон, Бек, Фихте, Рейнгольд и др.); Шпетт Г. Г. Спор между Тренделенбургом и К. Фишером о так наз. «третьей возможности» у Канта; Евстафьев В. Н. Учение о «вещи в себе» у Ланге и Ласвица; Гневушев А. М. Кант против идеализма; Щербина А. М. Учение о вещи в себе у Канта и др.)

(Челпанов Г. И.) Отчет о деятельности Психологической семинарии за 1902—1906 гг. — «Труды Психологической семинарии», т. 1. вып. 4. Киев, 1907, с. 1—11. (Упомянуты сообщения: Маслов С. И. О свободе воли у Канта; Шпетт Г. Г. О социальном идеализме (Кант—Гегель—Маркс—Штаммлер, Булгаков, Бердяев, Кистяковский); Гамбаров С. А. Теория познания Канта; Максимович Г. А. Учение Канта о причинности; Салатов Л. П. Теория причинности Юма и Канта; Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе и др.)

Чуйко В. Сведенборг и Кант. (К истории написания «Грезы духовидца, проясненные грезами метафизика» (1766). — «Труд», 1889, № 2, с. 169—186.

Фр. Шеллинг. Иммануил Кант. — «Новые идеи в философии. Сб. 12. К истории теории познания. I. Спб., 1914, с. 146—155.

Шпетт Г. Zu Kants Gedächtniss... Berlin, 1904.

Шпетт Г. И. Кант. Критика чистого разума. Пер. П. М. Соколова. Изд. 2-е. Спб., 1902; Кант. Грезы духовидца, проясненные грезами метафизика. Пер. с нем. Спб., 1904.

Шпетт Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. — «Труды Психологической семинарии», т. 1, вып. 3. Киев, 1905, с. 1—16; вып. 4, 1907, с. 17—27.

Щербина А. М. Методология этики. — «Вопросы философии и психологии», 1913, кн. 120, с. 57—604.

Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. (Гл. I—VI.) — «Труды психологической семинарии», т. 1, вып. 2. Киев, 1904, с. 1—106; вып. 3, 1905, с. 107—189.

Элькин Б., Шульце-Геверниц Г. Маркс или Кант. Авторизов. пер. с нем. Спб., 1909.

Эммануил Кант (Пер. В. Межевича?) из кн.: *Philosophie Transcendentale ou Systeme d'Emmanuel Kant, par L. F. Schön.* Paris, 1831. — «Телескоп», 1835, ч. XXVI, с. 134—150, 292—305.

Эрн В. Ф. От Канта к Крупну. — «Русская мысль», 1914, кн. XII, с. 116—124.

П. Ю[шкевич?] Кант. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского. Спб., 1907.

Яковенко Б. Наукоучение (Опыт историко-систематического исследования). I. Кант и задачи времени. — «Вопросы философии и психологии», 1914, кн. 122, с. 283—411.

Paul Ziffereg. Письма Канта. Пер. с нем. П. Э. — «Запросы жизни», 1912, № 13, с. 802—810.

A. Schweihard. Немецкая философия (Гегель, Шеллинг, Кант, Шлейермахер, Бенеке, Бернгард, Рейнгольд). — «Московский наблюдатель», 1838, ч. XIV, с. 163—190.

Считаем необходимым упомянуть о публикации изображения И. Канта в виде гравированного медальона на титульном листе «Вестника Европы» в 1808 г. (ч. XL).

Дополнения, как видим, достаточно обширны и в указаниях на публикации текстов И. Канта на русском языке, и в литературе о нем. Мы сочли также необходимым уточнить ряд выходных данных в изданиях, уже указанных в имеющемся указателе, поскольку они меняют наши представления об их объеме, авторе или переводчике, месте и времени издания.

Большой объем в наших дополнениях занимают рецензии и библиографические обзоры русских и иностранных исследований мировоззрения Канта, что является, по сути, достаточно выразительной характеристикой внимания русской философской мысли к его теоретическому наследию.

Теперь с учетом приведенных нами библиографических дополнений представляется возможным провести наукометрический анализ литературы о Канте и его изданий до 1917 г., что позволит, по нашему мнению, выявить тенденции влияния его философии в России, формы ее освоения (см. таблицу).

Полученные данные достаточно четко коррелируются с основными моментами истории русской философии в XIX — начале XX вв. Таблица дает наглядную картину динамики внимания русской философской мысли к теоретическому наследию И. Канта.

В начале XIX в. этот интерес проявился в публикации нескольких работ Канта и оригинальных откликов на его философию, что было связано с общим интересом к немецкой классической философии.

Однако начиная с 20-х гг. и на протяжении сорока лет (!) произведения Канта в России не печатаются. Это печально известное время «суда» над профессорами Петербургского университета³, разгула реакции и, наконец, запрещения преподавания философии в русских университетах.

Наукометрические данные русской кантианы
1800—1917 гг.

Годы	Издании Канта		Литература о Канте			В том числе журналь- ная			Область Кантовой философии					
	всего	в том числе журн.	всего	из них:		всего	из них:		Общеподобные вопросы		Этика		Эстетика	
				ориги- налы	пере- водч.		книги, статьи	рецен- зии	произве- дения Канта	литера- тура о нем	произве- дения Канта	литера- тура о нем	произве- дения Канта	литера- тура о нем
1800—1810	3	1	3	2	1	2	1	1	1	3	1	—	1	—
1811—1820	1	1	3	2	1	2	2	—	—	3	—	—	1	—
1821—1830	—	—	3	3	—	3	—	—	—	3	—	—	—	—
1831—1840	—	—	13	8	5	13	10	3	—	11	—	—	—	2
1841—1850	—	—	1	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—
1851—1860	—	—	5	3	2	3	—	3	—	5	—	—	—	—
1861—1870	2	—	9	7	2	3	2	1	1	9	—	—	1	—
1871—1880	4	—	4	4	—	—	—	—	1	4	—	—	3	—
1881—1890	1	1	21	17	4	11	7	4	—	17	—	—	—	2
1891—1900	12	5	65	54	11	33	17	16	11	60	1	2	—	3
1901—1910	19	4	117	89	28	69	37	32	17	103	2	12	—	2
1911—1917	6	2	47	39	8	33	28	5	3	38	3	6	—	3
Итого ...	48	14	291	229	62	172	107	65	35	257	7	22	6	12

Чрезвычайно малый, по сравнению, например, с Гегелем, интерес к творчеству Канта объясняется также и субъективными интересами передовой русской общественной мысли, которая в немецкой философии искала ответы на насущные задачи общественного развития России. Поэтому диалектика Гегеля, понятая как «алгебра революции», русским мыслителям и общественным деятелям была ближе, чем трансцендентализм кантовской философии.

Урон, нанесенный царизмом русской философии, сказался и в последующие годы: в 70—80-х годах XIX в. выходят немногие работы Канта и исследования о нем.

В конце XIX в. наступает резкое возрастание интереса к И. Канту в связи с деятельностью немецких и русских неокантианцев. За десятилетие 1891—1900 гг. работ Канта опубликовано столько же, сколько за предыдущие 90 лет! Столь же интенсивно возрастает количество публикаций о творчестве немецкого философа. При этом нужно заметить, что растет число переводных работ (это характерно для неокантианства), увеличивается число переводов Канта и работ, посвященных этической проблематике.

В 1904 г. в России широко отмечалась столетняя годовщина со дня смерти И. Канта. Это обстоятельство, наряду с активизацией деятельности неокантианцев, и обусловило «пик» русской кантианы в десятилетие 1901—1910 годов.

* * *

Наукометрические данные, полученные нами в результате библиографических разысканий, подтверждаются материалами, обнаруженными в Центральном Государственном историческом архиве СССР, Ленинградском Государственном историческом архиве, Русском отделе Института русской литературы АН СССР.

Вот некоторые из наиболее характерных примеров.

Имя Канта и его философии неоднократно упоминалось в «Деле вольнодумствующих профессоров» Петербургского университета в 1821 г., знаменовавшем собой один из эпизодов борьбы царизма и мистицизма с философской деятельностью прогрессивных ученых Балугьянского, Галича, Куницына, Лодия, Лубкина, Осиповского и др.

В ходе подготовки «суда» Ученый комитет Главного управления училищ потребовал представить конспекты и книги, по которым читается в университетах, лицеях и гимназиях курс естественного права. Это действие Ученого комитета было инспирировано представлением от 27 августа 1820 г., которое послал попечитель Казанского учебного округа М. Л. Магницкий министру духовных дел и народного просвещения князю А. Н. Голицыну, где он пишет: «В инструкции ректору Казанского уни-

верситета ваше сиятельство поставить изволили общую преграду злоупотреблению философии. Гордое лжемудрие века сего преклонило колено пред алтарем христовым и систематическое развращение ума и сердца в Казанском университете навсегда прекратилось. Осталась необузданною одна наука философская — «право естественное» (л. 1).

И далее просит Министра привести преподавание естественного права в соответствие со словами и духом священного писания.

В фонде Ученого комитета Главного управления училищ ЦГИА. ф. 734), где сохранилось приведенное выше «представление» Магницкого, имеется часть представленных рукописей курсов естественного права и отзывы на них и на те книги, по которым эти курсы читались.

Рецензентами выступали многие члены Ученого комитета, но особо усердствовал известный «гаситель просвещения» Д. П. Рунич. Приведем отрывки из двух его отзывов, в которых он запрещает учебные пособия из-за их кантианской ориентации.

Так, в отрицательном отзыве на «Естественное право» профессора философии в Галле Гофбауэра, по которому читался этот курс студентам Ярославского Демидовского высших наук училища, он пишет: «Книга сия основана на началах Кантовой школы <...> Умозрение, утвержденное на неограниченном доверии к разуму, непременно отвлекает человека от света откровения». (ЦГИА СССР ф. 734, оп. 1, ед. хр. 152, л. 112).

Другой книге «Естественное право» Франца фон Цейлера — профессора Венского университета, по которой курс этот читался в Киевской гимназии, Д. П. Рунич дал отрицательный отзыв, поскольку нашел, что «при всей бдительности правительства Австрийского, при всей благонамеренности сочинителя, вкрались мнения, по начальным заключениям ложные. Из них особенно заслуживают внимания следующие:

§ 1. Понятие о праве.

§ 2. Примечание.

§ 4. Главное начало.

§ 6. Главное начало обязанностей.

§ 31. Похвала Гоббсу.

§ 37. Похвала философии Кантовой.

§ 42. Врожденные права человека на собственное лицо». (ЦГИА СССР, ф. 734, оп. 1, ед. хр. 152, л. 142).

В своей статье «К столетней годовщине смерти И. Канта» (Варшавские университетские известия, 1904, № 7) Е. А. Бобров указывает, что М. Магницкий добился увольнения профессора естественного права Казанского университета кантианца Г. И. Солнцева с запрещением заниматься преподавательской деятельностью (с. 15). В деле «По представлению попечителя Казанского учебного округа об увольнении профессора Солнцева из ведомства Казанского университета» (ЦГИА СССР, ф. 733,

оп. 40, ед. хр. 64) нет упоминаний о кантианском характере его курса естественного права, а сам курс пока нами не обнаружен. Однако некоторые косвенные данные, связанные с кризисом феодальной идеологии этого периода, подтверждают факт, сообщенный Е. Бобровым.

Архивные документы из фондов Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета (ЦГИА, ф. 807, оп. 1, ед. хр. 509) позволяют уточнить имя автора одной из русских работ о Канте⁴. 14 ноября 1833 г. было начато дело «О разрешении к печати рукописей а) «Записки на послание к Ефессеям» и б) «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» профессора протоиерея И. Скворцова, где было определено, что вторую работу будет рассматривать член духовного цензурного комитета архимандрит Платон. В деле имеется его «заявление», в котором он пишет: «По определению цензурного комитета я рассмотрел рукопись: «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» и не нашел в ней ничего такого, что бы, на основании правил цензурного устава, могло служить препятствием к ее напечатанию. Цензор Академии инспектор архимандрит Платон» (л. 3).

Рукопись И. Скворцова находится в другом фонде (ЦГИА, ф. 802, оп. 1, ед. хр. 7395, л. 31—55).

В фонде Санкт-Петербургского цензурного комитета имеются отзывы архимандрита Макария, который цензуровал в 1863—1864 гг. перевод работы К. Фишера о Канте. Эти отзывы не имеют замечаний и дают разрешение на печатание перевода (ЦГИА, ф. 807, оп. 2, 1863, ед. хр. 1389; ед. хр. 1390, л. 36; 1864, ед. хр. 1403, л. 16).

В архивных фондах цензурных комитетов и редакций «осело» немало рукописей, не увидевших свет. Есть среди них переведенные на русский язык произведения И. Канта и работы о нем. Так, в фонде редакции «Журнала Министерства народного просвещения» сохранилась общая тетрадь с 59 л. односторонней записи, содержащей перевод сочинения Канта «О ложном хитросплетении четырех силлогических фигур (1762), выполненный Р. Гоувальтом (ЦГИА СССР, ф. 742, оп. 2, 1901, ед. хр. 89). Впервые же эта работа была опубликована в 1940 г. в переводе Б. А. Фохта в сочинениях Канта (с. 19—34).

Еще один пример.

Впервые перевод книги неокантианца К. Форлендера «Кант и социализм» опубликован в Москве в 1906 г. В делах Санкт-Петербургского цензурного комитета нами обнаружен более ранний (1901 г.) перевод этой работы и обстоятельный отрицательный отзыв цензора Вержбицкого на эту работу. (ЦГИА, ф. 777, оп. 5, 1901, ед. хр. 92). Анализ этого отзыва и сам факт запрещения работы, написанной в духе неокантианского этического социализма, показывает, что царские чиновники еще не уловили антимарксистского характера неокантианских писаний.

Лишь спустя несколько лет они поняли это и открыли широкую дорогу работам того же К. Форлендера и других неокантианцев.

Деятельность русских неокантианцев была многогранной, что прослеживается уже в библиографическом указателе русской литературы о Канте. Наиболее активным из русских неокантианцев был профессор Петербургского университета А. И. Введенский, который не только сам написал и опубликовал ряд работ о Канте, но и рекомендовал темы, связанные с разработкой кантовского наследия, студентам, оканчивающим Петербургский университет, в качестве итоговых работ.

В фонде Петербургского университета (ЛГИА, ф. 14) нами обнаружено шесть таких работ:

1. Васильева Мария Ивановна. Учение об априорности у Канта (Сочинение на тему, предложенную профессором А. И. Введенским). (ЛГИА, ф. 14, оп. 8, 28/XI-1912, ед. хр. 241. Имеет 21 лист и пометки: «По поручению С. В. Рождественского» и «весьма удовлетворительно А. Введенский».)

2. Муретов Д. Д. Критика Шопенгауэром учения о категорическом императиве. (ЛГИА, ф. 14, оп. 8, V. 1910, ед. хр. 1096. Имеет 53 листа и пометки «Весьма удовлетворительно, май 1910 г. А. Введенский». В конце рукописи карандашом «оч. хорошо».)

3. Парчевский Ф. Я. Учение Канта об антиномиях. (ЛГИА, ф. 14, оп. 8 без даты, ед. хр. 1218. Имеет 30 листов рукописи и оценку А. Введенского «удовлетворительно».)

4. Гартц Ф. Понятие опыта в связи с понятием объективности и общезначительности у Канта. (ЛГИА, ф. 14, оп. 8 без даты, ед. хр. 425. Сохранились следующие листы рукописи: 1, 6—39, 71—77. Отметка А. Введенского «удовлетворительно».)

5. Жаков К. Ф. Основная идея критической философии Канта и развитие ее в первых двух изданиях «Критики чистого разума». (ЛГИА, ф. 14, оп. 6, без даты, ед. хр. 1344, л. 28—72. Оценки не имеет.)

6. Мучник С. Ф. Некоторые элементы теории познания Лейбница в их отношении к теории познания Канта. (ЛГИА, ф. 14, оп. 26, ед. хр. 81. Имеет 20 листов рукописи и оценку А. Введенского «удовлетворительно».)

С трех первых работ, носящих более оригинальный характер, нами изготовлены микрофильмы, которые будут представлены в музее Канта при Калининградском университете.

В заключение укажем, что и библиографические, и архивные разыскания, предпринятые нами, выявили лишь часть того обширного эмпирического материала, который служит источниковой основой русской кантианы.

¹ Каменский З. А. Кант в России. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 289.

² Указатель «Издания Канта на русском языке» в кн.: Вопросы теорети-

ческого наследия Иммануила Канта. Калининград, 1975 (с. 181—183) дополнен лишь изданиями последних лет.

³ Зверев В. М. Философия в России до и после «суда» над профессорами Петербургского университета. — «Вести. Ленингр. ун-та, 1969, № 5, вып. 1.

⁴ См.: И. С. Критическое обозрение кантовской «Религии в пределах одного разума». — «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, ч. XVII, № 1—3, с. 44—99.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Д. М. ГРИНИШИН (Калининград). И. Кант — ученый, философ, гуманист	3
И. С. НАРСКИЙ (Москва). О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии	15
Л. В. ГНАТЮК (Ровно). Некоторые замечания к учению Канта о явлении	21
А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ (Калининград). Существуют ли необходимые синтетические суждения?	27
И. С. КУЗНЕЦОВА (Калининград). И. Кант о влиянии математического знания на философское (по работам «докритического» периода)	35
Н. И. ДЕМИНА (Москва). Кантовское учение о времени и естествознание (некоторые аспекты проблемы)	43
А. В. ГУЛЫГА (Москва). Априоризм и историзм	55
Л. А. КАЛИННИКОВ (Калининград). Кантова концепция развития и эволюционистская «диалектика» П. Тейяра де Шардена	59
С. В. КОРНИЛОВ (Калининград). К оценке Кантова решения проблемы органической целесообразности	75
В. В. ГЛУСКИН (Ровно). Кант и проблема гносеологического анализа веры	84
В. А. КАПРАНОВ, М. А. ЧУЕВА (Ленинград). Кант и русская религиозная философия в конце XIX — начале XX вв.	94

Научные публикации

И. КАНТ. Из рукописного наследия. Публикация В. А. Жучкова, З. А. Каменского, И. И. Пачкаевой, перевод И. И. Пачкаевой	99
--	----

Полемика по поводу философии И. Канта

Я. СНЯДЕЦКИЙ. Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки. Публикация З. А. Каменского	110
В. АНДРОСОВ. Замечания на прибавление к статье о философии. Публикация З. А. Каменского	121

Вопросы библиографии

А. В. ГУЛЫГА (Москва), Л. Н. СТОЛОВИЧ, Х. Л. ТАНКЛЕР (Тарту). О рукописном наследии Канта в Тартуском университете	140
В. М. ЗВЕРЕВ (Ленинград), Б. В. ЕМЕЛЬЯНОВ (Свердловск). Русская кантиана 1800—1917 годов (архивные и библиографические разыскания)	144