

³⁴ Goethes Faust. Wegner, 1968, S. 206.

³⁵ Ibid., S. 207.

³⁶ Ibid., S. 554.

³⁷ Гёте. Фауст, с. 268 (перевод Б. Пастернака).

³⁸ Ваша лысая голова, признайтесь, не заслуживает ничего лучшего, паирует Бакалавр (Goethes Faust, S. 207). Может быть, и тут Гёте обыгрывает слово «голова», так как знал, что в письме к Рейнгольду 28 сентября 1799 г. Фихте назвал Канта «головой лишь в три четверти».

³⁹ Goethes Faust, S. 208.

⁴⁰ Ibid., S. 207.

⁴¹ Гёте. Фауст. М., 1978, с. 267.

⁴² Гёте. Фауст. М., 1979, с. 225.

⁴³ Гёте. Фауст. М., 1903, с. 193.

⁴⁴ Fichtes Werke. B. V, S. 236: «...ihr werdet finden, wer ihr selbst seid; und werdet findet, dass dieser Erdball mit allen der Herrlichkeiten... dass dieses ganze unermeßliche All, vor dessen blossen Gedanken eure sinnliche Seele bebt,... dass es nichts ist, als... ein matter Abglanz eures eigenen... ewigen Daseins».

⁴⁵ «Was nur Staube und Asche ist». (Fichtes Werke. B. V, S. 236).

⁴⁶ «Schaum und Dust». (Goethes Faust, S. 207).

⁴⁷ Fichtes Werke. B. V, S. 237: «Ihr werdet... kühn eure Unendlichkeit dem unermeßlichen All... gegenüberstellen und sagen: ...Du bist wandelbar, nicht ich; ...und wenn aus eurer Trümmern so vielemale neue Sonnensysteme werden Zusammengeströmt sein, als eure ale sind ihr über meinem Haupte Leuchtende Sonnen, und die jungste unter allen ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch seyn, unversehrt und unverwandelt, derselbe, der ich heute bin;...»

⁴⁸ Также создает Гёте образ Проктофантасмиста, как карикатуру на проповедителя Ф. Николая. — «Goethes Faust», S. 528.

⁴⁹ Fichte J. G. Briefe, S. 239.

⁴⁹ В 1831 г. Гегель, по его желанию, был похоронен рядом с Фихте. — Фишер К. Гегель. М.—Л., 1933, с. 151.

Л. В. ПОЛЯКОВ

РУССКИЙ НЕКАНТИАНЕЦ (КАНТ И И. Д. ЯКУШКИН — К ВОПРОСУ О ФОРМАХ ВЛИЯНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ)

«Однако же, хоть я и не знаю, какие теперь твои религиозные чувствования, но, признаю тебе, не могу поверить, чтобы к этому душевному спокойствию ты пришел путем того оледеняющего деизма, который исповедовали умы твоей категории...»

(П. Я. Чаадаев И. Д. Якушкину,
19 сентября 1837 г.)

Декабрист Якушкин как мыслитель сформировался под перекрестным влиянием традиций как русской, так и западноевропейской философской и социальной мысли. Достаточно широко эрудированный, специально изучавший историю философских систем, Якушкин был знаком в подлинниках со многими выдающимися произведениями мировой философской литературы. Тяга к серьезному чтению не была у него лишь отголоском той

моды на философию, которая составила одну из специфических черт европейского XVIII века. Во всяком случае, не эта традиция являлась для него определяющей. Скорее, это была глубокая внутренняя потребность, не покидавшая Якушкина всю жизнь. Не случайно, в момент ареста он берет с собой томик Монтеня...

Среди тех философов, работы которых основательно изучал Якушкин, мы встречаем Иммануила Канта. Следы этого изучения уже зафиксированы в исследовательской литературе, и в работах о влиянии кантовской философии на русскую философскую мысль начала XIX в. имя Якушкина также упоминается². Однако содержательный анализ философских воззрений крупнейшего представителя декабризма в ракурсе проблемы «Якушкин — Кант», насколько нам известно, специально не проводился. В статье и будет предпринята попытка (далеко не полная) проанализировать данную проблему, или, по крайней мере, ввести ее в научный оборот.

Философская концепция Якушкина сложилась не сразу. Можно предположить, что еще до 1825 г. у него имелся устойчивый комплекс воззрений, включавший и собственно философские. Поскольку, как отмечал сам декабрист, в «юности» он «немного занимался метафизикой»³. Однако лишь в 30-х годах, в сибирской ссылке, реализуя давно имевшуюся потребность, Якушкин пишет философский трактат под названием «Что такое человек?», на основании которого возможна реконструкция его философского мировоззрения⁴.

Система взглядов Якушкина включает в себя развитое онтологическое учение, достаточно продуманную гносеологию и имплицитно-социологическую концепцию. Однако как целое она имеет явно выраженную философско-историческую ориентацию. Исходным вопросом трактата является вопрос о движущих силах и закономерности истории, о конечной цели соединения всех людей «в одно целое». Отвечать на этот вопрос Якушкин предлагает не раньше, чем будет рассмотрен вопрос о том, «что такое человек?» и в чем его отличие от «прочих животных?».

Назвав веру в существование «бессмертной души» «преданьем старины глубокой», Якушкин предпринимает краткий историко-философский экскурс с тем, чтобы определить современное ему состояние проблемы человека. Декарт, по мнению русского мыслителя, слишком вознес человеческий разум, вырыв, таким образом, пропасть между человеком и всей природой. Локк пошел в противоположном направлении, «доказав как дважды два пять (!)», что «все наши понятия приобретаются только через внешние впечатления»⁵. Многие другие философы последовали за Локком, и в результате «человек был низведен с высоты своего величия на степень, равную со всеми животными»⁶. Существенным результатом столкновения этих крайностей в понимании человека и его разума Якушкин полагает окончательный

подрыв средневековой христианской трактовки человека. Важным и своевременным также представляется ему и ограничение в правах «чистого разума», предпринятое Кантом: что разрешение многих вопросов «чистому разуму» не под силу, Кант доказал «как дважды два четыре (!)»⁷.

Сам Якушкин считает беспорным подход к человеку, рассматривающий его как «только звено бесконечной цепи творений»⁸. Поэтому вопрос о том, что такое человек, представляется ему разрешимым на путях изучения природы, ее отношения к человеку и, в свою очередь, отношения человека к ней. Таким образом, учение о бытии кладется им в основание всей системы.

Однако, прежде чем рассматривать онтологию Якушкина, остановимся на его теории познания, тем более, что сам мыслитель вполне отдает себе отчет в принципиальной важности той или иной трактовки процесса познания для построения общетологической теории. Мы поступим так еще и потому, что именно в сфере гносеологической проблематики наиболее рельефно возникает проблема воздействия кантовского критицизма на философские поиски и построения русского мыслителя.

Отмечавшееся в литературе знакомство Якушкина с «критической» философией определенно повлияло на его представления о познавательном процессе. Не случайно он не останавливает свой выбор ни на рационалистической гносеологии Декарта, ни на эмпирико-сенсуалистической концепции Локка и его последователей. Декартов онтологический дуализм и ориентация на *сogito* как на начальный пункт философского исследования делали для Якушкина необъяснимым феномен мышления, а Локков радикальный эмпиризм (нет ничего в разуме, чего первоначально не было бы в ощущениях) полностью растворяет специфику человеческого разума, сводя все содержание мышления к внешним влияниям. Прошедший философскую школу Канта, Якушкин едва ли мог согласиться с такой элиминацией всех автономных функций разума. Уже хотя бы потому, что он допускает ситуации, в которых опыт не дает непосредственного знания, и тогда — дело разума по закону противоречия сформулировать понятие, неопределимое через опыт. Так, например, знание об отдельном животном как «неделимом» (в то же время любое животное понимается и как «звено неразрывной цепи всех существ») не дается опытной, «положительной наукой», и поэтому понятие животного составляет до некоторой степени «конвенционально», но так, чтобы оно не противоречило остальным понятиям, «не подлежащим сомнению»¹⁰.

Но говоря о кантовской «школе» и вообще о влиянии на Якушкина кантовского критицизма, необходимо уже сейчас подчеркнуть — кантианцем в строгом смысле слова он не был, так как в его концепции отсутствуют основные идеи трансцендентальной эстетики (понимание пространства и времени как апри-

орных форм чувственного созерцания), значительно приглушен и поставлен в некантовский контекст априоризм; и центральный вопрос «Критики чистого разума» — «как возможны синтетические суждения априори?» — не решается и не обсуждается в трактате Якушкина. И, однако, называя Якушкина *некантианцем*, мы тем самым не снимаем проблемы влияния Канта. Ибо такое влияние не обязательно должно осуществляться через усвоение комплекса основных идей. Если речь идет о вполне самостоятельном мыслителе, то очевидно, что процесс усвоения может принять характер избирательной ассимиляции. Причем принципы отбора могут быть достаточно внешними по отношению к источнику влияния, и в этом случае само влияние оказывается косвенным, «окольным», оставаясь все-таки бесспорным фактом. Именно так обстоит дело с влиянием Канта на построения Якушкина. Собственно кантовская специфика не привлекала внимания русского мыслителя. Однако внутри трактата «Что такое человек? нередко можно обнаружить аргументацию, почти буквально взятую из «Критики чистого разума».

Кант в предисловии ко второму изданию «Критики» пишет о «скандале для философии», т. е. невозможности логического доказательства существования вещей вне нас. И предлагает свое доказательство, призванное устранить этот скандал: «Однако я сознаю *свое существование во времени* (следовательно, и определимость этого существования во времени) посредством внутреннего *опыта*, а это есть нечто большее чем только сознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего существования*, определяемого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*» (3, 101). Якушкин, так же рассматривая «внутренний опыт» Я в соотношении с вещами вне нас, использует эту ситуацию уже для доказательства существования Я как далее неразделимой целостности, ибо получение «понятия о предметах, вне нас существующих», не кажется ему проблематичным¹¹. Кантова схема доказательства бытия внешних вещей выполняет у него функцию доказательства существования целостного Я. Смена ощущений во времени возможна лишь при наличии постоянно сознающего себя Я, поскольку «наше существование, при каждом новом ощущении составляя новое Я, распадалось бы на части, не имеющие ничего между собой общего»¹².

Такая трансформация Кантова доказательства объяснима, по-видимому, отличием гносеологической ситуации, в которой работал Якушкин. Для Канта существование внешних вещей, подвергаемое сомнению «проблематическим» (Декарт) и «догматическим» (Беркли) идеализмом, нуждалось в специальном доказательстве. Якушкину же, видевшему угрозу разуму со стороны «ватаги философов всех мастей», следовавших за Локком, представлялось необходимым, в первую очередь, доказать наличие Я, т. е. интеллекта, в конечном счете не сводимого к

ощущениям. Но характерно, что и сама трансформация осуществлена Якушкиным с очевидной помощью Канта, писавшего о целостности Я: «...Только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений» (3, 193).

Начальный этап познания предполагает, по Якушкину, «впечатления, передаваемые нам нашими чувствами»¹³. Но эти впечатления лишены внутренней константности, они постоянно меняются (этим обеспечивая, заодно, непрерывность самосознания), и лишь интегративная деятельность Я придает им четкую оформленность. Мы воспринимаем какой-либо предмет, только когда «многосложные впечатления сосредоточиваются нашим Я в одно ощущение»¹⁴. Интегративно-дифференцирующая функция (осознание единства предмета есть уже и осознание его отличия от другого) не единственная, выполняемая Я — интеллектом. Не менее важная функция Я — избирательность в отношении к потоку ощущений. Сознание не может вместить в себя все данные, одновременно передаваемые нашими чувствами, поэтому «не все впечатления... равносильно ощущаются нашим Я»¹⁵. Здесь особенно ярко просматривается антиэмпиристская тенденция гносеологии Якушкина. Если формирование понятия «неделимого» и даже интегративно-дифференцирующая деятельность Я еще могут быть как-то сведены к «опыту», «эмпирии» («неделимое» должно согласовываться с опытно полученными понятиями, а интеграция есть просто передача целостности предмета в сознание), то избирательная направленность разума на «впечатления» от внешних вещей определяется уже самим Я.

И конечный пункт познания также трактуется Якушкиным явно неэмпиристски. Готовое знание не нуждается в опытной проверке; выраженное в предельно общих понятиях, оно уже не сводимо к чувственному восприятию, ощущению, «впечатлению». «Дело разума» при изучении природы состоит, по Якушкину, в том, чтобы, «беспреданно поверяя свои понятия одни другими, проводить их все более и более в согласие между собой»¹⁶. Это дает повод заключить, что Якушкин склонен усматривать критерий истинности теоретического знания не в его непосредственном соответствии внешнему объекту, а, скорее, в непротиворечивости самой системы готового знания. Вспомним, что этот «формальный» критерий истины достаточно основательно проанализирован в «Критике чистого разума» (3, 160, 230), и тогда правдоподобным будет предположение, что Якушкин, обходя специфически кантовскую постановку вопроса (например, непротиворечивость — как критерий истинности лишь аналитического знания), использует Кантов анализ для построения собственной теории. Может показаться, что Якушкин развивает кон-

венционалистскую концепцию знания, акцентируя непротиворечивость теории и ее более или менее свободную избираемость в ситуации молчащего опыта. Но такое представление о «эпистемологии» Якушкина резко контрастирует с его собственным онтологическим учением, обладающим, по мнению философа, строгой и однозначной достоверностью. Стоит отметить, что гносеология Якушкина является (и хронологически, и логически — что важнее) введением в его онтологию. Между этими двумя разделами его концепции существует очень тесная связь, бесспорно определяемая влиянием всей новой философии вообще и философии Канта в особенности. Анализ структуры бытия предшествует анализ познавательного процесса, ибо для Якушкина уже очевидно, что знание о мире формируется лишь с помощью чувственности и рассудка, а сфера «непосредственного» знания замкнута в границах впечатлений и интуитивных данностей типа «Я — есть». Не удивительно, что некоторые проблематические моменты гносеологического характера находят свое решение в онтологической концепции декабриста. Например, ответом на вопрос, является ли знание о мире проверяемым лишь по закону противоречия, может служить дедукция основных категорий его онтологии.

Итак, в своем гносеологическом анализе Якушкин приходит к выводу, что посредством синтезирующей деятельности Я данные внешних чувств — ощущения и впечатления — гармонизируются в четко оформленное знание о «предметах, вне нас существующих». Чувственное многообразие и «образы предметов, беспрестанно преходящие»¹⁷, как бы «нейтрализуются» рассудком и предстают в конечном счете лишь в двух своих исходных состояниях. Как пишет Якушкин, «чувства наши через впечатления на них извне доставляют нам только понятия о телах и их движении»¹⁸. Все многообразие внешнего мира есть лишь модификация «тел» и их «движений». Но обратим внимание на источник такого представления о структуре мира. Якушкин подчеркивает, что понятия о телах и их движении доставлены нам чувствами, хотя и при существенной, но не определяющей деятельности Я. Это лишь первый (используя терминологию Канта, скажем — «эмпирический») слой нашего знания о мире, соответственно базирующийся на «эмпирических» (чувствами доставленных) понятиях. Но это знание — не единственное и не окончательное. Проникновение в глубинную структуру мира возможно лишь с помощью деятельности разума, использующего «эмпирическое» знание в качестве собственного исходного материала. Эта процедура, по Якушкину, выглядит так: «Разум, признав протяжение в телах, деля их на части и подразделяя эти части на меньшие частицы, стремится от многочисленности к единице; допустив существование единиц, далее не подразделяемых, он заключает, что такие единицы со-

ставляют сущность тел и что чувствам нашим представляются только образы предметов, беспрепятственно переходящие»¹⁹.

Полученное рациональным путем знание о «единицах», составляющих «сущность» (т. е. субстрат) всех тел», дополняется затем столь же рационально полученным знанием и о «силе», которую нужно понимать как «причину», «приводящую тела в движение или движущиеся тела приводящую в спокойствие»²⁰.

Итак, умопостигаемые — «никто из смертных не видел в глаза ни собственно единицы, ни собственно силы»²¹ — «единица» и «сила» составляют фундаментальные категории учения о бытии философа-декабриста. Зафиксировав это, мы вновь сталкиваемся с необходимостью ответа на вопрос — не является ли это учение о двухслойной структуре сущего (рационально познаваемые «единицы» и «силы», с одной стороны, чувственно-понятийно познаваемые «тела» и «движения» — с другой) лишь своеобразной модификацией кантовой феноменально-ноуменальной дихотомии бытия? Ведь сходство с Кантом у Якушкина, несомненно, есть. Та же постановка вопроса, та же редукция чувственно-телесного многообразия к неизменным «сущностям», тот же поиск глубинного, умопостигаемого плана бытия... Но это сходство в данном случае в значительной степени внешнее. Ведь, во-первых, Якушкин умозаключает о сущности своих «ноуменов», что совершенно не допускается критицизмом. А, во-вторых, «единица» и «сила» (ноумены), как и «тело» и «движение», равно наделены у Якушкина онтологическим статусом, являя собой лишь разные «степени» бытия. В то время как, по Канту, вполне «онтологичен» лишь мир ноуменов, «вещей в себе», существующий вне опыта как совокупности всех явлений (феноменов). Конечно, в очень ослабленной форме феноменалистская постановка вопроса сохраняется и у Якушкина, но в форме отличной от кантовской, поскольку знание о «телах» и «движениях» у русского мыслителя вполне объективно.

Кроме того, в онтологии Якушкина имеется момент, ставящий под сомнение объективность уже не «феноменов», а самих «ноуменов» — «единицы» и «силы». Они — суть чувственно невоспринимаемые начала мироздания, знание о которых хотя и получено чисто рациональным путем, но подтверждается вполне наглядной аналогией: «никто не сомневается в существовании своего Я, как единицы, обладающей жизненной силой и силой мышления»²². Однако Якушкин вводит в свою концепцию любопытное пояснение, заставляющее со всей серьезностью отнестись к проблеме объективности его «начал». «Единица в спокойном состоянии, — пишет он, — как и математическая точка в спокойствии, не имеет никакого протяжения и потому ничего общего с предметами, о которых мы знаем через внешние наши впечатления»²³.

Представляется, что здесь перед нами самый трудноуяснимый пункт всей системы Якушкина. Если «единица» в каком-то

из естественных своих состояний (а «покой», видимо, признается таковым) не только не доступна чувственному восприятию, но даже ведет «внепространственное» существование, то как она вообще существует (и не реминисценция ли это кантовской феноменализации пространства)? С другой стороны, как трактовать это внепространственное состояние «единицы», если оно возможно лишь при отсутствии движения? Значит ли это, что возможно такое «силовое» состояние «единицы», когда она неподвижна? И как в этом случае быть с утверждением о том, что «в природе беспрестанно все движется»²⁴ и что «каждая единица в определенное время имеет свой определенный способ движения, ей свойственный»²⁵? Не снимая полностью вопроса о некоторой терминологической нестрогости и внутренней противоречивости системы Якушкина, попытаемся все же разрешить эти проблемы, пользуясь внутренними возможностями самой системы.

Якушкин прямо связывает внепространственное бытие «единицы» с ее неподвижностью и даже не видит «ничего общего» между ней и чувственно воспринимаемыми телами. Эти его положения стоят в контексте определенной философской традиции. В частности, в Лейбницевой «Монадологии» развито учение о бытии, исходящее из признания «монад» в качестве «истинных атомов природы» или «элементов вещей». Монада также не имеет протяжения и фигуры, что, правда, не связано у Лейбница с вопросом о ее неподвижности, поскольку она изначально понимается как наделенная внутренним «стремлением», как беспрерывно изменяющаяся «энтелехия». Но «монадология» Якушкина — в противоположность Лейбницевой — построена на принципе абсолютного универсализма — «все единицы в мире, не имея протяжений, ничем не могут различаться одна от другой, как только движением»²⁶ — и допускает взаимодействие «единиц», что лишает их специфически лейбницевского «самодовления» (*autarceca*).

С другой стороны, сравнение «единицы» с математической точкой, которая в движении превращается последовательно в линию, плоскость и трехмерное тело, невольно вызывает в памяти учение Николая Кузанского об абсолютном минимуме — максимуме, который есть окружность, диаметр и центр вселенной, и о построении из него как непротяженной точки основных геометрических фигур: линии, треугольника и круга.

Однако в соответствии с нашей основной задачей попробуем выяснить, нет ли в якушкинском учении о «единице» неявно выраженных кантовских идей, или, по крайней мере, скрытой полемики с ними. Во-первых, нельзя не обратить внимание на упоминание Кантом Лейбница учения о монаде и замечание о невозможности назвать учение о простых субстанциях «атомистикой», поскольку это слово давно уже употребляется для обозначения особого способа объяснения телесных явлений

(molecularum), и, следовательно, предполагает эмпирические понятия (3, 416). Это существенно, ввиду отсутствия в трактате «Что такое человек?» понятия «атом» и постоянного употребления — видимо, не без влияния кантовской аргументации — термина «единица» (русская калька с латинского «monada»).

Во-вторых, в примечании к антитезису второй антиномии мы находим рассуждение, позволяющее лучше понять некоторые детали «монадологии» Якушкина. В частности, становится ясно, почему он выбирает столь сложный вариант «опространствования» своей «единицы», как сообщение ей движения. Казалось бы, можно сообщить «единице» пространственность путем определения ее как «физической», а не математической точки. Но этот путь закрыт Кантовым доказательством невозможности существования физической точки как предела деления — если точка занимает часть пространства, она не может быть «простой», ни одна часть пространства не проста (см. 3, 417), — с чем Якушкин, безусловно, не считаться не мог, хотя это доказательство и базируется отчасти на непринятой русским мыслителем аксиоматике «трансцендентальной эстетики».

Очевидно, считаясь с кантовскими замечаниями по поводу второй антиномии «чистого разума» и корректируя в соответствии с ними (даже терминологически) свою онтологию, Якушкин, однако, следует собственной логике. И если это необходимо, он просто игнорирует направленные против его концепции аргументы Канта. В «Критике чистого разума» однозначно выражено отношение к тому, что именуется «уловкой монадистов», т. е. к трактовке пространства не как «условия возможности предметов внешнего созерцания» (3, 417). Кант считает, что эта «уловка не достигает цели, и путь к ней был в достаточной мере отрезан выше в трансцендентальной эстетике» (3, 417). Но Якушкин как раз этой части системы Канта и не принял, а потому строит именно отрицаемую немецким мыслителем онтологию, в которой «предметы внешнего созерцания [тела] и динамическое отношение между субстанциями [монадами] вообще составляет возможности пространства» (3, 417).

Итак, сопоставление с Кантом продвигает нас вперед в попытке адекватно понять смысл учения Якушкина о «единице». Однако это сопоставление не в состоянии помочь решению парадокса ее внепространственности. Ведь Кант отказывает «чистому разуму» в праве на онтологические выводы (а это хорошо знает Якушкин), на раскрытие сущности «вещи в себе». Поэтому попытаемся, исходя из закономерностей построенной Якушкиным системы, устранить или, точнее, объяснить этот парадокс.

По всей видимости, состояние неподвижности (и соответственно — внепространственности) «единицы» введено Якушкиным в учение о бытии в качестве необсуждаемой аксиомы, косвенным образом констатирующей неуничтожимость движения уни-

версума как целого. Остановка мира невозможна — это привело бы к сворачиванию пространства в математическую точку, т. е. к фактическиму уничтожению мира.

Но неуничтожимость движения в якушкинском универсуме утверждается и прямо, поскольку «сила» — второе умопостигаемое «начало» бытия — неразрывно связана с «единицей». Существенно в онтологическом учении декабриста не движение «тел» как чувственно воспринимаемых модусов двух исходных «начал», а «энтелехиальная» природа самих этих «начал». «Единица» обладает в онтологии Якушкина поистине лейбницевским внутренним «стремлением», «аппетитом». Он подчеркивает, что «причина всякого движения, называемого силою, заключается в самих единицах, имеющих способность приходить в движение и возбуждать движение в окольных единицах»²⁷. Впрочем, и здесь не все самоочевидно. Ибо оказывается, что это определение силы, подчеркивающее имманентность «единицы», соседствует в трактате с определением силы лишь как особого «способа и порядка движения единиц»²⁸, т. е. с пониманием ее как чего-то внешнего «единице», возникающего лишь в поле взаимодействия ее с другими единицами (упоминаемое Кантом «динамическое отношение между субстанциями»).

Эта трудность, однако, носит, по-видимому, до некоторой степени терминологический характер. Дело в том, что Якушкин дает эту «овнешнюю» дефиницию силы в таком контексте, который не позволяет говорить об ее универсальной применимости. Напомним, что сначала речь идет о таких однообразных и повторяющихся явлениях, как «сила тяготения, сцепления, тепла, света, электричества, магнитности, жизни, мышления», и затем дано указанное (противоречащее «имманентному») определение. Поэтому представляется, что противоречие это отчасти устранимо, поскольку в данном случае речь идет о конкретных обнаружениях имманентной силы уже сгруппированных в тела «единиц». Единая, исходная сила, которой наделены в принципе все «единицы», трансформируется на различных «уровнях» бытия в определенные свои модификации от «способа и порядка движения единиц». Однако Якушкин и здесь не избегает трудностей, поскольку ответ на вопрос, как именно происходит эта трансформация — кроме ссылки на «особый» способ и порядок — в трактате не содержится. Какова же типологическая определенность развитого Якушкиным учения о бытии? Сам он не применяет однозначно классифицирующей терминологии, но мы все же считаем возможным определить его систему как «динамический атомизм» (от греческого *dynamis* — «множество» и *atomos* — «неделимый»). Определение «монадология» можно использовать лишь как промежуточное, поскольку Якушкин, несмотря на аргументацию Канта, все же придает своим «единицам» свойства атомов. «Единицы — составляющие «самую сущность» предмета — хотя и «недоступны нашим опытным наблю-

дениям», но все же могут быть вычленены из тел «химическими приемами». «Дробнейшие части» кристалла, растения или животного при этом, по Якушкину, должны пониматься как «положительно существующие», подобно видимым телам²⁹.

Не исключено, правда, что ненаблюдаемые «дробнейшие части» тел у Якушкина не «единицы», а уже исходные сочетания «сдиниц», остающихся за пределами познавательной (эмпирической) и экспериментальной деятельности человека. Но и в этом случае определение его учения о бытии как «динамического атомизма» («множество неделимых») кажется нам достаточно адекватно отражающим сущность его доктрины. Таким образом, развитая в трактате «Что такое человек?» картина мира не только может рассматриваться как весьма специфическая модификация онтологических моделей Кузанского и Лейбница, но и обнаруживает черты определенного сходства с эпикуреизмом. За вычетом эпикуровского различения «атомов» по форме, весу и величине мы получаем почти ту же структуру бытия.

Продолжая нашу основную тему, рассмотрим вопрос о том, в каком отношении к кантовскому критицизму стоит онтология и натурфилософия Якушкина.

Конечно, негативное отношение Канта к онтологическим конструкциям, посягающим на непознаваемость «вещей в себе», не могло остановить Якушкина, поскольку, лишь построив «систему природы», он может подойти к решению проблемы человека. Неожиданно выясняется, что сколь ни иронично якушкинское напоминание в самом начале трактата еще более иронического Платонова определения человека («двуногое животное без перьев»), эта двойная ирония оборачивается глубоким смыслом. Ведь, в самом деле, человек, по Якушкину — лишь животное, т. е. существо, наделенное силой жизни и производной от нее силой мышления. Но при этом еще и животное «без перьев», т. е. лишенное чисто животной «естественности», лишенное инстинктов — способности уже при рождении «удовлетворять всем потребностям жизни»³⁰. Что человек — животное, еще не есть ответ на основной вопрос трактата. Без предиката «слабое» такое определение лишается всего специфически якушкинского. Этот предикат неожиданно превращает конечный пункт онтологических и натурфилософских построений мыслителя в исходный пункт социологии и философии истории. Ибо, хотя человек завершает собой мир живой природы, он же творит и свой особый мир — историю. И его «слабость», коренящаяся в безынстинктности, как раз и помогает провести осязаемую грань между этими двумя мирами, поскольку, по Якушкину, именно «тут человек решительно разнится от всех животных»³¹.

Социология Якушкина — как и многие домарковские социальные теории — строится на фундаменте натурфилософской антропологии. Человек в этой социологии играет ключевую

роль, ибо одно свойство его природы — «слабость», практически приводит в движение всю мировую историю. Большого от природы человека для проникновения в загадки истории Якушкину не требуется. Принцип простоты, столь последовательно проведенный им в онтологии, реализуется и здесь. Можно сказать, что его социологическая и философско-историческая концепция развернута из двух «начал» — человека как «единицы» и субстрата всех исторических явлений и его слабости как имманентной «силы».

Человеческая «слабость» конституирует семью, обеспечивающую физическое выживание индивида. Слабость семьи конституирует общество, гарантирующее существование многих семей. Эта «центростремительная» тенденция становится доминирующей силой всего человеческого бытия, как бы задавая цель истории, которая есть не что иное, как постоянная борьба с человеческой «слабостью». Ресурсы в этой борьбе человечество находит во все возрастающей интеграции. Именно поэтому оно и «стремится к соединению в одно целое»³². Так неожиданно просто Якушкин отвечает на вопрос, которым начинается трактат: «Как определить, какая сила столпила людей и движет толпы и сближает их и как будто стремится соединить их в одно целое, и какая цель такого соединения?»³³.

Однако простота такого ответа — лишь кажущаяся. За ним стоит немалая философская традиция — в частности, просветительская, длительное время только нащупывавшая историю в качестве объекта научного исследования. Для европейской философии XVII—XVIII вв. конституирование тех или иных свойств «природы» человека в качестве источника исторических закономерностей и гаранта объективности истории как науки являлось достаточно адекватной формой исторического знания³⁴. Тема «слабости» изолированного природного индивида нередко встречается в философской литературе французского и немецкого Просвещения. Однако специальное использование этого качества природы человека особенно характерно для Гердера, философия истории которого вполне могла послужить ориентиром для Якушкина.

Кантовский критицизм — поскольку он приложим к философско-исторической проблематике — Якушкина не заинтересовал. В этом смысле скептическая характеристика гердеровской концепции «органических сил»³⁵, данная Кантом, может быть отнесена и к якушкинской схеме. И это, бесспорно, разделяет Канта и Якушкина, не позволяя говорить о кантианстве последнего. Однако, как мы уточнили выше, влияние Канта могло осуществляться и не через критицизм. В этом мы убедились, анализируя онтологию и натурфилософию Якушкина. Рассмотрим, по каким каналам распространялось это влияние в сфере исторических размышлений декабриста.

Прежде всего — об общности проблемного поля. Оба мыслителя в равной степени натолкнулись на необходимость объяснения такого странного факта, как существование гармонически-закономерного бытия природы и — по-видимости — хаотического бытия истории. И оба нашли объяснение в редукции исторического бытия к природному. Причем, оно оказалось уже не столько объяснением, сколько отрицанием хаотичности истории, введением ее в рамки законосообразности. «Положение восьмое» кантовской работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» гласит: «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутреннее и *для этой цели* также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» (6, 18—19). Мы видим, что здесь Кант отчасти переступает границы, определенные для познания «критикой чистого разума», ибо на вопрос, «открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы», он сам честно отвечает — «немногое» (6, 19). Однако это положение все же не принадлежит к сфере «догматической метафизики». Во-вторых, оно имеет научно-гипотетический характер, как, например, и положение о круговом движении солнечной системы, выведенное также из достаточного ограниченного опыта. Во-вторых же, это положение составляет предмет практического интереса, что позволяет трактовать его уже, скорее, как регулятивную идею исторического бытия в целом.

Якушкин, не сдерживаемый аксиоматикой «критицизма», без специальных оговорок, просто (отчасти, по-гердеровски), «продлевает» природу в историю, растрострая на последнюю «динамический атомизм». И для него, как и для Канта, роль разума в истории (прошедшей, по меньшей мере) ничтожна. Но «неразумность» истории не тождественна ни у того, ни у другого слепому хаосу. Кант — «критик», в конечном счете, не решает сделать выбор, однозначно объясняющий источник исторической закономерности и целесообразности. Чистому разуму представляются равно возможными и «социальный эпикуреизм», ставящий в зависимость от случая осуществление цели природы — «совершенного гражданского устройства»; и гипотеза о том, «что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени — человечности.., развивая в этом кажущемся диком беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; и даже утверждение, «что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится» (6, 16—17). Но вопрос — «разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом?» (6, 17) — позволяет определить его точку зрения, существенное сходство с которой обнаруживает якушкинская трактовка истории. Ориентация

Якушкина — тот же монизм, не позволяющий рассекать сущее на гетерогенные сферы и, напротив, обязывающий к утверждению его (сущего) гомогенности. И оба мыслителя — один более, другой менее осторожно — приходят к утверждению исторической закономерности и целесообразности на фундаменте природы.

Якушкин, следующий в русле основной кантовской идеи, избирает, тем не менее, свой путь в истолковании характера законов истории. Кантовскому природному телеологизму³⁶ он предпочитает, по-видимому, упоминаемый Кантом эпикуреизм. История объяснена Якушкиным на основе онтологической и натурфилософской концепции, которая лишена какой-либо телеологической ориентации. Действие «единиц» и «сил» закономерно, но никакого «скрытого плана» природы Якушкин не вводит. Соответственно и история, хотя и есть в какой-то степени осуществление определенной «цели» — победа над «слабостью» отдельного человека, — все же не ориентирована на эту цель изначально. У Якушкина эта цель выступает, скорее, как внутренняя тенденция истории, скрытая в природе человека.

Таким образом, при всей специфичности философско-историческая схема Якушкина все же обнаруживает черты значительного сходства с соответствующими построениями Канта. Она менее детализирована и представляет собой, скорее, лишь общий план, в рамках которого уже должна была осуществиться созданием собственно историософии. Но в этой ее конспективности просматривается нечто иное, нежели просто авторская «недоработка». Схематизм ответа на один из главных вопросов трактата Якушкина — какая сила соединяет людей и какова цель такого соединения? — лишь кажущийся, ибо ответом на этот вопрос и является весь трактат. Загадки истории Якушкин решает, создавая онтологию, натурфилософию и антропологию (и как науку, и как философию). Поэтому, когда основная задача выполнена, построена система бытия, система природы и объяснен феномен человека — что-либо существенно новое Якушкин добавить уже не может.

Подведем некоторые итоги. В трактате Якушкина «Что такое человек?» обнаруживается довольно значительный пласт кантовских идей, иногда принимаемых концептуально (критика эмпиризма, подчеркивание ведущей роли разума в познании, выдвигание на первый план гносеологической проблематики и др.), иногда лишь формально (доказательство существования Я как целостности). Некоторые моменты «Критики чистого разума» использованы Якушкиным непоследовательно, но в их наличии невозможно сомневаться. Например, использование Якушкиным термина «единица» (монада) и отсутствие термина «атом» (неделимый) объясняется, по-видимому, влиянием кантовской аргументации. Хотя не исключено, что своим «едини-

цам» русский мыслитель придает свойства именно атомов, говоря о возможности их получения химическим путем.

Собственно философско-историческая схема не содержит скрытых «цитат» из Канта (пожалуй, в ней есть скрытые «цитаты» из Гердера), по своей основной — натуралистической — ориентации она принадлежит к кругу просветительских концепций.

К числу важных моментов нашей параллели принадлежит и тот факт, что Якушкин, по всей видимости, совершенно не принял кантовский критицизм.

И тем не менее, рассмотрение и изучение влияния Канта на Якушкина не представляется лишенным историко-философского смысла. Напротив, это изучение дает возможность обнаружить нечасто встречающиеся в истории философии формы влияния, при которых оно осуществляется вне и помимо «канонизированной» специфики какого-либо мыслителя. Конечно, взгляд на Канта глазами Якушкина вряд ли значительно дополнит сегодняшнее восприятие идей немецкого мыслителя. Однако этот взгляд позволяет нам не только узнать, что философию Канта изучали в России в начале XIX века, но и понять, как именно это иногда происходило. И как можно было находиться под влиянием кантовских идей, продуктивно их использовать и все же остаться некантианцем.

¹ Цит. по: Записки, статьи и письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951, с. 258 (в дальнейшем — Записки...).

² См.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 294.

³ Записки..., с. 262.

⁴ Так озаглавлен трактат самим автором и под таким названием он был впервые опубликован в «Вопросах философии», 1949, № 3. Однако в дальнейшем (в цитируемых «Записках...» и в антологии «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов», т. 1—3. М., 1951) появилось заглавие «Что такое жизнь?», имеющееся на 7-й странице черновой рукописи, под тем предлогом, что оно «более соответствует основному содержанию произведения» (см.: Записки..., с. 626). В данной статье трактат Якушкина везде упоминается с авторским заглавием.

⁵ Записки..., с. 181.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 182.

⁸ Там же, с. 186.

⁹ Там же, с. 186.

¹⁰ Там же, с. 187.

¹¹ Там же, с. 188.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, с. 188.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 182.

¹⁷ Там же, с. 187.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. Заметим попутно, что доказательство существования неделимой «единицы» путем обращения к Я разобрано Кантом в примечании к антитезису второй антиномии, причем с выводом, неблагоприятным для онтологии Якушкина. По Канту, доказательство «монады» по аналогии с Я невозможно, так как это Я как «абсолютное единство» существует лишь в ситуации мышления субъекта о себе как об объекте. Но как «предмет созерцания» извне Я лишается своей «простоты» и неделимости.

²³ Там же, с. 190.

²⁴ Там же, с. 192.

²⁵ Там же, с. 190.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, с. 191.

²⁹ Там же, с. 189.

³⁰ Записки..., с. 195.

³¹ Там же.

³² Там же, с. 196.

³³ Там же, с. 179.

³⁴ Подробнее об этом см.: Мотрошилова Н. В. Теории разума и мышления в европейской философии XVII—XVIII веков и их социальная обусловленность. — В кн.: Социальная природа познания. Материалы..., вып. 1. М., 1973.

³⁵ А по Гердеру, «традиция» и «органические силы» являют собой «простые и недвусмысленные принципы философии истории» — там же, с. 230.

³⁶ «...Нужно попытаться найти в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» (6, 8).

А. А. ЧЕРНЯВСКАЯ

ФИЛОСОФИЯ КАНТА В ОЦЕНКЕ ФРАНЦА МЕРИНГА

Среди теоретиков-марксистов II Интернационала, за исключением разве Г. В. Плеханова, никто не уделял вопросам истории философии столь значительного внимания, как Франц Меринг. И в ходе исторических исследований, и как публикатор наследия Маркса и Энгельса, и в своей философской публицистике, и в статьях по истории литературы Меринг многократно, по самым различным поводам обращался к освещению различных вопросов истории философии. Писал он и специальные статьи, посвященные тем или иным мыслителям прошлого.

Из домарксистских философов чаще всего Меринг обращался к Канту. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что господствовавшее в немецкой буржуазной философии в конце XIX века неокантианство стало проникать в ряды социал-демократии в виде неокантианской ревизии марксизма. Меринг, выступавший с решительной критикой неокантианства, естественно должен был обратиться к рассмотрению философских взглядов Канта.

Считая философию Канта в целом выражением стремлений немецкого бюргерства конца XVIII века принизить знание, дав дорогу вере¹, Меринг, и это справедливо подчеркивает