

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

Калининградский государственный университет

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 9

Сборник научных трудов

Калининград
1984

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Калининградского государственного университета

Кантовский сборник. Сборник научных трудов. — Калининград: Изд. Калинингр. ун-та, 1984. — с. 136.

Девятый выпуск «Кантовского сборника» содержит исследования дискуссионных вопросов кантовской гносеологии, а также диалектических идей Канта во взглядах на строение теоретического знания. В разделе публикаций помещены переводы из подготовительных материалов к «Метафизическим началам учения о праве» И. Канта. Публикуются в переводе с латыни две диссертации (Г. А. Гесс де Кальве и А. Дудровича), защищенные в начале второго десятилетия XIX в. в Харьковском университете и свидетельствующие об активном освоении философии Канта в России.

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

Редакционная коллегия:

Л. А. Калининков, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) (ответственный редактор); *А. В. Гулыга*, д. ф. н., профессор (Институт философии АН СССР); *В. А. Жучков*, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); *И. С. Нарский*, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); *Г. В. Тевзадзе*, д. ф. н., профессор (Тбилисский университет); *И. С. Кузнецова*, к. ф. н., доцент (Калининградский университет) (отв. секретарь).

**Диалектика в проблематике трансцендентальной
аналитики Канта**

Структура процесса познания с точки зрения философии Канта продолжает оставаться предметом историко-философских исследований. Стремятся точнее, адекватнее понять Канта. Или путем соответствующих теоретических включений устранить некоторые неясности, недоговоренности, а то и противоречия в ходе его рассуждений. Сопоставляют учение Канта с современной нам гносеологической проблематикой, чтобы не утратить ничего такого, в чем Кант был подлинным новатором и что отнюдь не потеряло значения и в наши дни. Делается это с разных мировоззренческих и методологических позиций, и результаты исследований оказываются подчас существенно разными, какая бы из трех отмеченных выше задач при этом ни ставилась.

Например, вновь дискутируется вопрос о взаимоотношениях, по Канту, восприятий, или чувственных впечатлений (*Empfindungen*), с вещами в себе и с трансцендентальным аппаратом субъекта. При этом обсуждаются, в частности, возможности разных гносеологических трактовок впечатлений, и выделяют их в основном три. «Впечатления» как понятия гносеологии Канта истолковываются то (а) как полностью субъективные модификации состояний субъекта, а значит, его субъективные представления, (б) как продукты аффицирования субъекта эмпирическими предметами во времени и пространстве либо (в) как результаты аффицирования субъекта вещами в себе. Если эти решения, обязанные, конечно, опираться на тщательный анализ текстов Канта, не обособлять уже заранее друг от друга, обнаруживаются диалектические ситуации.

В новейшем исследовании М. Кайми эти диалектические ситуации, однако, к сожалению, обойдены стороной. Автор проанализировал и сопоставил взгляды на данный вопрос Г. Файхингера¹, Г. Когена², Э. Адикеса³, А. Рилиа⁴ и других кантоведов и неокантианцев и провел качественное различие между субъективностью общезначимых времени и пространства, субъективностью ощущений вторичных качеств и субъективностью явлений, где пространственно-временные структуры (первичные качества предметов) соединены с впечатлениями вторичных качеств. В конечном счете М. Кайми приходит к позиции, близкой взглядам Э. Адикеса. Согласно Адикесу, у

Канта имеет место *двойное аффицирование*: вещи в себе воздействуют на трансцендентальный субъект, вызывая в нем актуальные созерцания пространственно-временных структур предметов, а эти эмпирические предметы производят психологическое аффицирование эмпирического субъекта, вызывая в нем переживания вторичных качеств. Таким образом, эмпирические предметы обретают конкретное чувственное бытие⁵.

При всей скрупулезности анализа данная работа, как и многие другие ей предшествовавшие, обнаруживает увлеченность автора построением логических «перемычек» между разными фрагментами теории познания Канта, но оставляет неустраненными основные ее внутренние противоречия. У самого Канта явных положений о двойном аффицировании (в указанном или в иных смыслах) не имеется⁶. Что касается реальной проблемы вторичных и первичных качеств, то для своего *детального* разрешения этот «диалектический орешек» взаимодействия субъективной формы и объективного содержания ощущений требует дальнейших анатомо-физиологических, биохимических и физических изысканий. Западных кантоведов они обычно совсем не интересуют.

Столь же интересные проблемы, обладающие широким спектром диалектических возможностей, возникают при исследованиях перехода к теоретическому познанию и в основной сфере последнего, т. е. в трансцендентальной аналитике Канта. Из многих работ на эти сюжеты (Г. Хаймсот, Г. Книттермайер, Г. Мартин, К. Н. Смит, Т. Валентинер, В. Веркемистер и др.) выделяются те, авторам которых присуще стремление заново переосмыслить кантовский априоризм. В том числе переосмыслить в свете факта так называемой теоретической «нагруженности» эмпирических констатаций и понятий. Позитивисты и более откровенные идеалисты используют этот факт для вывода о полной будто бы зависимости *содержания* знаний от мыслительной деятельности субъекта, аналогично истолковывая и априоризм Канта. *Материалисты* видят и в этом факте, и в априоризме Канта разного характера проявления и теоретическое отображение творческой активности субъекта в процессе познания, а также воздействия прошлого опыта на будущий. Но это отнюдь не означает того, что субъект есть источник всего или почти всего содержания знания. Только при *втором* методологическом подходе возникает реальная возможность широко раскрыть наличие многих диалектических моментов в Кантовой аналитике познания.

Действительное содержание трансцендентальной аналитики Канта было направлено против двух неприемлемых для него познавательных концепций, — прежде всего, против традиционного идеалистического рационализма, который обещал прямое проникновение разума в сущность вещей, т. е. уповал на интеллектуальную интуицию в смысле непосредственного созер-

цания истины мыслящим разумом. Но также и против всей прежней материалистической традиции, в которой все более определенно вырисовывалась теоретико-познавательная роль ощущений и рассудка как первого и последующего участников непрерывного восхождения от незнания к знанию. Вместе с тем именно Кант предпринял попытку по-своему, через предварительное взаиморазмежевание областей действия, а значит, через противоположность, т. е. *диалектически* уже в гегелевском понимании этого термина, соединить через априоризм интеллектуальные и сенситивные способности человека в единый процесс (отсюда налицо глубокодиалектический момент в исходном пункте учения Канта о познании — в его утверждении о существовании синтетических суждений *a priori*).

В своей трансцендентальной аналитике Кант в определенном смысле слова повторил прием Лейбница, который для преодоления противоположности между теорией врожденных идей и концепцией *tabula rasa* использовал понятие врожденных потенций, — от их наличия в неразвитом состоянии душа человека еще не наполняется знанием и в этом смысле остается «чистой доской», но сам факт их существования реабилитирует то рациональное содержание, которого прежняя теория врожденных идей, уходящая своими историко-философскими корнями к «анамнезису» Платона, не была начисто лишена. Соответственно Кант теперь применяет понятие укорененных в сознании субъекта воззрительных и категориальных диспозиций. Априорная диспозиционность (предрасположенность) к употреблению определенного выбора устойчивых форм познания и знания ориентирована на то, чтобы преодолеть противоположность между чувственной пассивностью и мыслительной активностью, между сенситивной воззрительностью и дискурсивной абстрактностью. От наличия априорных форм как таковых субъект еще не получает никакого содержательного знания, но именно они делают знание возможным, ибо без них, согласно Канту, всякое содержание знания остается на предшествующей стадии как всего лишь предварительный материал. Априорные формы чувственного познания одновременно и воззрительные (они суть *keine Anschauungen*, чистые созерцания) и абстрактны. Тем более абстрактны категории. Априорные формы мыслящего познания (мышление как таковое еще не есть познание) активны, поскольку активна в их наложении на содержание познания трансцендентальная способность субъекта, а априорные формы чувственности, т. е. пространство и время, и активны (в силу той же причины) и пассивны (в силу своей созерцательности). Отчасти пассивны и категории, так как они неизменны, а состав их набора у Канта ограничен.

Априорность категорий означает у Канта не их актуальную врожденность, а потенциальную их присущность структуре

сознания, способного познавать. Они актуализируются немедленно, как только сознанию оказывается предстоящим чувственный опыт. И в то же время категории независимы от опыта, и в этом Кант видит существенную черту самого понятия «априорность». Помимо категорий, чувственный опыт не может преобразоваться в знание о природе, без них не может сформироваться наука. Но с другой стороны, пока нет суждений восприятия, нет актуально и категорий, задача которых состоит в том, чтобы преобразовать суждения восприятия в суждения теоретического опыта. «...Превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение» (4(1), 118) *, а именно указанное суждение восприятия (ему в свою очередь предшествует логически неопределенное высказывание наблюдения). Переход трансцендентальных способностей в априорные формы «ухватывается» Кантом как своего рода вариант аристотелевского перехода возможности в действительность, и здесь снова смутно проглядывает подлинная диалектика.

Когда Кант выводит свой категориальный органон, он поступает аналогично тому, как Аристотель анализировал структуру логического единства суждений, ибо по сути дела использует формально-логические разграничения и соотношения для диалектических по своей тенденции целей. Характерное для классического рационализма выведение реальных связей из логических воспроизводится «критическим» Кантом в суженном, «усеченном» варианте, как только выведение одних лишь гносеологических соотношений из собственно логических. Здесь возникает впечатление, будто у Канта формальная логика как таковая непосредственно созидает, «порождает» логику трансцендентальную, но это неточный вывод, дело обстоит гораздо сложнее.

Трансцендентальная логика Канта включает в себя формальную логику, и это имеет место в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что трансцендентальная логика не имеет никакого иного, помимо традиционного, логического аппарата своего построения и совершенствования, а во-вторых,— в том, что она использует для построения трансцендентальной аналитики *содержательные* возможности именно этого аппарата. Кант возвратил формальной логике в данном случае ее аристотелевское наименование, однако дал ей новое применение: она призвана теперь помогать в исследовании и обосновании трансцендентального характера априорных правил способа упорядочения и соединения чувственного материала познания, ибо для такого соединения одних только форм созерцания недостаточ-

* Здесь и далее ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой обозначает том, после запятой — страницу).

но, а собственно логические формы, если брать их только со стороны этой их формы, в принципе неэффективны. Ведь в трансцендентальной логике «речь идет не о логической форме, а о содержании понятий...» (3, 315). Значит, речь идет о содержании категориальных понятий, т. е. категорий, а поскольку сами состав и структура таблицы категорий выведены из структур формальной логики, то намечается тезис о содержании самой логической формы, а значит, выдвигается диалектическая по своему существу проблема содержательности формальной, т. е., казалось бы, совершенно чуждой вопросам содержательности, логики. А поскольку трансцендентальная логика в аналитической своей части исследует генетическую дедукцию форм рассудочного познания, то уже в этом есть основания видеть зачаток функций диалектической логики в нашем ее понимании, поскольку последняя решает методологические вопросы генезиса теоретического знания и вообще ставит перед собой гносеологически и методологически содержательные задачи. Собственно диалектических форм познавательного мышления Кант в своей аналитике не выдвигает (в трансцендентальной диалектике одна из таких форм в зародыше появляется — это антиномия как задача для разрешения), его трансцендентальная логика отличается от «общей», т. е. формальной логики не по инструментарию, а, как мы уже видели, по характеру его применения, и поэтому диалектические параметры его трансцендентальной логики не следует не только преуменьшать, но и преувеличивать.

Но, несомненно, диалектическим по своей тенденции является общий замысел *синтеза*, пронизывающий все учение Канта о рассудочном познании и о его соединении с чувственным материалом познания. Когда отмечают проводимое Кантом различие между познанием и мышлением (это различие превосходно прокомментировал в своих известных исследованиях Г. В. Тевзадзе, в том числе в его книге «Иммануил Кант» [Тбилиси, 1979]), то уже в этом методологическом отправном пункте имплицитно содержится замысел Канта преодолеть противоположность между эмпиризмом XVIII в. и рационализмом XVII в., т. е. между растворением мышления в чувственном познании, с одной стороны, и абсолютным отождествлением познания с мышлением — с другой. А это и был замысел великого *синтеза*. (Было бы интересно в деталях показать, какую роль в этом замысле сыграла для Канта эстетика А. Баумгартена.)

Истолкование Кантом мышления как формального соединения понятий, а познания — как априорного синтезирования уже обретенного субъектом чувственного содержания было и метафизично и диалектично. Здесь различие между мышлением как просто процессом и познающим мышлением как целенаправленной деятельностью намечает глубочайшие диалектиче-

ские соотношения, но указываются эти соотношения посредством идеалистически-спекулятивного априористского шаблона. А сам Кантов синтез диалектичен через посредство своей же собственной метафизичности: условием связи чувственного и рационального у него оказывается, как мы знаем, предшествующее их резчайшее разграничение, а вместе их связывает то, что есть то и другое, а в то же время, строго говоря, не есть ни то, ни другое, ибо оно ни чувственное, ни понятийное, ни материал познания, ни содержание его мыслительной сферы. Это как бы нечувственная чувственность*, т. е. своего рода несозерцательная созерцательность, форма чистого созерцания и непонятийная понятийность, т. е. содержательная бессодержательность, категориальных форм познающего мышления.

И широко известный общий тезис Канта, что не созерцающая мысль и немыслящее созерцание должны быть соединены воедино, ибо «мысли без содержания пусты, созерцание без понятий слепы» (3, 155), имеет в себе соответственно и метафизическое (соединены как чуждые друг другу) и диалектическое (соединены как противоположности). Этот тезис имеет аналогию также в методологически «пестром» утверждении, что априорное нуждается в апостериорном, как и апостериорное в априорном, ибо априорное выявляется в содержании теории познания только через предшествующее апостериорное исследование ткани познания, а апостериорное, согласно Канту, не может быть ухвачено в науке без априорной его формы. Здесь идеализм переплетается с материализмом.

Действительная дедукция категорий у Канта означает зависимость не категорий от логических типов суждений, а наоборот, — производных логических типов суждений от категорий, так что трансцендентальная логика оправдывает собой существование логики формальной, но никак не наоборот. В этой *содержательной* линии зависимости чувствуется диалектический момент. И неудивительно, что набор категорий у Канта оказывается не так уж жестко ограниченным числом двенадцать, как он первоначально постулировал: их может быть больше, чем видов суждений, так как, «обладая первоначальными и основными понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия...» (3, 176). Правда, подчиненные категориям понятия были бы, так сказать, «полукатегориями», однако фактически «противоречие» и «тождество», как и другие рефлексивные понятия Канта, не менее важны, чем основные его категории. Недаром Гегель включил именно их в центральный раздел своего логического учения о сущности. Однако существенно то, что характер действия категорий и человеческого познания в целом «Кант принял за субъекти-

* Данный оборот (в отношении понятия пространства) Гегель употребляет в «Философии природы».

визм, а не за диалектику идеи (=самой природы), оторвав познание от объекта»⁷. Идеалистический характер Кантова априоризма мы не должны никогда упускать из виду.

О диалектических моментах строения системы рассудочных категорий у Канта писалось уже немало, основательно исследовал ее В. Ф. Асмус⁸. Вкратце обратим здесь внимание только на следующее. Кант, в отличие от Гегеля, полагал, что если бы категории вытекали одна из другой, то они не смогли бы сохранить свою изначальность. И все же их следует развить из общего всем им единого принципа, дабы не была разрушена системность их существования. Поэтому принцип субординации категорий был бы здесь чрезмерен, а принцип только их координации был недостаточен. Кантов ответ на эту поистине диалектическую проблему тоже диалектичен: «...третья категория (в каждом из четырех категориальных классов.— *И. Н.*) возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» (3, 178). Здесь перед нами зародыш будущей гегелевской триады, тем более что третье звено в категориальных триадах Канта в отношении первых двух звеньев не есть ни их сумма, ни их простое логическое следствие. Налицо тут и родство и появление качественно нового, и тут не обойтись без «особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (3, 178). Перед нами зародыш будущего гегелевского «снятия» (*Aufheben*) одних категорий другими.

Глубинные корни категориального синтеза лежат, по Канту, в трансцендентальной апперцепции, которая призвана обеспечить синтез самого синтезирующего сознания (см. 3, 191—192). Трансцендентальная апперцепция у Канта есть окончательный источник активности формы знания в отношении его содержания и единства действия категориального аппарата как средства реализации этой активности. Это глубокая диалектическая проблема, Кантом не разрешенная: откуда возникает и как образуется трансцендентальная апперцепция? Ответа нет, и она похожа у Канта на вещь в себе с ее непознаваемой таинственностью. И Кант обращает свое внимание на другую сторону пути теоретического познания: уповая на «продуктивную», т. е. творческую, силу воображения, он видит свою задачу в том, чтобы обнаружить посредствующее звено между категориями и чувственностью, где продуктивная сила воображения действовала бы в универсальных рамках «схемы» времени как совокупность правил образования чувственных образов на основе категориальной сетки⁹. Это звено было бы «чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*» (3, 221).

Смысл «схематизма» времени у Канта неоднозначен, потому что соотношение между чувственным и рациональным в

«схеме» колеблется. Иногда получается, что Кант предвосхищает положение об «узнающей» роли обобщенного опыта прошлого времени в отношении опыта будущего. Иногда возникает впечатление, что перед нами зародыш учения о примате идеализирующих абстракций над их конкретно-эмпирическими приложениями. Но *однозначности нет*. Бесспорно же то, что в учении о категориях и «схематизме» времени Кант в общем предвосхитил уже упомянутую теоретическую «нагруженность» эмпирии, т. е. опосредованность не только истолкования, но уже осознания и фиксации фактов предшествующими знаниями (не всегда четко теоретически выраженными). Ф. Энгельс в «Диалектике природы» и В. И. Ленин в «Философских тетрадах» отмечали этот факт как своего рода филогенетический априоризм в отношении простейших истин логики и математики.

Но общий идеалистический и метафизический просчет Кантом устранен не был. В диалектической по своему существу проблеме «стыковки» категорий и данных чувственного познания трансцендентальная эстетика и аналитика Канта на базе принципа априоризма вполне диалектического решения обрести не смогли. Как писал В. И. Ленин, «у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека, на деле оно соединяет их...»¹⁰.

Обратим теперь внимание на переход от трансцендентальной аналитики Канта к разделу о трансцендентальной диалектике. Здесь возникает своего рода соединяющая перемычка: развивая далее ранее выдвинутые положения о деятельности рассудка, Кант выявляет здесь глубокие диалектические тонкости, которые впоследствии оказали свое влияние и на Гегеля. Это имеет место в «Приложении» к «Аналитике основоположений», в котором рассматриваются амфиболии, т. е. двусмысленности, возникающие в понимании рефлексивных понятий, когда ошибочно смешивают эмпирическое применение рассудка с трансцендентальным (иначе говоря: рассуждающим о вещах в себе как noumena). Как известно, это понятия *тождества, различия, противоречия, внутреннего и внешнего, материи и формы*.

Обычно считают, что подраздел о рефлексивных понятиях принадлежит к сфере рассудка. Это соответствует месту, занимаемому этим подразделом в «Критике чистого разума» и характеристике данных понятий Кантом как предикабилей, т. е. как своего рода вспомогательных категорий (наряду с предикабилиями перипатетиков «род», «вид», «свойство», необходимое и случайное). Есть точка зрения, что подлинное место рассуждений о рефлексивных понятиях и амфиболиях — в трансцендентальной диалектике, а О. Ланге, возвратившись к соображениям Г. С. А. Меллина (1797), отнес их даже к числу априорных понятий способности суждения. Одни коммента-

торы относятся к проблематике рефлексивных понятий и амфиболий без всякого интереса и даже пренебрежительно¹¹. Другие видят в этом подразделе лишь не очень интересную полемику против Лейбница, которая вызвана тем, что выведение им, Кантом, таблицы категорий из логической классификации суждений стирало отличие кантовского трансцендентализма от лейбницевского рационализма, и надо было поэтому данное отличие снова подчеркнуть¹².

Нам думается, что вопрос о смысле рефлексивных понятий и их роли в системе гносеологии Канта разрешается иначе. Сами по себе они есть вариант категорий и поэтому относятся к содержанию трансцендентальной аналитики, но проблемы, вызываемые ими, подготавливают проблематику трансцендентальной диалектики. Иначе говоря, именно здесь рассудок «заглядывает» впервые в сферу разума. И это потому, что здесь уже намечаются свои антиномии. Таково соединительное звено между двумя частями трансцендентальной логики.

«Критический» Кант был противником тождества бытия и мышления в любом его варианте. В антиномиях чистого разума он довел до предела различие между мышлением и бытием через призму попыток трансцендентального использования категорий «ограничение», «множественность», «целостность», «причинность», «необходимость» и противоположных этим категориям понятий, получаемых через действие категории «отрицание», обращенной на данные категории. Это очевидно, если сопоставить содержание категориальной таблицы Канта с категориальным составом тезисов и антитезисов антиномий. Но та же самая процедура в зачатке осуществляется в подразделе об амфиболиях чистого рассудка! Здесь пропасть между миром феноменов и миром ноуменов обрисовывается через посредство попыток трансцендентального использования предикабиллий.

Особенно интересен вопрос в применении предикабиллии (рефлексивного понятия) «противоречие». Имеют ли место противоречия в мире объективных вещей? Ответ Канта двойствен и, разумеется, ошибочен.

Если под объектами понимать мир явлений, то противоречия здесь могут быть найдены хотя бы эмпирически и вообще фактически. Таковы, например, противоречия, признаваемые Кантом в общественной жизни людей. Если же под областью объектов понимать мир вещей в себе, то к ней, по мнению Канта, «противоречие» и другие *concepta comparationis* (рефлексивные понятия) не приложимы, как не приложимы и собственно категории. И вообще «немыслимо противоречие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга...» (3, 317). К тому же «связанности» причин и следствий, по Канту, в мире вещей в себе вообще не бывает, коль скоро там не может быть никакой иной причинности, кроме

ноуменальной, а значит, *не расчленимой* на причины, следствия и причинения и вообще непостижимой.

Кант, однако, считает, что о вещах в себе как ноуменах надлежит мыслить непременно с соблюдением априорного формально-логического закона непротиворечия, причем этот закон прилагается прежде всего к понятиям, а уже «через» них и к суждениям. Но это нормативное требование Канта *не связано* у него ни с его характеристиками эмпирической реальности, ни с его постулатами насчет той реальности, которую он считает непознаваемым миром вещей в себе. Разумеется, диалектический материалист не примет и кантовского понимания «противоречия между реальностями» в том смысле, что оно непременно приводило бы к взаимной аннигиляции следствий (дополнительный анализ видов следствий у Канта, из которых вытекают различные виды противоречий, нами проведен в статье «О четырех отрицаниях в философских трудах Канта», помещенной в 7-м «Кантовском сборнике», 1982).

Здесь, однако, нам важно акцентировать другое, а именно: невозможность, по Канту, такого ответа о наличии противоречий в мире, который был бы однозначным и для феноменальной и для ноуменальной сферы и который, если настаивать на *данной* его однозначности, невольно ведет к амфиболиям, т. е. к *противоречиям* двусмысленного употребления понятий в мышлении, означает, что трансцендентальная аналитика завершается в таком пункте, который уже предвосхищает кульминационный пункт трансцендентальной диалектики, — знаменитое учение об антиномиях чистого разума, средоточие субъективной диалектики Канта.

Могло ли быть решением возвращение Канта к тому, с чего он начинал, — к относительному слиянию чувственности с рациональностью в духе Лейбница, Вольфа и Баумгартена? Но об этом — в следующей статье.

¹ Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1922. Bd. 2, § 1.

² Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin, 1918.

³ Adickes E. Kants Lehre von der doppelten Affection unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.

⁴ См.: Riel A. Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 3 Bände. 1924—1926.

⁵ См.: Caimi Mario P. M. Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis. Bonn, 1982, SS. 2, 24—25, 135—139.

⁶ См.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 40—41, где рассуждение ведется без различения субъекта на трансцендентальный и эмпирический, но с различием двух видов аффицирования.

⁷ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 29, с. 189.

⁸ Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929, с. 81—85 и др.

⁹ См.: Нарский И. С. О гносеологическом смысле системы основопо-

ложений чистого рассудка. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 6, с. 19—21.

¹⁰ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 29, с. 83.

¹¹ См.: Benneth J. Kant's Analytic. Cambridge, 1966, p. 164.

¹² См.: Broecken (Klaß) R. Der Amphibolien-Kapitel der Kritik» der reinen Vernunft». Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie. Diss. Köln, 1970, S. 13.

Л. А. КАЛИННИКОВ

«Критическая» рефлексия как гносеологическое средство

Роль рефлексии в процессе познания — одна из весьма сложных и важных гносеологических проблем. В последнее время интерес к ней растет в связи с выдвиганием на первый план проблем герменевтики. Для диалектико-материалистической гносеологии рефлексия и саморефлексия в качестве проявления активности субъекта в процессе познания — хотя и не новая, но никак не ставшая еще традиционной тема.

В этой небольшой статье хотелось бы отметить несомненную заслугу Канта в выделении «методологической» рефлексии по поводу использующихся гносеологических средств, как способа усмотреть истину в процессе познания и избежать возможных ошибок. Часто весьма легко соглашались с Гегелем в его упреке Канту: последний-де не замечает логического круга в своей постановке вопроса¹, каковой явно себя обнаруживает, если продолжить рассуждения хотя бы еще на один шаг: «...желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду»². Сам Гегель, обнаружив этот гносеологический, или, что то же, методологический, круг³, ничего против него не имеет: в абсолютном смысле, поскольку имеет место, с его точки зрения, абсолютное тождество бытия и познания, средства познания и результаты познания тождественны. Однако в относительных актах познания (промежуточных актах) круг постоянно размыкается и оказывается моментом более сложного, спиралеподобного, движения познания, при котором то, что только что было результатом, само становится средством — и в таком виде дает новый результат...

У Канта же как раз в абсолютном смысле нет никакого круга, поскольку он постоянно разрывается самостоятельным по отношению к миру организованного опыта аффицируемым вещами в себе материалом: предмет познания не может быть признан полностью результатом примененных познавательных средств. В кантовской гносеологии, как пишет А. С. Кармин, «двуслойное» строение предмета познания отражает двойственность источников его «объективного» существования. Его пер-

вый, «поверхностный», слой — это заданное действием вещей в себе на нашу чувственность существования явлений, а другой, «глубинный», слой — закономерная связь, установление которой в предмете есть дело рассудка»⁴. Признавая на уровне одного «слоя» абсолютную нетождественность объекта и субъекта, бытия и мышления, Кант не признает наличия здесь абсолютного круга и различает (даже противопоставляет в известной мере) рефлексию как «предварительную (пропедевтическую) критику разума» (3, 692) полученному на ее основе знанию — «метафизике природы и нравов». Таким образом, нельзя отрицать наличия кругового движения познания, но нельзя эту черту познания абсолютизировать (как это сделал Гегель, как это делают современные философы-герменевтики).

Необходимо отметить, что во всем грандиозном замысле Канта рефлексии как средству самоотчета индивида в событиях своей душевной жизни отводится определяющее место. Многоуровневая система априорных трансцендентальных способностей души, согласно намерениям и замыслу Канта, предстает в двух функциях. Первая функция — это безотчетно — подсознательное, феноменологическое по философской сути организующее воздействие указанных способностей на сам по себе неопределенный, бесформенный объект (мы можем и не знать, например, как работает физиология и биохимия пищеварительных органов, снабжая организм необходимой для него энергией). Кант писал, что «ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Природа, следовательно, связала назначение наших сил с представлением об объекте *еще до знания нашей способности*» (курсив мой.— Л. К.) (5, 136).

Вторая же функция — это самоотчет субъекта, осуществляемый с помощью процедур философской «критики», в том, какие способности и на каком своем уровне использованы в том или ином акте познания. Точно ориентироваться как в мире чувственной природы, так и в мире сверхчувственной природы⁵ мы (в качестве субъектов познания) сможем только в случае этой постоянной рефлексии над своими познавательными действиями.

Поэтому уместно, как нам кажется, выдвинуть тезис о наличии у Канта *многоуровневой* системы рефлексивного использования познавательных способностей, без которой фактически невозможно осуществить качественного различия познавательных сил, составляющего одно из важнейших приобретений «критической» философской системы.

«Рефлексия,— пишет Кант,— есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. ...Все суждения и даже все сравнения нуждаются в *рефлексии*, т. е. в различении той познава-

тельной способности, к которой принадлежат данные понятия» (3, 314). Но именно в этом и заключается вся сущность философии как *критики* разума. Критика разума играет пропедевтическую роль по отношению к «эмпирической философии», которая рассматривается Кантом как «знание разума, основанное на эмпирических принципах» (3, 685), т. е. метафизика природы. Такова же роль критики и в отношении метафизики нравов, основанной на не менее очевидных для разума принципах. Основоположник классической немецкой философии пишет, что «разложение всего нашего трансцендентного знания на его элементы (как изучение нашей внутренней природы) само по себе имеет немалое значение, а для философа составляет даже долг» (3, 592). «Чрезвычайно важно,— не устает повторять философ эту задушевную мысль,— *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении» (3, 686). Не отдавая себе отчета, для каких целей и какие познавательные способности используются в том или ином случае, познающий субъект неизбежно увязает, согласно Канту, в трясине логической неразберихи и путаницы паралогизмов и амфиболий, как это случилось, например, с Лейбницем и его последователями. Если отвлечься от субъективно-идеалистических трансцендентализма и априоризма относительно первой функции познавательных способностей, такая рефлексия вполне соответствует реальной практике научного мышления, играя в нем все более важную роль по мере усложнения познавательных средств.

Самый фундаментальный рефлексивный акт применения способностей души (высший уровень рефлексии) выражается в том, что пользующийся ими субъект имеет возможность осознать, какие из трех универсальных способностей и как применяются в том или ином случае. «Способности души могут быть все,— пишет Кант в «Первом введении в критику способности суждения»,— сведены к следующим трем:

Способность познания.

Чувство удовольствия и неудовольствия.

Способность желания.

Однако в основе применения всех этих способностей всегда лежит познавательная способность, хотя и не всегда познание...» (5, 152). Если этих способностей не различать, что, с точки зрения Канта, в области философии постоянно и делается, поскольку провоцируется лежащей в основе всех трех способностей способностью познания,— то возникают особые паралогизмы и амфиболии, которые заключаются, главным образом, в смешении принципов и понятий природы и принципов и понятий свободы, а соответственно и объектов эмпирических и надэмпирических. Эти ошибки нельзя полностью

отождествлять с ошибками неразличения «сказанного с условием» от «сказанного без условия», хотя они часто сопровождаются именно такими ошибками.

Рефлексивное различение этих способностей души опирается на «чувство присущей разуму потребности, выделяющееся в качестве остатка»⁶ в случаях, когда познающий субъект выходит за пределы опыта. Это-то чувство и помогает субъекту и говорит ему, что «можно вполне избежать какого бы то ни было заблуждения, если не брать на себя дерзость судить о чем-либо, не располагая всем необходимым для производства данного суждения»⁷. Это «чувство» можно отождествить с *Naturanlage* — природным дарованием, «естественной склонностью»⁸ к метафизике, которое, как только оно актуализируется, должно быть немедленно подвергнуто критической рефлексии.

Абсолютизация гносеологического момента («способности познания»), иными словами, гносеологизация сознания, берущая в европейской философии начало у Сократа, добро и красоту подчинившего и растворившего без остатка в истине, и еще больше утвердившаяся в новоевропейской философии XVII—XVIII вв., поскольку развивающаяся буржуазия нуждалась в научных знаниях и считала науку средством, способным разрешить все социальные противоречия и беды,—усилиями Канта была поколеблена, по крайней мере, на некоторое время, прежде чем в философии XX столетия не была окончательно разрушена⁹. Сам мыслитель писал по этому поводу: «Правда, философы, заслуживающие, впрочем, всяческой похвалы за основательность своего образа мыслей, объявили это различие лишь мнимым и стремились свести все способности к одной только познавательной способности. (Тут, по всей вероятности, имеются в виду такие философы, как М. Мендельсон, Ф. Г. Якоби, И. Г. Гаман.—Л. К.). Однако можно очень легко показать, и с некоторых пор уже поняли,—осторожно замечает он,—что подобная попытка внести единство в это многообразие способностей, попытка, предпринятая вообще-то в подлинно философском духе, тщетна» (5, 110). Конечно, последние слова могли быть отнесены Кантом лишь к небольшой группе его непосредственных учеников и сторонников, таких как К. Л. Рейнгольд, или И. С. Бек, или И. Г. Фихте в ранний период своей деятельности, до создания системы наукоучения. В наукоучении с этой идеей Канта о специфических качественных способностях души фактически было покончено: Фихте подчинил их все практическому разуму (или способности желания). Однако это был шаг, все еще соответствующий интенциям Канта, исходившего из идеи примата практического разума над теоретическим. Как пишет П. П. Гайденко, «в отличие от докантовского рационализма (а отчасти — в отличие и от Канта) (тут следовало бы сказать, что не отчасти, а весь-

ма существенно отличаясь от Канта.— Л. К.), он [Фихте] целиком укоренил сознание человека в его *воле*, т. е. в *практически-нравственной* сфере, и лишил теоретическую способность человека — способность знания — всякой самостоятельности»¹⁰.

Непосредственно к этому уровню рефлексии примыкает трансцендентальная рефлексия рассудка, которая призвана распознавать, «сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию...» (3, 334). Относительно рефлексии более высокого уровня роль трансцендентальной рассудочной рефлексии заключается в том, что, отделив феномены от ноуменов, она ноумены передает в распоряжение этой более высокой рефлексии, которая устанавливает, какой смысл имеют данные ноумены: абсолютно негативный, поскольку им ничто не соответствует в действительности, регулятивный, поскольку они могут быть использованы для систематизации рассудочного знания, или практический. Ведь ноумены в системе «критической» философии представляют два их вида: абсолютно бессодержательный вид и вид ноуменов содержательных¹¹.

Трансцендентальной рефлексии рассудка предлежит система эмпирической рефлексии его, состоящей из аксиом созерцания, антиципаций восприятия, аналогий опыта и постулатов эмпирического мышления вообще (3, 236). Субъективно-идеалистический априоризм — только одна сторона деятельности рассудка, при которой рефлексия как бы находится в тени. Кант пишет о роли рефлексии в актах определяющей способности суждения, противопоставляя ее рефлектирующей способности суждения, где рефлексия выходит на первый план, следующее: «В отношении всеобщих понятий природы, только среди которых вообще возможно то или иное понятие опыта (без особого эмпирического определения), рефлексия имеет уже свое предуказание (Anweisung) в понятии природы вообще, т. е. в рассудке, и способность суждения не нуждается в особом принципе рефлексии, а схематизирует рефлексия а priori и применяет эти схемы к каждому эмпирическому синтезу, без которого не было бы возможно ни одно суждение опыта. Способность суждения действует здесь в своей рефлексии так же, как определяющая способность, и ее трансцендентальный схематизм служит ей также правилом, под которое подводятся данные эмпирические созерцания» (5, 116—117).

Вторая сторона деятельности рассудка заключается в возможности самоотчета: рассудок осознает, что та или иная сфера знания строится с помощью каркаса аксиом, антиципаций, аналогий, постулатов в соответствующем наборе их. Без этого самоотчета не избежать различного рода ошибок.

Здесь имеет место естественно полученная в ходе аналитического разложения синкретически целостного знания ситуация его строения как бы (тут вполне применимо кантовское als

об — как если бы) по принципу от абстрактного к конкретному¹², фактически тождественная движению мысли от простого к сложному, от менее содержательного к более содержательному в условиях синтетического сложения элементов, найденных в предшествующем анализе.

Не меньшее значение имеет рефлексия и по отношению к чувственному созерцанию и его формам.

Таким образом, повсеместно, в глобальном плане проводящаяся рефлексия — это не что иное, как попытка строго определить гносеологические условия возможности того или иного вида знания (в ситуации, когда эти виды знания — факт действительности), начиная от знания о чувственной природе и кончая знанием о природе сверхчувственной. Современные гносеологические и методологические исследования, выделяя различные основания изучаемых научных теорий: гносеологические, логические, языковые, фактуальные, следуют в этом отношении по пути, впервые проложенному Кантом. Идея относительности знания, определяемой использованными познавательными средствами, дает возможность отличать предмет научного знания и изучаемый объект, проводить относительное различие между ними. У Канта же имеет место феноменологическое их отождествление, с одной стороны, и агностицистское противопоставление — с другой, и вместе с тем, попытка преодолеть агностицизм при опоре на самостоятельные возможности практического разума, качественно отличного от разума теоретического, и на рефлексивную способность суждения в ее регулятивном применении, т. е. на телеологическую способность суждения.

¹ А эту постановку Гегель красноречиво описывает в § 10 «Малой логики»: «Одна из главных точек зрения критической философии состоит в том, что прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию самое *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд». — Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М. — Л., 1929, с. 27.

² Там же, с. 27—28.

³ Нарский И. С. отметил, что «идея «круга» в понимании появилась впервые задолго до Гадамера, во «Введении» к «Феноменологии духа» Гегеля» (см.: Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983, с. 72). Более точно, это идея «круга» в познании, но любые формы герменевтических кругов берут начало в этом универсальном гносеологическом «круге»: ведь понимание — неперменная сторона познания.

⁴ Кармин А. С. Проблема субъекта и объекта в кантовской теории познания. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 48.

⁵ Необходимо здесь обратить внимание на то, что не только чувственная, но и *сверхчувственная* природа не составляет трансцендентного мира, а принадлежит «природе в самом общем смысле слова» (4(1), 362). Кант самым решительным образом возражает против идеи *гетерономии* воли, т. е. такого положения вещей, когда *что-то другое* (4(1), 274) заставляет волю

поступать определенным образом согласно закону. Моральная свободная воля самодостаточна, она сама себя детерминирует и не нуждается ни в чем постороннем как детерминирующем факторе. *Мир свободы*, или *сверхчувственный мир, умопостигаемая природа*, в подлинном смысле слова есть *causa sui*. Никакого отношения к надприродному, трансцендентному в традиционном теологическом смысле здесь нет и в принципе не должно быть. Кант употребляет выражение «*умопостигаемый субстрат*», наряду с «чувственным субстратом» (5, 154), постоянно подчеркивая этот посюсторонний характер интеллигибельного мира свободы.

⁶ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 7, с. 111.

⁷ Там же, с. 112.

⁸ См.: Киссель М. А. «Критика чистого разума» как первый опыт философии науки. — Вопросы философии, 1983, № 10, с. 116.

⁹ Гипертрофия аксиологии и праксеологии на основе их иррационалистической интерпретации и, напротив, всяческое уничтожение гносеологии стали рассматриваться историками философии как специфический показатель перехода буржуазной философии от этапа ее классического развития к современному периоду общего кризиса и почти всеобщей реакции. См., например: Мамардашвили М. А., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. — В кн.: Философия в современном мире: философия и наука. М., 1972.

¹⁰ Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 131.

¹¹ См. Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 19—22.

¹² См.: Киссель М. А. «Критика чистого разума» как первый опыт философии науки, с. 114.

А. Ф. КУДРЯШОВ

Вклад И. Канта в разработку категорий сущности и явления

Общеизвестны слова Маркса о том, что «если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня»¹. Любой материальный объект как бы удвоен на явление и сущность, и такое удвоение выступает как объективное основание разделения всего научного и философского знания на описательный и объяснительный компоненты. «Описание объекта есть познание его со стороны явления (так называемый феноменологический подход), а объяснение — познание со стороны сущности (так называемый нефеноменологический подход)»². Развитие научного знания приводит к открытию все новых и новых сущностей, позволяющих объяснить известные и предсказать неизвестные явления. В тесной связи с этим развиваются и философские представления о категориях сущности и явления. Пожалуй, любой крупный философ так или иначе обращался к анализу этих категорий, хотя зачастую и называл их другими именами. Не мог пройти мимо них и Кант, несмотря на то, что в «критике чистого разума» термин «сущность» вообще не используется. Кант анализирует соотношение сущности и явления в терминах априор-

ного и эмпирического знания. Хотя в обширной советской литературе, посвященной изучению философского наследия Канта, много внимания уделено анализу указанных видов знания, рассмотрение последних через призму категорий сущности и явления представляется целесообразным, так как позволяет лучше уяснить значение кантовских идей, а также лучше понять историко-философский подтекст этих категорий (имея в виду их современную трактовку).

Платон, противопоставив «миру вещей» «мир идей» (вещи познаются чувствами, а идеи — разумом), положил начало философской традиции, суть которой в уподоблении раздвоения объективного мира на явление и сущность раздвоению человеческого познания на чувственное и рациональное. Чувства познают явления, а разум — сущности. Критикуя эту традицию, Кант подчеркивает, что всякое знание предполагает единство чувственного и рационального. «...Созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцания без понятий не могут дать знание» (3, 154). «Только в связи друг с другом наш *рассудок* и наша *чувственность* могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получим созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом, и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом» (3, 312). Показав, что объективной значимостью обладает только синтез созерцаний и понятий, Кант критикует любые попытки выхода за область явлений, попытки достичь истину посредством только лишь понятийного мышления. Критика чистого разума «запрещает уноситься в умопостигаемые миры, хотя бы только в понятие о них» (3, 333), она устанавливает ему границы и «вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» (3, 655). Из этого вытекает, что никакой понятийной конструкции нельзя приписывать объективный статус сущности — как мира в целом, так и той или иной предметной области. Такой вывод вполне материалистичен: сущность не есть понятие или система понятий. Кроме того, он имеет методологическое значение, раскрывая природу любых спекуляций — как в сфере философии, так и в сфере науки. Мышление спекулятивно, если оно останавливается на построении логически непротиворечивых понятийных систем, не допускающих (ни актуально, ни потенциально) эмпирической интерпретации. Такого рода системы (логическая непротиворечивость которых еще не свидетельствует, как подчеркивает Кант, об их истинности) могут иметь отношение не только к проблемам бога, свободы и бессмертия, столь популярным во времена Канта. И в наше время нередко встречаются философские рассуждения, не допускающие методологических выводов, математические выкладки, не могущие

быть интерпретированными на физическом или каком-либо ином материале и т. п. Все это схоластическое теоретизирование, преодоление которого является одним из важных рычагов повышения эффективности науки³.

Стремление применять понятия за областью созерцаний коренится, по Канту, в самой природе человеческого рассудка, обладающего априорным знанием, характеризующимся всеобщностью и необходимостью (признаками, не присущими эмпирическому знанию) и не зависящим от всякого опыта. Реализация такого стремления была бы законна, если бы рассудок обладал интеллектуальным созерцанием, тогда как «наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств» (3, 194). Поэтому выход за рамки чувственных созерцаний есть лишь иллюзия познания, и приводит рассудок к неразрешимым противоречиям с самим собой, о которых свидетельствуют антиномии чистого разума. То, что чистые априорные категории рассудка имеют трансцендентальное (то есть выходящее за пределы опыта) значение, говорит о существовании упостигаемых вещей в себе — ноуменов. Отсутствие же интеллектуального созерцания говорит о том, что категории не имеют никакого трансцендентального применения, то есть о непознаваемости ноуменов. Какой-то иной, нечеловеческий рассудок мог бы познавать и явления (синтезируя понятия — как эмпирические, так и априорные — и чувственные созерцания), и сущности, или ноумены (синтезируя категории и интеллектуальные созерцания). Для человеческого же рассудка «деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и упостигаемый недопустимо в *положительном*» и возможно лишь в *негативном* смысле (3, 310). Понятие ноуменов имеет отрицательный смысл, так как предостерегает рассудок от незаконного выхода за сферу явлений; оно имело бы положительный смысл, если бы ноумены были познаваемы. Цель рассудка, по Канту — не познание сущностей, а систематизация созерцаний (которые сами по себе несистематизированы). Порядок в явления привносится извне, рассудком, который выступает как «законодательство для природы» и тем самым реализует трансцендентальное содержание своих категорий. (3, 717).

Таким образом, развитие материалистической идеи о том, что сущность не есть понятие или система понятий, приводит Канта к метафизике (противопоставление вещей для нас вещам в себе, отрыв явления от сущности) и агностицизму (утверждение о непознаваемости ноуменов). Кроме того, оно приводит и к субъективному идеализму, так как Кант, оторвав и противопоставив явление вещам в себе, вынужден понимать явления как комбинации чувственных созерцаний субъекта, сгруппированных по правилам рассудка. Критический анализ указанных недостатков кантовской философии, проведенный

классиками марксизма и развитый в последующих работах философов-марксистов, является общеизвестным. Поэтому остановимся лишь на тех моментах, которые имеют отношение к категориям явления и сущности.

Субъективный идеализм Канта базируется на абсолютизации принципа активности субъекта в познании, сформулированного Кантом и позволяющего вложить более глубокое содержание в понятие «явление». Если согласно сенсуализму явление представляет собой восприятие субъектом объекта так, как он есть сам по себе, то, по Канту, явление есть то, как его конструирует субъект при помощи чувственности и рассудка. Кант видел аналог коперниканской революции в переходе от прежних воззрений, согласно которым «всякие наши знания должны сообразоваться с предметами», к принципу: «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (3, 87). Активность субъекта у Канта носит чисто идеальный характер, он нигде не говорит о реальном, практическом преобразовании объектов. Это и неудивительно, поскольку объекты как вещи в себе непознаваемы и тем более не подвержены преобразованиям со стороны субъекта. Однако, если отбросить абсолютизацию принципа активности субъекта (приводящую к «исчезновению» реальных объектов из сферы человеческого познания), то останется весьма плодотворная идея о том, что явление (то, как объекты нам являются) зависит не только от свойств материальных объектов, но и от субъекта. Эта идея, материалистически переосмысленная классиками марксизма⁴, нашла свое отражение в современном понимании того, что такое явление. Один и тот же материальный объект, включенный в различные системы материальных взаимоотношений с другими объектами, выступает как *разные* явления. Такие системы зависят от субъекта и определяются человеческой практикой. Свойства объекта на уровне явления зависят от субъекта: если последний изменяет систему взаимодействий, в которую «погружен» объект, то, вообще говоря, изменяются и свойства объекта. Но это не означает возникновения «принципиальной координации» между свойствами объекта и системой его взаимодействий (вообще говоря, зависящей от субъекта), что было бы эквивалентно возрождению кантовского идеализма в духе «переосмысления» последней философии эмпириокритицизма. Такого рода «принципиальная координация» разрушается потому, что объект имеет такие черты, которые не *проявляются* в любой *фиксированной* системе взаимодействий; чтобы раскрыть эти черты, нужно выйти за рамки последней. Такой выход и означает переход от изучения объекта на уровне явления к исследованию *сущности* объекта. Например, изучая ветер на уровне явления, можно сделать вывод о «принципиальной координации» его свойств с соответствующей системой взаимодействий, зависящей от человека (ветряная мельница,

дирижабль, аэродинамическая труба и т. д.). Но перейдя к изучению ветра на уровне сущности, можно легко обнаружить, что сущность ветра (перепад давлений, связанный с неравномерным нагреванием Солнцем земной поверхности) *не зависит* от указанных взаимодействий. Соотносительность, «эквивалентность» субъекта и объекта, обнаруживаемая на уровне явления, немедленно трансформируется в первичность объекта при переходе к изучению (и преобразованию) его сущности.

Каким образом можно изучить свойства объекта, не проявляющиеся в некоторой фиксированной системе его взаимодействий? Очевидно, можно «погрузить» объект в *другую* такого рода систему (в которой объект проявит новые свойства), но и в этой последней объект сохранит какие-то «скрытые» свойства. Изменяя также системы, мы реализуем феноменологический подход к изучению объекта. С точки зрения Канта, другой подход и невозможен, так как «скрытые» свойства характеризуют объект как ноумен, и их познание лежит за пределами возможностей субъекта. Доказывая непознаваемость ноуменов, Кант говорит о «явлениях вообще» и «ноуменах вообще». Это эквивалентно постановке вопроса о познании «скрытых» свойств всех без исключения материальных объектов, «погруженных» во всевозможные системы взаимодействия между собой, то есть о познании «скрытых» свойств материи вообще. Но субъект никогда не имеет дела с материей вообще, в качестве предмета познания (и практики) выступает всегда тот или иной ее фрагмент, некоторая ограниченная предметная область. «Понятие материи вообще образуется в результате обобщения различных материальных объектов. Как известно, представители метафизического материализма (Демокрит, Спиноза, Гольбах и др.), наоборот, начинали с рассуждений о некоей «материи вообще» (которой приписывали некоторые свойства), а затем из этой «материи вообще» пытались сконструировать реальные объекты. В этом и выразилось метафизическое игнорирование единства теории и практики в применении к начальному пункту исследования»⁵. В этом пункте Кант повторяет ошибку метафизических материалистов: доказывая непознаваемость «ноуменов вообще», он делает вывод о непознаваемости сущности конкретных явлений. Если угодно, сущность «материи вообще» действительно *актуально* непознаваема (она познаваема лишь в потенциальном смысле, в процессе неограниченной экстраполяции человеческого познания) — просто потому, что познание и практика имеют своим предметом ограниченные предметные области. Учитывая сказанное, можно обнаружить рациональное содержание в кантовском учении о феноменах и ноуменах.

Резкое противопоставление вещей для нас вещам в себе приводит к метафизике и агностицизму. Но если вместо первых понимать некоторую предметную область (а не «феномены

вообще»), а вместо вторых — сущность этой предметной области (а не «ноумены вообще»), то резкое противопоставление явления и сущности можно интерпретировать в том смысле, что между явлением и сущностью есть не просто различие, а *абсолютное* различие, которое можно обнаружить, если *зафиксировать* предметную область. В самом деле, сущность, в отличие от явления, не взаимодействует с органами чувств — ни прямо, ни косвенно (через приборы). Можно сказать, что с точки зрения чувственного познания явление в абсолютном смысле «скрывает» свою сущность. Например, изучая такое явление как ветер в различных системах взаимодействий и не выходя за рамки этих систем, невозможно обнаружить никакой «неравномерности нагревания» ни при помощи органов чувств, ни при помощи приборов; изучая всевозможные явления интерференции света, никоим образом невозможно «увидеть» их сущность, а именно, суперпозицию единичных элементарных волн. Абсолютный аспект различия между явлением и сущностью и заключается в том, что если первое познается на основе показаний органов чувств и приборов, то вторая — при помощи каких-то иных познавательных процедур, имеющих неэмпирическую природу. Под такого рода процедурами Кант понимал конструирование рассудком трансцендентальных понятий, выходящих за рамки «феноменов вообще», лишенных поэтому чувственного содержания и вместе с этим — объективной значимости. Ошибка Канта в том, что под неэмпирическим знанием он понимал знание, выходящее за рамки «явлений вообще» (и ему пришлось сделать вывод, что, хотя такое знание существует, оно не имеет никакого познавательного смысла). С точки зрения современных представлений неэмпирическое знание всегда *относительно* к эмпирическому знанию, оно выходит за рамки не «явлений вообще», а явлений, составляющих конкретную изучаемую предметную область. Пользуясь терминологией Канта, можно сказать, что познание сущности начинается с построения понятий, трансцендентальных изучаемым явлениям. Указанная выше относительность позволяет решить поставленную, но не решенную Кантом проблему «интеллектуальных созерцаний». Действительно, человеческий рассудок не обладает чувственными образами, имеющими неэмпирическую природу в абсолютном смысле, то есть такими образами, которые не связаны с какими бы то ни было явлениями. Но для того, чтобы раскрыть сущность конкретной предметной области, такое обладание и не является необходимым; для этого необходимо лишь, чтобы чувственные образы не были связаны с явлениями, образующими *эту* предметную область. Такие «интеллектуальные» чувственные образы появляются в результате работы творческого воображения исследователя. Творческое воображение, или интуиция, порождает и неэмпирические (в относительном смысле) понятия, выходя-

щие за рамки явлений изучаемой предметной области. Нелогическое (интуитивное) конструирование неэмпирических понятий и представлений (наглядных образов) называется в современной методологии научного познания умозрительным исследованием⁶. Синтез специально отобранных (согласно определенным философским и методологическим принципам) умозрительных понятий — конструктор и умозрительных моделей и отражает сущность изучаемой предметной области. Отметим, что Кант был глубоко прав, утверждая, что всякое знание есть синтез абстрактно-понятийного и наглядного и что при помощи одних лишь понятий невозможно познать сущность. Действительно, сущность некоторой предметной области не есть просто система понятий, эта сущность отражается синтезом конструктор и умозрительных моделей. Такого рода отражение является истинным (соответствующим объективной сущности), если указанный синтез позволяет объяснить известные и правильно предсказать новые явления.

Построение концепций сущности «оправдано» не только возможностью объяснения и предсказания явлений. С диалектико-материалистической точки зрения сущность столь же объективна, как и явления. В самом деле, за каждой системой взаимодействий между объектами, рассматриваемыми на уровне явлений и образующими изучаемую предметную область, «скрыта» ненаблюдаемая (и не подверженная эмпирическому исследованию в данной предметной области) система взаимодействий между нефеноменологическими объектами. Эта последняя и есть объективная сущность изучаемой предметной области, сущность, отражаемая умозрительной концепцией. Сущность и явление взаимосвязаны: изменение ненаблюдаемых взаимодействий приводит к изменению и наблюдаемых взаимодействий. Фундаментальное отличие между нефеноменологическими объектами и ноуменами в кантовском смысле в том, что если ноумены в принципе не могут быть объектами эмпирического исследования, то нефеноменологические объекты есть явления, но в *другой* предметной области, отличной от исследуемой. Например, изучая неравномерность нагревания Солнцем земной поверхности *как явление*, можно объяснять и предсказывать явления перемещения воздушных масс (ветер). Получается, что явление в одной предметной области может играть роль сущности в другой предметной области, и наоборот. В этом заключена *относительность* различия между сущностью и явлением. Такое различие абсолютно, если предметная область фиксирована, и относительно, если осуществить выход за рамки изучаемой предметной области. Отметим, что не только рассматриваемые, но и все остальные диалектические противоположности (например, качество и количество) характеризуются и абсолютными, и относительными аспектами различия. Кант, конечно, не мог обнаружить относительности

различия между сущностью и явлением, поскольку в качестве исходного пункта у него выступали «явления вообще», а не конкретные предметные области.

Необходимо подчеркнуть, что относительность различия между сущностью и явлением не означает, что сущность можно («расширяя» изучаемую предметную область), в конечном счете, свести к явлению, а умозрительное и теоретическое исследование — к эмпирическому. Дело в том, что, не осуществляя умозрительного исследования, нельзя определить, в каком именно направлении следует «расширять» изучаемую предметную область, чтобы «обнаружить» ее нефеноменологическое удвоение. Кроме того, далеко не всегда нефеноменологические объекты *могут* стать объектами эмпирического исследования (как это имело место в примере с сущностью ветра). Например, в течение многих веков самые разнообразные явления объясняли, исходя из представления о существовании атомов и молекул. При этом казалось, что молекулы и системы взаимосвязей между ними в принципе невозможно сделать объектом эмпирического исследования (увидеть молекулы нельзя даже при помощи самых сильных микроскопов, поскольку длина волны света много больше размеров молекул). Но в XX веке изобрели прибор принципиально нового типа — электронный микроскоп, позволяющий изучать крупные молекулы и взаимосвязи между ними на уровне явления. Этот пример свидетельствует о том, что относительность различия между сущностью и явлением нужно понимать не обязательно только в актуальном, но и в *потенциальном* смысле.

Итак, вклад Канта в разработку категорий сущности и явления заключается в основном в следующем.

Во-первых, Кант показал, что всякое знание, в том числе и знание о сущности, может иметь объективную значимость только в том случае, если представляет собой синтез абстрактно-понятийного и чувственно-наглядного. Это позволяет (как во времена Канта, так и сейчас) квалифицировать как иллюзорное (спекулятивное) или, по крайней мере, как несовершенное и незавершенное любое познание, оперирующее одними лишь понятиями, несинтезированными с соответствующими им чувственными образами.

Во-вторых, Кант указал на существование неэмпирических понятий, проанализировал их признаки и отличие от эмпирических понятий.

В-третьих, Кант поставил проблему «интеллектуальных созерцаний», подчеркнув, что сущность может быть познаваемой только при наличии последних.

В-четвертых, Кант указал на абсолютный аспект различия между сущностью и явлением.

В-пятых, Кант сформулировал принцип активности субъекта познания; материалистическое переосмысление и развитие

этого принципа позволяет вложить в понятие «явление» значительно более глубокое содержание (по сравнению с докантовской философией).

¹ Маркс К. Капитал. Т. 3. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. 2, с. 384.

² Материалистическая диалектика. Т. 1. М., 1981, с. 25.

³ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС. 14—15 июня 1983 г. М., 1983, с. 32, 34.

⁴ См.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3; Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина. — Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 42.

⁵ Материалистическая диалектика. Т. 1. М., 1981, с. 14—15.

⁶ См.: Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973, с. 40—45.

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Гносеологический статус математики у Канта и теория познания диалектического материализма

Развитие своей философской системы Кант начинает с постановки двух вопросов: «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание?». Значительная часть «Критики чистого разума», основной работы Канта, посвящена рассмотрению этих вопросов. Фактически под «чистым» знанием Кант понимает знание теоретическое, обладающее необходимым характером и этим отличающееся от вероятного эмпирического знания. Поэтому, решая в своей теории познания указанные вопросы, Кант выясняет гносеологический статус наук о природе и, в первую очередь, гносеологический статус математики.

Заслуги Канта в философском обосновании математики чрезвычайно велики. Несмотря на общую идеалистическую направленность его системы, подробный анализ сущности математического знания содержит много плодотворных идей, материалистическая разработка и использование которых является весьма важной задачей теории познания диалектического материализма.

Чтобы наиболее четко выявить новые черты в понимании математики у Канта, кратко опишем развитие представлений о природе математического знания в истории философии.

В античной философии наибольшее значение необходимости философского обоснования математики придавал Платон (в этом смысле он наиболее близок Канту). Для Платона истинным необходимым существованием обладает только мир идей, понятий, а чувственный, материальный мир существует лишь в той степени, в какой в нем воплощаются идеи. Противопоставление мира идей и чистой материальности, чистого становления является здесь определяющим. Однако Платон понимает,

что невозможно остановиться на противопоставлении идей и материи. Чтобы объяснить существование чувственно воспринимаемого мира, нужно ввести принцип взаимодействия двух полярных сторон онтологической структуры, допустить возможность воплощения идей в стихии чистого становления. Необходимое для такого воплощения промежуточное звено должно, с одной стороны, обладать истинным, необходимым существованием как идеи, а с другой — должно быть способно организовывать чистое становление материи. В качестве такого звена Платон и рассматривает совокупность математических объектов. Если отвлечься от мифологического стиля изложения Платона, можно сказать, что эти объекты представляют собой структуры идеальных отношений (идеальные числа), способных организовывать чистое становление в чувственные вещи. Таким образом, они обладают независимым существованием и занимают столь важное место в онтологической структуре реальности, что философию Платона, согласно А. Ф. Лосеву, можно назвать «не просто объективным идеализмом, но и объективным количественным идеализмом»¹.

В отличие от Платона Аристотель больше внимания уделяет процессу образования математических понятий, а не их онтологическому статусу. Объекты математики получаются в результате отвлечения от чувственно воспринимаемых свойств материальных вещей и выражают только количественную определенность и непрерывность.

Решающее изменение в оценке статуса математических объектов произвел Декарт. Это было связано, в первую очередь, с перенесением акцента с онтологии на гносеологию и теорию познания. Еще античным философам был известен тот факт, что познавательные способности человека можно разделить на чувственность и рассудок, однако Декарт первым подчеркнул активный характер деятельности этих способностей в процессе познания. При этом он по-разному оценивает активность каждой из способностей. Активность чувственности является нежелательным фактором познания, поэтому научное познание должно оперировать только с первичными свойствами тел (протяженность, фигура, движение), которые, согласно Декарту, адекватно воспроизводятся чувственностью, а не вторичными (цвета, запахи), в которых эта активность проявляется наиболее сильно. В соответствии с этим и в рассудке существуют ясные интуитивные понятия только первичных свойств.

Математические конструкции являются для Декарта результатом активности рассудка, причем эта активность играет положительную роль в познании. Математические объекты — это усложняющиеся системы отношений, устанавливаемые рассудком между изначальными интуитивными понятиями. Понимаемая таким образом математика «должна содержать в

себе первые начала человеческого разума и простирает свои задачи на извлечение истин относительно любой вещи»². Однако, поскольку сами исходные понятия являются врожденными для рассудка, то, и математические объекты, и вся математика оказываются оторванными от чувственности.

Декарт первым поставил проблему объяснения взаимосвязи чувственности и рассудка в процессе познания, но не смог ее решить. Для объяснения соответствия между свойствами вещей и интуитивными понятиями ему приходится прибегать к психофизическому параллелизму. Объединение первичных чувственных свойств и понятий производится в бесконечном разуме бога.

В дальнейшем мыслители пытались устранить присущий философии Декарта дуализм между чувственностью и рассудком, либо признавая, что понятия рассудка получены из обобщения чувственных данных (Локк), либо считая, что сами чувственные данные отличаются от рассудочных понятий только степенью «ясности» (Лейбниц). В первом случае понятия математики являются простыми обобщениями чувственных свойств и отношений вещей, а во втором эти понятия включаются во всеобщую логическую структуру, объединяющую все понятия от самых смутных чувственных до самых ясных рассудочных.

Значительно более глубокое, диалектическое решение проблемы, поставленная Декартом, нашла в философии Канта. Кант выяснил, что математика играет столь большую роль в процессе познания именно потому, что объекты математики являются простейшими схемами взаимодействия чувственности и рассудка при образовании теоретического знания. Рассмотрим, как Кант понимает специфику чувственности и рассудка.

Обычно наибольшее внимание обращают на идеалистическую тенденцию, присущую трактовке Кантом познавательных способностей сознания. Действительно, роль чувственности и рассудка в процессе познания определяется тем, что они с помощью присущих им априорных форм организуют неопределенный материал ощущений в связный опыт. Фактически Кант устраняет из процесса познания объективный мир. Вещи в себе лишь дают «толчок», откликаясь на который чувственность и рассудок в силу присущей им активности определяют формы, организующие неопределенный материал, порожденный указанным «толчком». Введение «толчка», возбуждающего активность чувственности и рассудка, позволяет избежать солипсизма, однако этим и ограничивается роль понятия «вещь в себе» в теории познания Канта, это понятие не используется позитивно при анализе познавательных процедур, приводящих к новому знанию.

Однако в теории познания Канта имеется и материалистическая тенденция. Она выражается в основном не в факте

признания существования вещей в себе, а в том, что Кант впервые в истории философии признает возможность каким-то образом осознать всеобщие свойства мира явлений непосредственно на чувственном уровне познания. Выделяя пространство и время из системы категорий, установленной еще Аристотелем, и помещая их на чувственный уровень познания, Кант признает невозможность определения их только как понятий рассудка. Пространство и время слишком тесно связаны с уровнем чувственного восприятия, чтобы считать их врожденными идеями, как считал Декарт. Можно, правда, возразить, что и у Декарта первичные свойства вещей адекватно воспроизводятся на чувственном уровне. Однако это чувственное воспроизведение носит сугубо единичный характер: осознать протяженность, фигуру, движение в качестве общих свойств можно только с помощью соответствующих рассудочных понятий протяженности, фигуры, движения. На чувственном уровне познания в этом случае невозможно осознать, например, даже простейшие факты соотношения (больше, меньше, равно) протяженностей двух чувственных объектов. Такая точка зрения приводит к метафизической абсолютизации роли рассудочного мышления в процессе познания.

Кант, рассматривая пространство и время в качестве общих характеристик чувственного уровня познания, одновременно исключает их из системы категорий. В этом сказывается метафизическая ограниченность его философской позиции. Современная психология доказала, что и другие атрибутивные характеристики, помимо пространства и времени (например, количественные отношения объектов), осознаются еще на чувственном, эмпирическом уровне до включения в процесс познания рассудка. С точки зрения Канта, это должно было бы привести к исключению этих характеристик (например, количества) из системы рассудочных категорий и определению их как априорных форм чувственного созерцания, подобных пространству и времени.

Фактически выделение пространства и времени связано у Канта с таким весьма неопределенным психологическим феноменом как возможность отвлечься в пространственных и временных представлениях от чувственной материи представлений. Кант утверждает, что, например, представление о движении не обладает такой психологической особенностью: при восприятии движения всегда подразумевается то, что движется, т. е. эмпирический объект (см. 3, 143). На самом деле отличие здесь в том, что атрибутивная характеристика «движение» является более сложной, чем атрибутивные характеристики «пространство» и «время», в частности, включает эти характеристики. Пространственные и временные характеристики выражают структуры чисто внешних отношений предметов объективного мира. Движение же представляет собой слож-

ный диалектический синтез внешних и внутренних отношений. Возможность «чистых», лишенных чувственной материи представлений о пространстве и времени, с помощью которой Кант обосновывает специфический характер форм чувственного созерцания, связана именно с указанной относительной структурной «простотой» пространства и времени. Невозможность отвлечься от внутренних отношений, внутренних противоречий, присущих движению, выдается Кантом за невозможность адекватного абстрактного, нечувственного представления о движении.

С точки зрения современного естествознания нет никакого различия между пространством и временем, с одной стороны, и движением — с другой (в том смысле как это различие понимал Кант). В представлении о движении не в меньшей степени, чем в представлении о пространстве и времени, можно абстрагироваться от материи ощущений. Особенно наглядно процесс такого абстрагирования проявляется в современной аналитической механике, которую часто уже рассматривают как раздел математики. Используемые в аналитической механике объекты, такие как фазовые пространства, фазовые траектории и т. п., не в меньшей степени являются «чистыми», чем объекты геометрии или алгебры.

Кроме того, можно заметить, что представление о движении неявно присутствует даже в самых простых математических представлениях. Действительно, представление о прямой линии в пространстве включает в себя синтез многообразного содержания в чистом созерцании пространства, выражающийся в представлении о проведении этой линии. Поскольку представление о каждом математическом объекте неявно содержит представление о его построении, можно утверждать, что уже на уровне созерцания присутствует абстрактное представление о движении, как о некотором принципе синтеза многообразного содержания этого созерцания.

Если идти до конца по пути, только намеченному Кантом, необходимо признать, что каждой категории рассудка можно сопоставить «чистую» форму чувственного созерцания, с помощью которой на чувственном уровне познания воспроизводится соответствующий атрибут объективной реальности. С этой точки зрения центральными для теории познания являются проблемы описания процесса отражения атрибутивных характеристик объективного мира на чувственном и рассудочном уровнях познания, а также проблема описания процесса взаимосвязи этих уровней при создании нового теоретического знания. Поскольку Кант отрицает возможность воспроизведения в познании свойств мира вещей в себе, для него содержательной является только последняя проблема. Однако в связи с тем, что формы чувственного созерцания и рассудочного мышления порождаются активностью самого сознания, Канту

приходится дополнительно рассматривать вопрос о том, почему эти субъективные формы имеют объективное применение в мире явлений. Ответ на этот вопрос в системе Канта весьма естествен. Поскольку пространство и время, с одной стороны, и категории — с другой, являются априорными, доопытными формами соответственно чувственного восприятия и рассудочного мышления, то только в этих формах и может происходить синтез неопределенного материала, даваемого воздействием на чувственность вещей в себе, в связный опыт. Априорные формы познания значимы только в их применении в опыте.

В этом выводе содержится мысль, весьма важная и для материалистической теории познания. Многие формы познания действительно являются «априорными» для познающего субъекта, поскольку они не вырабатываются им в процессе познания, а находятся в готовом виде. Различие между идеализмом и материализмом состоит в том, как понимается эта априорность. В системе кантовского идеализма ее основой является активность познавательных способностей, присущих человеческому сознанию³. Однако Кант отрицает возможность когда-либо понять глубинные причины априорности форм познания. Рассматривая применение этих форм, Кант утверждает, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (3, 223). В этом вопросе ярко проявляется свойственный философии Канта агностицизм (в данном случае в понимании природы сознания).

На самом деле априорные формы познания выработаны в длительной истории существования человека как вида и как разумного существа, в процессе практического освоения мира.

Специфика человеческого познания состоит в том, что оно происходит в рамках выделения некоторых всеобщих атрибутивных характеристик объективного мира. Поэтому необходимо предположить возможность воспроизведения, отражения этих атрибутивных характеристик уже на уровне чувственного восприятия. Каждое единичное чувственное представление основывается на присущей чувственности способности воспроизводить общие атрибутивные свойства. Указанная способность чувственности вырабатывается в результате длительной эволюции и присуща не только человеку, но и многим животным, которые, несмотря на отсутствие у них рассудочного мышления, способны непосредственно на уровне чувственного восприятия осознавать пространственные, временные, количественные отношения и создавать обобщенные образы, своеобразные прототипы «понятий»⁴. Таким образом, именно сама присущая чувственности способность к отражению в единичных чувственных представлениях объективных атрибутивных свойств, «настроенность» чувственности на воспроизведение

атрибутивной структуры материального мира является той исторически априорной формой чувственности, на место которой Кант помещает чистые созерцания — пространство и время.

Аналогичным образом можно дать материалистическую трактовку априорности форм рассудочного мышления (категорий). Исторический характер этой априорности, ее происхождение из процесса длительной эволюции человека как разумного существа подчеркивал Ленин в «Философских тетрадах»⁵.

Необходимо отметить, что активность человеческого сознания, выражающаяся в порождении «априорных» форм познания, проявляется в различной степени на чувственном и рассудочном уровнях. Активность чувственности не столь заметна, как активность рассудка. Чувственность предельно приближена к объективной реальности и отражает атрибутивные характеристики с «малой» «долей» субъективности. Именно благодаря этой особенности чувственности человеческое познание дает истинную картину объективного мира. Однако в этом свойстве чувственности есть и отрицательный момент, связанный с тем, что чувственное воспроизведение атрибутов слушком сильно зависит от конкретных условий, в которых это воспроизведение происходит, от особенностей структуры самой чувственности. В связи с этим внутренняя способность чувственности к отражению атрибутов (априорная форма чувственного созерцания в терминологии Канта) «настроена» на воспроизведение специфически конкретной формы проявления атрибутов, соответствующей онтологическим условиям существования человека. Отсюда проистекает трудно преодолимый онтологический геоцентризм в представлениях о конкретном (естественнонаучном) содержании атрибутов материи (евклидовость пространства, необратимость и однородность времени, непрерывность движения и т. д.)⁶.

Отражение атрибутов на уровне рассудочного мышления, в категориях, является «более» субъективным, чем отражение их на чувственном уровне. Но именно из-за этого категории универсальны и лишены онтологического геоцентризма. Поэтому преодолеть онтологический геоцентризм в научном познании можно с помощью последовательного применения абстрактных категориальных понятий (этот процесс наиболее интенсивно происходит в современной физике).

Вернемся к анализу рассматриваемого Кантом процесса взаимодействия чувственности и рассудка в процессе возникновения синтетического знания. В явлениях неопределенный материал, даваемый воздействием вещей в себе на активность чувственности, определяется априорными формами пространства и времени в чувственные созерцания. Одновременно эти чувственные созерцания определяются к мышлению в понятиях с помощью априорных форм рассудка. Чувственные созерцания и мышление в понятиях являются существенно различными

действиями сознания, поэтому для их объединения требуется что-то третье, что сочетало бы в себе свойства чувственного созерцания и свойства понятий и тем самым делало бы возможным переход от первого ко второму. «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*» (3, 221). Такое представление называется у Канта трансцендентальной схемой.

Поскольку «пространство и время а priori представляются не только как *формы* чувственного созерцания, но и как сами *созерцания* (содержащие в себе многообразное)...» (3, 210), то промежуточное действие между действием созерцания в пространстве и времени и подведением этого созерцания под соответствующее понятие должно состоять в превращении понятия в некоторую пространственную наглядность и временную определенность. Это действие, по Канту, производит воображение, способное конструировать понятие в пространстве и времени, способное для каждого понятия «показать а priori соответствующее ему созерцание» (3, 600). Тем самым способность воображения «зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого» (3, 213).

Конструирование понятий как принцип объединения чувственности и рассудка приводит к математическим объектам как простейшим формам такого объединения. Примером такого конструирования является построение геометрических фигур в пространстве. Рассудок, имея понятие геометрической фигуры, заставляет воображение такому понятию сопоставлять некоторое созерцание в пространстве. При этом важно не результирующее созерцание (конкретный геометрический объект), а процесс перехода от понятия к этому созерцанию, схема такого перехода, которая и называется трансцендентальной схемой: «Не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности...» (3, 222). На основании единого принципа трансцендентального схематизма как действия воображения у Канта объясняются все математические объекты. Например, число определяется как «представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще...» (3, 224). Здесь главную роль играет другая форма созерцания — время. Различие алгебраических и геометрических понятий математики связано с различием двух форм чистого созерцания.

Математика становится центральной наукой в системе познания именно в силу того, что она представляет собой метод трансцендентального схематизма, связывающего каждое понятие с соответствующим чистым созерцанием. Очевидно, каждая

наука является наукой, только когда открывает все новые и новые истины, и эти истины есть синтетические положения — соединение двух понятий, не содержащихся друг в друге. По Канту, такое соединение (синтез понятий) возможен только в созерцании, а поскольку эмпирическое, апостериорное созерцание дает только единичный факт, все синтетические положения, имеющие необходимый и всеобщий характер, извлекаются из чистого созерцания. Это означает, что всеобщие синтетические положения всех наук в конечном счете сводятся к положениям математики. Именно это имеет в виду Кант, когда говорит: «...В любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*» (6, 58).

Эта мысль является одним из главных выводов философии Канта. Ее можно рассматривать как глубокое предвидение современного процесса математизации естествознания. Много плодотворных идей содержит и обоснование Кантом роли математики в системе научного познания. Как уже отмечалось, материалистическая трактовка априорных форм чувственного созерцания состоит в том, чтобы понимать под этими формами присущую чувственности способность к отражению, воспроизведению атрибутивных характеристик материального мира. Тогда мысль Канта о том, что синтетическое (содержательное) знание возможно только в созерцании, соответствует материалистическому тезису, согласно которому всякое познание может происходить только в рамках системы атрибутивных характеристик, которые воспроизводятся в чувственных представлениях. В чем тогда материалистический смысл кантовских априорных синтетических положений?

Дело в том, что внутренняя способность чувственности к воспроизведению в чувственных представлениях атрибутивных характеристик сама по себе доступна рассудочной рефлексии. Именно в результате такой рефлексии возникает «чистое» синтетическое знание. Поскольку указанная способность чувственности является исторически априорной и выработана в длительной эволюции человека как познающего окружающий мир существа, она в самой своей структуре несет «априорную» информацию об атрибутивной структуре мира (подобно тому, как, например, устройство фотоаппарата несет «априорную» информацию о законах преломления света). Знание, которое рождается в результате рефлексии рассудка над способностью чувственности, является, с одной стороны, субъективным, так как оно преломлено в познавательных способностях человека, а с другой стороны — объективно, так как сами эти способности в своей структуре воспроизводят структуру материального мира. У Канта абсолютизирована именно первая сторона этого диалектического соотношения.

Используя проведенный Кантом анализ взаимосвязи априорных форм чувственности и рассудка, можно утверждать, что рассудочная рефлексия над способностью чувственности к воспроизведению атрибутивных характеристик приводит к выявлению абстрактных структур, задающих схемы, по которым происходит отражение атрибутивной структуры мира в процессе познания. Такими абстрактными схемами отражения атрибутивных характеристик и являются объекты математики. Можно сказать, что столь большая роль математики в системе наук связана с тем, что человеческое познание неизбежно протекает в рамках системы атрибутивных характеристик.

Каждая наука о природе представляет собой в своей принципиальной части систему представлений о конкретной форме проявления атрибутов материи в рассматриваемой предметной области. Но схемы приписывания эмпирическим объектам атрибутивных характеристик даются математикой. Поэтому только использование математического формализма дает возможность превратить набор общих положений о форме проявления атрибутов в связную теорию, которая задает «правила», с помощью которых в данной предметной области можно приписывать объектам атрибутивные характеристики, составляющие в совокупности полное описание объекта.

Возьмем в качестве примера классическую механику Ньютона. Она была построена на основе нескольких принципов, утверждающих определенную форму проявления атрибутов: бесконечное, изотропное, однородное и независимое от наполняющей его материи пространство, однородное и необратимое время, непрерывное движение, сохраняющее свое количество (принцип инерции), мгновенный характер взаимодействия (дальнодействие). Однако эти абстрактные представления так и остались бы философскими гипотезами, если бы Ньютон не развил их в стройную физическую теорию (механику) с помощью аппарата дифференциального исчисления. В согласии с ньютоновской механикой пространственное положение объекта фиксируется с помощью отнесения к системе отсчета (в значениях координат), временная характеристика — с помощью отнесения к системе отсчета времени (в значении временной координаты), движение — с помощью закона изменения пространственных координат (в значениях компонент вектора скорости), взаимодействие — с помощью закона изменения характера движения объекта (в значениях компонент вектора силы и вектора ускорения). Физические понятия системы координат, скорости, ускорения, силы представляют собой инструменты познания, позволяющие однозначно описать и предсказать поведение чувственных объектов (например, небесных тел), в то время как с помощью абстрактных представлений о форме проявления атрибутивных характеристик этого сделать не удалось бы. Именно математический аппарат физической тео-

рии обеспечивает связь категориальных представлений об атрибутах материи с чувственным (эмпирическим) уровнем познания. И объясняется эта функция математики тем, что математика в целом представляет собой «схематизм» присущей чувственности способности к воспроизведению атрибутов материи.

Отметим, что различие разделов математики может быть объяснено тем, что рассудочная рефлексия над способностью чувственности может делать акцент на схемы воспроизведения различных атрибутов. Обособленность разделов математики была особенно заметна в ранний период развития науки, когда математические знания еще достаточно тесно были связаны с непосредственным их чувственным источником. Геометрия долгое время воспринималась как наука о пространственных отношениях, а арифметика как наука о количественных отношениях чувственных объектов. Только после того как Декарт произвел синтез геометрии и арифметики (алгебры) в аналитическую геометрию, стало ясно, что обособленность эта является относительной. С одной стороны, геометрия может быть переформулирована как система количественных (алгебраических) отношений в определенной (декартовой) системе координат. И наоборот, количественные (алгебраические) отношения могут быть в определенной системе координат интерпретированы как геометрические объекты. Таким образом, математические структуры в каждом из этих разделов математики имеют одинаковый характер и отличаются только за счет некоторой неявной ориентации на чувственное воспроизведение определенного атрибута. По мере развития математики «односторонность» ее разделов устраняется, а ее объекты становятся все более и более абстрактными и задают схемы отражения произвольного атрибута материального мира. Этим объясняется необыкновенная универсальность самых абстрактных теорий современной математики, их применимость к совершенно различным предметным областям. Именно способность этих теорий служить «схематизмом» отражения любого атрибута материи делает их универсальным инструментом познания. Например, современная теория групп находит применение практически во всех науках, начиная от теории элементарных частиц и кончая биологией. Возможность такого структурного единства наук обеспечивается единством присущей человеческому сознанию способности к отражению атрибутивной структуры материального мира, а в конечном счете — универсальным единством самого материального мира, благодаря которому разделенность атрибутивных характеристик, воспроизводимая на каждом уровне развития научного познания, имеет относительный характер.

Подводя итог, можно сказать следующее. Для того, чтобы выяснить гносеологический статус математического знания,

необходимо учитывать две особенности процесса познания. Первой особенностью является наличие у человека двух познавательных способностей — чувственности и рассудка, в результате совместной деятельности которых и возникает знание. Вторая особенность состоит в том, что само познание осуществляется в рамках выделения всеобщих атрибутивных характеристик, в связи с чем всякая научная теория в своей принципиальной части есть система представлений о конкретном (естественнонаучном) содержании всеобщих атрибутов материи и система правил, с помощью которых атрибутивные характеристики приписываются эмпирическим объектам данной предметной области.

Из этих особенностей следует, что основой познавательного процесса является возможность отражения, воспроизведения на чувственном и рассудочном уровнях объективных атрибутивных характеристик материального мира. Материалистическая трактовка кантовских априорных форм чувственного созерцания состоит как раз в признании того факта, что уже на чувственном уровне познания возможно отражение атрибутивных свойств. Рассудочная рефлексия над процессом познания приводит к выявлению простейших схем отражения атрибутивных характеристик в единичных чувственных представлениях. Именно эти схемы и описываются в математических построениях (трансцендентальные схемы у Канта).

Отметим, что аналогичным образом можно объяснить гносеологический статус логики. Логика, как и математика, является результатом рассудочной рефлексии, но эта рефлексия направлена на способность самого рассудка по отражению атрибутов материи, осуществляемому в системах категорий. Такая рефлексия, очевидно, никак, даже опосредованно, не связана с эмпирическим материалом, поэтому логика описывает формы мышления, независимые от его конкретного содержания. В противоположность этому даже самые абстрактные математические построения направлены в конечном счете на освоение мира явлений. Это выражается в том, что все математические теории, даже те, которые возникли на основе внутреннего развития самой математики, рано или поздно находят применение в естественных науках.

Указанная точка зрения позволяет избежать крайностей наивного материализма и чистого формализма в понимании объектов математического знания. С одной стороны, нельзя считать, что каждый объект математики имеет прообраз в реальном мире, так как математика отражает не сами объекты материального мира, а структуру процесса воспроизведения атрибутивных характеристик этих объектов. С другой стороны, неправильно сводить сущность математического знания только к описанию деятельности сознания. В некотором смысле оно отражает деятельность чувственности, однако отражает тот

аспект этой деятельности, который имеет объективный характер и связан со способностью чувственных представлений давать отображение объективной реальности. Иначе говоря, математика описывает тот гносеологический механизм, который лежит в основе объективного характера деятельности чувственности, точно так же как логика описывает, скорее, не саму деятельность рассудка, а тот гносеологический механизм, который обеспечивает объективный характер этой деятельности (позволяющий применять логику при анализе формы знания).

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 313.

² Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 91.

³ Сам Кант подчеркивал пассивность созерцания и активность рассудочного мышления, однако, как справедливо отмечает Г. В. Тевзадзе, «кантовское понимание априорного несовместимо с пассивностью, априорность есть именно активность познания» (Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979, с. 137.)

⁴ См.: Материалистическая диалектика в 5-ти томах, т. 3. М., 1983, с. 294.

⁵ См.: Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 29, с. 172.

⁶ Об онтологическом геоцентризме в представлениях об атрибутах материи см.: Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962.

М. Т. АНДРЮШЕНКО

Гносеологический анализ веры в философии Канта: предпосылки, сущность, последствия

Интерес к гносеологическому анализу веры в философии Канта определяется прежде всего двумя причинами. Одна из них касается дальнейшего изучения того, что создано философом. Известно, что гносеологический анализ веры занимает здесь достаточно важное по значению место. Он содержит в себе ключ к уяснению ряда особенностей не только теории познания Канта, но также социологии, этики. Другая причина связана непосредственно с верой как познавательным феноменом, а следовательно, и с ее гносеологическим анализом. Гносеологический анализ веры ведется в философии на протяжении многих веков. Кант существенно обновил его элементы и структуру. Благодаря этому создалась возможность объяснить некоторые необъясненные ранее факты, касающиеся как познавательного процесса, так и того, что лежит за его пределами.

Процесс и результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры уже привлекали внимание исследователей его творчества¹. Тем не менее здесь продолжают сохраняться заметные пробелы. Они касаются теоретических предпосылок исследования познавательных возможностей веры, его характера, воздействия на другие части философской системы

Канта, равно как и на последующие философские системы. Разумеется, преодолеть их в одной статье невозможно. Этому препятствует несоответствие между ее объемом и величиной предмета исследования. В данном случае основное внимание будет уделено нераскрытым еще сторонам подхода Канта к гносеологическому анализу веры, их исходным предпосылкам, а также вытекающим отсюда перспективам.

Несмотря на существование определенного числа работ, посвященных гносеологическому анализу веры, в том числе и тому, что сделал здесь Кант, до сих пор отсутствует четкая трактовка этого анализа. Встречаются авторы, относящие сюда то, что не имеет непосредственного отношения, либо, наоборот, неправомерно суживающие его. Поэтому, прежде всего, нуждается в уточнении само понятие «гносеологический анализ веры». Сделать это представляется возможным на основе рассмотрения веры через призму субъективно-объективного отношения. Последнее выражается, во-первых, в воздействии объекта на субъект, во-вторых, в воздействии субъекта на объект. Причем и то и другое складывается из материальных и идеальных элементов. Между этими двумя видами воздействия — как следствие первого и предпосылка второго — находится нечто третье, а именно: состояние переживания субъектом своего отношения к объекту. Если, кроме того, принять во внимание, что при взаимодействии объекта и субъекта вера может быть непосредственно направлена только на идеальные элементы, т. е. образы объекта, то отсюда следует, что она проявляется в трех аспектах — познавательном, эмоциональном и деятельном. В каждом из них ее можно подвергнуть анализу. Причем, пределы последнего, взятого в соответствующем аспекте, будут строго очерчены. В частности, гносеологический анализ веры предполагает раскрытие ее особенностей как элемента познавательного процесса. Это требует ее соотнесения со ступенями и уровнями познания, истиной, знанием, практикой, предыдущими и последующими этапами познания, т. е. всем тем, что вплетается в познавательный процесс и определяет его особенности. В отличие от этого раскрытие особенностей веры как элемента эмоционального состояния составляет ее психологический анализ, а раскрытие ее особенностей как предпосылки деятельности — социологический анализ. Различие этих видов анализа следует иметь в виду с целью максимального раскрытия ее особенностей в каждом аспекте, вытекающем из субъектно-объектного отношения.

В философии Канта вере принадлежит строго определенное место. Впервые Кант обращается к ней в «Критике чистого разума». Это произведение состоит из двух неодинаковых по величине, но равнозначных по статусу частей — «Трансцендентального учения о началах» и «Трансцендентального учения о методе». Первая посвящена *элементам* чистого разума, вто-

рая — его *структуре*. Раздел «О мнении, знании и вере», где сконцентрирована квинтэссенция подхода Канта к этому феномену, помещен во второй части его работы. Это значит, что он рассматривался Кантом в связи со структурой чистого разума как «одно из формальных условий для полной системы чистого разума...» (3, 53). Иначе говоря, вера представляет для Канта одно из средств соединения элементов чистого разума и как таковая коренится прежде всего в познании. Помимо «Критики чистого разума», Кант обращается к вере в других произведениях — «Пролегомены...», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «К вечному миру», «Спор факультетов» и т. д. Здесь он в какой-то мере выходит за пределы ее гносеологического анализа. Однако этот выход, с одной стороны, осуществляется в строгом соответствии с имеющимися уже результатами гносеологического анализа, а с другой — содержит в себе некоторые дополнительные штрихи к последнему. Это значит, что из всего многообразия аспектов веры Кант считал определяющим познавательный аспект, а ее гносеологический анализ — имеющим не только самостоятельное значение, но и выступающим предпосылкой других видов ее анализа.

Кант не был пионером в гносеологическом анализе веры. В философии нового времени этим довольно плодотворно занимались Гоббс, Локк и Юм. Несмотря на отдельные нюансы, *общий положительный результат* гносеологического анализа веры может быть сведен к следующему. Вера заключается в признании истинными суждений, содержание которых не обладает очевидностью. Поэтому вера и очевидность исключают друг друга. Необходимость в вере возникает при недостатке знания. Сведения, в которые верят, целиком или частично заполняют этот недостаток и открывают возможность для человеческих действий. Вера не бывает произвольной. Она соотносится с умопостигаемостью, возможностью и прошлым опытом. А поскольку между этими явлениями, с одной стороны, и имеющейся ситуацией, для выхода из которой субъект нуждается в вере, с другой — не бывает полного соответствия, вера сочетается с определенной долей сомнения². Эта общность во взглядах на веру кончается, однако, там, где речь заходит о самой вере как познавательном феномене — прежде всего о путях ее возникновения и характере обоснованности. По мнению Гоббса и Локка, вера возникает через общение и не имеет внутренней обоснованности. Гоббс утверждал, что она опирается не на собственный разум человека, а на чужие суждения, на авторитет того, кто эти суждения высказывает³. К этому был близок и Локк, утверждавший, что вера исключает понимание и не имеет ничего общего со знанием. Правда, он допускал, что в определенных случаях знание может восприниматься через веру, но такое восприятие ведет к тому, что зна-

ние утрачивает для воспринимающего свое первоначальное значение⁴. Юм решал эти вопросы иначе. По его мнению, вера возникает не только через общение, но и на основе определенных мыслительных операций. Отсюда Юм делал вывод об определенной внутренней обоснованности веры, хотя и квалифицировал ее односторонне. Он считал, что вера может возникать на основе доказательства, аргументы которого вытекают лишь из чувственного опыта. Последний выступает средством проверки истинности того, во что верят⁵. Как видим, Гоббс и Локк, с одной стороны, и Юм, с другой — входят в своих рассуждениях в противоречие. Применительно к рассуждениям Гоббса и Локка последнее заключается в том, что если вера обосновывается только внешние, она вовсе не должна соотноситься с возможностью и умопостигаемостью. Если же она соотносится с ними, то, помимо внешнего, должна иметь и внутреннее обоснование. Противоречивость взглядов Юма выражается в том, что если выводить веру только из чувственного опыта, то за ней нельзя отрицать, по крайней мере, некоторой очевидности. Но такое отрицание расходится с единодушно принятым в английской философии XVII—XVIII веков положением о несовместимости этих феноменов, положением, которого придерживался и сам Юм. Эти противоречия во взглядах на веру имели вполне объективную основу. Они вытекали из противоречивости самой веры. Ведь тот факт, что вера противостоит очевидности, делает ненужной ее внутреннюю обоснованность. Однако тот факт, что в процессе возникновения веры субъект осуществляет выбор информации, говорит о необходимости такой обоснованности.

Мы не знаем об отношении Канта к противоречию, сложившемуся во взглядах на обоснованность веры. В своих произведениях он об этом не упоминает. Однако тот факт, что оно было им замечено, вряд ли может подлежать сомнению. Это видно по крайней мере из заключительных строк раздела «О мнении, знании и вере», где Кант отмечал, что излагаемые здесь положения достаточно ясны и он не будет останавливаться на них дальше (см. 3, 678). В действительности же вера — не столь уж простой феномен. И если Кант говорит о его простоте, обращаясь к читателю, т. е. подразумевая, что и для него этот феномен является простым, то это не может проистекать ни из какой другой основы, кроме предварительного знакомства с тем, что уже было достигнуто наукой в уяснении веры *раньше*, до него. А непосредственными его предшественниками здесь были Гоббс, Локк и Юм.

Таким образом, первая задача, которую Канту пришлось решить, касалась установления гносеологического статуса веры на основе разрешения обнаружившегося здесь противоречия. Причем такое разрешение должно было произойти на базе противоречивого характера самой веры. Кант нашел путь для

него и в отличие от своих предшественников, пытавшихся связать гносеологический статус веры *или* с наличием ее внутренней обоснованности, *или* с ее отсутствием, он вышел за пределы этих попыток. От «или — или» он пошел к «и — и». Вера по Канту *и* обладает внутренней обоснованностью, *и* не обладает ею. «Если признание истинности суждения, — пишет он, — имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» (3, 673). Как видно из этого определения, вера обоснована потому, что такое обоснование касается двух ее сторон: объективной и субъективной. Она необоснована потому, что в объективном плане эта обоснованность недостаточна.

Из квалификации веры как следствия расхождения между субъективной и объективной обоснованностью суждения следуют определенные выводы, непосредственно касающиеся ее существенных моментов. Если под первым иметь в виду логическую обоснованность истинности суждения, осуществляемую с определенной целью, а под вторым — доказательство истинности суждения на основе, соотнесения его содержания с чувственным опытом, а в философии Канта возможно только такое соотнесение, ибо введение в теорию познания принципа практики начинается с Маркса, то отсюда вытекает, во-первых, что, согласно Канту, вера складывается за пределами непосредственного чувственного опыта. Здесь в определенной мере выражается преемственность между взглядами Канта, с одной стороны, и взглядами его предшественников — с другой. Во-вторых, диапазон вер может быть весьма широким, ибо вера возникает там, где логическое обоснование оказывается достаточным не вообще, а только с точки зрения субъекта.

Отсюда следует также вывод об отсутствии различия между внутренней и внешней обоснованностью веры. Внешняя обоснованность — например, авторитет источника информации, о котором говорили предшественники Канта, — проявляется через внутреннюю обоснованность. Поэтому обе они представляют собой стороны единого целого. Только в этом случае вера, исходя из данного Кантом определения, может обладать какой-либо общественной значимостью и, следовательно, быть соотнесенной со знанием.

Вопрос о соотнесении этих двух феноменов занимает у Канта в гносеологическом анализе веры центральное место. Чтобы показать это, необходимо предварительно напомнить, как Кант определяет знание. В отличие от веры, оно представляет собой и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения (см. 3, 673). «Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность достоверностью (для каждого)» (3, 673).

Согласно этим определениям, соотношение веры и знания носит, прежде всего, диалектический характер. Вера и знание

едины в том, что оба лежат в основе убеждения, через которое и проявляются. Различны же они в том, что знание достоверно, тогда как вера такой достоверностью не обладает. Она всего лишь вероятна. С другой стороны, вера, согласно Канту, обосновывается знанием. Особенность такой обоснованности видна, прежде всего, из сопоставления Кантом случайной и необходимой веры. Характеризуя их, Кант пишет: «Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же относительно достаточна; если я не знаю никаких других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь *случайная*, а во втором случае — *необходимая вера*» (3, 674—675). Как видно отсюда, вера в обоих случаях логически обосновывается знанием, хотя в каждом из них степень такого обоснования различна. При случайной вере она ниже, ибо вытекает только из знания индивида, а при необходимой — выше, ибо вытекает из знания, принадлежащего всему человечеству.

Вопрос об обоснованности веры знанием давно уже требовал своей постановки. Он вытекал из ее гносеологического анализа, осуществившегося до Канта, в том числе — усилиями его непосредственных предшественников. Как отмечалось, Юм требовал соотнесения веры с очевидностью, а Гоббс квалифицировал эту последнюю как одно из проявлений знания. «...Я определяю... знание,— указывал он,— как очевидность истины...»⁶. Однако в полном объеме этого вопроса до Канта никто не ставил. Канту принадлежит здесь несомненный приоритет⁷. Но на этом его заслуга не кончается, ибо в его подходе содержится и момент дифференцированности. Из высказывания о соотношении случайной и необходимой веры следует, что если вера обосновывается *различным* знанием, то и сама она в каждом случае должна быть *различной*. Такое различие касается по крайней мере ее твердости, выражающей соотношение между признанием суждения истинным, с одной стороны, и сомнением в этой истинности — с другой. Вера тем тверже, чем глубже обосновывающее ее знание. Большая твердость оказывается присущей той вере, которая вытекает из знания всего человечества, меньшая — той, которая вытекает из знания отдельного индивида.

Помимо общей констатации объективного критерия такой твердости, Кант с большим остроумием указал на субъективный ее критерий. «Обычным критерием того,— писал он,— чтобы узнать, составляет ли чье-либо утверждение... твердую веру, служит *пари*. Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что

кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности. Но пари приводит его в замешательство» (3, 675). Хотя это указание и заслуживает внимания, тем не менее вытекающие из него возможности ограничены, ибо через пари проявляется отношение к тому или иному суждению лишь у отдельных индивидов, но не групп. Кроме того, заключая пари, индивид нередко руководствуется не до конца осознанными мотивами⁸.

В связи с рассмотрением обоснованности веры знанием встает вопрос и о гносеологическом статусе веры, предмет которой, согласно Канту, подлежит принятию а priori (см. 5, 508) и о которой он высказал свое столь часто цитируемое в нашей литературе замечание: «...мне пришлось ограничить... знание, чтобы освободить место вере...» (3, 95). Эта вера имеет несколько разновидностей:

1. Прагматическая (см. 3, 675).
2. Доктринальная (см. 3, 675—676).
3. Моральная (см. 3, 677—678).
4. Негативная (см. 3, 679).

Из указанных текстов следует, что вера в существование определенных явлений (что у больного чахотка, что на других планетах существуют обитатели, что в природе имеется целесообразность, установленная высшим разумным существом, что существует бог и загробная жизнь) не вытекает из знания о том, что могло бы породить ее предмет, ибо таким знанием субъект не располагает. Значит ли это, что Кант допускал веру, не обоснованную знанием?

При внимательном изучении текста в нем обнаруживается следующее.

1. Врач *верит* в то, что у больного чахотка *потому, что знает, что должен что-то сделать для него*.

2. Я *верю* в существование высшего разумного существа, установившего в природе целесообразность, *потому, что знаю, что должен чем-то руководствоваться в исследовании природы*. За неимением других принципов руководства я должен остановиться на этом.

3. Я *верю* в существование бога и загробной жизни *потому, что знаю, что на этом зиждутся мои нравственные принципы*, которыми я должен руководствоваться в отношениях с другими людьми.

4. Человек *верит* в бытие бога и загробной жизни *потому, что знает, что в своем взаимоотношении с обществом он должен руководствоваться определенными принципами и что доказать отсутствие бога и загробной жизни невозможно*. По справедливому замечанию И. С. Нарского, для Канта необходим не бог, как гарант мирового правопорядка, а только вера в его существование⁹.

Как видим, вера здесь также связана со знанием и вытекает из него. Но и сама эта связь, и соединяемые ею феномены

характеризуются определенными особенностями. В частности, знание, из которого вытекает вера, не есть знание о системе явлений, куда в качестве элемента входит и то явление, которое отображается в ее предмете. Оно является знанием об определяющем характере веры по отношению к результатам человеческой деятельности и о желательности или необходимости для субъекта этих результатов. Вера выступает не только средством познания, сколько предпосылкой деятельности. Она определенным образом связана, конечно, и с преодолением пробела в знании, но ее предмет, заполняющий этот пробел, оказывается по отношению к имеющемуся знанию *внешним*. Чаще всего к такой вере прибегают при дефиците общественного знания. Это видно хотя бы из того, что из четырех разновидностей такой веры, исследуемых Кантом, в качестве случайной — по его терминологии — выступает только одна: прагматическая вера (случай с врачом, исходное знание которого носит индивидуальный характер). Во всех остальных разновидностях эта вера оказывается необходимой, т. е. вытекает из общественного знания. Связь знания и веры здесь нельзя назвать логической, ибо предмет последней не вытекает, как сказано, из знания о системе явлений, куда входит и то, которое отображено в этом предмете. Она является, по Канту, «практической» и имеет не внутренний, а внешний характер. Верить нужно не потому, что так велит разум, а ради достижения определенных результатов в деятельности. На этом, кстати сказать, строятся и Кантовы постулаты практического разума¹⁰.

Из всего сказанного здесь следует, что в системе «знание — вера» Кант выделяет не один, а два вида знания. Первый обосновывает предмет веры логически, второй — «практически». Два вида знания порождают соответственно и два вида веры. Все это позволяет Канту по-новому подойти к данной системе и раскрыть здесь такие стороны, которые не были раскрыты до него.

Отсюда выясняются и некоторые детали гносеологического анализа веры Кантом, которые либо недостаточно раскрыты, либо получили неадекватную оценку.

Первая касается противоречия между известным фактом хорошего знания Кантом теоретического наследия своих предшественников, с одной стороны, и по крайней мере формальным игнорированием им одного довольно важного положения, содержащегося в этом наследии. Как известно, Гоббс, Локк и Юм противопоставляли веру очевидности. Там, где начиналось для них одно, кончалось другое. У Канта же этого нет. Почему? — Потому, что, как было отмечено, к вере он подходил с разных сторон. В результате этого подхода выяснилось, что существует вера, на которую раньше не обращали внимания и которая имеет «практическое» обоснование знанием.

Существование явления, отраженного в ее предмете, *не может* быть доказано. А раз так, то и очевидность никогда не может прийти ей на смену, и она остается для субъекта вечной.

Вторая деталь касается известного утверждения, что Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере. Из него делают иногда вывод чуть ли не об обскурантизме Канта. Однако ничего подобного у него нет, и сделанное им утверждение носит вполне обоснованный характер. При рассмотрении связи между знанием, деятельностью и верой, чей предмет необходим для деятельности, но отображает явление, существование которого не может быть доказано, ничего другого нельзя было сделать. Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере при характеристике чистого разума, ибо объективно такая ограниченность уже существует. Однако она имеет место в отношении не ко всякой вере, а только к той, которая обосновывается знанием «практически», т. е. внешне. Что касается другой веры, которая обосновывается знанием логически, то для нее не нужно было ограничивать знания, ибо на его основе она только и могла существовать.

Результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры имели важное значение для развития философии.

Прежде всего этот анализ отныне включал в свою структуру положение о взаимосвязи веры и знания. Игнорируя его, анализировать веру как познавательный феномен после Канта было уже невозможно. Вслед за Кантом к нему непосредственно обратились Гегель и Фейербах, в чьих трудах оно и получило дальнейшее развитие.

Гегель следовал Канту в рассмотрении обоих направлений обусловленности веры знанием — логического и «практического». В первом из них он обратил внимание на зависимость развития веры от развития знания. «Религия, нравственность,— отмечал Гегель,— хотя они и суть вера, ...все же всецело обусловлены опосредствованием, которое носит название развития, образования, воспитания»¹¹. Гегель обратил внимание и на существование здесь другого момента. «Мы находим как эмпирический факт,— писал он,— что то, чему мы верим, имеется в нашем познании, что мы по крайней мере знаем об этом; мы находим также, как эмпирический факт, что то, чему мы верим, находится в нашем сознании как нечто достоверное, что мы, таким образом, знаем это»¹². Как следует отсюда, вера порождает некоторое знание. Правда, связь между тем и другим в определенной степени носит механический характер. Вера порождает знание не того, что отображено в ее предмете, а просто знание своего существования как феномена сознания. Следуя Канту во втором направлении, Гегель попытался и здесь раскрыть новые моменты. «Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ла-

му богом,— писал он,— а потому, что верит в это. Природные вожделения и склонности сами собой вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно»¹³. Таким образом, если Кант в качестве основы веры брал осознание субъектом необходимости следовать определенным нравственным и научным принципам, то Гегель взял здесь другую основу. Это — вожделения субъекта и стремление к их удовлетворению. Любопытен взгляд Гегеля и на познавательные возможности такой веры, которые он раскрыл на примере веры в бога. Эта вера, по мнению Гегеля, «говорит лишь о том, что бог есть, но она не говорит, что он есть... Таким образом, бог, как предмет религии, явно суживается, сводясь к богу вообще, к определенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется до минимума»¹⁴. Из этого высказывания следует, что вера, обоснованная знанием «практически», очерчивает связь между существованием и непознанностью. Она постулирует существование явления. Но из самого факта существования вытекает его непознаваемость. Отрицательным результатом такой связи является редуцирование содержания той доктрины, которая вытекает из веры, в данном случае — религии.

Фейербах, как видно из содержания «Сущности христианства», также признавал за верой двоякую особенность, хотя и сводил ее, эту веру, только к религиозной вере. При характеристике осуществляемого Фейербахом — как последователем Канта — гносеологического анализа веры заслуживает внимания главным образом один момент. Он касается первого направления обоснованности веры знанием и служит раскрытию здесь еще одной стороны. «Первоначальная вера человека,— пишет Фейербах,— есть вера в истинность его чувств, вера в зримую, слышимую, чувственную природу, природу, которую человек, однако, невольно уподобляет себе, очеловечивает, персонифицирует. Но в дальнейшем человек невольно отделяет эти невольные персонификации предметов природы от них самих, превращает эти олицетворения в самостоятельные личности и, наконец, когда он возвышается до созерцания мира, как единства, объединяет в одну, отличную от природы личность, ее сущность»¹⁵. Хотя Фейербах не говорит, *почему* человек верит в персонифицированную природу, тем не менее отсюда следует, что вера требует для своего возникновения *минимум знания*. Человек создает в своем воображении единого бога только *после* созерцания мира как единого целого. При отсутствии такого единства создать образ единого бога и признать его содержание истинным невозможно. Взгляд на мир как совокупность разрозненных явлений лежит в основе многобожия. Объединение же явлений в одно целое позволяет перейти от многобожия к единобожию.

И Гегель, и Фейербах — каждый по-своему — внесли свою лепту в раскрытие соотношения веры и знания. В ряде вопросов им удалось продвинуться вперед. Однако плодотворный характер их действий во многом определяется тем, что они осуществлялись на пути, намеченном Кантом, и на основе достигнутых им результатов.

Далее, то, что сделал Кант, открыло возможности для уяснения гносеологического статуса религиозной веры или по крайней мере такой ее стороны, как связь со знанием. Предшественники Канта в целом прошли мимо этой связи. То же оказалось присущим и некоторым современным буржуазным философам, прежде всего представителям неопозитивизма и прагматизма. Это хорошо видно на примере их попытки раскрыть гносеологический статус Faith (необоснованной веры), которой противопоставляется Belief (обоснованная вера). Энтони Квинтон (Anthony Quinton), автор статьи «Знание и вера» в англо-американской философской энциклопедии посвящает Faith специальный раздел. Особенность ее, считает Квинтон, заключается в признании истинными таких положений, истинность которых недоказуема. Типичным примером Faith является вера в бога. Однако она выходит за пределы религиозного сознания, хотя во всех случаях вольно верить себя во власть того, от кого поступают сведения, по отношению к которым должна сложиться вера¹⁶. При этом совершенно упускается из вида причина возникновения Faith и отображение этой причины в сознании субъекта. Высказывания о необоснованности религиозной веры, о ее слепоте встречаются и в марксистской литературе¹⁷. Однако уже Кант установил, что для таких утверждений нет оснований. Подобно всякой вере, Faith, и вера в бога в том числе, не может возникнуть на пустом месте. Она обоснована. Но ее обоснованность является иной в сравнении с обоснованностью веры, чей предмет имеет со знанием логическую связь, примером чего в англоязычной философии выступает Belief. Belief характеризуется внутренним обоснованием, знанием. Faith и религиозная вера как ее разновидность — внешним. Забвение или игнорирование этого положения может стать методологической основой многих заблуждений.

Наконец, результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры открывают возможность ее анализа в других аспектах: психологическом и социологическом.

Кант не подвергал веру психологическому анализу. Но из его характеристики по крайней мере трех ее разновидностей — доктринальной, моральной и негативной — следует, что вера порождает у человека определенные переживания. Это во многом согласуется с марксистским психологическим анализом веры, связанным с информационной теорией эмоций. Согласно последней положительные эмоции возникают тогда, когда для

удовлетворения потребностей субъект располагает достаточным или более чем достаточным знанием. Отрицательные эмоции возникают, когда такое знание оказывается недостаточным¹⁸. Однако нормальное состояние людей возможно лишь в относительно устойчивом состоянии. Поэтому отрицательные эмоции в случае своего возникновения должны быть преодолены. Как следует из информационной теории эмоций, это требует дополнительного знания. Но поскольку такое знание отсутствует, единственным, что может его заменить, оказывается предмет веры. Следовательно, эмоциональная сторона веры проявляется в том, что в условиях отсутствия необходимого для удовлетворения потребностей знания она способствует преодолению отрицательных эмоций и замене их положительными. С истощающей полнотой это проявление было показано В. И. Лениным на примере веры в бога. «Кроме фантазии,— отмечал он,— в религии крайне важно *Gemüth*, *практическая* сторона, поиски лучшего, защиты, помощи... в религии ищут *утешения*...»¹⁹.

Кант не сделал и подробного социологического анализа веры, хотя и обратил внимание на некоторые его стороны. Он осуществил это на основе выделения таких разновидностей веры, как прагматическая и моральная, чье описание воспроизведено выше. Как видно из этого описания, обе разновидности веры лежат в основе деятельности, ибо последняя строится, исходя из содержания информации, в которую верят. Однако характер этой деятельности в каждом случае имеет свои особенности. Деятельность, основанная на прагматической вере, случайна. Субъект *знает*, что, исходя из содержания ее предмета, он должен действовать, но он *не знает*, обязательно ли он должен действовать *так, как предписывает это содержание, или иначе*. Деятельность, основанная на моральной вере, необходима. Поступать следует *только так*, как того требует вера в бога и в загробный мир. Исходя из нее строится максима поведения, нарушение которой вызывает человеческое презрение. Несмотря на некоторую односторонность, выраженную здесь Кантом, и связанную с тем, что, по сути дела, он сводил деятельность только к двум ее разновидностям — практической (не в марксистском смысле) и моральной — его заслуга здесь несомненна. Он показал, во-первых, что вера может вплестаться в число предпосылок, обуславливающих деятельность, и последняя, таким образом, оказывается основанной на вере. Во-вторых, что в зависимости от соотношения веры со знанием такое влечение в каждом случае отличается соответствующими особенностями.

Несмотря на то, что осуществленный Кантом гносеологический анализ веры имел значительные научные перспективы, в нем содержалась и определенная непоследовательность. Она касалась прежде всего самой веры и ее типологии. Определяя

веру как признание истинным суждения, достаточно обоснованного с субъективной стороны и недостаточно — с объективной, Кант не раскрыл сути этого обоснования и создал возможность его произвольной трактовки. Главным образом это относится к объективной обоснованности. Несмотря на попытку разностороннего подхода к ней, в целом она сводится им к соответствию содержания суждения чувственному опыту. А это способствует суживанию ее гносеологического статуса. С другой стороны, соотнося различные типы веры друг с другом, Кант не основывается на каком-либо исходном принципе, что лишает его классификацию четкости. Это хорошо видно на примере констатации им прагматической веры. Хотя Кант и делает основной упор на ее «практическую» обоснованность, тем не менее за ней нельзя отрицать и логической обоснованности, ибо если бы врач совершенно ничего не знал о болезни, он не был бы допущен к лечению больного. Этот момент, подобно предыдущему, также суживает гносеологический статус веры, внося путаницу в установление ее познавательных возможностей. Наконец, Кантов взгляд на веру характеризуется отсутствием строгости. Оно выражается, в частности, в том, что вера, обоснованная знанием «практически», сводится им только к вере в бога и загробный мир.

Эта непоследовательность в значительной мере обусловливалась методологией Канта, в которой причудливым образом переплетались материализм и идеализм, диалектика и метафизика. Перспективы ее преодоления открываются на базе марксистско-ленинской методологии, вытекающей из основных положений диалектического и исторического материализма. О действительности этой методологии для гносеологического анализа веры свидетельствуют подходы Энгельса к данному феномену, в частности соотнесение им веры с пониманием²⁰. Но это уже другая тема.

Предпринятый Кантом гносеологический анализ веры представляет собой часть его философского наследия и должен рассматриваться во взаимосвязи с современным ему состоянием науки и практики. Потребность в том, что сделал Кант, вытекала из предшествующих этапов гносеологического анализа веры, в том числе и из необходимости разрешения обнаружившихся там противоречий. Субъективно Кант пытался разрешить эти противоречия и добился здесь чрезвычайно многого. В этом с ним не может сравниться ни один из предшествующих философов. Но объективно его действия в определенной мере сдерживались используемой им методологией. Преодолеть эту ограниченность можно было лишь на основе революционного переворота в философии.

¹ См.: Козырева А. К. Природа веры. — В кн.: Философские исследования. Л., 1968; Она же. Кант о соотношении веры и знания. — В кн.: XXII Герценовские чтения. Философия и социальная психология. Краткое

содержание докладов. Л., 1971; Щербак ова Г. В. Убеждение в его отношении к знанию и вере. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Томск, 1972; Г л у с к и н В. В. Кант и проблема гносеологического анализа веры. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Межвузовский сборник. Калининград, 1979, вып. 4; Нарский И. С. Кант и религия. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8.

² См.: Г о б б с Т. Избранные произведения в 2-х т. М., 1964, т. 1, с. 502; Л о к к Д. Избранные философские произведения в 2-х т. М., 1960, т. 1, с. 666, 668, 692; т. 2, с. 230—231; Ю м Д. Сочинения в 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 197, 224, 241; т. 2, с. 111, 114.

³ См.: Г о б б с Т. Избранные произведения, т. 1, с. 408.

⁴ См.: Л о к к Д. Избранные филос. произведения, т. 1, с. 666; т. 2, с. 225.

⁵ См.: Ю м Д. Соч., т. 1, с. 197, т. 2, с. 114.

⁶ Г о б б с Т. Избранные произведения, т. 1, с. 467.

⁷ Могут возразить, что исключение составляет якобы Фома Аквинский, утверждавший, как известно, что для усиления веры в бога требуется рациональное обоснование его бытия. — См.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975, с. 67—77. — Полностью согласиться с этим возражением нельзя. Во-первых, тезис Фомы носил теологический, а не философский характер. Во-вторых, Фома, да и никто другой, так и не сумел дать такого рационального обоснования. Поэтому его утверждение остается голословным.

⁸ Кант предлагал измерять твердость веры при помощи суммы, на которую заключается пари: чем выше сумма, тем, следовательно, тверже индивид в своей вере. Однако он был далек от того, чтобы установить единые для всего человечества показатели твердости веры. Некоторые современные авторы пошли в этом направлении дальше, пытаясь выразить твердость веры в процентах. — См.: Szacilo T. Przekonania. Warszawa, 1967, S. 68, 95, 126; Дубинин И. И. Убеждение как объект философского анализа. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Минск, 1979, с. 10. — Несмотря на то, что желание этих авторов продвинуться в решении указанного вопроса заслуживает всяческого одобрения, их попытку приходится признать бесплодной. Чтобы выразить веру в процентах, нужно установить объективный критерий того, что значит верить на 1%. Но этому препятствует субъективный характер веры и наличие неосознанных моментов при ее возникновении и существовании. Преодолеть такое препятствие, даже благодаря усилиям своих лучших умов, человечество пока не сумело.

⁹ См.: Нарский И. С. Кант и религия. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 5.

¹⁰ Подробно об этом см.: Калининников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8.

¹¹ Гегель. Энциклопедия философских наук в 3-х т. М., 1975, т. 1, с. 192.

¹² Там же, с. 187.

¹³ Там же, с. 197.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х т. М., 1955, т. 1, с. 321.

¹⁶ The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. N-Y — L., 1975, p. 352.

¹⁷ См.: Платонов К. К. Психология религии. М., 1967, с. 94; Шехтерман Г. И. Вера и знание. Алма-Ата, 1967, с. 76; Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, с. 252.

¹⁸ См.: Симонов П. В. Что такое эмоция? М., 1966, с. 54.

¹⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 29, с. 53—54; см. также: Носович В. И. Психология веры. Л., 1970.

²⁰ См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 89, 138—139; Архив Маркса и Энгельса. М., 1946, т. 10, с. 300.

Бессель, Кант и закон тяготения

1984 год — год 200-летия со дня рождения Фридриха Вильгельма Бесселя — одного из самых выдающихся астрономов XIX столетия, создателя новой высокоточной измерительной астрономии. Наша задача — сопоставить имена астронома-практика Бесселя и мыслителя-теоретика Канта, попытаться найти общие истоки идей и задач, питавшие труды Бесселя и космогонические умозрения Канта.

Широкие научные интересы Бесселя касались разнообразных вопросов естествознания. Кроме фундаментальных работ в области практической астрономии, он выполнил глубокие исследования в геодезии, гравиметрии, математике.

Философ Кант был далек от практических занятий астрономией, но общие вопросы происхождения и строения Вселенной всегда вызывали его живой интерес. Им он посвятил ряд работ «докритического» периода, из которых важнейшая — «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). «...Астроном, который читал эту работу, если он и не подпишется под всеми заключенными в ней спекуляциями, не расстанется с нею, не испытав живейшего восхищения гением и зачастую пророческими взглядами ее автора»¹. Эта оценка кантовского труда тем более весома, что она исходит от астронома-профессионала, выдающегося представителя этой науки В. Я. Струве (1793—1864) — основателя и первого директора Пулковской обсерватории.

Важнейшим идейным источником, питавшим прогресс астрономии XVIII века, было учение Ньютона и в первую очередь — закон всемирного тяготения, который объяснял многие наблюдаемые в Солнечной системе явления. И все же, несмотря на очевидные успехи Ньютоновой механики, признание к ней, особенно на континенте, пришло далеко не сразу. И дело здесь было не только в консерватизме оппонентов Ньютона. В новой теории, как и во всяком живом учении, оставались и нерешенные проблемы и даже противоречия.

Какова природа тяготения? Каким образом оно передается через пустоту? Если небесные тела движутся только под действием взаимного притяжения и инерции, то какая сила сообщала им эти движения? Почему тождественны инертная и тяготеющая массы? Чем объяснить движение перигелия орбиты Меркурия, прямо противоречащее закону тяготения? Эти вопросы механика Ньютона оставляла без ответа, что давало повод его противникам ставить под сомнение истинность закона тяготения в целом.

Сложившаяся в науке XVIII века обстановка выдвинула перед астрономией грандиозную задачу: основываясь на законе

тяготения, предвычислить движения небесных тел и проверить теоретические расчеты наблюдениями. Эта задача имела принципиальное значение для естествознания, ибо ее решение призвано дать ответ на вопрос: является ли Ньютонов закон точным и действительно универсальным, можно ли на его основе объяснить все наблюдаемые во Вселенной движения? Две стороны этой проблемы — вычислительная и наблюдательная — стали мощным стимулом развития как математики и небесной механики, так и практической астрономии. Вообще, интеллектуальные усилия, направленные на выяснение нерешенных вопросов Ньютонова учения, служили могучим фактором прогресса естествознания в последующие столетия. Именно на этом пути возникла космогоническая гипотеза Канта, а позже появилась теория относительности.

С фундаментальными задачами астрономии XVIII столетия тесно переплетались чисто практические, вызванные к жизни развитием промышленности и торговли: определение истинной фигуры Земли для целей картографии; изучение ее вращения вокруг оси, с которым связано измерение точного времени; разработка способов точного определения географических координат как на суше, так и на море.

Пути решения всего многообразия теоретических и практических задач астрономической науки вели в конечном итоге к наблюдениям неба, к главной задаче всей практической астрономии — задаче точного определения положений звезд. Иными словами — к созданию устойчивой координатной системы, к которой можно отнести движение планет и комет, измерение точного времени, определение географических координат, азимутов. Такая координатная система задается списком точных положений выбранных «неподвижных» звезд — звездным каталогом. Достигнутая в каталогах начала XIX века точность в несколько дуговых секунд не могла удовлетворить требованиям обновленной теории, построенной на строгой механике Ньютона. «С Ньютоном теория сделала громадные успехи и стала впереди наблюдения. Теперь наблюдение прилагает все усилия, чтобы стать на один уровень с теорией»², — писал Бессель.

Бессель сумел обобщить все лучшее, что было создано практической астрономией предыдущего столетия, и заложил прочный фундамент новой высокоточной измерительной астрономии. К тому времени, когда он пришел в науку, вопрос об истинности закона тяготения, так волновавший его коллег в предыдущем столетии, утратил свою остроту. Этот закон получил многочисленные подтверждения всем ходом развития астрономии, и связанные с ним нерешенные теоретические проблемы как бы отошли в тень, не выпадая тем не менее из поля зрения науки XIX в.

Закон тяготения внес струю свежих идей в космогонию — науку о происхождении Солнечной системы. Первым, кто со

всей последовательностью применил в этой области открытия Ньютона, был Иммануил Кант. Отношения кантовской теории с Ньютоновой механикой строятся и на утверждении, и на отрицании. С одной стороны, конструктивный элемент учения Ньютона — закон тяготения — принимается Кантом в качестве одного из оснований мироустройства. С другой стороны, отрицание Кантом Ньютонова догмата первичного божественного толчка как первопричины движений в Солнечной системе служит исходным пунктом кантовской идеи эволюции.

Идея всемирного тяготения, действующего безусловно везде и повсюду во всей Вселенной, импонировала философии Канта, в которой природа трактовалась как мир необходимости в противоположность морали как миру свободы. «Каверзные» вопросы о природе тяготения и его дальном действии вообще не рассматривались Кантом как препятствие к применению закона тяготения в масштабах всей Вселенной. По его мнению, притяжение, «по-видимому, представляет собой самый первичный закон природы, которому подчинена вся материя» (1, 313). Это написано в 1755 г. Позже, в 1763 г., Кант высказывается по этому поводу еще более определенно, считая вообще ненужной даже постановку вопроса о природе тяготения: «Сила, с которой они (небесные тела. — *К. Л.*) притягиваются, есть, по всей видимости, одна из присущих материи основных сил, а потому *не должна и не может быть объяснена*» (1, 478) (курсив наш. — *К. Л.*). Дальнейшее также принимается Кантом как неотделимо присущее тяготению свойство: «Притягательная сила Солнца воздействует не только на узкий круг планетного мира. По всей видимости, это воздействие распространяется бесконечно далеко...» (1, 143).

Отрицание ньютоновского догмата о первоначальном толчке, наряду с учетом важнейших особенностей строения Солнечной системы (движение по почти круговым орбитам, одноподчиненность всех известных вращательных движений планет, спутников и Солнца; почти компланарная конструкция всей системы, громадные «пустые» пространства между небесными телами), приводит Канта к двум принципиально новым положениям: во-первых, к идее механической эволюции по строго установленным законам природы как единственному возможному способу достижения наблюдаемого состояния Солнечной системы; во-вторых, к необходимости рассматривать, наряду с силой притяжения, силы отталкивания. Суть первого положения состоит в том, что отсутствие в нынешнюю эпоху какой-либо материальной среды в межпланетном пространстве лишь означает, что наблюдаемое состояние не было таким от века, но сложилось в результате длительной эволюции.

Движитель этой эволюции Кант видит в противоборстве сил притяжения и отталкивания. Совокупное действие этих сил порождает криволинейные движения частиц материи, переходя-

щие в круговые. Как следствие возникают центробежные силы, противодействующие слиянию тел из-за взаимного притяжения, и потребность во внешнем первоначальном толчке устраняется.

Таким образом, оставляя за создателем весьма проблематический акт творения материи, Кант воссоздает детальную картину эволюции изначального пылевого хаоса к состоянию стройной планетной системы под действием исключительно сил природы.

В XVIII в. еще не наступило время для решения космогонической проблемы, и кантовская гипотеза не стала научной теорией. Однако центральная идея Канта об образовании Солнечной системы из протопланетного газо-пылевого облака путем длительной эволюции стала достоянием большинства современных космогонических гипотез³.

Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант также излагает свои взгляды на строение звездной Вселенной. В соответствии с ними Вселенная устроена как иерархическая система, управляемая силами тяготения и простирающаяся беспредельно в пространстве. Звезды — это далекие солнца, центры других планетных систем. Вся совокупность звезд образует Млечный путь — систему более высокого порядка, в которой Солнце — лишь рядовой член. Эта система вращается около своего центра. Млечный путь — не единственное образование такого рода: туманные пятнышки эллиптической формы, наблюдаемые в телескоп, — это такие же гигантские, отдаленные на невообразимые расстояния звездные системы. Они, вероятно, объединяются в связанные притяжением образования более высокого порядка.

В объяснении устройства Большой Вселенной Кант не отступает от принятого им методологического принципа: как и Солнечная система, все звенья космической иерархии формируются, развиваются и гибнут, чтобы возродиться снова под действием одних и тех же сил притяжения и отталкивания.

Эти мысли были высказаны Кантом в то время, когда науки под названием «звездная астрономия» еще не существовало. Тем поразительнее проникательность кантовского гения. «Знающие Канта только как умозрительного философа, конечно, удивятся, когда узнают, что он, вовсе не будучи астрономом-специалистом, был однако основателем теории звездной системы, которая с некоторыми изменениями остается почти общепризнанною и поныне»⁴. Так в последней четверти XIX в. писал выдающийся американский астроном С. Ньюкомб (1835—1909), и с этой оценкой трудно не согласиться.

Итак, первый опыт последовательного применения закона тяготения для объяснения происхождения и строения Вселенной оказался очень плодотворным. Кантовская космогония положила начало последовательности космогонических гипотез

«небулярного» направления. Вслед за Кантом, но независимо от него, гипотезу об образовании Солнечной системы из вращающегося раскаленного облака материи выдвинул в 1796 г. П. С. Лаплас (1749—1827). Представления о строении Млечного пути получили развитие в работах И. Г. Ламберта (1728—1777).

Качественно новый этап в изучении звезд начался деятельностью английского астронома В. Гершеля (1738—1822), посвятившего много лет непосредственным телескопическим исследованиям звездной Вселенной. В России крупнейшим исследователем мира звезд стал один из основателей звездной астрономии В. Я. Струве, современник и коллега Бесселя, с которым его связывали не только общие научные интересы, но и теплые дружеские отношения.

* * *

Бессель родился 22 июля 1784 г. в небольшом городке Миндене на северо-западе Германии⁵. Четырнадцать лет он поступил учеником в большой торговый дом в Бремене, где, готовясь к карьере коммерсанта-мореплавателя, начал самостоятельно изучать астрономию и математику.

В 1804 г. Бессель выполнил свою первую научную работу: расчет элементов орбиты кометы Галлея по старым наблюдениям 1607 г. Он показал рукопись знаменитому астроному Г. Ольберсу (1758—1840), который также жил в Бремене. Ольберс очень лестно отозвался об этой работе и опубликовал ее в астрономическом журнале. За этой публикацией скоро последовали другие. В 1806 г. в частной обсерватории И. Шретера (1745—1816) в городке Лилиентале близ Бремена освободилось место помощника наблюдателя. Благодаря стараниям Ольберса на это место был приглашен Бессель. Однако Шретер мог предложить своему помощнику не более 100 талеров годового жалованья. Бессель «предпочел бедность и звезды» и окончательно связал свою жизнь с наукой о небе.

Спустя годы Ольберс скажет, что наибольшая его заслуга перед астрономией состоит в том, что на его долю выпало первому оценить, направить и поощрить гений Бесселя.

Имя Бесселя все чаще появляется на страницах научных изданий, и не удивительно поэтому, что, когда прусское правительство приняло решение о строительстве новой обсерватории в Кёнигсберге, молодой астроном был приглашен на должность ее директора и профессора Кёнигсбергского университета⁶. 12 ноября 1813 г. Бессель выполнил свое первое наблюдение в только что открытой обсерватории. Она была скромной по размерам и оснащению, но, как писал русский астроном А. Н. Савич (1811—1883), была «одна из первых, которые были построены согласно с истинными требованиями науки»⁷. Новая обсерватория должна была содействовать решению как

фундаментальных проблем астрономии, так и прикладных задач, связанных с потребностями картографии, геодезии, навигации. Инструментальная база обсерватории стараниями директора Бесселя постоянно расширялась и совершенствовалась. Со временем здесь были установлены прекрасные инструменты, с помощью которых Бессель выполнил свои важнейшие научные работы.

Жизнь Бесселя в Кёнигсберге не была богата внешними событиями. Исполнение обязанностей директора обсерватории и астронома-наблюдателя, теоретические исследования, чтение лекций по астрономии и математике в университете — вот круг дел, заполнявших его повседневность. Иногда его навещали приезжие астрономы, желая познакомиться с выдающимся исследователем, услышать его суждения о тех или иных астрономических явлениях или методах. Время от времени ему приходилось выезжать по делам службы в Берлин или другие города. Бессель был дружен с основателем кёнигсбергской школы теоретической физики, выдающимся ученым Ф. Э. Нейманом (1798—1895); с 1826 г. его коллегой по университету стал замечательный математик К. Г. Я. Якоби (1804—1851). В обсерватории Бесселя в 1834 г. проводил наблюдения двойных звезд знаменитый путешественник и естествоиспытатель, автор монументального труда «Космос» А. Гумбольдт (1769—1859). Бессель имел учеников и помощников. Наиболее одаренным из них был Ф. В. Аргеландер (1799—1875), впоследствии составивший широко известный звездный каталог «Боннское обозрение». Учеником Бесселя был также польский астроном Я. Барановский (1800—1879), будущий директор Варшавской обсерватории и первый переводчик с латинского на польский язык знаменитой книги Н. Коперника (1473—1543) «О вращении небесных сфер».

Русский астроном К. Д. Покровский так характеризует личность Бесселя: «Любовь к истине и справедливости, отсутствие гордости и зависти, непреклонная воля и в то же время мягкость и добродушие составляли основные черты его характера... Наружность Бесселя совершенно не соответствовала его могучему духу. Это был человек небольшого роста, тщедушный и слабый, хотя в общем здоровый. В последние годы своей жизни он имел вид глубокого старца, но стоило только с ним заговорить, как все изменялось: неподвижные черты лица оживали, глаза загорались, а на губах появлялась приветливая, мягкая улыбка, что вместе с ясной и звучной речью свидетельствовало, насколько силен дух в этом слабом теле»⁸. Здоровье Бесселя стало со временем изменять ему. Он умер после тяжелой болезни 17 марта 1846 г. в возрасте неполных 62 лет.

Бессель был тесно связан с русской наукой. Расцвет его научной деятельности совпадает по времени с периодом становления российской точной астрономии, наиболее ярким пред-

ставителем которой был В. Я. Струве. Научные работы Струве в Дерпте (ныне гор. Тарту ЭССР), его деятельность по строительству и оснащению Пулковской обсерватории — главной обсерватории России — были постоянно предметом внимания Бесселя. Струве, называвший Бесселя «первым астрономом нашего времени», чрезвычайно высоко ценил его научный авторитет и неоднократно посещал знаменитого ученого в Кёнигсберге⁹. Бессель также с большой симпатией относился к своему выдающемуся современнику.

Бесселевы принципы высокоточных астрономических наблюдений и их обработки были положены в основу работ Пулковской обсерватории, которая достигла на этом пути выдающихся успехов.

Важнейшим актом, свидетельствующим о признании в России исключительных научных заслуг тогда еще молодого астронома, явилось избрание его в 1814 г. почетным иностранным членом Петербургской Академии наук. Этой академией в 1846 г. был издан звездный каталог по результатам 12-летних наблюдений Бесселя.

Об уважении к памяти выдающегося ученого в русском обществе свидетельствует отклик на его кончину русской печати. В 1847 г. журнал «Современник», который в то время издавали Н. А. Некрасов и И. И. Панаев, поместил большую статью «Жизнь и труды кёнигсбергского астронома Бесселя». Имя Бесселя уже в то время было достаточно широко известно в России. Заказанный в 1839 г. для новой обсерватории в Пулкове портрет Бесселя и поныне украшает ее круглый зал.

Научное наследие Бесселя составляет около 400 работ. Созданные им новые методы исследования и полученные с помощью этих методов результаты — большой вклад ученого в развитие астрономии.

Говоря о путях, которыми Бессель шел к решению основной задачи практической астрономии своего времени — повышению точности наблюдения, — следует прежде всего назвать Бесселеву теорию инструментальных ошибок. Он подчеркивал, что каждый инструмент создается дважды: сначала из латуни и стали мастером, затем на бумаге в виде формул и расчетов — астрономом. Астроном должен исчерпывающим образом изучить ничтожные отклонения реального инструмента от его математического идеала и уметь учесть эти отклонения при обработке наблюдений. Бессель исследовал источники личных ошибок наблюдателя и предложил способы их компенсации.

Однако полученные даже предельно точным наблюдением и исправленные с учетом инструментальных и личных ошибок координаты звезд — это еще сырой материал. Чтобы результат наблюдения имел ценность в иное время и в другом месте, он должен быть освобожден от влияния целого ряда факторов, зависящих от географического положения обсерватории и ча-

стных обстоятельств наблюдения. Иными словами, наблюдение должно быть редуцировано. Вместо бытовавшего прежде случайного набора формул и методов Бессель выработал простые симметричные редуционные формулы, которые используются и поныне в астрономической практике. В окончательном виде Бесселева теория редукции была опубликована в 1830 г. Входящие в редуционные формулы параметры — Бесселевы числа — регулярно публикуются в астрономических альманахах, в том числе и в издаваемом АН СССР «Астрономическом ежегоднике СССР».

Для повышения качества результатов наблюдений Бессель широко применил теорию вероятностей и метод наименьших квадратов. Таким образом, теория ошибок наблюдений, универсальная теория редуций и их основа — современный математический аппарат — составили тот арсенал средств, который дал возможность Бесселю с помощью новейшей астрономической техники основать новую позиционную астрономию XIX—XX столетий.

Работа над новыми методами практической астрономии не была для Бесселя самоцелью — она велась им постоянно в процессе решения конкретных задач науки. Бессель был великим тружеником. Славу и признательность поколений астрономов снискали в первую очередь те его труды, которые были плодом многолетней черновой работы, с которыми не связывались надежды на сенсационные открытия и эффектные результаты.

В 1813 г. Бессель завершил огромный вычислительный труд по обработке лучшего позиционного материала XVIII столетия — наблюдений Дж. Брайля, выполненных в Гринвиче в 1750—1762 гг. Результатом этой работы стал каталог точных положений 3222 звезд на 1755 г., изданный в Кёнигсберге в 1818 году под названием «*Fundamenta Astronomiae*» («Основания астрономии»). Эта книга стала одной из важнейших научных работ Бесселя. «Самая существенная сторона этой выдающейся работы заключается в том, что, представляя собой свод громадного запаса вполне надежных сведений о положении звезд на небесном своде около 1755 г., она отодвигала, так сказать, начало точной астрономии почти на полстолетия назад: можно теперь было (после обработки Бесселя) считать, что точные измерения начались еще с 1755 года»¹⁰, — так оценивает труд Бесселя историк астрономии А. Кларк.

Для укрепления оснований новой астрономии, заложенных переработкой наблюдений Брайля, Бессель задумал грандиозное по своим масштабам предприятие: определить положения всех звезд до 9-й величины в поясе склонений от -15° до $+45^\circ$. Эта работа дала бы после каталогов Брайля и Пиацци новую надежную координатную опору работам астрономов. Двенадцать лет потребовало выполнение этой программы: на-

чатые в 1821 г. наблюдения были завершены только в 1833 г. О колоссальном объеме проделанного труда свидетельствует число выполненных Бesselем наблюдений — 75 011! По словам А. Н. Савича, известного русского астронома, звездный каталог, составленный по этим наблюдениям и изданный в Петербурге, «принадлежит к числу замечательнейших изданий, которыми обогатилась в последнее время астрономия»¹¹. Каталог Бесселя стал новым вкладом в уточнение задаваемой положениями звезд координатной системы, без которой немыслимы никакие астрономические исследования.

Бessel работал также над решением научных задач, имевших важное значение не только для астрономии, но и для естествознания в целом. Самой замечательной из них была задача измерения звездного годичного параллакса, то есть того ничтожно малого угла, на который должны смещаться положения звезд, наблюдаемых с Земли, вследствие ее движения вокруг Солнца. Эта задача имела две стороны. Во-первых, зная годичный параллакс звезды, можно легко вычислить ее расстояние, то есть постичь глубину звездной Вселенной. Во времена Бесселя именно эта цель была главной. Во-вторых, наличие параллактического смещения звезды с годовым периодом служит прямым доказательством движения Земли вокруг Солнца.

История астрономии со времени выхода в свет коперниковского труда «О вращении небесных сфер» (1543 г.) изобилует бесплодными попытками решения задачи о параллаксе. Слишком далеки от нас звезды и слишком мал параллактический угол, чтобы его можно было измерить с помощью несовершенных инструментов XVI—XVIII веков. Неудача, постигшая на этом пути и самого искусного наблюдателя XVI в. датского астронома Тихо Браге (1546—1601), послужила через три столетия поводом для следующего замечания С. Ньюкомба: «Быть может, для Коперникова учения было счастьем то, что астрономические инструменты Тихо Браге были еще столь несовершенны. Если бы он нашел, что годичный параллакс неподвижных звезд не достигает и одной секунды, что, следовательно, они по меньшей мере в 200 000 раз дальше от Земли, чем Солнце,— весь астрономический мир, еще не созревший для столь широкого полета космической мысли, остолбенел бы от удивления и пришел бы под конец к выводу, что прав был Птолемей, а не Коперник...»¹²

И хотя позже гелиоцентрическая система обрела веские аргументы в свою пользу в законах Кеплера и в механике Ньютона, стремление решить задачу о параллаксе не иссякало. Лишь применение новых методов и инструментов вместе с глубокой интуицией исследователей, сумевших выбрать для измерений действительно близкие звезды, увенчало первым успехом 300-летние усилия астрономов.

В 1838 г. Бессель опубликовал измеренный им на гелиометре параллакс звезды 61 в созвездии Лебеда. Правильность результата в 0, 3" подтвердила вторая серия из 402 наблюдений, завершенная в 1840 г. Несколько раньше, в 1837 г., В. Я. Струве опубликовал полученный им параллакс звезды α Лиры (Веги), а в 1839 г. об измерении параллакса звезды α Центавра сообщил Т. Гендерсон (1798—1844). Ближайшие звезды оказались на колоссальных расстояниях, превышающих в сотни раз расстояние Земли от Солнца.

За открытие параллакса Бессель был награжден золотой медалью Лондонского Королевского астрономического общества.

Измерение масштаба звездной Вселенной — одно из самых замечательных научных достижений кенигсбергского астронома.

Работы Бесселя, получившие образное название «астрономии невидимого», были непосредственно связаны с проверкой закона тяготения. Исследуя собственные движения звезд, он обнаружил, что у звезд Сириус и Прокцион оно отличается от равномерного прямолинейного. Это противоречило представлениям современников Бесселя о движении звезд. Для объяснения столь необычного факта Бессель выдвинул столь же необычную идею: «...Прокцион и Сириус составляют каждый систему двойных звезд, куда входит по одной видимой и одной невидимой звезде»¹³. Иными словами, движения этих звезд возмущаются притяжением невидимых спутников. Бессель даже приближенно вычислил на основании закона тяготения период оборота невидимого спутника Сириуса — около 50 лет. Предположение Бесселя было настолько неожиданным, что вызвало возражения многих авторитетных астрономов. «Если неправильность движения Сириуса реальна, это открытие будет, бесспорно, одним из самых важных, которое когда-либо сделано в звездной астрономии, и одним из наиболее прекрасных, которыми наука обязана великому кенигсбергскому астроному»¹⁴, — писал В. Я. Струве. Работа Бесселя была доказана только после его смерти: спутник Сириуса был действительно открыт в 1862 г., спутник Прокциона — в 1896 г. Оба спутника оказались белыми карликами — сверхплотными звездами, израсходовавшими в термоядерных реакциях запас водородного «горючего». Спутник Сириуса стал первой известной астрономии звездой этого типа.

Универсальность закона тяготения Ньютона получила еще одно подтверждение в мире далеких звездных объектов.

Гений Бесселя прикоснулся и к другой, более ранней истории, развязка которой также стала триумфом теории тяготения Ньютона — речь идет об истории открытия Нептуна. Наблюдения Урана, открытого В. Гершелем в 1781 г., показали, что его орбита все более отклоняется от предвычисленной по

закону тяготения. «Вероятная причина этих возрастающих разностей была предметом многих толков среди астрономов,— писал С. Ньюкомб,— и некоторые из них, надо думать, угадали истинную причину, хотя и не высказывали ее. По крайней мере, как кажется, вполне определенных взглядов, за одним исключением, выражено не было. Этим исключением был Бессель»¹⁵. Действительно, уже в 1824 г. в письме к петербургскому астроному Ф. И. Шуберту (1758—1825) он высказывает мысль о том, что «нарушение» закона тяготения можно объяснить существованием невидимой планеты: «Если астрономам удастся соединить с ньютонианской системой все небесные явления, то само собой разумеется, что нет никаких оснований для сомнения; однако я не думаю, что удастся привести в согласие с нею движение Урана (если только не пожелают принять еще одну неизвестную и более далекую планету)»¹⁶.

Бессель не смог лично заняться этой задачей. В 1838 г. он разработал детальный план поисков новой планеты, однако обстоятельства помешали его выполнению. Восьмая планета Нептун была открыта в сентябре 1846 г.— через полгода после смерти Бесселя.

Эти работы «испытывали на прочность» закон тяготения в целом. Но Бесселя интересовали и некоторые тонкие явления, связанные с законом Ньютона. Так, в 1828 г. он предпринял серию опытов, призванных проверить тождественность инертной и тяготеющих масс с точностью, превышающей точность экспериментов Ньютона. Результаты Бесселя подтвердили пропорциональность массы и веса. Об актуальности этой проблемы свидетельствует тот факт, что подобные опыты с еще большей точностью и с тем же результатом снова ставились венгерским физиком Р. Этвешем (1848—1919) в 1909—1910 гг., и американским физиком Р. Дикке в 1964 г.

Трудно указать область позиционной астрономии, в которой бы Бессель не сказал новое слово. Теория движения комет, спутников планет и колец Сатурна, либрации Луны, теория рефракции, гравиметрические исследования — вот далеко не полный перечень задач, решением которых занимался Бессель.

Однако его разносторонняя натура не ограничивалась работами только астрономического характера. Градусное измерение, выполненное им в 30-е годы прошлого века, вместе с результатами других подобных исследований (В. Я. Струве), позволили Бесселю в 1841 г. вывести с большой точностью фигуру Земли — так называемый эллипсоид Бесселя, служивший много десятилетий геодезистам Европы и России в качестве основы для картографических работ. Только в 1946 г. в СССР эллипсоид Бесселя был заменен более точным эллипсоидом Ф. Н. Красовского (1878—1948). В Западной Европе Бесселев эллипсоид использовался до 60-х годов, то есть до начала спутниковых исследований фигуры Земли.

Знаменитым ученым были выполнены также многие не столь трудоемкие исследования в области геодезии и гравиметрии.

Имя Бесселя прочно вошло и в историю математики, хотя этой наукой он занимался лишь в той мере, в какой это было необходимо для решения прикладных задач. Тем не менее список математических работ Бесселя содержит 20 наименований. Математикам хорошо известны Бесселевы функции и дифференциальное уравнение Бесселя, его интерполяционная формула, исследования по способу наименьших квадратов.

«Ф. В. Бессель — один из замечательнейших астрономов XIX века, сделавший для методики точных наблюдений и для звездной астрономии столь же много, как и его великие современники во Франции по теоретической астрономии и небесной механике. От него идет целая эпоха меридианной астрономии, и работы многих обсерваторий долгие годы развивались по путям, проложенным Бесселем»¹⁷, — так писал о выдающемся ученом советский астроном и историк науки Н. И. Идельсон (1885—1951). Но значение Бесселя в истории естествознания не ограничивается его вкладом в конкретные науки — астрономию, геодезию, физику, математику. Бессель — один из строителей современного научного мировоззрения: он формировал строгие представления о фигуре Земли и ее движении, он показал, сколь ничтожны ее размеры в масштабах звездного мира, он способствовал доказательству всеобщности законов природы во Вселенной.

По-разному волновали проблемы мироустройства философа Канта и астронома Бесселя. Воображение первого охватывало всю мыслимую Вселенную, рисовало грандиозные космические процессы мироздания. Вера во всеобщность механических законов питала неверие Канта в сопричастность божества к формированию планетных и звездных систем. Философ не искал оснований для своей космогонии в математическом расчете или физическом эксперименте. Бессель — представитель иного времени и иного направления в естествознании. Для него источник знания — только строгий расчет и только эксперимент. Его слова: «...опорой системы является не что иное, как ее согласие с наблюдениями»¹⁸ — можно взять эпиграфом ко всему его научному творчеству.

Кант был пионером в подлинно научной космогонии, Бессель — творцом новой высокоточной астрономии. В наши дни фундаментальные проблемы происхождения и устройства Вселенной тесно переплетаются с задачами точной позиционной астрономии.

* * *

Научное наследие мыслителя Канта и астронома Бесселя стало достоянием общечеловеческой культуры. Изучение строе-

ния Солнечной системы неразрывно связало имена двух этих мужей науки.

¹ Струве В. Я. Этюды звездной астрономии. М., 1953, с. 16.

² Цит. по: Берри А. Краткая история астрономии. М. — Л., 1946, с. 212.

³ Более обстоятельно космогония Канта обсуждается в работе: Лавринович К. К. Космогоническая гипотеза И. Канта — сущность и методология. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 7, с. 43—54.

⁴ Ньюкомб С., Энгельман Р. Астрономия в общепонятном изложении. СПб., 1896, с. 531—532.

⁵ См.: Лавринович К. К. Фридрих Вильгельм Бессель. — Историко-астрономические исследования, 1984, вып. 17, с. 283—322.

⁶ Anger. Erinnerung an Bessel's Leben und Wirken. Danzig, 1846.

⁷ Савич А. Н. Обзорение славнейших астрономических обсерваторий Великобритании и Германии. — Современник, 1842, т. 25, с. 82.

⁸ Покровский К. Д. Памяти Бесселя. — Северный вестник, 1896, кн. 7, отд. 1, с. 57.

⁹ См.: Струве В. Я. Указ. соч.

¹⁰ Кларк А. Общедоступная история астрономии в XIX столетии. — Одесса, 1913, с. 54.

¹¹ Савич А. Н. Новый каталог Бесселя. — Журнал министерства народного просвещения, 1847, ч. 55, отд. 2, с. 152.

¹² Ньюкомб С., Энгельман Г. Указ. соч., с. 55.

¹³ Цит. по: Кларк А. Указ. соч., с. 70.

¹⁴ Струве В. Я. Указ. соч., с. 165.

¹⁵ Ньюкомб С., Энгельман Г. Указ. соч., с. 375—376.

¹⁶ Научное наследство. Естественнонаучная серия. М. — Л., 1948, т. 1, с. 798.

¹⁷ Там же, с. 829.

¹⁸ Там же, с. 798.

С. В. КОРНИЛОВ

Кант и эволюционизм

Идея эволюции, несомненно, принадлежит веку девятнадцатому, хотя именно в предыдущем, XVIII столетии было положено начало эмбриологии, сравнительной анатомии, палеонтологии, физиологии растений и животных, не говоря уже об антропологии — то есть создан тот фундамент фактов и исследований, на котором только и могла возникнуть теория эволюции. Поэтому изучение идей Канта, на первый взгляд, ничего не может дать современному эволюционисту. Эта точка зрения достаточно распространена в литературе, поскольку в работах по истории биологии Кант, как правило, даже не упоминается. Действительно, учение Дарвина, с которого берет начало современное понимание эволюции, базируется на иных принципах и идеях, чем те, что связаны с именем немецкого философа. Однако более глубокий анализ способен показать, что взгляды кенигсбергского мыслителя содержат не просто отрицание эволюции органического мира, но являются в ряде случаев

амбивалентными, а главное, его критика идеи изменчивости видов приводит к выводам, имеющим важное значение для развития теории эволюции.

Представление о постоянстве основных таксонов живого мира было неотъемлемой частью общей картины природы в век Канта. И спор с начала века шел только о том, создан ли мир сразу и навсегда божественным творцом, или последний еще вмещивается периодически в его движение. Первого взгляда держался Лейбниц, развивший идею о предсуществующих зародышах: монады живут вечно, жизнь и смерть — лишь явления. Ньютон и Кларк считали, что бог время от времени возвращает солнечную систему с ее обитателями к первоначальному порядку. Концепция эволюции противоречила тогдашним понятиям о науке, задача которой усматривалась в том, чтобы изучать явления, наблюдаемые здесь и теперь. Такой подход мог приводить и приводил, как отмечает Дж. Роджес, только к идее саморегуляции тех или иных явлений, но не к пониманию их эволюции¹.

Интересно в этой связи отметить, что обсуждению вопроса о возможности развития живой природы Кант не уделяет внимания в «Критике способности суждения», но свою точку зрения он высказал в рецензиях на книгу Гердера «Иdeen к философии истории человечества». Полемика Канта и Гердера — отдельная тема, мы коснемся ее лишь постольку, поскольку она позволяет установить, почему Кант отвергает эволюцию органического мира. А то, что его мнение таково, не вызывает сомнений: «Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям*, которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них...» (6, 49—50).

Но именно эти «чудовищные идеи» вдохновляли Гердера: «Какую великую, какую разнообразную перспективу представил нам взгляд на историю подобных и совсем не подобных нам живых существ!... Рыба плавает в воде, и плавники ее — неразвившиеся руки, ноги, хвост — еще слишком незначительно у рыб членение тела. Когда рыба выходит на сушу, у нее — как, например, у манати, — вычленяются передние конечности, а у самок вырастают груди... Через земноводных мы приближаемся к наземным животным, а среди наземных даже отвратительный унау с тремя пальцами и грудями уже есть аналог строения человеческого тела... Итак, и в анатомическом, и в физиологическом смысле верно, что во всем живом творении царит аналог *единого органического строения*; но только чем дальше от человека живое существо, чем отличное стихия, тем дальше природа, всегда равная себе, от прообраза своих органических творений»².

Идея единства органического строения живых организмов

не была чужда, впрочем, и Канту. В «Критике способности суждения» он не раз возвращался к мысли, что естествоиспытатель должен искать первоначальную организацию, которая используется природой, чтобы создавать разнообразные органические формы. Кант ожидает от «археологии природы», т. е. от палеонтологии, воссоздание всей «генерации творений», высказывает мысль, что природа первоначально производила менее целесообразные формы, которые, в свою очередь, рождали другие, более приспособленные к месту и времени.

И все же, подводя итог анализу концепции природы Гердера, он недвусмысленно заключает: «[Идея о] единстве органической силы, которая как самообразующаяся в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом составляет все разнообразие родов и видов этих существ,— это идея, находящаяся всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания и принадлежащая к чисто спекулятивной философии, в которой эта идея, если бы она проникла в нее, произвела бы *огромные опустошения среди привычных понятий*» (курсив наш. — С. К.) (6, 50).

Иными словами, Кант отвергает эволюционистские построения своего бывшего ученика потому, что, во-первых, Гердер не располагал достаточным фактическим материалом и поэтому его гипотезы повисли в воздухе, могли оцениваться лишь как умозрительные построения. Во-вторых, будучи действительно спекулятивными у автора «Идей», представления об изменчивости и генетическом родстве видов противоречили тем теоретическим положениям, которые опирались на известные научные данные. Исходя из этого, Кант отвергает объяснение единства организации живой природы через установление происхождения родов и видов: в природе единство организации реализуется через иерархию органических существ от простейших до человека, которая не зависит от истории.

В этом пункте, пожалуй, с наибольшей отчетливостью обнаруживается, что формирование концепции эволюции живого мира могло идти разными путями. С одной стороны, несомненно, что отрицание Кантом происхождения одних видов из других составляло элемент заблуждения в его теории органической природы. Но вместе с тем он указывает, что возможен иной принципиальный подход к изучению биологических систем. Обращая внимание на то, что «организация многих животных построена на одинаковой основе, на одной общей схеме, он советует поискать, нельзя ли было бы, пользуясь этим, объяснить все великое разнообразие видов исходя из «принципа механизма природы». Это приглашение Канта,— писал Л. С. Берг в 1922 г.,— пока осталось втуне. А в нем предложен единственно правильный путь к познанию закономерностей эволюции»³.

Спустя более полувека после этой интереснейшей оценки воззрений Канта Бергом можно констатировать, что проблема закономерности эволюционного процесса, действительно, стала сознаваться в качестве центральной проблемы теории эволюции. И те факторы эволюции, которые искал Берг, находя у Канта созвучные мысли для своего поиска, были раскрыты в канализованности исторических изменений и превращений органических существ. Оказалось, что уклонения в развитии и действия отбора ограничены рамками строго регламентированных связей химических соединений, из которых состоит ДНК, а также коррелятивными отношениями внутри организма, его генотипической средой, закономерностями хромосомной эволюции и т. д. Так что современные представления об эволюции, в частности, о ее предсказуемости, берут начало не только в дарвиновском «Происхождении видов», но уходят своими корнями и в номогенез, и в кантовскую концепцию органической целесообразности. Вклад их в теорию эволюции, конечно, неравнозначен, но глубокие мысли, высказанные в этой связи Кантом, как видим, не утрачены, но послужили стимулом дальнейших исследований.

Влияние Канта на эволюционную биологию было, однако, не только отдаленным, но и непосредственным. Между тем эта страница также выпала из истории биологии. Дело же заключается в том, что полемика Канта с Гердером предвосхитила и в определенной степени определила известный спор Ж. Кювье с Э. Жоффруа Сент-Илером в 1830 г. во Французской Академии наук, в ходе которого Кювье наголову разбил своего оппонента. Объяснялось это опять же тем обстоятельством, что в распоряжении Сент-Илера было чрезвычайно мало фактов, подтверждающих его уверенность, что современные животные связаны с давно вымершими формами непрерывной цепью переходов⁴.

Кювье противопоставил неясным соображениям Сент-Илера ряд совершенно точных данных. Прежде всего это был огромный палеонтологический материал, добытый самим Кювье. Он показал, что ископаемые животные, жившие в разные периоды, обладали различной степенью сложности. В наиболее древних отложениях обнаруживаются только беспозвоночные животные: зоофиты, моллюски, ракообразные. Затем следуют слои, в которых находятся остатки вымерших рептилий (ихтиозавров, плезиозавров, птеродактилей и т. д.). Потом следует эпоха исчезнувших родов млекопитающих. Все исследования Кювье показывали, что происходила смена видов (и более крупных таксонов), но из того, что один вид существовал после другого, еще не следовало, будто второй произошел от первого. Нет никаких известных факторов, констатирует Кювье, которые доказывали бы, что «открытые и установленные новые роды ископаемых... могли бы быть родоначальниками каких-нибудь

современных животных, ставших отличными от них только под влиянием времени или климата»⁵.

Напротив, обнаруженные в Египте мумифицированные животные не отличались от современных, хотя прошло свыше 5 тысяч лет. При всей вариабельности живого строение зубов, число и особенности костей, замечает Кювье, не обнаруживают изменения при перемене климатических зон, характера питания и т. п. Наконец, о постоянстве видовых признаков говорит еще и стерильность гибридов. Аргументы Кювье действительно разбивали малообоснованные идеи об эволюционном происхождении всех органических форм Жоффруа Сент-Илера, который, руководствуясь своим учением о единстве организации, пытался свести многообразие типов строения живых существ к строению позвоночных. Разрабатывая свои представления, Сент-Илер допустил и прямые натяжки вроде утверждения, что хитиновый панцирь насекомых и ракообразных соответствует позвоночному столбу, следовательно, их отличие от позвоночных состоит в том, что они живут внутри своего позвонка, а настоящие позвоночные — вне его и т. п. Опровергнуть несостоятельность подобных взглядов не представляло сложности для Кювье. А вместе с сомнительными аналогиями Сент-Илера, казалось, было скомпрометировано и представление об эволюционном единстве живой природы. Во всяком случае, когда в 1832 г. Кювье в качестве постоянного секретаря Академии читал похвальное слово Ламарку, он не стал останавливаться на его теории эволюции, «...ибо никто не считает ее настолько опасной, чтобы она нуждалась в опровержении»⁶.

Спор Кювье с Ж. Сент-Илером стал фактическим продолжением философской полемики Канта с Гердером. Он сыграл выдающуюся роль в истории биологии и, в частности, в вытравлении идеи эволюции. Дискуссия этих крупнейших биологов начала XIX века содержит и своего рода парадокс, потому что противник идеи эволюции Кювье в конечном итоге сделал своими трудами для теории эволюции больше, чем все его современники, увлекавшиеся эволюционными построениями (Ламарк, Жоффруа Сент-Илер и др. менее значительные)⁷. В этой связи существенно отметить, что Кювье на Канта непосредственно ссылается, отстаивая свою позицию: «Способ существования каждой части живого тела движется совокупностью всех прочих частей, тогда как у неорганических тел каждая часть существует сама по себе»⁸. Представления об организме как высокоцелостной системе, связанной коррелятивными связями, нарушение которых способно приводить лишь к разрушению и гибели живой системы, импонировали Кювье. Так идеи Канта ассимилировались в истории биологии.

¹ Rogers J. The Living World — In: The Ferment of Knowledge. Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science. Cambridge, 1980, p. 279.

² Гердер. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 51—52.

³ Берг Л. С. Труды по теории эволюции. М., 1977, с. 65.

⁴ Сент-Илер Жоффруа Э. Избранные труды. М., 1970, с. 484.

⁵ Кювье Ж. Рассуждения о переворотах на поверхности земного шара. М. — Л., 1937, с. 150.

⁶ Цит. по кн.: Филиппенко Ю. А. Эволюционная идея в биологии. М., 1977, с. 26.

⁷ Канаев И. И. Ж. Кювье. Л., 1976, с. 195.

⁸ Кювье Ж. Указ. соч., т. 130.

И. Д. КОПЦЕВ

О логико-семантических принципах построения текста в «Критике чистого разума»

«Критика чистого разума» как жанр представляет собой — на это указывает и сам Кант — философский трактат, содержащий полное изложение его философских концепций. «Эта критика, — говорит он, — есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении» (3, 91).

Приступая к изложению своей системы метафизики, Кант полагал, что она должна быть «необходимо построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно)» (3, 99). И в этом он следует примеру Вольфа, самого, по его мнению, догматического философа. Метафизике, по Канту, следует вступать на верный путь науки с помощью «законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах» (3, 99).

В другом месте «Критики...» читаем: «...Эти авторы (авторы новейших философских сочинений) полагают, что постулировать — значит выдавать некоторое положение за непосредственно достоверное без обоснования и доказательства; однако, если бы мы должны были допустить, что для синтетических суждений, как бы они ни были очевидны, можно требовать безусловного одобрения без дедукции в силу одного лишь авторитета их собственных утверждений, то вся критика рассудка свелась бы на нет... Таким образом, если к понятию вещи а priori синтетически прибавляется какое-то определение, то непременно должно быть присоединено если не доказательство, то по крайней мере дедукция правомерности утверждения такого суждения» (3, 293—294).

Эти обширные цитаты приведены потому, что они имеют непосредственное отношение к построению и разворачиванию текста, его организации в «Критике чистого разума». Выдвигая то или иное положение, Кант непременно доказывает или обосновывает его, снабжает его многочисленными пояснения-

ми и примечаниями. При этом обоснование (доказательство) строится либо от причины к следствию, либо от следствия к причине (основанию).

Импликативная форма используется Кантом обычно как средство перехода от проблематичных суждений к ассерторическим и аподиктическим. Так, анализируя гипотетическое суждение «если существует полная справедливость, то несправедливый злодей будет наказан», он говорит, что здесь не решается вопрос, истинно ли каждое из этих положений само по себе, что таким суждением мыслится только следствие. Поэтому импликативная форма используется в фрагментах текста, содержащих доказательства или дедукцию тех или иных положений. Однако нас интересует этот принцип не в плане формальной логики, а как один из основных приемов текстообразования, как композиционный принцип построения и делimitации (членения) текста. Поясним это на примере (приводится в сокращенном виде):

1. (1) «Таким образом, все явления вообще суть величины непрерывные — экстенсивные величины с точки зрения их созерцания,... (2) *Если* синтез многообразного содержания явления прерывен, *то* он агрегат многих явлений... (3) *Если* я называю 13 талеров денежной величиной, *то* я их обозначаю правильно постольку, поскольку я разумею под этим полфунта чистого серебра... (4) *Но если* под этим названием я разумею 13 круглых талеров как столько-то монет, *то* я неправильно именую их денежной величиной, а должен считать их агрегатом, т. е. числом монет. (5) Однако *так как* в основе числа величит единица, *то* в качестве единицы всякое явление есть величина, и как таковая, оно всегда есть нечто непрерывное» (3, 244).

Данное СФЕ (сверхфразовое единство) состоит из пяти предложений, из которых лишь только первое, ключевая фраза, не построена по форме «если..., то...». Схематически данное СФЕ можно представить следующим образом:

- (1) тезис
- (2) Если..., то...
- (3) Если..., то...
- (4) Но если..., то ...
- (5) Однако так как..., то ...

Подобная схема построения СФЕ встречается в тексте «Критики...» в более или менее чистом виде довольно часто. Но чаще она комбинируется с другими видами логико-синтаксических отношений, образуя структурный стержень всего построения, остальные отношения выступают как подчиненные ему. Например:

2. «Если необходимый закон нашей чувственности и, стало быть, формальное условие всех восприятий состоит в том, что последующее время с необходимостью определяется предыду-

щим временем (так как я не могу дойти до последующего иначе как через предшествующее), то и необходимый закон эмпирического представления о временном порядке состоит в том, что явление прошедшего времени определяет всякое существование в последующем времени, и этим последующие явления как события могут иметь место лишь постольку, поскольку первые определяют их существование во времени, т. е. устанавливают его согласно правилу. В самом деле, только в явлениях можем мы эмпирически познать эту непрерывность в связи времен» (3, 266).

В этом примере антецедент включает следующие частные пропозиции:

(1 проп.) Необходимый закон нашей чувственности состоит в *x*.

(2 проп.) Формальное условие всех восприятий состоит также в *x*.

(3 проп.) Последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем.

(4 проп.) Я не могу дойти до последующего иначе, как через предшествующее.

Консеквент включает в свою очередь следующие пропозиции:

(1 проп.) Необходимый закон эмпирического представления о временном порядке состоит в *x*.

(2 проп.) Явления прошедшего времени определяют всякое предшествование в последующем времени.

(3 проп.) Эти последующие явления как события могут иметь место в силу *x*.

(4 проп.) Явления прошедшего времени определяют существование последующих явлений во времени.

(5 проп.) Они устанавливают это согласно правилу.

Отношения между пропозициями в антецеденте следующие:

1 проп.	} конъюнкция }	изъяснение	} причинно-следственное отношение
2 проп.			
3 проп.			
4 проп.			

Отношения между пропозициями в консеквенте:

1 проп.	} изъяснение }	изъяснение
2 проп.		
3 проп.		
4 проп.		
5 проп.		

Общая схема всего СФЕ такова:

и м п л и к а ц и я	Если...	1 проп.	конъюнк.	изъяснение	причинно- следственное отношение
		2 проп.			
		3 проп.			
		4 проп.			
	то...	5 проп.	изъяснен.	изъяснение	
		6 проп.			
		7 проп.	конъюнк.		
		8 проп.	причинные		
		9 проп.	перифраз		

Таким образом, имплицативное отношение является для данного СФЕ основным, частными отношениями будут опять-таки отношения причинно-следственные и изъяснительные, побочными — остальные. Ключевая фраза (тезис) данного СФЕ появляется лишь в конце как вывод. При таком построении СФЕ отчетливо делится с точки зрения информации на две части: «данное» (или «тему»), несущее так или иначе известную информацию, и «новое» (или «рему»), несущее новую информацию и ведущее рассуждение дальше. Это обычный, так, сказать, нейтральный порядок следования суждения или дедукции. Более эмфатическим в логическом смысле является обратный порядок следования, когда «рема» предшествует «теме». Это обычно имеет место у Канта, если речь идет о наиболее важных основоположениях, которые необходимо доказать. В этом случае сначала дается (постулируется) тот или иной тезис, затем следует обычно развернутое его доказательство и в заключение подводится итог. Структура СФЕ в этом случае, следовательно, трехчастная. Например:

3. (1) «Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. (2) В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринималась бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. (3) Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно)».

Данные СФЕ отчетливо делятся на три части:

- (1) тезис,
- (2) обоснование тезиса,
- (3) вывод (итог).

Интересно отметить, что оба принципа построения текста взаимнообратимы. Так, в последнем примере тезисную и обосновывающую части можно связать также и имплицативным суждением: «Если бы в основе [в мышлении] не лежало априорное

представление времени, то одновременность или последовательность не воспринимались бы [нами], следовательно, время было бы эмпирическим понятием».

Однако этот последний вариант в смысле логической модальности менее аподиктичен. Это уже видно по форме основного тезиса в первом и втором вариантах: в первом модальность действительности выражена эксплицитно с помощью связки «есть», во втором она содержится лишь имплицитно («следовательно, время *было бы* эмпирическим понятием»).

Оба варианта причинно-следственных отношений, показанных выше на примере сверхфразовых единств, лежат в основе построения гораздо больших по объему единиц текста, которые можно было бы назвать комплексами сверхфразовых единств (КСЕ), или сверхабзачными единицами (САЕ). В таких единицах текста в качестве текстообразующих принципов выступают логические отношения конъюнкции, дизъюнкции, имплицитности, антиимплицитности и другие отношения. Ярким примером такой единицы в «Критике...», построенной с помощью импликации, может служить § 9, посвященный анализу функций рассудка в суждениях. По существу, мы имеем дело здесь с текстовым имплицитным суждением большого объема. Так как весь интерес в имплицитном суждении сосредоточен на консеквенте, несущем новую информацию, то он занимает почти четыре страницы текста, разбитые на четыре подпункта. Вот этот пример (мы приводим только ключевые фразы):

4. «Так как это деление (деление суждений) в некоторых, правда, несущественных, отношениях отклоняется от принятой в логике техники, *то* здесь уместны следующие предостережения против возможных недоразумений:

(1). Логика справедливо говорит, что при употреблении суждений в умозаключениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. Действительно...

(2). Точно также в трансцендентальной логике следует еще отличать бесконечные суждения от утвердительных... В самом деле...

(3). Все отношения мышления в суждениях бывают следующих видов:...

(4). Модальность суждений есть совершенно особая функция их;...» (3, 168—172).

В данном САЕ имплицитное суждение выполняет не формально-логическую, а формально-текстовую (композиционно-структурную) функцию введения собственно информативных фрагментов текста. Пунктирование частей консеквента служит дополнительным вспомогательным средством членения и объединения всего фрагмента в единицу текста. Отношение конъюнкции, представленное формально нумерацией абзацев (часто это делается также с помощью союзных сочетаний «во-

первых», «во-вторых» и т. д.) подчинено формально имплицитному. Тем самым наблюдается определенная иерархия логических отношений как композиционных принципов текстообразования.

Другой разновидностью имплицитного принципа построения САЕ как тестового суждения является имплицитная импликация, когда последняя формально с помощью союзов «если..., то...» не выражена, но последовательность суждений от основания к следствию остается. В качестве примера можно привести раздел второй «Системы основоположений чистого рассудка» (см. 3, 231—234). Этот раздел состоит из девяти абзацев, которые разбиваются на три САЕ, каждое из которых, в свою очередь, разбивается на три абзаца. Начало каждого САЕ маркировано antecedentной частью его, а конец — consequentной частью, формально сигнализируемой текстовыми союзами и союзными сочетаниями со следственным значением «итак», «следовательно», «поэтому», «таким образом» и др. (в немецком тексте *also*, *demnach*, *folglich*). Абзацы-посылки и абзацы-следствия распределены в каждом САЕ следующим образом:

1 САЕ:	1. абзац } 2. абзац }	антецедент
	3. абзац	— консеквент
2 САЕ:	1. абзац	— антецедент
	2. абзац	консеквент
	3. абзац }	
3 САЕ:	1. абзац } 2. абзац }	— антецедент
	3. абзац }	консеквент

Так как antecedенты и consequенты в данных САЕ представлены не предложениями, а текстами, то возникает необходимость выделения семантического ядра (главных посылок) antecedента и семантического ядра (главных выводов) consequента. В качестве примера мы проанализируем первое САЕ.

Главными посылками в нем являются:

1. Объяснение возможности синтетических суждений стоит в трансцендентальной логике на первом месте и даже составляет ее единственный предмет.

2. В синтетических суждениях необходимо выйти за пределы данного понятия с тем, чтобы синтетически сравнить с ним другое, нежели то, что в нем мыслится.

Ядро consequentной части представлено следующими пропозициями:

1. Для этого необходимо нечто третье, а именно: совокупность всех трех источников представлений: время, синтетическая способность воображения, производящая представления, и их синтетическое единство, основанное на единстве апперцепции.

2. Возможность синтетических суждений, а также чистых синтетических суждений следует искать в этих последних.

Выделив ядра текстовых посылок и следствий из них, мы можем теперь связать их формально с помощью следующего имплицитного суждения: «Если необходимо объяснить возможность синтетических суждений, в которых должно выйти за пределы данного понятия с тем, чтобы сравнить с ним синтетически другое, нежели то, что в нем мыслится, то ее следует искать в совокупности всех трех источников представлений: времени, синтетической способности воображения и в их синтетическом единстве на основе единства апперцепции».

Возможность подобного представления семантических ядер обеих частей САЕ свидетельствует, в первую очередь, о логико-смысловом единстве всего данного САЕ, имплицитно содержащем имплицитное суждение, в котором антецедент и консеквент взаимно предполагают друг друга, направлены друг к другу. Схематически это можно представить в виде двух стрелок, направленных острием друг к другу, т. е. антецедент консеквент.

Подобной же направленностью друг к другу характеризуются антецедентные и консеквентные части остальных САЕ данного раздела. Границы между САЕ проходят на стыке между каждой парой таких стрелок, т. е. схема такова:

антец.	консек.	антец.	консек.	антец.	консек.
→	←	→	←	→	←

Начало каждого следующего САЕ маркировано гипотетическими суждениями: «Если знание должно иметь объективную реальность..., то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан» и «Так как опыт как эмпирический синтез есть по своей возможности единственный вид знания..., то...».

Интересно отметить, что и все три данных САЕ составляют, в свою очередь, одну концептуальную единицу — раздел. Каждое САЕ выполняет в ней определенную функцию. Так, в первом говорится о возможности, во втором — о реальности, в третьем — о необходимости высших основоположений всех синтетических суждений. Каждое САЕ отражает одну из трех (по Канту) модальностей суждения — проблематическую (первое), ассерторическую (второе) и аподиктическую (третье). Поэтому место каждого САЕ строго определено в разделе логикой и модальностью рассуждения, которую Кант рассматривал как три момента мышления вообще.

Все это свидетельствует о том, что к построению текста, как и всей своей системы, Кант подходил в высшей степени методично, системно, тщательно продумывая его архитектуру.

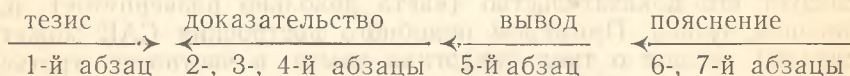
Обратное отношение, вернее следование частей (от следствия к причине), также конституирует в тексте «Критики...» свои САЕ, но с иной структурой компонентов. Сначала постулируется тезис, который нередко выносится Кантом в самостоятельный абзац, дабы подчеркнуть его важность, затем следует его доказательство (часто довольно развернутое), и, наконец, вывод. Примером подобного построения САЕ может служить раздел о трех аналогиях опыта, в частности, третья аналогия (см. 3, 274—278).

Все данное САЕ состоит из семи абзацев, причем тезис образует самостоятельный абзац (формально), что подчеркивает его важность, ведь остальной текст строится ради него. Доказательство составляет три следующих абзаца, пятый представляет собой резюме, а шестой и седьмой абзацы — пояснения. Схема всего САЕ такова:

- | | |
|----------|------------------|
| 1. абзац | — тезис |
| 2. абзац | } доказательство |
| 3. абзац | |
| 4. абзац | |
| 5. абзац | — резюме |
| 6. абзац | } пояснение |
| 7. абзац | |

Выделение всех компонентов данного САЕ в абзацы не свидетельствует об их композиционной самостоятельности. Тезис является лишь относительно самостоятельным, ибо предполагает последующее доказательство, в нем содержится векторная направленность вперед². Доказательство как форма речи также не является самостоятельной формой. Это синсемантическая форма речи, предполагающая то, что подлежит доказательству, т. е. некую начальную форму речи. Резюме также не является самостоятельной (автосемантической) формой, так как предполагает предыдущий контекст, оно имеет по содержанию векторную направленность назад, завершая процесс доказательства (ср. слова — текстовые союзы: «итак», «таким образом», «следовательно» и др.). Абзацы-пояснения также содержат в себе дейксис (указание) назад, на предыдущий контекст, так как поясняет то, что говорилось выше. Следовательно, лишь все вместе эти абзацы составляют самостоятельную текстовую единицу — САЕ. Общность данной единицы обеспечивается взаимной обусловленностью ее компонентов, синсемантической формой речи, в ней представленных. Причем

в тексте дейксисом вперед обладают такие формы речи, как полагание, т. е. установление того или иного тезиса, определение (дефиниция), постулирование, введение тех или иных понятий (интродуктивные формы речи), а остальные формы — доказательство, обоснование, пояснение, подытоживание, иллюстрирование, конкретизация и др. — содержат эксплицитно или имплицитно дейксис назад, к тому, что доказывалось, конкретизируется, обосновывается и т. д. Таким образом, схема отношений компонентов данного САЕ такова:



Взаимообусловленность частей САЕ не исключает наличие таких же отношений в более мелких текстовых единицах, таких как СФЕ или абзац. Более того, наличие подобных же отношений в них способствует членению САЕ на СФЕ и абзацы.

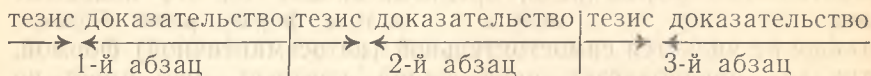
Так как доказательство — мы продолжаем анализ нашего САЕ — не может обойтись, в свою очередь, без посылок и следствий из них, то и в трех абзацах нашего примера, составляющих доказательство, мы находим три вспомогательных посылки, а именно:

1. «Вещи называются существующими одновременно, когда в эмпирическом созерцании восприятие одной вещи может чередоваться с восприятием другой вещи».

2. «Вещи сосуществуют, поскольку они сосуществуют в одно и то же время».

3. Если бы в «многообразии субстанций как явлений каждая из них была бы совершенно изолирована», то «одновременное существование их не было бы предметом возможного восприятия и существование одной из них не могло бы никаким эмпирическим синтезом приводить нас к существованию другой» (3, 274—278).

Каждый абзац, таким образом, посвящен доказательству и обоснованию своих посылок, вспомогательных тезисов. Схема взаимоотношений в тексте доказательства следующая:



Однако эти отношения внутри абзацев подчинены более общим отношениям в САЕ. Между главным тезисом его и вспомогательными тезисами существуют отношения компонентов условного логического силлогизма. Дело в том, что главный тезис представляет собой имплицитное суждение: «Если все субстанции могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, то они находятся в полном взаимодействии». Вспомогательные тезисы содержат утверждение и обоснование, а третий тезис даже доказательство основной

посылки главного тезиса. В конце САЕ делается соответствующий вывод, так что все САЕ представляет собой развернутый в текст условный силлогизм, что обеспечивает его полное логико-смысловое единство.

Таким образом, текст «Критики чистого разума» представляет собой целую иерархию причинно-следственных и условно-имплицативных отношений, существующих как внутри СФЕ и абзаца, так и в САЕ и последовательностях САЕ. Эти отношения способствуют как членению текста, так и его связи в единое целое.

В данной статье были рассмотрены в основном две разновидности САЕ, основанные на причинно-следственных отношениях. Эти отношения изоморфны в различных единицах текста. Они выступают одновременно и как глобальные композиционные принципы построения текста в «Критике чистого разума».

1. О понятии сверхфразового единства и его соотношениях с абзацем см.: Копцев И. Д. Некоторые вопросы организации текста в «Критике чистого разума» И. Канта. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 89—100.

² Термин заимствован у И. Р. Гальперина. — См.: Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981, с. 59.

Д. С. ШИМАНОВСКИЙ

Проблема морального самосознания в этике И. Канта

В истории философии тайна человеческого сознания глубоко интересовала Сократа и Платона, Декарта и Спинозу, Локка и Лейбница. Но материалисты обращали преимущественное внимание на ту сторону духовного мира человека, которую сегодня именуют предметным сознанием, нередко игнорируя его обращенность на самого субъекта (самосознание). Идеалисты же, по существу, сводили сознание к мистифицированному самосознанию, отрицая его обусловленность внешним миром как объективной реальностью. И Кант первым из представителей немецкого классического идеализма попытался осуществить многоплановое исследование самосознания в гносеологическом, этическом и психологическом аспектах. Но именно эта часть его теоретического наследия остается наименее изученной.

В центре философии И. Канта — человек как двойственное по своей природе существо: телесное в мире феноменов и в то же время духовное в мире умопостигаемых сущностей (ноуменов). В отличие от Декарта он полагал, что по своей эмпирической природе человек изменчив и гетерономен, поскольку находится в причинной зависимости от других тел, а в «интеллигибельной» сущности постоянен и автономен, ибо его образ мыслей определяется собственным разумом и волей. Согласно Канту, в человеке можно выделить «психологиче-

ское», «логическое», «интеллигибельное Я» как эмпирический, гносеологический и трансцендентальный субъект. В сознании человека Кант формально разграничивает, во-первых, внешнее чувство (перцепцию), посредством которого он воспринимает свое тело в пространстве; во-вторых, внутреннее чувство (эмпирическую апперцепцию), предметом которого становится «психологическое Я», каким оно наглядно представляется нам во времени; в-третьих, чистое самосознание (трансцендентальную апперцепцию), в котором исходное представление «я мыслю» сопровождает все наши понятия. Однако, по словам В. И. Ленина, во всех разновидностях «Я» у Канта пустая форма («самовысасывание») без конкретного анализа процесса познания¹.

Трансцендентальное единство апперцепции — это, по Канту, осознание умопостигаемой личностью своего тождества на основе синтеза всех ее представлений в неизменно чистом «Я». В отличие от Лейбница Кант трактует эту апперцепцию как изначальную основу единства самосознания, без которого невозможно и самопознание. Вопреки картезианско-локковской традиции он отличает самосознание от самопознания, но видит в первом лишь априорное условие второго, рассматривая при этом самопознание как активное самосозерцание, имманентную личности самодеятельность.

В противоположность берклианско-юмовскому отождествлению субъекта с объектом в самопознании И. Кант четко различает их, вместе с тем констатируя неразрешимую антиномию разума, согласно которой человек одновременно выступает как субъект и объект самопознания. «Я сознаю самого себя — эта мысль включает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный: он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными» (4(1), 295—296). При этом, подчеркивает Кант, «анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте» (4(1), 375).

Улавливая реальную сложность и противоречивость интроспекции и рефлексии как форм и уровней самопознания, Кант лишь отмечает бесплодность попыток наблюдать свои непроизвольные действия и собственные мысли без их субъективного искажения. Вместе с тем, пытаясь избежать субъектизма, он предупреждает об опасности отрыва самопознания от постижения объективной реальности и замыкания субъекта в самом себе. «Склонность погружаться в себя вместе с возникающими отсюда заблуждениями внутреннего чувства может войти в норму только тогда, когда человек не возвращается

к внешнему миру и тем самым к тому порядку вещей, с которым имеют дело внешние чувства» (6, 191).

Согласно И. Канту, понять и оценить себя как личность человек способен лишь поскольку он постигает свою родовую природу, собственную свободу и равенство с другими людьми. Человек есть личность благодаря представлению о своем Я как обладающем сознанием свободы и разумом. Каждый может по своему произволу принимать решения и совершать поступки, а следовательно, и отвечать за них. В зависимости от того, кладет человек в основание своих поступков априорный моральный закон или уклоняется от него, он становится добрым или злым. В отличие от Паскаля, исходящего из врожденной греховности человеческой природы, и Руссо, стоявшего на позициях наивного морального оптимизма, Кант допускает в природе человека как изначальные задатки доброты, так и предрасположение ко злу. К первым он относит задатки *животности* (выраженные в «физическом самолюбии» — стремлении к самосохранению, продолжению рода и общению с другими людьми), *человечности* (проявляемой в «разумном самолюбии» — склонности судить о себе путем сравнения с другими, добиваясь признания своей ценности и равенства) и, наконец, задатки *личности* (способность практического разума воспринимать уважение к моральному закону как самодостаточный мотив произвола). Последняя способность и создает, по Канту, возможность доброй воли из неискоренимого чувства долга (4(2), 28—29).

В истории докантовской этики не было мыслителя, который с такой остротой поставил бы проблему нравственной ответственности личности перед собой и человечеством за свои убеждения и поступки. Понятие ответственности «всегда содержится в моральном законе» (4(2), 478), поскольку каждый сам устанавливает его как всеобщий закон, руководствуясь им в собственном поведении. В абстрактной форме Кант отстаивает тезис о том, что специфика морального убеждения состоит в его самостоятельной выработке личностью и свободном следовании ему на практике. Мнимо нравственному, «легальному», поведению из эгоистических побуждений сообразно с буквой закона (гипотетическим императивом) он противопоставляет подлинно моральное, бескорыстное поведение из чувства долга в соответствии с духом закона (категорическим императивом) как самоцелью. Начало человеческой мудрости и первое веление долга перед собой Кант видит в познании глубин своего сердца: «доброе ли оно или злое, чист ли источник твоих поступков или нет, и что может быть человеку вменено как изначально присущее его *субстанции* или как производное (приобретенное или нажитое) и, быть может, принадлежит к моральному *достоянию*» (4(2), 380).

Абсолютизируя рациональное самопознание, И. Кант счита-

ет, что только оно обеспечивает искренность и беспристрастность в суждении о себе и своем моральном достоинстве на основе практического закона, противодействуя переоценке или недооценке собственной доброты, избегая «сентиментального самоуничтожения» и «себялюбивого самовозвеличивания». Правда, по его мнению, человеку «не дано проникать в собственную душу столь глубоко, чтобы вполне быть уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности» (4(2), 327). Так как моральное самопознание невозможно без самооценки, каждый обязан судить о своих поступках не столько по их легальности, сколько по их моральности (внутреннему соответствию нравственному образу мыслей).

Практический разум, постоянно напоминаящий человеку о долге оценивать себя исходя из категорического императива, И. Кант именуется совестью, рассматриваемой широко как комплекс моральных, интеллектуальных и эстетических задатков. В его учении о совести этико-психологическая прозорливость переплетается с метафизически-спекулятивной близорукостью. Философ убежден, что совесть не приобретается и не создается произвольно, а изначально коренится в сущности человека как оценочное отношение разума к своему субъекту. Вместе с тем он справедливо подчеркивает: чтобы испытывать угрызения совести или нравственное удовлетворение от сознания выполненного долга, надо хотя бы отчасти быть уже морально добрым. Без совести людей не бывает; она за каждым неотступно следит подобно тени, и никто не может избежать ее суда. Но есть индивиды, склонные заглушать и усыплять в себе ее голос, и в этом смысле беспринципная «растяжимая» совесть, снисходительная к малейшему нарушению долга, есть бессовестность.

По своему эмпирическому характеру, человек склонен оправдывать и извинять собственные деяния, объясняя их естественной необходимостью. Но поскольку личность обладает интеллигентным характером и свободно определяет свои поступки, она вменяет их себе в заслугу или вину по приговору разума, стоящего на страже морального закона. В отличие от стыда как чувствительности к мнению других, совесть есть «внутренний судья над всеми свободными поступками» (4(2), 378). Улавливая противоречие в раздвоении совести на обвинителя и адвоката, Кант пытается установить объективный критерий ее приговора, отражающего надличностные принципы нравственности в самосознании индивида: «...Хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынужден вести это дело как бы по велению *некоего другого лица*... Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то *другого* (как человека

вообще) мыслить судьей его поступков, если она не должна находиться в противоречии с самой собой» (4(2), 377). Оказавшись перед необходимостью раскрыть конкретно-историческое содержание совести, Кант все же не смог глубоко понять ее подлинно социальной сущности и в качестве «верховного судьи» примыслил бога, перед которым она несет ответственность.

Назначение совести И. Кант видит преимущественно в негативных функциях предупреждения, обвинения и наказания самого субъекта при умышленном уклонении от долга в прошлом, настоящем или будущем. Даже когда совесть оправдывает его поступки, она не доставляет ему иного вознаграждения, кроме самоудовлетворения и утешения в связи с избежанием наказания. Кант убежден, что совесть справедлива и безошибочна, если в своем суждении не выходит за рамки сопоставления поступков с правильно понятым долгом, который уничтожает в нас самомнение. Вместе с тем люди порой склонны обманчиво судить о себе не по действительным мотивам поступков, а по их неожиданным последствиям вопреки совести, и потому явно переоценивают свои заслуги, случайно избежав зла. «Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса» (4(2), 41). Подобным же образом мы пытаемся хитрить с собой, оправдывая свое поведение естественной необходимостью, роковым стечением обстоятельств, хотя были в здравом уме и свободно принимали решение, за которое несем полную ответственность перед совестью. В то же время Кант осуждает лицемерное покаяние в грехах, фанатическое самобичевание из суеверного страха или ханжеского отвращения к себе, противопоставляя всему этому нравственное раскаяние из глубокого уважения к долгу. Философ считает, что требование поступать по совести само по себе не может быть долгом, но его следует всемерно культивировать, исходя из моральной обязанности перед собой и человечеством.

Одной из прогрессивных идей этики И. Канта, раскрывающих специфику морального самосознания личности, является категория человеческого достоинства. Исходя из дуалистического взгляда на натуру человека, Кант рассматривает его, с одной стороны, как животное в системе природы, используемое лишь в качестве средства и потому имеющее внешнюю, относительную ценность (цену), а с другой — как личность в «царстве целей», то есть как автономного субъекта практического разума, бытие которого является самоцелью и обладает внутренней, абсолютной ценностью (достоинством). Оценивая себя как родовое существо, человек приходит к сознанию сво-

его прирожденного достоинства, которое выше всякой цены и не имеет эквивалентов. В своем лице он представляет человечество, заслуживающее как бескорыстного уважения со стороны других лиц, так и самоуважения. «Следовательно, он должен оценивать себя и по малому, и по большому мерилу в зависимости от того, рассматривает ли он себя как чувственно воспринимаемое существо (по своей животной природе) или как умопостигаемое существо (по своим моральным задаткам). Но поскольку он должен оценивать себя не только как лицо вообще, но и как человек, то есть как лицо, имеющее по отношению к самому себе обязанности, налагаемые на него собственным разумом, то его ничтожность как *человека-животного* не может умалить его достоинства как *человека, наделенного разумом*, и он не должен отречься от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство...» (4(2), с. 373).

Размышляя о чувствах, вызываемых звездным небом над нами и моральным законом внутри нас, И. Кант пытается определить место и назначение человека в мире. Ощущая свою ничтожность перед бесконечностью эмпирического мира, мы в то же время сознаем свое величие в мире умопостигаемом, где царствует закон долга — основа самоуважения человека (4(1), 499—501). Честная личность не может не испытывать глубочайшего уважения к своей моральной сущности. Правильно понимая, каким надо быть и как действовать, чтобы оставаться личностью, человек стремится должным образом занять достойное место в мире. По мнению Канта, лучше уж быть предметом ненависти, чем презрения. Ложь, тщеславие, раболепие подрывают уважение к личности, унижая ее достоинство.

Выступая против натуралистической этики французских просветителей, И. Кант утверждает, что моральный закон сдерживает и ограничивает в нас естественный эгоизм себялюбия, рождаемый чувственными влечениями, и сокрушает сомнение как эгоизм самодовольства, выраженный в неоправданных притязаниях и завышенных самооценках. «То, представление о чем как об *определяющем основании нашей воли* смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство *уважения* к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание» (4(1), 399). Кант осуждает «этический фанатизм» как высокомерное хвастовство своими достоинствами из пустого самолюбия, высоко оценивая скромность — проявление «истинного смирения» в сравнении себя с другими — и вместе с тем отвергая раболепие как «ложное смирение», выраженное в самоунижении, угодничестве, умалении собственного достоинства. По его мнению, беспристрастность и искренность в оценке своего достоинства или недостойности есть долг человека перед собой, непосредственно вытекающий из первого веления — самопознания (см. 4(1), 380).

Анализируя взаимосвязь между оценочным отношением к себе и другим, И. Кант подчеркивает зависимость самооценки от уважения личности к окружающим и от их отношения к ней. Чувство «благородной гордости» (любовь к чести) как заботу о поддержании своего достоинства перед другими он противопоставляет «благопристойному» высокомерию (виду честолюбия) — стремлению к показной репутации и возвышению себя над другими. Своекорыстный мотив честолюбия у разных лиц проявляется в извращенных формах добродетели: в тщеславии, надменности, чванливости и др. В противовес эгоисту, ограничивающему мир своим «Я», Кант выдвигает идеал человека, рассматривающего себя как гражданина мира — представителя человечества. «Быть полезным звеном мира есть долг человека перед самим собой, так как это также относится к достоинству человечества в его лице, которое он не должен унижать» (4(2), 385).

Из внешней ценности и внутреннего достоинства человека И. Кант выводит долг перед собой как физическим и моральным существом. В отношении к себе как природному индивиду человек должен сохранять свое родовое и индивидуальное бытие вместе со способностью к наслаждению жизнью, отвергая распутство, пьянство, обжорство, самоубийство как несовместимые с долгом перед собой. По отношению к себе как существу моральному человек имеет, во-первых, обязанности негативные, ограничивающие и запрещающие те поступки, которые противоречат сохранению его морального здоровья (долг воздержания), и, во-вторых, положительные обязанности совершать поступки, расширяющие и совершенствующие его моральную природу, ведущие к нравственному благополучию и «культуривированию» себя (долг совершенства) (4(2), 355). Обязанности личности по отношению к другим лицам, к живой и неживой природе Кант также рассматривает в конечном счете как долг перед собой, поскольку выполнение их способствует моральному самосохранению. Иллюзорные попытки рассматривать обязанности перед другим как самостоятельные, независимые от долга перед собой, Кант называет «амфиболией моральных рефлексивных понятий». Но и он до конца не понял взаимосвязи личного и общественного, долга перед собой и другими, в духе буржуазного индивидуализма отдав предпочтение первому.

Кант искренне верит в неограниченные возможности воспитания. Вместе с тем индивид становится подлинно человеческим, лишь поскольку воспитание его осуществляется посредством самовоспитания². Человек должен быть лучше, следовательно, он может стать лучше, полагаясь при этом не на бога или природу, а на собственный разум и волю. Опираясь на задатки доброго принципа в себе, руководствуясь данными самопознания, он должен сам совершенствовать свои душевные и те-

лесные силы во имя достойных целей. Особое значение философ придает моральному самосовершенствованию как долгу и самоцели каждого. Нравственное самосовершенствование должно начинаться не с исправления нравов путем борьбы против отдельных пороков, а с утверждения своего морального характера путем коренного преобразования в сердце. Если эмпирический характер приобретает постепенной реформой своего поведения, изменением образа чувств, то моральный характер достигается революцией в образе мыслей, ниспровержением в себе изначально злых побуждений. Вместе с тем добрым в полной мере человек становится «только в непрерывной деятельности и созидании, то есть он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного *движения вперед* от плохого к лучшему» (4(2), 51—52). Кант стремится уловить диалектику нравственного становления личности, но отрывает этот процесс от общественно-практической деятельности, подменяя социальную революцию моральной.

Рассматривая самосовершенствование каждого человека как решающее средство морального оздоровления человечества, И. Кант твердо верит в нравственный прогресс, но трансцендентальное основание его усматривает в божьей воле и бессмертии души. Для Канта, как и для других представителей домарксистской этики, характерен абстрактно-умозрительный, внеклассовый подход к проблемам нравственного развития общества и личности. В то же время ряд плодотворных идей выдающегося гуманиста, в особенности его учение о моральном самосознании, о долге, и совести, об ответственности и достоинстве личности, и в наши дни сохраняет значение для творческого развития марксистско-ленинской этики, педагогики, психологии, социологии.

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 18, с. 186.

² См.: Кант И. О педагогике. М., 1896, с. 20—21.

Б. Л. ГУБМАН

Трансцендентальная антропология современного неотомизма

Теоретическое наследие И. Канта оказало значительное влияние на судьбы эволюции европейской философии нового времени, способствовало кристаллизации основных проблем и методологического арсенала современной буржуазной философской мысли. «Философия Канта,— как отмечает И. С. Нарский,— оставила в истории мировой мысли очень глубокий

след, и Гегель был прав, считая, что Кантово учение не только есть основа и исходный пункт философской мысли в Германии XIX в., но и составляет «главный переход к новейшей философии»¹. Можно с уверенностью сказать, что сам дух кантовской мысли составил основу антропологической ориентации ряда направлений буржуазной философии XX столетия. В «Логике» Кант писал: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»². Поэтому-то, по справедливому замечанию Л. А. Калининкова, есть все основания считать Канта одним из «учителей» представителей антропологической ветви буржуазной философской мысли нашего столетия³.

Трансцендентальный метод является неотъемлемым звеном в арсенале представителей феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии и других направлений буржуазной мысли. Правда, он существенным образом трансформируется и обращается на решение проблем, которые были далеки от интересов его создателя. Сделав трансцендентальный метод средством описания активности сознания, полагающего многообразие феноменов, Э. Гуссерль пришел в поздний период своего творчества к проблеме «жизненного мира» как первоначального «горизонта» видения действительности, неразложимой априорной смысловой данности. Так трансцендентальная феноменология сомкнулась с проблематикой «философии жизни», создав «арматуру» для разработки экзистенциальной онтологии, уходящей от гносеологических проблем в сторону доказательства их вторичности, производности от априорных структур человеческого существования. В ситуации кризиса буржуазной культуры эпохи империализма, тотальной манипуляции личностью, сторонники экзистенциально-феноменологической ориентации, потерявшие веру в превозносимое некогда классическим рационализмом «всемогущество рефлексии», пытаются доказать автономию активности человеческого сознания, его особый бытийный статус⁴. Представители современного неотолизма также прибегают к помощи трансцендентального метода, реформируя традиционную томистскую антропологию, не знавшую проблемы целостной культурно-исторической деятельности. Попытаемся охарактеризовать основные тенденции эволюции трансцендентальной антропологии неотолизма, имманентные противоречия, возникающие в ходе ее «обновления» путем эклектического заимствования положений и методологического аппарата буржуазных философских концепций современности.

Начальная стадия обращения неотомистов к наследию Канта, попытки ассимиляции трансцендентального метода связаны с именами Д. Мерсье и Ж. Марешаля. В особенности работы Марешаля, рассмотревшего всю историю западноевропейской мысли под углом движения к трансцендентальной философии, создали систематизированное основание, отправной пункт для последующей ревизии положений традиционной томистской гносеологии и антропологии⁵. В формировании современного облика трансцендентального неотомизма важная роль принадлежит и Э. Пшиваре, обратившему трансцендентальный метод на решение антропологических проблем, пытавшемуся слить воедино томистскую традицию, августицианство и киркегоровский экзистенциализм. На нынешнем этапе своей эволюции трансцендентальный неотомизм представлен именами таких философов, как К. Войтыла, А. Дондейн, Э. Корет, Ж. Ладрьер, А. В. Лвийпен, Б. Лонерган, И.-Б. Лотц, М. Мюллер, К. Ранер, Й. де Фриз и др. Разумеется, у каждого из представителей неотомистской трансцендентальной антропологии имеется свое лицо, определенные нюансы, характеризующие их теоретические воззрения. В целях настоящего исследования представляется необходимым критически проанализировать прежде всего трансцендентальную антропологию К. Войтылы, принадлежащего к Люблинской школе неотомизма и ставшего в 1978 году папой римским Иоанном Павлом II, а также взгляды ряда неотомистских теоретиков, группирующихся вокруг так называемой Пуллахской школы, отличающихся известным родством в анализе специфики культурно-исторической деятельности человека.

В центре внимания К. Войтылы находится феномен человеческого действия, который он предполагает рассматривать с точки зрения трансцендентальной феноменологии. В качестве источника, инспирировавшего попытку Войтылы представить действие как базисную структуру человеческого существования, следует назвать философию Канта, Гуссерля, Шелера, этическим взглядам которого была посвящена докторская диссертация нынешнего главы католической церкви. Сам он пишет, что «обязан всем системам аристотелевско-томистской метафизики, антропологии, этики, с одной стороны, и феноменологии, особенно в интерпретации Шелера, а через шелеровскую критику Канту, с другой стороны»⁶. Вместе с тем, не только эти источники, но и сочинения Р. Ингардена, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, П. Рикера, высоко оцениваемые Войтылой, составили основу его трактовки действия. Конечной интенцией его построений является создание онтологии человеческого существования посредством герменевтического обнаружения его структур. Каким же путем к решению этой задачи предполагает идти неотомистский автор?

Апелляция к интеллектуальной интуиции в истории новоевропейской философии, как известно, составляла неотъемле-

мую черту методологического арсенала рационализма. Картезианское «*cogito*» являет собой классический образец этого. Субъективный метод философствования, сложившийся в рамках картезианства, неразрывными узами связан с интеллектуальной интуицией, которая ведет к учению о врожденных идеях, оформившемся у Декарта под влиянием Суареса, тезисам о принципиальном соответствии логического следования и причинных связей природы, субстанциалистскому строю мышления. Уже в сочинениях Декарта наметился и основной порок рационалистически истолкованного субъективного метода, запечатлевшийся в противоречиях между интуитивистской установкой на самоочевидность и субстанциалистской онтологией, интеллектуальной и экзистенциальной интуицией⁷. Параллельно в традиции новоевропейского эмпиризма развивалась теория чувственной интуиции. Утверждением о невозможности мышления вне связи чувственности и априорных рассудочных понятий Кант нанес удар по тезису об интеллектуальной интуиции как надежном источнике познания. Отныне интеллектуальная интуиция выступает в тесном единстве с философским иррационализмом. Не случайно концепция рациональной интуиции Гуссерля стала предпосылкой теории эмоциональной интуиции Шелера, средством построения экзистенциальной фундаментальной онтологии, принципиально противоположной субстанциалистскому типу мышления, претендующей на снятие субъект-объектной проблемы.

У Войтылы, как и у других представителей трансцендентального неотомизма, отчетливо проявляется противоречие между стремлением оставить в неприкосновенности субстанциалистский строй томистского мышления и одновременно использовать субъективный метод как средство рационалистического препарирования нерационального, «дорефлексивного» поля внутреннего мира человека. Отсюда и отход от методических процедур рафинированной интеллектуальности, обращение к интуиции непосредственного жизненного переживания. Эти черты отличают феноменологический метод Войтылы, который весьма схож с предлагаемым М. Шелером.

Исходной интуицией, с которой католический автор полагает необходимым начать свое описание внутреннего мира человека, является «человек действует». «Опыт,— пишет он,— без сомнения связан с данными, которыми мы обладаем. Одним из них, очевидно, является динамическая тотальность «человек действует». Именно этот факт мы принимаем за отправную точку, и на ней преимущественно мы должны сконцентрировать нашу аргументацию»⁸. Итак, действие человека представляется Войтыле исходной «клеточкой», отталкиваясь от которой можно, пользуясь методом восхождения от абстрактного к конкретному, подойти к определению тотальности мира человеческой субъективности, вывести все интерсубъективные связи,

характерные для человека как находящегося в контакте с другими индивидами, или, пользуясь неотомистской терминологией, персонами. Выбор исходного момента исследования целиком продиктован принятием им шелеровской трактовки персоны как совокупности актов действия⁹. Весь вопрос, однако, в том, насколько правомерным оказывается выбор абстракции «человек действует» для понимания его культурно-исторической активности, не является ли сам исходный пункт слишком шаткой базой?

С точки зрения марксистско-ленинской методологии анализа проблемы человека как творца культуры и истории, находящегося в процессе непрерывного саморазвития, уже исходные абстракции должны быть достаточно содержательны, вскрывать его природу и сущность. «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного»¹⁰, — указывал Маркс, одновременно отмечая важность исходного пункта исследования. Очевидно, что внешне социально истолкованная деятельность не есть достаточная абстракция для начала исследования проблемы человека. Сущность человека социальна, ибо он всегда включен в совокупность общественных отношений. Родовая природа и социальная сущность человека, реализующаяся в трудовой деятельности, и должны стать отправной точкой рассмотрения проблемы человека, создающего культурно-исторический мир. Человек, взятый вне общества и отношения к природе, не может быть понят как субъект культурного творчества, хотя бы и декларировалась его деятельность как основное базисное свойство, феномен, указывающий на его сущность.

Войтыла, по всей видимости, сознает, что его построения очень напоминают философию действия Блонделя, и сразу же проводит демаркационную линию между ней и собственным видением проблемы, говоря, что его интересует не действие как таковое, а то, как персона проявляется в действии. Значит, сразу же на акционистскую терминологию ложатся схемы устоявшейся томистской онтологии человека. Кроме того, исходя из мыслей Шелера, преломленных через томистскую традицию, Войтыла заявляет, что всякое действие обладает неискоренимым нравственным аспектом, вне которого человек не мыслим. «Источник нашего познания реальности, каковой является персона, заключен в действии, но еще более в динамичном или экзистенциальном аспекте морали»¹¹. Связь с нравственными ценностями задает, в его понимании, динамику действия. Постигание целостности человеческого действия представляется ему связанным с определенными процедурами индуктивного плана, но преобладающим должен быть редуктивный подход, который совпадает с интерпретацией. Интерпретация же всегда неотрывна от действий, дана через «праксис», есть теоретическая обработка его. Целью интерпретации служит производст-

во интенционального образа объекта, образа, совпадающего с самим объектом. Следовательно, процедура редукции, трактуемой как совпадающей с интерпретацией, служит лишь вторичной теоретической обработке того, что уже было дано в интуиции «праксиса», действия, устремленного к реализации нравственных ценностей. И тут вне всякого сомнения напрашивается аналогия с «Критикой диалектического разума» Сартра, где провозглашается неотрывность «праксиса» от интерпретации¹². Правда, действие, по Войтыле, отмечено печатью духовности религиозно-нравственного плана. Сам методологический подход к проблеме человека служит свидетельством эклектичности взглядов неотомистского автора, что становится еще более очевидным в ходе дальнейшего их анализа.

Действие по своей природе, согласно Войтыле, первоначально не носит сознательного характера, ибо сознание является лишь вторичным продуктом рефлексии над действием. В этом пункте своих рассуждений он открыто солидаризируется с позицией П. Рикера¹³. Рикер также исходит из первоначальности действия¹⁴. Обоих философов роднит утверждение примата действия, но ведь действие всегда связано у человека с волей, а последняя немыслима без сознания. Автор «философии воли» несколько более гибок в этом вопросе, нежели Войтыла, ибо он сразу же анатомирует действие с точки зрения его волевого компонента, а уж затем выясняет связь с ним того, что запредельно воле, но неотрывно от действия. Этот подход сохраняется и на более поздней стадии его эволюции, когда он, кстати сказать, так же как и Войтыла, пишет о «сплаве» действия и понимания¹⁵. Различие взглядов Рикера и Войтылы не устраняет общности исходных принципов рассмотрения роли сознательного момента в деятельности человека, которые представляются неверными. Хотя в человеке, естественно, при ориентации его деятельности важную роль играет бессознательное, философский анализ должен зафиксировать в первую очередь не это, а то, что делает ее подлинно человеческой деятельностью. Человек как субъект истории, носитель трудовой деятельности, дающей ему возможность «дистанцироваться» от природной и естественноисторической необходимости, обладает сознанием и волей. По Войтыле же, сознание и самосознание в их интенциональной определенности лишь побочный продукт действия, позволяющий постигнуть человеку его субъективность¹⁶. Осуществляя вместе с тем уступку томистскому «интеллектуализму», он говорит о том, что сознание и самосознание ведут человека к благу, полагают его моральность.

Неотомистским автором особо акцентируются значимость борьбы в человеке сознательно-волевого и досознательного начал, их диалектика. В этом он опять же близок П. Рикеру. К досознательному или подсознательному им относятся сомато-

вегетативные и психо-эмотивные процессы. Поэтому он предлагает различать то, что происходит с человеком, и то, что им сознательно делается. Подобное разграничение не может вызвать возражений, если рассматривать человеческую природу не абстрактно, а в ее динамике, порожденной социальной сущностью субъекта. Но в первоначальной интуиции действия как такового этого, увы, не было заложено. Не улучшает ситуации и разъяснение Войтылой понятия природы, сущности человека, проводимое вслед за интерпретацией роли сознательного и досознательного. Присоединяясь к традиционному томистскому взгляду на природу человека, Войтыла вместе с тем декларирует, что ее отличительной чертой является динамизм¹⁷. В том, что подобный подход лишь дополняет традиционный, убеждает акцентирование им роли персонального начала субъекта действия.

Человек как персона отличен от индивидов природного мира, иных субстанций способностью к трансцендированию в действии. В акте трансцендирования, говорит Войтыла, вновь апеллируя к наследию Шелера, в исторически изменяющемся мире человеческих ценностей воспроизводятся «вечные определения бытия» — истина, красота и благо. Совокупность исторически определенных ценностей составляет этос данной культуры¹⁸. «Праксис» трактуется как спиритуальный порыв к абсолюту, трансцендирование, покоряющее сомато-вегетативную и психо-эмотивную досознательную жизнь субъекта, истолкованную вслед за Рикером в духе Фрейда, Адлера и Юнга. Именно в нем, по мысли католического теоретика, рождается ценностный мир человека, этос данной культуры. Динамизированный и реформированный томизм отнюдь не становится более научной теорией социокультурной деятельности субъекта, связанной с его саморазвитием.

Трансцендирование предстает у Войтылы в качестве универсального механизма самосовершенствования субъекта, творящего культуру и историю. Оно теснейшим образом связано с волей, ибо, «формируя свое эго тем или иным путем, человек становится тем или иным»¹⁹. Категория «трансценденции» в ее экзистенциальном прочтении, озаменованная онтологическим переосмыслением гуссерлианской интенциональности, означает «экстатичность» экзистенции, «бытия-сознания», ее постоянную динамическую связь с предметом, бытием. Трансцендирование и составляет, согласно экзистенциалистам, основу истории. В этом Войтыла вполне мог бы согласиться с любым из экзистенциалистов. На самом деле, категория «трансценденции», равно как и интенциональность, мифифицирует феномен направленности трудовой активности субъекта на объект, которая выступает как динамическое отношение, стимулированное диалектикой человеческих потребностей. Труд как самосовершенствование человека, сопряженное с многооб-

разием деятельности и предметных ее результатов, обладающих смыслом, и есть основа «экстатичности» человеческого бытия, как сказали бы экзистенциалисты. Идеалистическая интерпретация этого реального явления и воплощена в категории «трансценденции», используемой Войтылой. Однако, в отличие от Хайдеггера, давшего классическую формулировку трансценденции, Войтыла стремится, следуя по стопам Шелера, связать эту категорию с ценностным подходом.

Неотомистским теоретиком выделяется два вида трансценденции — горизонтальная и вертикальная. Первая из них направлена по отношению к внешним объектам. Вторая же есть акт свободной самодетерминации, ориентирована на высшие ценности. Тотальность опыта, по Войтыле, «вибрирует» благодаря внутреннему присутствию в нем истины, красоты и блага²⁰. Он детально рассматривает акт волеизъявления, анализирует чувство долга как зависимость от моральной правды, нормативную регуляцию, воплощающую единство истины и долга, роль совести в интериоризации рационально выработанных норм, конфликт ценности и долга, счастье, обретаемое в итоге нравственного действия, но всюду его трансцендирующий субъект предстает как погруженный в мир вечных ценностей и совершенно «отключенный» от реальной истории, хотя неотомистский автор и говорит, что онтологическая модель человека такого рода дает ключ к постижению онтически многообразных ситуаций.

Интерсубъективные отношения, связь человека с другими людьми попадает в поле зрения Войтылы в последнюю очередь, что характеризует слабость исходных принципов и результатов исследования им данной проблемы. Впрочем, настоятельная необходимость мыслить действие человека как принципиально культурно-историческое по своему характеру рождает весьма неожиданные признания, казалось бы, идущие несколько вразрез с прежними мыслями лидера современного неотомизма. «Традиционная философия человека... имела тенденцию подчеркивать роль природы: природа человека понималась как рациональная, и он как персона был таковым благодаря функции разума; но в то же время он обладает «социальной» природой»²¹, — пишет Войтыла. Это введение с опозданием социального в природу человека не означает отхода от базисных принципов, декларированных ранее. Человеческое действие в связи с другими людьми, именуемое им, вероятно, вслед за Г. Марселем, «соучастием», «партиципацией», трактуется как итог трансцендирования, стремление к личностным ценностям. Такого рода «партиципация» лежит в основе «коммунальных», подлинно личностных отношений, противопоставляемых Войтылой общественным отношениям, так как общество истолковывается как деперсонализированная ассоциация индивидов. Оказывается, что подлинно межличностное общение противо-

положно «отчуждающему влиянию социальности». Но ведь не всякая социальность вступает в противоречие с интересами культурного саморазвития человека. Неотомистский теоретик просто заимствует лозунг специфики «гемайншафта», устоявшийся в западноевропейской философии истории, и наделяет этот утопический тип подлинной общности чертами религиозного единения на основе «общего блага», рассыпая при этом абстрактные порицания тоталитаризму и индивидуализму.

Итогом построений Вейтылы является истолкование культурно-исторической деятельности, далекое от стандартов научного анализа. Деятельность человека, несмотря на то, что она провозглашается неотъемлемой частью его природы, не находит верного объяснения, так как сущность ее усматривается в личностном, всецело духовном начале. Социальность природы человека, суть его культурного саморазвития рассматриваются в качестве производных от трансценденции, ведущей к высшим вневременным ценностям. В его концепции традиционные догмы томистской антропологии включаются как момент обоснования культурно-исторической деятельности человека, и этим она весьма симптоматична для современного этапа эволюции неотомизма.

Другой популярный вариант трансцендентального неотомизма сложился в рамках круга идей, развиваемых представителями Пуллахской школы, вокруг которой группируются многие западноевропейские неотомисты. К числу наиболее видных ее представителей относятся Г. Зиверт, Э. Корет, И.-Б. Лотц, П. Оверхаге, К. Ранер, Й. де Фриз и другие. В их построениях наиболее четко проявляется тенденция обращения неотомистов к немецкой классической философии, экзистенциализму школы М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, философской антропологии.

В книге «Кант и проблема метафизики» М. Хайдеггер писал, что «идея фундаментальной онтологии должна доказать себя и отразиться в истолковании «Критики чистого разума» как основания метафизики»²². Среди пуллахских неотомистов этот призыв нашел наиболее ревностного сторонника в лице К. Ранера. Он считает, что прийти к категории «мир» можно только путем анализа наследия Канта. Поэтому гносеологический пересмотр томистского учения о созерцательном характере познавательного процесса, тезис об активности субъекта познания, его «практичности» ведет у Ранера к категории «мир». В духе умеренно-опосредованного реализма он полагает, что постигаются уже на чувственном уровне не сами предметы, а «специи», упорядочиваемые затем априорными формами чувственности — пространством и временем²³. В свою очередь, данные чувственного порядка обобщаются в суждениях на основе «предвосхищения» как априорного условия функционирования активного интеллекта. В этом пункте своего учения Ранер, несомненно, опирается не только на Хайдеггера и Гадамера, но и

на учение Августина, его концепцию божественного озарения. «Предвосхищение» и составляет базу возможности существования «предсуждений», универсального «предсуждения» о единстве многообразных проявлений сущего в чистом бытии. Через весь аппарат опосредования и возникает специфически человеческий мир, который отождествляется с формальным объектом традиционной томистской гносеологии, но, конечно же, отличен от него тем, что представляет собой априорный «горизонт» исторического бытия субъекта, расширяемый в акте свободной ориентации²⁴. В мире человека заключен весь его опыт и потенциальное отношение к сущему, различным сегментам бытия, в нем он проявляется как «слушатель слова божия». Деструкция томистской гносеологии при внешнем сохранении ее положений приводит к онтологии человеческого существования. Отправляясь от категории «мир», Ранер предлагает свой «динамизированный» вариант трактовки природы человека, диалектики его персонального начала, задающего способность индивида к трансценденции, порождению истории.

По его стопам следует и Э. Корет, создавший достаточно самостоятельную антропологическую концепцию, показательную в плане современного состояния разработки этого круга проблем теоретиками Пуллахской школы. В книге «Что такое человек?», переключаясь своим названием со знаменитым кантовским вопросом, категория «мир» прямо связывается им с культурно-исторической деятельностью субъекта, которая именуется его сущностью. «К сущности человека относится то, что он не живет и не может жить в непосредственном природном окружении, но в опосредовании природы культурой. Человек по природе обладает культурной сущностью. Он сам должен сделать свой мир культурным»²⁵, — пишет Корет. В общем виде с высказыванием, казалось бы, можно было согласиться, но ведь весь вопрос в том, где мы будем искать источник культурно-исторической деятельности и как понимать ее характер. К. Маркс дал сокрушительную критику всякого рода «робинзонад» в решении проблемы человека: «Индивиды, производящие в обществе, — а следовательно общественно-определенное производство индивидов, — таков, естественно, исходный пункт. Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века»²⁶. В современной буржуазной философии, и в неотолизме в частности, наблюдается в определенной мере стремление понять как социокультурный феномен человеческую деятельность, но отнюдь не сближение с научно-материалистическим анализом ее сущности. В этом убеждает дальнейшее рассмотрение воззрений Корета.

С точки зрения материалистического понимания истории, мир человека есть общество в его целостности, взятое в единстве и отнесенное к человеческой деятельности, а также та

предметная среда, которая обладает значимостью для него, «обработана» им. Для Корета же мир, с одной стороны, в традиции Аквината выступает как формальный объект, а, с другой, как полагали Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, есть «конкретная жизненная среда» и «горизонт понимания», в котором сплавлены воедино субъективное и объективное²⁷. Мир человека, таким образом, не рассматривается объективно, а его деятельность взята лишь как духовная, свободная от предметно-практической ее составляющей. Он предстает, по признанию Корета, как опыт в трактовке Шеллинга и Гегеля, однако, всецело субъективированный и заключенный в языке, сообразно с мыслью позднего Хайдеггера. Корету, следовательно, вполне можно адресовать упрек, сформулированный Марксом по отношению к Гегелю: «Суть дела в том, что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание*, или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание*, самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию)»²⁸. Субъект у Корета, хотя и введен в «поле интерсубъективности», но тем не менее свободен от всяких объективных связей, а его культурное саморазвитие трактуется в качестве всецело духовного процесса, единичное «бытие-сознание» вписывается в тотальность «духовности», заключенную в опыте и мире.

Корет солидаризируется с представителями философской антропологии А. Геленом и М. Шелером в определении человеческого мира как «открытого». Человеческое отличие от животного, характеризующееся культурно-исторической деятельностью, создающее ситуацию «открытости мира», разумеется, стало общим местом в буржуазной философии нашего столетия, но главное состоит в том, как можно объяснить созидание культуры. В этом вопросе Корет опирается на работы Г. Плеснера, который выдвигает три «закона» культурного творчества в книге «Ступени органического и человек». Согласно Плеснеру, «закон природной искусственности» и «закон опосредованной непосредственности» позволяет понять человеческое отношение к природе как постоянное преломление естественного через сеть культурного опосредования, а «закон утопического стандарта» указывает на стремление человека обрести единение с абсолютом²⁹. Именно этот последний «закон» и составляет, по Плеснеру и Корету, основной импульс культурно-исторической деятельности. Ссылаясь на Маркса и Сартра, Корет верно говорит о том, что человек как субъект культурно-исторической деятельности в состоянии дистанцироваться от природной и социальной необходимости, но ведь Маркс дал, кроме констатации этого факта, еще и его научное объяснение с позиций материалистического понимания истории, чего неотомистский автор, увы, не признает³⁰.

Мир человека составляет основу дальнейшей рефлексии, которая приводит к постижению целостности его «я», задающей

единство сознания. «Таким образом», — отмечает Корет, — само по себе я никогда прямо и непосредственно непостижимо»³¹. В эгологической рефлексии неотомистского автора отчетливо ощущаются фихтеанские мотивы. Уже «я», как познающее, демонстрирует постоянное опосредование, единство познания и практической деятельности. Еще более это проявляется в акте свободного выбора субъекта, его нравственной ориентации. И тут вновь мы встречаемся с обращением к шелеровской аксиологии, дополненным похвалами в адрес Г. Риккерта. Апелляция к неокантианской аксиологии выглядит здесь вполне обоснованной, так как именно Фихте, наследие которого интенсивно используется на этапе эгологической рефлексии Коретом, заложил основания для последующего утверждения примата нормативно-ценностного элемента в любом способе человеческой деятельности³². У неотомистского автора нормативность нравственного сознания выводится из конечной «заземленности» мира человека на бытие и его трансценденции как высшие ценности. Корет декларирует примат практики над теоретическим освоением реальности, а корень этого усматривает в его способности к трансцендированию, делающему человека основой истории³³.

Неспособность неотомистских теоретиков Пуллахской школы полностью отойти от субстанциального мышления и подчиниться логике избранного ими экзистенциально-герменевтического способа философствования проявляется и в вопросе о природе, сущности человека. Как подчеркивает М. А. Киссель, «экзистенция принципиально не может быть отождествлена с субстанцией, безразлично материальной или духовной, ибо она представляет собой, если можно так выразиться, особое «летучее качество» человеческой реальности, качество, которое нельзя считать атрибутом этой реальности»³⁴. Для неотомиста же необходимо признание человека как сложной субстанции.

В процессе трансцендентальной рефлексии Корет обнаруживает духовно-персональное начало, «ядро» целостной человеческой природы, которое якобы и создает предпосылки становления мира культуры, конституции intersubъективных связей личности с другими индивидами. От субстанциального отступления он вновь приводит своих читателей в мир субъективного. Конструирование им социокультурного мира человека, исходя из особенностей его индивидуального бытия, выглядит крайне абстрактным и необоснованным. В конечном итоге оказывается, что история культурного саморазвития человека и есть трансценденция. Поиск смысла собственного бытия, по Корету, приводит к бытию как высшему смыслу человеческого существования³⁵. Итог и исходное начало трансцендентально-антропологических построений Корета и других представителей Пуллахской школы принципиально совпадают. Подобно Войтыле, они оказываются не в состоянии объяснить сущность

культурно-исторической деятельности человека, его саморазвития.

Проведенный анализ взглядов представителей трансцендентальной антропологии современного неотолизма свидетельствует о неспособности сторонников этого варианта «вечной философии» создать целостное научное понимание человека, его сущности, основополагающих механизмов культурно-исторической деятельности. Картина мира человека, предлагаемая неотомистскими теоретиками, питается реакционно-романтическим идеалом «обновления» буржуазной культуры на основе религиозно-нравственных ценностей, а потому может быть охарактеризована как интегральное звено идеологии кризиса капиталистического общества. Одновременно построения неотомистских авторов говорят о кризисе традиционной антропологии, ее эрозии, становящейся перманентным процессом. Никакие средства «трансцендентального обновления» томистской доктрины не могут привести к достижению ею позитивных результатов в понимании диалектики человеческого бытия, ибо это возможно лишь с позиции научно-материалистического мировоззрения, которому принадлежит будущее.

¹ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 174.

² Кант И. Тракаты и письма. М., 1980, с. 332.

³ См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978, с. 27.

⁴ См.: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.

⁵ См.: Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотолизма. М., 1971, с. 238.

⁶ Wojtyła K. The acting Person. Dordrecht, Boston, L., 1979, p. 14.

⁷ См.: Киссель М. А. Субъективный метод в буржуазной философии XX века.— В кн.: Проблемы борьбы против буржуазной идеологии. Л., 1973, вып. 2, с. 25—26.

⁸ Wojtyła K. The acting Person, p. 9.

⁹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern — München, 1962, S. 48.

¹⁰ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов.— Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 37.

¹¹ Wojtyła K. Op. cit., p. 13.

¹² Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1960, t. I, p. 105.

¹³ См.: Wojtyła K. Op. cit., p. 306.

¹⁴ См.: Ricoeur P. Philosophie de la volonté. P., 1949, v. 1, p. 33.

¹⁵ Ricoeur P. Le conflit des interpretations. P., 1969, p. 10.

¹⁶ См.: Wojtyła K. Op. cit., p. 37.

¹⁷ Ibid., p. 78.

¹⁸ Ibid., p. 70.

¹⁹ Ibid., p. 110.

²⁰ Ibid., p. 155—156.

²¹ Ibid., p. 267.

²² Heidegger M. Kant und das Problems der Metaphysik. Frankfurt/M., 1973, S. 1.

²³ См.: Rahner K. Geist in Welt, S. 147.

²⁴ См.: Rahner K. Experiment Mensch. Hamburg, 1973, S. 72.

²⁵ Coreth E. Was ist der Mensch? S. 56.

²⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 17.

²⁷ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 59.

²⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 42, с. 159.

²⁹ См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. B., Leipzig, 1928, S. 341.

³⁰ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 79.

³¹ Ibid., S. 85.

³² См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 111.

³³ См.: Coreth E. Grundfragen des menschlichen Dasein. Innsbruck, Wien, München, 1956, S. 84.

³⁴ См.: Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970, с. 94.

³⁵ См.: Coreth E. Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik. — In: Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. München, 1971, S. 60.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

<Фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» (философия права)>

№ 7436, с. 374. Власть распространяется так далеко, как народ может решить относительно самого себя. Ибо государь — всегда представитель народа.

№ 7490, с. 410. При монархии больше равенства (среди граждан,— *пер.*), при демократии больше спокойствия среди себе подобных, т. е. больше субординации. При аристократии существуют партии, отсюда беспорядки, и все же отсутствие равенства.

№ 7522, с. 445—446. ...Из определения общества уже явствует, что члены общества должны иметь одинаковые права относительно друг друга. Это значит, что каждое суждение должно иметь ровно столько правовой силы, сколько и другое. Точно так же они должны иметь одинаковую силу принуждать друг друга. К равенству принадлежит равенство средств для того, чтобы следовать своему праву.

№ 7536, с. 448—449. Общественная личность, возникающая из гражданского договора, называется политическим телом, республикой. В нем все члены рассматриваются как взаимосвязанные, как облеченные высшей властью под названием суверена, как управляющие от [имени] его воли они суть государство. Каждый член [государства] республики как часть суверена называется гражданин, как часть государства — подданный. Члены государства в отношении друг к другу, поскольку они выступают в качестве субъектов ассоциации, называются народом.

№ 7537, с. 449. Никто не подчиняется другому, но каждый — целому; это значит, что он принадлежит к единству себе подобных.

№ 7564, с. 455. Общество законно, если оно не противоречит никаким правам; оно легально, если является основой взаимного права к объединению...

№ 7576, с. 459. ...Всякий договор, который противоречит человечеству, по природе своей недействителен. Ведь я не могу продавать себя или свои члены.

№ 7646, с. 476. В состоянии мира я нахожусь в безопасности благодаря моему праву. В естественном [состоянии] — благодаря ничему иному, как собственной силе; во всякое время я должен быть готов к войне; мне в любое время угрожают другие; итак, это юридическое состояние войны.

№ 7647, с. 476. Другие люди, находящиеся в естественном состоянии, наносят мне ущерб этим состоянием. Ибо мне самому не гарантирована безопасность, и моя собственность [находится] под постоянной угрозой. Я не обязан оставаться в этом [состоянии] страха.

№ 7648, с. 477. Можно быть принуждаемым к выходу из естественного состояния. Непозволительно сбрасывать правовое принуждение.

№ 7654, с. 478. Главный долг суверена — во всем, что касается как званий, так и намерений подданных, соблюдать равенство между ними. Ибо это равенство имеет место до общественного договора. Он [суверен] также возможен только благодаря этому [равенству], следовательно, он является условием законодательствующей власти. Он может, пожалуй, осуществить, таким образом, *различие власти* в реализации публичных указов, но в частной жизни не предоставляет никому никаких преимуществ. В *повинностях* также должно соблюдаться *равенство* их распределения. Никто не должен применять авторитет для того, чтобы *сделать другого счастливым*. Каждый делает себя настолько счастливым, насколько может, и при этом не имеет никакого обязательства перед другими.

№ 7658, с. 479. В делах религии и вообще мнений никто не является компетентным судьей, кроме разума людей или самого бога.

[Роль] внешнего судьи может заключаться лишь в том, чтобы он ограничивал свободу, которой обладает каждый, в той мере, в какой она не нарушала бы свободу других.

№ 7665, с. 482—483. Нет никакого права или собственности без закона. Но как раз тот самый закон, который запрещает мне посягать на нечто, чем в определенной форме и качестве обладает другой, должен также и мне обеспечить безопасность, т. е. и я в том, что является моим, должен быть защищен. Я могу быть лишь настолько принуждаем, насколько могу принуждать других. Следовательно, нет права без неодолимой си-

лы. Но, пожалуй, основы права и закона имеются до того, как возникнет эта сила, на которых следует учреждать законы. Этими основами права является как раз общественная воля *in potentia*, подобно тому как в государственных законах общественная воля [существует] актуально.

Итак, всякое право собственности берет начало только в гражданском обществе. То, что предшествует ему, суть право крайней необходимости, т. е. помощь — в случае нужды; т. е. право самосохранения, которое имеют животные и на котором основана безопасность, нарушать которую нельзя без того, чтобы не причинить себе опасности, и где каждый следует склонности...

№ 7680, с. 486—487. Высшая власть творит несправедливость и могла бы быть принуждаема при помощи силы. Подданные имеют право, но никакой дозволенной силы, и пользуются своей собственной, тем самым они не причиняют власти несправедливости, но это проявление формальной несправедливости. Они поступают вопреки форме общества и своему договору. Восстание подданных противоречит самому себе, а терпеливое повиновение — их счастью, что оказывается решающим.

— (они никогда не имеют права сопротивляться и все же сопротивляются, т. е. отказываются, чтобы над ними совершали морально непозволительное, и поэтому претерпевают все. Причина заключается в том, что человек — это зверь, который хорош только тогда, когда его принуждают, но и тот, кто должен принуждать, сам является человеком. С тем не случается несправедливости, кто в любой миг желал бы разорвать узы права).

№ 7681, с. 488. Основание общества произвольно, если люди в природном состоянии не находятся ни в какой связи. В таком случае они могут устанавливать друг для друга правопорядок только под влиянием собственной выгоды. Если же они находятся в сообществе, то каждый уже имеет в отношении другого право, и государственные установления оказываются теперь только средством для того, чтобы похоронить это право.

Все государственные установления исходят теперь или из *выгоды*, которая недостижима вне общества (выгода или ее ожидание должны находиться в безопасности в природном состоянии), или из *укрепления правопорядка*; первое образует *политическое*, второе — *моральное тело*.

№ 7683, с. 489. Право и справедливость должны быть в действительности. Если бы люди были добры от природы, тогда состояние *публичной справедливости* было бы естественным состоянием, если бы они были злы, т. е. вследствие этого право не обеспечивало бы им никакой безопасности, то это было бы состоянием *публичной принудительной справедливости*. Частное право принуждения не является состоянием справедливости.

Творения, не [имеющие] принуждения, не [находятся] в безопасности. Если бы существовало абсолютно доброе и пронизательное существо, которое было бы одарено [всею] неодолимой властью, существуй оно, оно должно было бы стать главой гражданского устройства. Как возможно [необходимо] у таких испорченных людей гражданское состояние. Тот, кто должен повелевать и принуждать, должен быть безукоризненным, и, если он таковым не является, может быть принуждаем. Основной закон суть не общественное благо, но общественная справедливость, но для достижения ее следует установить действительную публичную власть. Частое благо, т. е. [благо] граждан, не является объектом права, [таковым является] благо государства, которое заботится об их собственном счастье.

№ 7687, с. 490—491. Выражение, что деспотическое правление, если сам [деспот] мудр, т. е. искусен и одновременно добр, должно быть наилучшим, потому противоречиво, что, если бы он был таковым, то стал бы еще более несправедливым. Осуществлять управление лишь до тех пор, пока его можно проводить законосообразным способом, так как государство само собой управляет. Но способ правления или государственное устройство именно потому плохи, что качество управления зависит от единичной воли, будь она хорошей или нет.

Воля всех хороша всегда. Единичной воле еще можно быть злой. Ибо зло потому хочет чего-то особенного, что оно не единодушно со всеми и существует таким образом, что не выносит никакого результата в соответствии с правилами добра.

№ 7689, с. 491. Монарх управляет страной как государством, деспот — как провинцией. Первое патриотично. Второе подобно завоеванию.

№ 7713, с. 498. Должна быть неограниченная верховная власть: суверенитет. Только общая воля может обладать этой верховной властью. Она не может причинять несправедливости. Но исполнение судебного приговора не исходит от общей воли. Следовательно, оно может причинять несправедливость.

№ 7737, с. 504. Идея общественного договора является только направляющей нитью рассмотрения права и наставлением принципу для [достижения] наивозможно совершенного государственного устройства, но в соответствии с этой идеей народ не имеет никаких действительных прав.

Кажется вполне естественным, что, если народ имеет право, он обладает также и силой, но как раз потому, что он не может основать законообразную власть, он не имеет и строгого права, но только идеальное.

№ 7741, с. 504—505. 1. Долг вступать в общественное состояние, так как естественное состояние в общении между людьми является состоянием войны всех против всех, итак, взаимное оскорбление угрожает опасностью. 2. Волю всех [следует] рассматривать в качестве высшего закона, потому что

она не может поступать несправедливо. 3. С каждым правом связаны также публичные законы, [неодолимая] сила, чтобы каждому гарантировать его право.

№ 7742, с. 505. В каждом обществе должна быть верховная власть. Всеобщая власть, верховная власть должна иметь неограниченное право и всю полноту власти. Верховная власть, таким образом, могла бы не отличаться от народа. Так как последний не имел бы в таком случае никаких прав. Ибо, если бы он имел такое [право], в котором они оба могут нуждаться, без общезначимого суждения и силы, это могло бы быть.

№ 7747, с. 506. Если право короля происходит от насилия народа, то народ не может передать власти больше той, которой он сам обладал. Итак, следовало бы обладать суверенитетом для того, чтобы иметь возможность передать его другому. Теперь народ сам уже не может владеть или управлять собой, следовательно, он также не может уже передать эту силу другим. Люди могут отказаться в пользу других только от естественной свободы, но после этого они уже ничего не могут оставить за собой.

№ 7762, с. 509. Узурпатор всегда поступает несправедливо, но у народа нет против него права. Поскольку тот [узурпатор] обладает правом для того, чтобы повелевать, то это является принципом, в соответствии с которым следует судить обо всем, что касается поработенных.

№ 7771, с. 511. Без патриотизма правительства нет патриотизма подданного, (так как он состоит в том, что последний рассматривает себя в качестве члена, а не в качестве собственности государства). К правам подданного патриотического государства относится то, что он, при равенстве заслуг, которых он в состоянии достичь, добивается и равного со всяким другим достоинства. Итак, сам он не может принадлежать к имуществу других и быть крепостным другого частного лица. Как средство — свобода печати.

№ 7797, с. 519—520. Чем не может распоряжаться весь народ, тем не может [распоряжаться] и никакой суверен, например, отказаться от исследования религиозных вопросов и запретить свободу такого [исследования].

№ 7810, с. 523. Самозащита в естественном состоянии является единственным случаем крайней необходимости на деле, но в гражданском состоянии она не является ничем другим, как [поводом] для терпения (*ad patiendum*). Высшая обязанность касается гражданского целого. Если монарх в своих действиях больше его не представляет, то народ имеет против него право, в том случае, если он образовал без него гражданское целое. Так как при суверенном правлении этого не существует, то чернь не имеет никакого права, и каждый индивид поступает с народом не по праву, оспаривая основу гражданского союза. Поэтому, хотя суверен в качестве частного лица и не имеет пра-

ва представлять право, но и подданные также не имеют против него права принуждения, и при попытке восстания или бунта могут им, как главой государства или регентом, по праву наказываться; вследствие этого тогда прекратилось бы всякое самовольное осуществление действительного права в случае крайней необходимости.

Суверен имеет относительно себя презумпцию, что он всегда поступает честно. Тот, кто в подобном случае противоречит себе, имеет презумпцию против себя.

№ 7811, с. 523. Не тирану причиняется несправедливость восставшим народом, но управлению вообще и человеческому роду, если только он нуждается в средствах управления.

Если кто-то путем обмана присвоил свое или, напротив, возвратил [его], то он поступил не по праву. Сначала с покорностью позволяют установить над собой власть, после чего сбрасывают ее. Все, что не может возникнуть из искреннего заявления, является неправым, и даже угнетатель приобретает право наказания за постыдное вероломство тех, кто покоряется призраку своей власти.

№ 7813, с. 524. Народ только в качестве черни имеет право против государя, следовательно, только частное, но не публичное право... ...Подданный может иметь по отношению к государю право принуждения только тогда, если они оба находятся в естественном состоянии. Поскольку в гражданском состоянии они не являются взаимноsubординированными.

№ 7815, с. 524. Спрашивается, может ли народ заключить с сувереном такой договор, чтобы предоставить себе право восстать против него. Тогда он должен был бы также противопоставить ему [свое] полномочие и присвоить себе [право] карающей власти.

№ 7846, с. 533. У монарха нет никакого права [там], где отсутствует сила, чтобы защитить подданного. Никакого права подданного без законосообразной власти, чтобы отстаивать его.

Монарх не имеет права [в подобном случае] повелевать, но подданный не имеет права противоречить этому повелению. Ибо гражданское состояние не должно прекращаться. В гражданском состоянии не может быть иного способа достижения своего права, кроме как посредством постепенного движения. И здесь нет судьи. Успех создает здесь новое право.

Поэтому при князе не все должно называться правом, поскольку подданному нужно повиноваться.

№ 7983, с. 573. Чего не может делать народ, того не может делать также никакой суверен. Он не может администрировать и судить, потому что тогда одна часть [общества] могла бы решать за другую и, тем самым, могла бы поступать несправедливо; но все же никто не стоит над тем, кто обеспечивал бы

каждому его право. Он может издавать законы, ничего более. Другие находятся под его величием.

Народ может назначать на должности отдельных личностей при условии, которое должно быть ими принято, [что], если ему, [народу], это будет угодно, но он не может судить и наказывать. Ибо в первом случае служащий может с этим согласиться, во втором — нет.

№ 7989, с. 574—575. ...Но тот может поступать несправедливо, кто так владеет верховной властью, что захватывает ее всю, но, поскольку он является главой правосудия, то каждый поступает несправедливо, кто снова нуждается в его власти. Итак, в качестве главы государства он всегда прав, хотя как человек неправ.

Подданные, оказывая сопротивление суверену, сами вредят своей безопасности, ибо она является основой их гражданского договора, при изменении которого путем собственного насилия, они, поскольку этому [договору] оказали сопротивление, не находятся в безопасности. Даже по отношению к узурпатору, если он имеет всю полноту власти, хотя и поступает несправедливо с претендентом на престол, народ не имеет права сопротивления, ...так как он хотел бы получить всю полноту власти, но без отставки суверена, то в одно и то же время могло бы существовать два суверена или он не имел бы ее, но тогда не было бы вовсе подлинного законодателя, поскольку власть предшествует закону.

№ 7991, с. 575. Но что должен был бы сделать суверен, если бы он действительно предоставил народу влияние на законодательство, а также [соответствующую] силу, следовательно, хотел бы превратить себя из суверена в монарха: он должен был бы созвать весь народ и посоветоваться с ним об этом; иначе при разделении верховной власти уверенность многих за свои права могла бы пострадать.

№ 7992, с. 575. Нет никакой возможности представить себе конституцию, в которой народ получил бы закономерным образом право обсуждать, судить и смещать суверена, да хотя бы в малом ограничивать его. Ибо они [люди] должны были бы иметь для этого силу, но и при этом был бы возможен только один суверен, так что первый уже не был бы сувереном.

№ 8043, с. 590—591. Народ не может присвоить себе свою свободу путем мятежа, но только через предоставленное ему конституцией право, если высшая власть нарушает фундаментальный договор, а именно не через новую ...власть, но посредством той, которая имелась всегда в соответствии с фундаментальным договором, в соответствии с законом, который определил эту [власть] вместе с ее ограничениями, так что высшая власть во всякое время остается непрерывной по форме государственного устройства и не приводит к наступлению естественного состояния, так как при нем он перестает быть наро-

дом; это не закон, не высшее начало, по отношению к которому повиновение является долгом. Мятежник, поскольку он нарушает право государя, является бунтарем. Не всякий мятежник — бунтарь, именно не тот, кто уклоняется от повиновения тому властелину, который сам разорвал фундаментальный договор. Ибо он не поступает с ним не по праву, но все же он может совершить несправедливость, принимая во внимание право народов вообще [соблазн международного права] тем, что он ослабляет или уничтожает уважение перед гражданским законом, на котором покоится благо общества. Как только соглашаются со всеобщим мятежом народа, он [этот мятеж] становится основой того, что прекращается долг к повиновению, но так как, поскольку никто уже не имеет права находиться на месте смещенного государя в роли законодателя или правителя, то невозможно требовать никакого повиновения, таким образом могло бы возникнуть естественное состояние, и тот, кто в соответствии с конституцией защищает права народа, должен быть всегда ограничен как правитель — частично в законодательстве, частично в управлении. Но тогда он также должен обладать властью, по отношению к которой он обязан требовать повиновения, ибо он должен иметь возможность защищать ее. Но тогда это также не мятеж, ибо сопротивление является законным. Где подобного не заложено в конституции, там народ предается доброй воле своей верховной власти, и каждый мятеж должен оцениваться как несправедливость не только против государя, но и против народного права вообще, и [мятежник] может быть наказан от имени народа, ибо то, что никто, кроме государя, не имеет полномочия приказывать, путем восстания ведет к естественному состоянию. — Все, что происходит путем мятежа, противоречит государственному праву.

№ 8045, с. 591. Всякое улучшение государства путем революции несправедливо, поскольку основа этого не находится в правах предыдущего состояния и, следовательно, между существующим и следующим за ним наступает естественное состояние, поскольку отсутствует всякое внешнее право. — Как раз подобное имеет место в религиях. Ни одну из них, кроме протестантской, нельзя еще назвать реформированной в отношении узурпации совести одним авторитетом, и право такой непрерывной реформы доставляется свободой.

№ 8046, с. 591—592. Народ непременно должен быть представлен и, как таковой, иметь не только право сопротивления, но и силу для того, чтобы без мятежа возратить свою свободу и быть в состоянии отказать регенту в послушании. Собственно говоря, это можно назвать следующим образом: народ ни на одно мгновение не должен прекращать создавать целое, ибо иначе все это будет происходить путем мятежа, т. е. при помощи узурпированной власти, которая не может быть перенесена на кого-нибудь на законном основании. Итак, он должен был

быть представлен, если он может на законном основании отчуждаться и сопротивляться.

Может случиться, что, если государство изменило свой способ правления, оно в то же время могло бы оказаться слабым перед своими соседями. В этом вопросе толпа не имеет права голоса, поскольку ей безразлично, кому она принадлежит, но государство хочет сохранить себя и должно сохранить себя.

Власть — это подчинение воли одной личности или многих абсолютному произволу единичной воли (это могла бы быть единичная личность или объединение многих). Всякая власть фактически узурпируется, но юридически она должна быть конституционной. Потому что узурпируется только право, которое приобретено без договора или по ошибке других. Власть над людьми суть такая вещь, которая как *res iacens** нуждается во владельце, так как люди только в обществе, подчиненном законам, могут существовать правомерно (это и есть статус человека), и они захватываются первым же владельцем как никому не принадлежащая вещь. Со временем власть становится конституционной; и хотя она только узурпируется, все же она должна все это время уважаться. Власть над слугой или крепостным не является конституционной по своей природе, но захватывается или военным путем, или по праву давности и должна когда-нибудь стать конституционной. Нет никакой конституции там, где только один издает законы, а другие пассивно подчиняются им. Но так как всем обсуждениям формы конституции должно предшествовать объединение в одно целое, что должно быть осуществлено отдельными [индивидами] в соответствии с определенным планом, который объединяет предложения, то всякое восстановление бывшей и теперь упраздненной конституции является снова лишь узурпацией (*per turbas aqitur*)** , а приобретение верховной власти путем восстания во все времена является узурпацией.

Верховная власть по своему понятию неограниченна. Но она может возникать из взаимного ограничения воли тех, кто обязаны повиноваться закону, в то время как они его одновременно и устанавливают. Тогда это патриотическая власть. Если какая-то воля, которая не является волей целого, неограниченна, то это деспотизм, будь то деспотизм дворянства, всего народа или принца. — Рабство монгольских народов через посредство татар и арабов поставило свободу под угрозу.

№ 8048, с. 593. Наконец, спрашивается, если суверен созывает всю нацию и позволяет ей полностью представлять себя, то сохранит ли он в то же время права суверена? Он больше не был представителем, наместником, с ним народ не заключал договора, но просто поручил ему свои права, чтобы он их предста-

* Вещь, юридическое состояние которой неопределенно.

** Возбуждение путем переворота.

влял. До тех пор, пока он это делал, он мог препятствовать всем движениям народа, поскольку они направлены к объединению. Но, если он однажды созовет и организует их, то его авторитет не только уменьшится, но может даже исчезнуть совершенно, как уважение каждого представителя в случае, если присутствует его доверитель.

№ 8049, с. 593. Между сувереном и народом не заключается никакого договора, который бы содержал условие, несоблюдение которого давало бы право одной части его ликвидировать. Поскольку в уступке всемогущества уже содержится уведомление обо всех полномочиях к сопротивлению. Следовательно, это не контракт, но благотворительный договор (не контракт, который, выраженный публично), был бы непозволительным. Следовательно, он является тайным, потому что народ чувствует себя неспособным для того, чтобы владеть собой.— Но если монарх в качестве суверена чувствует себя не в состоянии сохранить государство и призывает народ в лице его представителей сохранить государство, то это снова не контракт, а низложение его достоинства, так как он был только представителем народа.

№ 8050, с. 593—594. Суверен, если он тиран, поступает также несправедливо, и, следовательно, с ним не случается никакой несправедливости; он утрачивает все претензии, если его изгоняют, но народ не имеет права изгонять его. Обе стороны в подобных случаях поступают несправедливо, хотя ни одна из них не причиняет несправедливости другой.

№ 8051, с. 594—595. Все дозволено там, где вновь отсутствует внешний закон, и нет никакого внешнего закона без того, чтобы не был конституирован компетентный судья, который благодаря этому судил бы, и власти, чтобы принуждать в соответствии с ним. Итак, над сувереном не может быть никакой судебной власти и никакого законосообразного принуждения, ибо, подчиненный этой власти, он не был бы сувереном. Следовательно, нельзя найти никакого внешне действительного закона, который ограничивал бы суверена. У народа нет права, которому соответствовал бы также внешний закон, и тайные права, которые не могут быть декларированы во внешних законах, суть узурпации. Власть над сувереном, таким образом, в любое время противоречит основным принципам всякого гражданского устройства. Но все подданные все же могут быть объединены повиновением законам, которые ограничивают власть монарха, и возможен суд, который обсуждает и судит их поступки, совершаемые по приказу суверена. Таким образом, его можно избавить от всякого повиновения. Но спрашивается, не перестает ли он быть верховным повелителем? Да, но он возвращается в естественное состояние и, так как государство все-таки нуждается в верховном повелителе, то тот, в котором нуждаются, должен жить в качестве подданного или покинуть страну.

[Где] народ не имеет таких прав, там не позволительно применять власть против монарха. Поскольку установлено, что он опирается на свое естественное право, то оно также должно иметь возможность стать гражданским законом, и должно им стать, так как гражданское устройство должно содержать все права народа и суверена. Народ, таким образом, отказался от своего права и пренебрег им, поэтому утратил право. Но поскольку власть может лишит народ возможности делать это, то кажется, как будто он также имеет право на власть. Но власть, от которой не исходит никакого имеющего законной силы суждения, не законосообразна, следовательно, ей невозможно сопротивление, кроме тех случаев, которые не в состоянии привести к гражданскому союзу, например, в религиозном принуждении. Принуждение к неестественным прегрешениям: убийство.

№ 8055, с. 595—596. Во Франции Национальное собрание смогло изменить конституцию, хотя оно было создано только для того, чтобы привести в порядок систему кредитования нации. Ибо оно было представителем всего народа, когда король позволил декретировать неопределенные полномочия. Прежде король представлял народ, здесь он был, таким образом, уничтожен, поскольку присутствовал сам народ. Относительно Великобритании нельзя сказать, что король там представлял народ, но он в единстве с сословиями образует народ и является относительно его первым среди равных. Несчастье короля, таким образом, после того как он позволил однажды собраться всем народным депутатам, происходит прямо из его суверенитета, он стал после этого ничем, ибо его законодательная власть основывается только на том, что он представляет весь народ; отсюда выясняется также неправомерность единичной личности в качестве суверена. Он не может сознаться, что тот, кого он репрезентирует, представлял бы себя сам. Так как он представляет целое, то он становится ничем, если позволяет этому целому, представителем которого, а не частью, он является, представлять себя самому. Будь он частью, без его согласия целое бы не имело места и не возникла бы общая воля, которая является высшей законодательницей. Но не может ли суверен созывать также сословия? Да, но только для того, чтобы обсуждать права, которые имеет одно сословие относительно другого касательно всеобщей воли короля, и тогда король имеет там третий голос. Итак, объединение сословий было как раз тем, что подняло силу против короля.

[Национальное] собрание было призвано к тому, чтобы спасти государство, покрыв своими гарантиями все возложенные на него правительственными расходами долги (а не просто выступать с проектами). Оно должно было, таким образом, добровольно поручиться своим имуществом (т. е. оказаться в положении, в котором только оно могло бы распоряжаться своей собственностью, следовательно, в состоянии свободы, правда [подчиненной] законам, но таким, которые оно само давало бы, т. е.

в республиканском или свободно-гражданском), и двор тогда имел бы право отказаться обвинять его. Но этим оно могло бы создать таких граждан, создать такую конституцию, которая смогла бы властвовать над ними без насилия.

Перевод Н. Н. Голиковой и Е. А. Голикова.

Публикация Е. А. Голикова.

Е. А. ГОЛИКОВ

К материалам по философии права И. Канта. Послесловие.

В завершенных и опубликованных работах И. Канта тема социальной революции занимает относительно скромное место, а в тех немногих высказываниях о праве народа на сопротивление деспотической власти, путях и формах социально-исторического развития и оценках собственно революционного преобразования общества внимание читателя чаще останавливается на тех высказываниях философа, в которых заключается осуждение революционного пути развития общества. Обычно в качестве доказательства безоговорочно отрицательного отношения Канта к революции ссылаются на нравственно-юридическую аргументацию против революции, развиваемую мыслителем в таких работах, как «О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» или в «Метафизике нравов». Действительно, вопрос о том, был ли Кант, совершивший, по всеобщему признанию, революцию в философии («коперниковский переворот»), в то же время и сторонником социальной революции, не только не имеет простого и однозначного ответа, но и нуждается в известном уточнении. Во-первых, можно спросить, каким было отношение Канта к тем революционным событиям, очевидцем которых ему довелось быть? Во-вторых, в какой степени философ осознавал теоретическую значимость проблемы революции для своей собственной системы? И, наконец, каково *объективно* место проблемы революционного преобразования в социально-политических и философско-исторических взглядах Канта, насколько *логически* необходима данная категория для политико-правового учения кенигсбергского мыслителя? Нередко встречающиеся утверждения о неревolutionности Канта не учитывают ни бесспорно положительного отношения мыслителя к реальным историческим революциям — североамериканской и французской, ни практической и теоретической значимости проблемы революции для социальной философии вообще и для кантовской — в частности. Временами ловишь себя на мысли, что за упорным нежеланием некоторых исследователей видеть в Канте «революционера» скрывается нечто большее, чем просто неумение добраться до сути написанного, а именно отношение к самому феномену.

С известным основанием можно утверждать: если руководствоваться убеждением, что революция — зло, то в социальной философии Канта многого, если не основного, понять невозможно. Именно по этой причине попытки истолкования социально-политических воззрений Канта, предпринимаемые с консервативно-буржуазных позиций, оказываются теоретически беспомощными: никакая эрудиция и прилежание не могут заменить правильного метода. В частности, попытки выдать нравственно-юридическое осуждение Кантом отдельных аспектов революции, именно революции *политической*, за антиреволюционность вообще, не учитывают важнейшего, пожалуй, в отношении философа к данной проблеме, того, что «в развитии революционных событий 1789—1794 гг. Кант увидел прежде всего трагедию незрелого политико-юридического идеализма, крушение недостаточно строго и формально воспринятого «правового идеала»¹. Иными словами, по мнению автора приведенного высказывания, Э. Ю. Соловьева, Кант осуждает революцию во Франции не за то, что она революция, а за то, что она недоста-

точно радикальная революция. Причем следует помнить, что для Канта мерилом радикальности революционного преобразования является не достижение тех или иных политических целей самих по себе, а решение иных, нравственно-гуманистических проблем прежде всего. Думается, что именно наличие данного положительного, созидательного элемента в основании кантовского критицизма имел в виду Маркс, называя философию Канта немецкой теорией французской революции. Антиподом кантовской социальной философии, по мнению Маркса, выступает «естественное право» Гуго, в котором разложение французского государства «проявляется в виде *распутной фриivolности, которая... забавляется зрелищем гниения и распада... Это — загнивание тогдашнего мира, который наслаждается этим своим загниванием*»². Гуго, подчеркивает Маркс, законченный скептик. Для него любое исторически *сущее* приобретает значение *положительного*, что в то же время не дает возможности оценить его как разумное. Что касается философии Канта, то в ней также проявляется разложение старого мира, но это разложение подобно тому, которое происходило в период Национального собрания: оно проявляется как «*освобождение нового духа от старых форм... Это — чувство собственной силы, присущее новой жизни, которая разрушает разрушенное, отвергает отвергнутое*». Если, — заключает Маркс, — поэтому философию Канта можно по справедливости считать *немецкой теорией французской революции*, то *естественное право Гуго* нужно считать *немецкой теорией французского ancien régime*»³. Совершенно очевидно, что философия Канта противопоставляется Марксом в данном месте и в данном отношении правовому учению Гуго как революционная теория контрреволюционной.

Марксова характеристика кантовской философии, данная в работе «Философский манифест исторической школы права», имеет принципиальное методологическое значение и для понимания проблемы революции в философии Канта. Сегодня можно считать доказанным, что обоснование позиции мыслителя по данному вопросу должно опираться не только на известные положения из опубликованных при жизни Канта работ, но и на тексты черновиков, рукописей, подготовительных материалов. Настоящая публикация ставит своей целью не столько дать на русском языке полное собрание высказываний Канта о революции, содержащихся в подготовительных материалах к «Метафизике нравов», сколько привлечь внимание исследователей к этим материалам, составляющим значительный раздел XIX тома немецкоязычного собрания сочинений философа.

Перевод фрагментов осуществлен Н. Н. Голиковой и Е. А. Голиковым по изданию: *Kants gesammelte Schriften!* Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XIX. Berlin und Leipzig, 1934.

¹ Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 203.

² Маркс К. Философский манифест исторической школы права. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т. 1, с. 88.

³ Там же.

**Вступительное рассуждение
о подлинном свойстве философии и необходимости оной,
каковое для публичной защиты и получения степени доктора
философии в Императорском университете, в Харькове
процветающем, составил Густав Адольф Гесс де Кальве.
Харьков, в Университетской типографии, 1812.**

О ПОДЛИННОМ СВОЙСТВЕ ФИЛОСОФИИ И НЕОБХОДИМОСТИ ОНОЙ

§ 1. Философия ничем иным быть не может, кроме как наукой, коей мироздание, являющееся как синтез объективности и субъективности вообще, приводится к совершенной (*absoluta*) гармонии и в оной рассматривается.

Поскольку же никто из смертных не может снести полной противоречивости, то всякий уже от природы склонен к философии. Разум абсолютно требует, дабы мироздание (открытое являющее форму совершенного несоответствия, коей неизбежно ужасается разум) в себе было другим, чем оно выставляет себя видимым для рефлексии*.

§ 2. Поскольку человек не может никоим образом пребывать в мире явлений, каковой содержит в себе совершенное противоречие, то неким велением разума побуждается утвердить нечто в собственном смысле абсолютное, всем явлениям подлежащее как основание и приводящее оные к гармонии. Объективность и субъективность, или мир материальный и духовный в сфере рефлексии, неизбежно представляется человеку в виде абсолютной двойственности, то есть противоречия.

Ведь то, что находится в совершенной противоположности, необходимо себе противоречит. А то, что себе противоречит, невозможно. Поелику же мир материальный и духовный пребывают в совершенной противоположности, а через это взаимно друг друга устраняют, то посему приводят к невозможности и самое существование мироздания — то есть, как оно видится рефлексии. А что мир материальный и духовный являются в совершенной противоположности, явствует из нижеследующего: в мире материальном не случается ни малейшего следа мышления, а в уме не встречается ничего, что подобно материи. Через это представляется, что всякий мир следует собственным законам, каковые суть взаимопротивоположны.

Ум учреждает моральный закон как верховную идею, с коей все должно соотнобразовываться. Но мир материальный не внимает сему исполненному величия гласу и производит явления такого рода, каковые представляются противными высшей цели человека.

* В данном случае «рефлексия» — термин, означающий рассудочный способ познания.

Человек через послушание моральному закону ничего иного достигнуть не может, кроме как узреть себя самого в состоянии гармонии, то есть, насколько хватает совести, творить то, что приказывает закон разума. Но мир внешний столь мало соотнобразуется с сим законом, что скорее наистарательнейшее соблюдение закона морального нередко бывает причиной тому, что внешний оного статус с внутренним, то есть с заслугой, бывает в величайшем разногласии. Так, к примеру, моральный закон, наличествующий в душе какого ни возьми человека, и глас коего никогда невозможно совершенно подавить, выражает абсолютную свободу человека, в коей заключается все достоинство оного. Напротив того, всякое явление внешнего мира показывает абсолютную необходимость. Однако ж абсолютная свобода и абсолютная необходимость, насколько оные постигаются рефлексией, суть в совершенной противоположности.

§ 3. Но ежели свобода и необходимость совершенно взаимоположны, так что невозможно сыскать, как привести оные к гармонии, то отсюда необходимо следует, что *человек есть существо самопротиворечивое*. Согласно закону разума надлежит, чтобы внешний статус человека вполне согласован был с внутренним статусом оного. Однако ж человек, рассмотренный согласно своей теоретической и практической способности, представляет только неполное существование; и при том лишь условия существования его может обрести полноту, ежели природа объективная с субъективной в совершенной будет гармонии. Но ежели свобода и необходимость пребывают в совершенной противоположности, то через это следует, что гармонию, каковую требует разум между внешним и внутренним статусом человека, не только никак невозможно постигнуть, но она даже и вовсе абсолютно невозможна.

В таком случае, стало быть, человек есть существо, непрестанно себе самому противоречащее. Даже самое возникновение человека невозможно, согласно оному предположению. Ведь никоим образом невозможно отрицать, что человек непосредственно происходит из лона природы, лишенной сознания, каковая посему определяется чистой необходимостью. Но раз недостаток сознания и свободы совершенно противоположен сознанию и свободе, то ясно, что само реальное существование противоречит возможности. Ибо совершенно невозможно, чтоб из какой-нибудь вещи произошло то, что оной абсолютно противоположно. Ведь все, что происходит, должно по меньшей мере содержаться в чем-то ином, в связанном виде (непротиворечиво).

§ 4. Человек — хотя бы даже он пока еще не представляет себе сие противоречие отчетливо — во всяком случае чувствует оное. И поелику снести оное никоим образом не может, тщится разрешить сие противоречие каким-либо образом. Однако ж первые приступы, кои совершаются ради этой цели, суть тем

же образом противоречия, как и внешние явления, каковые должны быть приведенными к гармонии. Одна философия, коя в собственном смысле наиболее заслуживает сего имени, может перевести являющееся в дисгармонии к совершенной гармонии.

Как скоро человек начал философствовать, то должен был сознать противоречия, кои в мире материальном и духовном наличествуют,—ибо философия никоей иной цели себе не полагает, кроме как уладить противоречие меж миром материальным и духовным, представляемое рефлексией.

§ 5. У человека, находящегося на низшем уровне умственной культуры, место философского разума занимает *откровенная религия*. Однако ж всякая положительная религия есть уже приступ к философствованию; ибо не может человек снести вида того, что совершенно конечно и другому такому конечному противоположно. А уж мир материальный и духовный, насколько зримы в совершенной противоположности, обладают свойством конечного: ибо нечто, так сопоставляемое, что к оному другое нечто состоит в совершенной противоположности,—ограниченно, потому что не обнимает всего, но ограничивается сферой, себе противоположной. Да и ежели мы представим себе оба мира в бесконечном протяжении, все едино, ни один из сферы ограничения выйти не может. Мир материальный, как таковой, никогда в мир субъективный, или духовный, перейти не может, и наоборот—так, чтобы из совершенного двойства получилось совершенное единство. Состоя в вечном противоборстве, оба занимают различные сферы бытия, так что бытие мира материального никогда в бытие мира духовного обратиться не может, и наоборот. Стало быть, между обоими мирами наличествует взаимное ограничение, чему бесконечное протяжение не противно. Однако человек никоим образом не может помыслить ограниченного без абсолюта. Поскольку, стало быть, свойство мира материального и духовного состоит в бесконечном, равно как и в пределе, то отсюда явствует, что абсолют ни объективным чем, ни субъективным, ни тем и другим вместе, синтетически соединенным, быть не может.

Абсолютное существо (*ens absolutum*) есть, стало быть, принцип всего того, что предстает взору в форме субъективности либо объективности; посему существует абсолютное единство, коим абсолютное двойство в мире материальном и духовном, выступающее через рефлексию, приводится к гармонии. Всякая же положительная религия есть некий вид философии,—поскольку человек не может полагаться на вещи зримые, кои образуют миры материальный и духовный, но допускает нечто совершенно незримое, через что все зримые вещи обретают зримость. Пусть, однако, все положительные религии (поселику взаимно друг другу противоречат) и не могут быть истинными, все-таки все сходятся в одной и абсолютной исти-

не: что *идея абсолютного существа обладает реальностью*. Стало быть, все положительные религии подразумевают уже реальность абсолютного существа. И ведь никакое откровение невозможно помыслить, от существа абсолютного совершенное, ежели не утверждается оно последнее истинное существование.

Однако лишь для одной философии возможно то, что полагает позитивная религия, то есть реальность абсолютного существа доказать несомненными аргументами. Отсюда явствует, насколько философия, почерпнутая из чистейшего источника разума, благодетельностью превосходит позитивную религию. Настолько же, следовательно, невозможно, чтобы здравая философия противоположна была позитивной религии, каковую она скорее укрепляет.

§ 6. Все, каковые помыслить возможно, *пробы философствования* (philosophandi tentamina) наличествуют в области рефлексии. Однако ж сих проб философствования помыслить возможно только три.

Предмет философии есть само мироздание. Однако ж все мироздание состоит в объективности и субъективности. Философии надлежит рассмотреть, каковым образом мир объективный и субъективный могут быть едины, причем признается, что синтез мира объективного и субъективного либо возможно объяснить, либо же невозможно. В области рефлексии третье невозможно. Ежели признается, что синтез сей объяснить невозможно, тогда она проба философствования будет *эмпиризм логический*; ежели, напротив того, признается противное, то имеет место *эмпиризм в метафизической форме*, разделяющийся на *реализм и идеализм*, — насколько оба сии мыслятся в совершенной противоположности.

Эмпиризм метафизический занимает высшую ступень, нежели логический, хотя бы сей так же себе противоречил, как и оный. Отсюда эмпиризм метафизический может быть поименован эмпиризмом *второй степени*. Эмпиризм первой степени признает, что синтез объективности и субъективности, через что последний есть то, что, по словам нашим, есть абсолют. Согласно сией системе, стало быть, сам Бог есть зримый мир. Поелику же частные и отдельные синтезы, то есть определенный опыт, коренятся в сем универсальном синтезе, то из одного и должны быть объясняемы.

§ 7. Реализм же и идеализм от эмпиризма низшего порядка тем себя отличают, что каждая из оных систем признает: синтез объективности и субъективности, в целом взятый, должен быть объясним.

Все сии системы в том согласны, что, как несомненно существует синтез объективности и субъективности, столь же равным образом несомненной долженствует быть и возможность одного. Эмпиризм логический признает, что синтез сей, —

пускать члены одного и представляются в совершенной противоположности,— абсолютно, однако ж, возможен и что, таковым образом, никакой более другой принцип не надобен для укрепления одного. Поелику же ничто быть не может, что не имело бы форму либо объективности, либо субъективности, отсюда следует, что каковой бы ни утверждался принцип,— оный либо к сфере объективности, либо субъективности принадлежать должен: через что сгодиться не может для установления синтеза обоих. Но эмпиризм второй степени признает, что данный синтез через нечто, что есть выше, объяснять и обосновывать надлежит, потому что, что бы ни существовало в природе вещей — оное только и может быть помыслено как нечто гипотетически реальное и возможное.

Через это отыскивается нечто абсолютно реальное и возможное, что долженствует быть помещенным превыше сферы гипотетических существ. В сей системе, стало быть, то, что есть *абсолютно* реально и возможно, рассматривается как нечто *предшествующее*, или как *причина*, а то, напротив, что есть *гипотетически* реально или возможно, представляется как нечто *последующее*, или как *результат*.

Отсюда следует, что в реализме материя определяется как причина ума, в идеализме, напротив того, ум как причина материи и всех материальных субстанций. Однако ж и то и другое ложно. Ведь ежели надобно объяснить мир, в целом взятый, то оный так объяснить следует, чтобы сохранить неповрежденными самоважнейшие явления. Однако ж в обеих системах одно из наиважнейших явлений устраняется. Ибо реализм признает, что материя есть *единственная субстанция* мироздания, притом так, что ум не что иное есть, как измененная материя. Сим, однако, основанием противу всякого опыта отрицается реальность всего мира духовного,— хотя бы вся система материализма покоится на рефлексии (коей одной прилежит опыт), столь же удостоверяющей существование духовных субстанций, сколь и субстанций материальных.

Напротив того, в системе идеализма признается, что единственная субстанция мироздания есть дух, через что материя не сама по себе существует, но есть результат мышления. Истинная философия так должна быть составлена, дабы ясно показать, каковым образом мироздание, кое согласно рефлексии представляется в совершенной противоположности, в себе едино и, однако ж, наиважнейшие явления пребывают в своей неповрежденности.

Набор тех принципов, кои все приводят к заблуждению, правильно можно наименовать философией рефлексии: ведь располагаются оные единственно в области рефлектирующего рассудка, каковой или целиком, или же отчасти привязан к тому, что дается или проявляется в опыте.

В реализме или идеализме имеет уже место некоторая дея-

тельность более высокого ума со свободой, хотя здесь универсальный синтез (как оный разъяснен) не допускается, но так изменяется, насколько полагается некий принцип, коим выражается один из сих наиважнейших феноменов, дабы установить абсолютную двойственность.

Ведь принцип реализма есть материя, из коей происходит дух. Что до принципа идеализма, то оный есть дух как причина материи, и, стало быть, в обеих системах полагается некое единство, коим устраняется противоположность. Но принцип, каковой полагается, всегда есть нечто выражаемое через опыт — то есть, либо объективность, либо субъективность. Когда же то, что подлежит объяснению, есть сама объективность или субъективность в целом взятая, отсюда следует, что надобно утвердить некий принцип, высший всякой объективности или субъективности, дабы объяснение было истинно философским. Явление, подлежащее объяснению, никогда принципом того же самого явления быть не может.

В реализме принципом мироздания выставляется чистая объективность, в идеализме же — чистая субъективность.

Эмпиризм логический никакого не требует единства, кроме формального, каковое состоит в родовом понятии мира, в целом взятого. Ибо мир, в целом взятый, есть сама абсолютная двойственность, потому что является сочетанием существ материальных и духовных. Однако ж абсолютная двойственность есть противоречие; стало быть, эмпиризм логический философию начинает с противоречия. Эмпиризм же метафизический, каковой либо в реализме состоит, либо в идеализме, домогается единства искусственно, ибо реально произвесть оное не может, и домогается абсолютного единства, хотя достичь оного по сути своей не может. Обе сии пробы философствования ближе к истинной философии подходят, нежели эмпиризм логический. Но поколику в рвении своем к абсолютному единству двойственности избежать не могут, так же мало имени философии заслуживают, как и эмпиризм логический.

§ 9. Из чего выше сказанного явствует, что в области рефлексии — поелику в ней не что иное господствует, как противоречие, — любая система посредством новой и высшей рефлексии низводится к ничтожеству. Какая угодно рефлексия о рефлексии, в сей области устрояемой, систему разрушает.

Через критическую философию рефлексии в особенности и выступает необходимость в философствовании в собственном смысле, каковая, хотя и не есть еще собственно философия, все-таки есть ближайшее и совершенно необходимое всякой философии условие. Только познание противоречия, заключенного во всех принципах рефлексии, человека к более возвышенным идеям побудить может. От неизбежного начала перешел человек к догматической философии рефлексии, и прежде всего к общему эмпиризму, а потом, как только познал противо-

речие, в оном наличествующее, через новую рефлексию, восше-
ствовал к высшему эмпиризму, каковой на *реализм* и *идеализм*
разделяется. После же того, как прошел и сии провинции за-
блуждения и познал все в оных наличные противоречия, тогда
только и начал универсальную способность познания, на реф-
лексии покоящуюся, каковую расчленил на дальнейшие части
и как бы элементы, подвергать тщательной проверке, откуда и
по каковой причине и возникает *критическая* философия
рефлексии. Философия кантовская не что иное есть, как кри-
тическая философия рефлексии, и тем паче заслужила досто-
инство одной и единственно возможной философии, насколько,
разыскавши все заблуждения, кои злодействуют в принципах
рефлексии, дорогу открыла к истинной философии. Никакая
другая дорога к истине в философии помыслена отнюдь быть
не может, кроме ясного познания противоречия, кое занимает
всю способность рефлексии и оной соответствующее мирозда-
ние. Кто однажды дойдет до сей ступени познания, тотчас
узрит, что нет иного средства, каковым противоречивый рас-
судок и мироздание, согласно форме одного представленное, к
гармонии приведены быть могут, кроме изначального сополо-
жения оных к некоему целому абсолюту. Сие при том только
может случиться условию, что разум зреть себя будет не в пре-
вратной тени, то есть, не в чистой способности *рефлексии*, но
в изначальном своем свойстве как в абсолютной способности
производить, каковая ни от какого опыта не зависит, и будет
себя постигать так отчетливым размышлением, как сам в себе
есть, так, то есть, чтобы представленное или данное не-
что сам разум через абсолютную свободу выставлял для со-
зерцания и рефлексии. Так называемые *антиномии* разума, кои
Кант выставил и кои проистекают из анализа способности по-
знания, насколько она покоится на рефлексии,— суть самые
высокоценные заключения всей критики. Противоречия теоре-
тического разума как рефлектирующей способности представ-
лены здесь с очевидностью, покоящейся на самом наглядном
доказательстве. Ибо критицизм, в области рефлексии находя-
щийся, каков есть критицизм кантовский, не проникает вплоть
до познания причины, из каковой сии противоречия проистека-
ют, но только лишь через анализ способности познания отыс-
кивает как бы явление,— что именно рефлектирующий рассу-
док и рефлектируемое мироздание себе противоречат,— без
того, чтобы когда-нибудь на сем уровне познания возможно
было знать, на *каковом основании* таковое противоречие может
быть примирено. Сие познание только лишь отрицательно, то
есть познается, что мироздание, как синтез объективности и
субъективности вообще, никоим образом в себе так пребывать
не может, как выставляет себя рефлектирующему рассудку, ибо
обнаруживается пребывающим в абсолютном противоречии.
Теперь уже имеется вопрос: *каковым образом* надлежит по-

мышлять мироздание, дабы оное являлось в совершенной гармонии и по существу было гармоническим. Единственный ответ на сей вопрос и прочное оного разрешение, так, чтобы разуму должно было совершенно успокоиться,— есть собственно философия. Напротив того, эмпирическое познание противоречий, наличествующих во всех принципах рефлектирующего рассудка, есть лишь *условие*, без коего к познанию философии прийти никак невозможно.

§ 10. Абсолютная необходимость философствования тогда только имеет место, когда отчетливо познается, что в сфере рефлексии ничего нет, кроме противоречия. Сия необходимость в некоторых выдающихся умах внезапно возникает, и в сем случае от воли человека отнюдь не зависит, хочет ли оный стать философом, или же нет. Ибо человек никакое противоречие, каковое отчетливо сознает, снести не может. Как скоро, стало быть, узревает, что мироздание (насколько оное представляет себя для рефлектирующего рассудка), находится в абсолютном противоречии, тогда побуждается известной необходимостью к нахождению пути, единственно возможного, коим достигается положительное познание того, что есть абсолютно истинное. Мироздание, как оное открывается рефлексии, есть само объективное противоречие. Таковое мироздание ни *быть*, ни *помыслено быть* не может. Ибо что *идеально* себе противоречит, себе также и *реально* противоречит, и наоборот.

Стало быть, желание философствовать и необходимость оно-го в человеке иным путем возбудить невозможно, кроме тщательного обращения к противоречию, наличствующему во всех принципах рефлексии. Покуда сие противоречие не ясно еще сознается, никого также не может быть желания философии, а еще менее — способности к оной.

Общий метод, коим пользуются те, кто преподает философию, т. е. изучение оной с определением начала и утверждением от сего начала всей системы, совершенно противен намеренной цели. Согласно сему методу изучение философии делается только упражнением памяти, при коем из запаса, наполняемого кладовой памяти и лишенного всякой жизни и духа, ничто не может перейти в живое познание.

Отсюда выходит избыточное число философов без философии. По праву утверждается, что всякому, кто посвящает себя наукам, изучение философии совершенно необходимо. Без философии в любой области, отведенной для частной дисциплины, приходится блуждать в потемках, притом так, что никогда не можем добиться прочного знания, к коему стремимся. Ведь что иное есть всякая частная дисциплина, нежели построение некоего определенного синтеза, постоянно заключенного в некотором виде объективности и субъективности?

Доколе неизвестно, коим образом вообще строится синтез объективности и субъективности, дабы можно было мыс-

литель, дотоле также никоим образом познать невозможно, каковым путем следует приводить к гармонии некоторый частный вид объективности и субъективности.

Все, что только ни существует, следует рассматривать как некий частный вид объективности и субъективности, реальный синтез коего открывается в опыте. Однако все, доставляемое нам опытом, можно изложить научно и довести до объекта частной дисциплины.

Проблема всякой отдельной науки в том состоит, чтобы определить, как возможно помыслить некий определенный синтез объективности и субъективности. Очевидно, что доколе человек со вниманием не обратится к противоречию, заключенному как абсолютная двойственность, в форме объективности и субъективности вообще, дотоле он никак к философии не способен; равно очевидно, что при допущении возможности такого синтеза весь способ философствования у него ничем иным быть не может, кроме как анализом того, что само в себе совершенно невозможно. Есть различные анализы сего метода, кои можно полностью определить. Но всяк из них противен разуму. К сему методу принадлежат и системы философии, повсюду создаваемые. До тех пор, покамест присовокупляется совершенная двойственность мира материального и духовного, нельзя устранить заблуждение из философии. Сия изначальная ошибка переходит затем во все прочие дисциплины, объекты коих суть не что иное, как частным образом определенные синтезы объективности и субъективности — чтобы при том было показано, коим образом оные возможны.

Как проблема философии в том состоит, дабы посредством некоторой идеи, познаваемой однако ж в виде совершенной реальности, воздвигнуть новый мир, стало быть, создать оный идеально, — так всякий, желающий произвести некоторую частную науку как таковую, должен устранить обыкновенную реальность, служащую объектом оной частной науки, и возвести в сей частной сфере новый мир. Во всякой вещи, как она является рефлексии, заключено то же противоречие, что и в общем представлении объективности и субъективности. Сие противоречие во всяком роде познания имеет свои особенные свойства, а посему и разрешено быть может только особенным образом. Но разрешить оное нельзя иначе, нежели с помощью идеи, произведенной посредством абсолютной силы ума, стало быть, словно сотворенной, через которую сфера частного бытия, являющаяся в форме несообразия, приводится к гармонии, чем обнаруживается как бы истинная реальность. То, что существует частным образом, по субстанции своей есть одно и то же со всеобщим. Ежели, стало быть, противоречие, наличествующее согласно форме рефлексии в представлении объективности и субъективности вообще, не приводится к гармонии, то не может быть разрешено ни в коей сфере частного бытия, опреде-

ляемого как объект частной науки. Опять же, неперменное условие к разрешению сего первичного противоречия, вновь происходящего на свет в различных сферах частного бытия, хотя и в различных формах и свойствах,— есть ясное познание сего противоречия. Сие познание доставляет критическая философия рефлексии. Всяк, стало быть, кто желает стать приготовленным для собственно изучения так называемой философии и для научного духа, долженствующего господствовать во всех дисциплинах, тот обязан направить свое внимание и свою рефлексию прежде всего на это первичное и совершенно всеобщее противоречие, так, чтобы познать оное с наивозможной фактической достоверностью.

§ 11. Весьма важно представлять себе существенные свойства тех первичных способов постижения мира, кои единственно возможны в области рефлексии. Ибо посредством оных заблуждение и проникает все пути, коими только можно следовать, и может быть устранено. Полное познание ошибочных попыток есть отрицательный путь к истине, то есть оным познается, что все пути, коими можно следовать согласно формам рефлексии, *не* ведут к истине, так как начало, середина и конец оных помечены явным противоречием; сим также познается, что для обретения истины надлежит изыскать новый, оным совершенно противоположный путь, притом так, дабы через познание, доставляемое новым путем все сии способы рассмотрения мира, кои имеют место в рефлексии, не только изыскивались бы как противоречивые и не только познавались бы как совершенное ничто, но дабы зрима была суть упомянутых противоречий и оные из состояния дисгармонии привелись бы к гармонии.

Ежели те способы представления мира, кои свойственны рассудку, себе противоположны, следственно, и мироздание, оными определяемое, себе противоречит. Такое однако ж мироздание, кое согласно всем возможным формам рассудка обретается как противоречивое, уничтожается единственно возможной идеей разума, но из сего уничтожения в тот же момент времени рождается мироздание совершенно новое и во всех частях гармоничное, при виде коего только и может успокоиться ум. Противоречивое мироздание как таковое есть ничто.

Критическая философия рефлексии, хотя и познает оное ничто, однако ж устранить не может. Посему знание, кое существует о мироздании, пребывает всегда *отрицательным*. Но собственно философия сие ничто не только познает, но и устраняет. Уничтожить ничто есть именно извлечь на свет истинную реальность. Непосвященный в некое искусство, например, в искусство музыки, когда слушает некое произведение, дисгармонически сочиненное, познает, однако, побуждаемый чувством прекрасного, что так сочинять *не* следовало, хотя и не знает, как именно следовало; напротив того, музыкант, от начал

искушенный в сем искусстве и наделенный как бы некоей творческой силой, через то, что воспринимает неблагозвучие и эмпирически познает оное, имеет вместе с тем представление и о сути оного, а будучи снабжен сим познанием, одновременно про себя сочиняет правильную гармонию. Отсюда акт познания не состоит в *чистой рефлексии*, но в *некоем идеальном творчестве*: что воспринимается рефлексией — это сама дисгармония; но дабы произвести из нее гармонию, надобна абсолютная сила ума, прибавляющаяся к творческой силе.

Кант посредством выставленных оным *антиномий разума* представил открытое рефлексии мироздание во всем оного неблагозвучии. И по сей именно причине у него большие заслуги перед философией, ибо он возбудил превосходнейшие умы к разысканию истинной гармонии. Когда, однако ж, он утверждал, что ключ к наилучшему разрешению сего неблагозвучия *теоретически* разыскать никак невозможно, то сделал оное абсолютным: ведь что противоречит себе *теоретически*, то неизбежно противоречит себе и *практически*, — ежели только мы не хотим привести разум в его теоретической и практической функции к совершенному противоречию с самим собою. Как только, стало быть, примем мы то, что утверждал Кант, неблагозвучие нельзя разрешить никаким способом. Ежели, однако, дело так обстоит, то для способности познания не остается ничего иного, кроме абсолютного ничто, то есть, противоречия. Вот основной порок, коим страдает критика Кантова; ведь ежели даже в том положении, кое занимает ум, не имеет он положительного знания абсолюта и иметь не может, то все равно не должен был отрицать абсолютной возможности оного.

§ 12. Стало быть, при познании всех ошибочных путей, кои в сфере рефлексии помышлены быть могут, и при усмотрении существенного свойства оной, состоящего в совершенной двойственности, ничто иное не может иметь места, кроме только отрицательного познания того, что в себе есть реально и истинно. Что мироздание, как оно выставляет себя зримым рефлексии согласно всем формам рассудка, не может никоим образом так существовать, всякому снабженному сим познанием само собою ясно. Но сие отрицательное познание имеет большую важность и совершенно необходимо для философствования; ведь вместе с отрицательным познанием одновременно дается необходимость познания положительного, коему удовлетворить и можно и нужно.

Человек, однажды пришедший к ясному познанию противоречия, в коем мироздание согласно всем формам рассудка представляется рефлексии, не раньше может успокоиться, чем когда через абсолютную продуктивность ума измыслит идею, коей порождается совершенно новое и целиком созвучное мироздание. Только сему *абсолютно идеальному* мирозданию

можно приписать *абсолютную реальность*. Явственно, что для построения совершенно гармоничного мироздания потребен абсолютный акт познания, весьма отличный от рефлексии как акта больше пассивного и притом так составленный, дабы очевиднейше мог познаваться как находящийся в совершенной гармонии с самой абсолютной реальностью. Такое мироздание есть царство небесное, коего человек взыскует всем рвением ума и кое из себя *не выходит*.

Согласно формам рефлексии полагаем мы совершенно гармоничное мироздание как нечто внешнее: отсюда чувство горячего пожелания, коим достигается, что созерцанием обыкновенной реальности, то есть самого себе противоречащего мироздания, никак удовлетвориться мы не можем, почему больше живем *надеждою*, нежели *реальностью*. Одной только философии в собственном смысле возможно произвести то, чтобы полагаемое только согласно рассудку перешло в абсолютное знание, желание — в само обладание благом и, наконец, внешнее — в совершенно внутреннее. Силой философии противоречие совершенно устраняется, а посему и само мироздание, явленное рефлексии, насколько оное есть противоречие, объективно рассмотренное. Однако мироздание тогда только противоречиво, когда определяется дискурсивным рассудком, полностью зависимым от рефлексии. Напротив, посредством рассудка *интуитивного*, покоящегося на разуме, оное приводится к совершенной гармонии. Один только *интуитивный* рассудок вместе с тем *рационален*.

§ 13. Противоборство между *положительным* и *отрицательным* познанием истины до чрезвычайности важно и тем большего заслуживает внимания, что в наш век по большей части находится в пренебрежении. По крайней вере, вся школа кантианская полагает природу философии в чисто отрицательном познании того, что в себе есть реально и истинно. Сия философия есть не что иное, как критическая проверка тех форм познания, кои имеют место в сфере рефлексии. В силу опыта, на одной рефлексии покоящегося, познается, что подобные формы мышления то, что в себе есть реально и истинно, выразить не могут. Из сего рода чисто отрицательного познания абсолюта (поелику познание положительное считается совершенно невозможным) ничего иного — ежели соблюдаются законы следствия — произойти не может, кроме прискорбного и опасного скептицизма, заволакивающего все сферы бытия как бы непроницаемой тьмою.

Нет никакого сомнения, что сей способ философствования лишен всякого подлинного духа науки. Философия столь мало может состоять в познании совершенного неведения того, из чего образуется мироздание, что сие утверждение скорее есть гибель и смерть всякой философии.

Человек отнюдь не для того предназначен, чтобы лишь спу-

стя долгое время и запутавшись в ошибках, познать, что ничего познать не может; но для того, дабы с очевидностью узреть существующее в себе реально и истинно. Сего утверждения об совершенном неведении, коему подвластен человек, всяк скорее должен страшиться всею душою.

§ 14. «Но,— говорят кантианцы,— пусть мы и не можем познать того, что в себе есть реально и истинно, однако ж нам присуща способность познавать явления как реальности, единственно возможные».

Но сие утверждение нелепо. Ведь явления мы при том только едином условии как нечто реальное познавать можем, ежели положительно познаем природу самого абсолюта. Ибо всякое явление, могущее быть помышленным, представляется в форме противоположности. Всякое явление, отдельное и частное, есть только некоторый определенный синтез объективности и субъективности. Частные противоположности, выступающие здесь на свет, сосуществуют взаимно как частные особенности синтеза, взятого в целом, так что определенная объективность прилежит определенной субъективности, и наоборот. Без познания взаимной связи, коей равно обнимаются, противоположности неизбежно видятся абсолютными, а через то друг друга взаимно устраняют. Ведь ежели утверждается, что конечные противоположности, и самые всеобщие, как-то, субъективность и объективность вообще, не могут быть совмещены, то равно никак не может статься, чтобы совместились противоположности, зримые в частных сферах бытия. Без посредствующего члена первичные противоположности совершенно себе противоречат, а стало быть, и противоположности производные, каковы частным образом определенные явления. А что себе противоречит, есть ничто. Тем самым частные явления равным образом суть ничто, как и данный в рефлексии синтез объективности и субъективности, в целом взятой. Истинное познание какой-либо вещи тогда только у нас рождается, когда мы познали посредствующий член, коим совокуплены известные противоположности. Но все, что ни существует, является в форме противоположности. Тут уж и ясно, что нельзя помыслить никакого познания частных явлений, ежели противоположности, кои вообще в понятии бытия имеют место, совмещены быть не могут.

Познание, коим первичные противоположности приводятся к гармонии, доставляет положительное знание абсолюта. Но ежели оное не может иметь места, то по какому праву можно утверждать, что возможно познание явлений в частных и единичных сферах бытия? Итак, либо следует утверждать, что совершенно невозможно никакое познание и всякая наша уверенность в познаниях — идет ли речь о явлениях или об абсолюте — есть в себе не что иное, как совершенное *невежество*; либо же следует допустить возможность и реальность познания

того, что в себе есть истинно, ибо иначе и познания явлений помыслить невозможно. Философия, стало быть, не есть чисто отрицательное познание абсолюта, с коим утверждается положительное познание явлений, ибо утверждение, что возможно только отрицательное познание абсолюта, неизбежно также погубляет положительное познание явлений. Ежели принять сие утверждение, то всякий объект возможно определить только отрицательно, то есть, как такой, который реально не существует и существовать не может. А в сем случае через рефлексю мы узреваем не что иное, как противоположности без посредствующего члена, то есть, только то, что себе противоречит, а посему существовать не может.

Ум человеческий неизбежно колеблется меж противоположностями, ежели когда-нибудь не узнает, которую из противоположностей надобно считать обманчивым видением или ложной формой, а которой приписать реальность. Ибо совершенные противоположности, ежели не совокуплены никаким посредствующим термином, не могут разом быть допущены, ибо иначе упраздняется само явление, о существовании коего свидетельствует сам опыт.

Кто же, в самом деле, может назвать подобное ненадежное блуждание ума человеческого меж противоположностями познанием в собственном смысле?

ЗАЩИЩАЕМЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

1. Логика есть теория рассудка.
2. Метафизика есть теория разума.
3. Имеется два способа мышления.
4. Кантовское выведение категорий порочно.
5. Разум теоретический и практический в себе есть одно и то же.
6. Реальность божественного существа не только требуется практическим разумом, но явно может быть доказана также и разумом теоретическим.
7. Свобода ума человеческого несомненна.
8. Бессмертие душ равно несомненно.

Публикация З. А. Каменского.

Перевод с лат. А. А. Столярова.

**Вступительное рассуждение
об истинном понятии философии и совершенной необходимости
оной, имеющее быть защищенным для соискания степени
доктора философии в Императорском университете,
в Харькове основанном, составил Андрей Дудрович.
Харьков, в Университетской типографии, 1814.**

§ 5

Любовь к истине и влечение к ней заложены во всех нас словно некий божественный свет; пока он не потушен пред-
рассудками и извращенным развитием ума, человек повсюду и несмотря ни на какие препятствия неутомимо разыскивает абсолютную истину. Если способ, каким это происходит, считать свойством рода человеческого, то способ этот один и тот же у всех людей и во все времена. И что всегда было присуще ЭТОМУ способу разыскания истины — это чувство несовершенства, или противоречивости. Побужденный этим чувством несовершенства, я сам искал, ищу и всегда буду искать истину. Я счастлив, что мне довелось жить в те времена, когда идут горячие споры и за и против изучения философии. Еще в годы моей ранней юности, когда мне посчастливилось приобрести некоторые практические познания в гуманитарных предметах, я ясно представлял себе множество возражений. Однако не в моих силах было разрешить возникавшие противоречия, да я и не слишком беспокоился из-за того, что многие из них оставляли меня равнодушным. Вот когда возражения были направлены против истин, составляющих все достоинство человека — к этому я уже не относился так безразлично. Тогда я испытывал стойкое и непрестанное тяготение к гармонии, или к достижению истины. Но способа, каким я мог бы этого достичь, я не нашел ни у наставников, ни в их учительских предписаниях. Одну лишь философию я считал той безопасной и благополучной гаванью, к которой можно доплыть из столь бурной пучины, и горел необычайным желанием как можно скорее приступить к занятиям этой божественной наукой. Учение Канта о пространстве и времени, которого весьма кратко коснулся преподаватель философии, внушило мне огромное желание, завершив курс философии и сократив мои занятия юриспруденцией (...), вернуться к изучению трудов этого знаменитого философа. Но удовлетворить свое желание я смог не прежде, чем достал все его книги. Откровенно признаюсь, как только я заглянул в критическую философию бессмертного Канта, я немного успокоился, ибо из нее понял, что вещи резко разделяются между собой — на *феномены* и *ноумены* (те же вещи, только представленные мысленно). Кант на основании полного кризиса чистого разума убедительно доказывает, что вещи созерцаемые (на самом деле противоречат себе) и что

все наши теоретические представления о них приходят к противоречиям. Тем не менее, однако, эти противоречия никоим образом не относятся к вещам, поскольку они существуют сами по себе, или к самим ноуменам. Следовательно, все несоответствия, обыкновенно наблюдаемые в сфере опыта, есть только видимость, а в вещах, существующих сами по себе, по всей вероятности, не имеют места. Поэтому вещи, существующие сами по себе, мы, согласно мнению Канта, не способны познать ни при каких обстоятельствах, ибо они не могут быть объектом никакого опыта. Тем-то и устраняется всякое противоречие, что мы признаем, что не знаем ничего, кроме *феноменов*. Эта кантовская формула должна привлекать к себе всякого, кому уже достаточно надоел догматический способ философствования, ибо она кладет конец мучениям, которые угнетают разум, повсюду ищущий гармонии. Вот истинная причина того, почему так много достойных людей, особенно в Германии, с готовностью приняли критическую философию.

§ 6

В своей «Критике чистого разума» Кант пытался до основания низвергнуть все то, что служит для доказательства самых святых истин. Однако достойно сожаления, что критическая философия не доставляет нам никаких более пригодных принципов. Если следовать той дорогой, которую прокладывает критическая философия, то самое ревностное изучение последней не принесет ничего другого, кроме систематического скептицизма в отношении всего того, что для человека свято, не говоря уже о всякого рода истине. Если ум человеческий привязан только к опыту, если он не способен познавать вещи, выходящие за пределы всякого опыта, — вот тут-то и нужно опасаться, как бы не обмануться в идее бессмертия нашей души, ее свободы, существования божьего. Впрочем, Кант полагает, что в этом отношении он отыскал истине хорошую поддержку в *разуме практическом*, который побуждает нас даже против воли верить в те святые истины, от которых зависит человеческое счастье. Но между *верить* и *знать* — огромная разница. Практический разум никак не может убедить нас в реальности этих идей, если за теоретическим разумом отрицать противоположную способность — познавать вещи, существующие сами по себе. Один и тот же разум в своих теоретических и практических функциях никоим образом не может себе противоречить. Стало быть, то, что теоретически содержит очевидное противоречие, точно так же должно противоречить себе и практически. Но противоречие является очевидным тогда, когда при определенном способе рассуждения, единственном и наилучшем с точки зрения теоретического разума, как тезис, так и антитезис могут быть доказаны одинаково строго.

Соответственно это имеет место в антиномиях, выдвинутых Кантом, которые касаются как раз тех самых истин, от реальности которых зависит все достоинство человека¹. Если, следовательно, с точки зрения теоретического разума, совершенно невозможен способ рассуждения, превосходящий тот, что имеется в момент рефлексии (чего по сути дела хотя бы кантианцы), то с объективной истинностью положений, относящихся к вещам невидимым, навсегда покончено. Никакое требование практического разума у человека, рассуждающего надлежащим образом (а это совершенно невозможно), — нельзя сделать возможным, или реальным. Итак, отсюда явствует, что либо объективной истины, идет ли речь о познании феноменов или собою и тогда как следствие, с точки зрения самого теоретического разума, нужно допустить такой уровень познания, при котором снимались бы все противоречия; либо же, если это невозможно, и теоретический разум тонет в сплошных противоречиях, неизбежно придется отрицать возможность всякой объективной истины может быть доказана теоретическим способом незримых вещей.

§ 7

Величайшей заслугой всех философских направлений Германии является то, что они со всем пылом защищают и стремятся сохранить в неприкосновенности те святейшие истины, от которых зависит достоинство человечности. Даже бессмертного Канта не смутило то обстоятельство, что он, по-видимому, до конца постиг ограниченность человеческого ума, вплоть до признания, что люди ни при каких обстоятельствах не способны познать то, что превосходит всякий опыт; — напротив, он, побужденный определенным чувством гармонии, так возвышенно и глубоко, с такой душевной страстностью изложил предмет нравственности в очевиднейших основоположениях, заимствованных из самой природы разума, но никоим образом не из области опыта, — что, если отвлечься от тех пределов, которыми он в «Критике чистого разума» ограничил познавательную способность, нужно признать, что в этой сфере он превзошел всех философов, какие только были. Его так называемые *постулаты* практического разума на деле суть не что иное, как самые строгие и наглядные доказательства, выведенные из самой возможности разумного существа. И сам Кант никогда не утверждал бы, что теоретический разум им противоречит, если бы не считал, что его должны составлять теоретические представления исключительно в формах, свойственных интеллекту².

Кант³ точно так же, как и стоики⁴, полагал, что человек, преданный добродетели, всегда должен повиноваться законам практического разума — даже если бы не было никакого бес-

смертия душ и не существовало бы никакого святейшего существа.

— Добродетель, ты — божественный дар: всякий, кто действительно познает тебя, будет стремиться к тебе отнюдь не в надежде на выгоду или вознаграждение. Но сколько на самом деле найдется людей, которые могут быть уверены, что будут постоянно следовать этому божественному побуждению? Будь человек чистым духом, он вообще не чувствовал бы никаких других потребностей, кроме удовлетворения этого святейшего побуждения; но поскольку природа человеческая есть синтез механического тела и ума, то человек поневоле ощущает свои нужды, в том числе и те, что вытекают из его животной стороны. Эти последние весьма часто не только не согласуются с желанием разума, но, скорее, диаметрально им противоположны, так что удовлетворить и те и другие одновременно никак нельзя. Следовательно, если встретятся затруднительные случаи, когда, например, от удовлетворения чувственных желаний, при равнодушии к желаниям, основанным на разуме, зависит сохранение жизни, имущества или почета, даже мнимого, я, право, не знаю, какой человек, хотя бы самый преданный добродетели, не испытает душевных колебаний. В подобном случае он ясно ощущает преобладание чувственных потребностей над разумными и едва ли поступитя первыми ради вторых, полагая, что идея бессмертия души и существования Божества может нас обманывать, или, по крайней мере, быть лишенной реальности; намереваясь поступить не так, как обычно, он поступит по привычке, механическим образом. Такая манера рассуждения и действия, которая, стань она всеобщей, разрушает счастье всего рода человеческого, — сама по себе понятна.

Следствие из Кантовой философии — поскольку мы пожелали бы синтетически соединить критику теоретического разума с критикой практического разума, — заключается, стало быть, в том, что она касается представлений о вещах, которые суть сами по себе, отнесенных к нравственным истинам; а это совершенно неизбежно, если должен иметь место один разум. Не лучше обстоит дело и в отношении теоретических истин. Если наши представления относятся исключительно только к феноменам, если нам никоим образом нельзя познать их ноумены, тогда, право же, вообще исчезает всякая объективная истина. Сами кантианцы прямо учат, что все наши знания суть не что иное, как игра ума или фантазии: ведь если они относятся к вещам, насколько последние показывают себя в явлении, тогда то, что является, конечно, совершенно отлично от того, что представляет собой основу всякого явления и что само, как ноумен, никогда не может являться. — В таком случае нужно признать, что на деле мы ничего не знаем; ведь нам важно знать не то, каким образом вещи являются, а то, как

они существуют *сами по себе*. Если мы познаем вещи сами по себе, нам будет легко установить, и каким образом они являются, тем более, как они должны являться. Если бы истинная реальность феноменов покоилась на их являющемся существовании, то она, конечно, превратилась бы в ничто перед лицом противоречий, обременяющих подобный образ существования. Таким образом, совершенно ясно, что если бы мир, который представляет нам наша рефлексия, был по сути дела таков же *сам по себе*, каким является, то он абсолютно не был бы возможен. Но вселенная предстает перед рефлектирующим разумом не иначе, как в виде синтеза *объективности и субъективности*, или материи и духа. Однако материя и дух абсолютно противоречат друг другу, если они таким же образом суть сами по себе, каким это выглядит внешне. Как же тогда, в таком случае, возможна связь между материальным и духовным мирами, чтобы мир воспринимался единым? Ведь тогда мир, несмотря на то, что о его существовании свидетельствует опыт, постичь невозможно; ибо то, что состоит из противоречащих друг другу свойств, никак не существует. Отсюда следует, что как материю, так и дух следует мыслить себе совершенно не так, как они являются.

¹ Kants Kritik der reinen Vernunft. Fünfte Auflage, S. 454.

² Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft.

³ Kants Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft.

⁴ Abhandlung für die Geschichte und das Eigentümliche der spätern Stoischen Philosophie.

Публикация З. А. Каменского.

Перевод с лат. А. А. Столярова.

З. КАМЕНСКИЙ

Еще о школе Шада. Послесловие к публикуемым диссертациям

В этом выпуске «Кантовского сборника» мы продолжаем публикацию переводов диссертаций школы харьковского профессора И. Шада, в той или иной мере посвященных философии Канта (первые две публикации см. в «Кантовских сборниках» 6 и 7). В этом выпуске публикуются перевод диссертации Г. Гесс де Кальве и отрывок из диссертации А. Дудровича.

Диссертация Гесс де Кальве имеет одну важную особенность, о которой сообщает он сам: «Я первый среди прочих сочтен был достойным присуждения доктора философии от этико-политического факультета и академического сената Императорского Университета, в Харькове процветающего».

Действительно, его диссертация, защищенная в 1812 году, была первой во всей серии диссертаций этой школы, и она, так сказать, задавала тон всему «оркестру». Все сочинения имели полемической задачей критику философии Канта, а исходной позицией, теоретической опорой — философию Шеллинга.

О самом Гесс де Кальве известно больше, чем о других диссертантах школы Шада. Во-первых, потому, что к диссертации приложена краткая автобиография, охватывающая время от рождения до момента написания

диссертации. Во-вторых, потому, что впоследствии Гесс де Кальве стал видным деятелем русской музыкальной культуры и в качестве такового фигурирует в литературе по ее истории*.

Мы не публикуем автобиографию Гесс де Кальве, так как она посвящена зарубежному периоду его жизни. Уроженец Венгрии (Пешт, 19 марта 1784 г.), он перешел на русскую службу с австрийской лишь «по заключении Венского мира» (1809). До 1810 года он служил в русской армии и, лишь женившись в 1812 году на Серафиме Мечниковой (видимо, дочери действительного статского советника Е. И. Мечникова, которому посвящена его диссертация), «порешил... жизнь мою посвятить пользе империи Российской как новой моею отчизне».

В юности учился он разным наукам — математике, праву, но особенно философии, которую изучал в Праге в 1789 и в 1801—1803 гг. Еще до переезда в Россию Гесс де Кальве выступал и как профессиональный музыкант, объехав с концертами Венгрию, Моравию, Саксонию, Польшу.

В литературе о школе Шада (мы указали ее в комментарии к публикации диссертации И. Любачинского, — см.: Кантовский сборник, вып. 6, Калининград, 1981, с. 129, примеч.; нам тогда оставалась неизвестной большая и содержательная статья А. А. Пашковой: Кант и философия на Украине начала XIX века. — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975) принято считать, что все диссертации учеников Шада характеризуются единством философской позиции — шеллингианством и критикой Канта с этой точки зрения. И это верно в общем смысле. Но, во-первых, это вовсе не значит, что в *этих пределах* между взглядами диссертантов не было никаких различий, что они различались по преимущественному интересу к той или иной стороне философии Канта и на которую также была направлена и критика. А во-вторых, нам хотелось бы поспорить с мнением, высказанным, в частности, А. А. Пашковой о том, что это была критика «Канта справа» (см. указ. статью, с. 302). В свое время мы также придерживались этого мнения, и в частности о критике Канта Гесс де Кальве, когда опирались на изложение взглядов этого ученика Шада другими авторами, а не на текст самой диссертации (см. нашу статью: И. Кант в русской философии начала XIX века. — Вестник истории мировой культуры, 1960, № 1, с. 57, примеч. 18).

Различия между взглядами диссертантов были, и именно они показывают, что не все в их выступлениях против философии Канта было критикой «справа».

* По сведениям, сообщенным проф. Московской государственной консерватории Л. И. Ройзманом, в книге которого «Орган в истории русской музыкальной культуры» (М., 1979) на с. 130 упоминается имя Гесс де Кальве, который сыграл значительную роль в развитии музыкальной культуры на Украине и в России. Большое значение имела его книга «Теория музыки, или Рассуждение о сем искусстве...» (Харьков, 1818), отрывки которой предварительно печатались в «Украинском журнале» в 1817 году. Книга Гесс де Кальве обсуждалась в переписке А. С. Грибоедова и В. Ф. Одоевского, в библиотеке которого она имела с многочисленными пометками владельца. Л. И. Ройзман сообщил и библиографические сведения о Гесс де Кальве: Музыкальная старина. Сборник статей. Спб., 1907, вып. 3, с. 53—54; Музыкальная библиография русской периодической печати XIX века. 1801—1825. Составила Т. Ливанова. М., 1960, вып. 1, с. 166; Миклашевский И. Музыкальная культура Харькова XVIII и первой половины XIX вв. Ч. 1—2, Харьков, 1947 (о Гесс де Кальве см. ч. 2, с. 53—54. Дис. хранится в библиотеке Московской гос. консерватории); Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 1—2, Харьков, 1893—1904; Миклашевский И. М. Музична театральна культура Харькова XVIII — першо половини XIX ст. Киев, 1967; Дурнєєв І. А., Якуб'як Я. В. Гесс де Кальве. Музыкальная энциклопедия. Т. 1, М., 1973. В «Украинском Вестнике» (1817, № 4, с. 106—119) Гесс де Кальве напечатал статью «Сковорода, украинский философ».

Что касается диссертации Гесс де Кальве, то в ней прослеживаются три идеи, все три устремлены против недостатков философии Канта и потому могут быть сформулированы не только в положительной, но и в отрицательной форме: недовольство негативным характером диалектики Канта, критика его агностицизма и стремление преодолеть его дуализм. В положительной форме эти установки могут быть выражены в форме идей диалектичности мира (и прежде всего его противоречивости), его познаваемости и тождества бытия и мышления. Этот шеллингианский ход мысли Шада и его учеников может быть осознан как предвосхищение позиции Гегеля относительно Канта, гегелевской критики кантианства — предвосхищение постольку, поскольку в то время философия Гегеля еще не была известна в России, да к 1812 году, когда была напечатана диссертация Гесс де Кальве, еще и не была обнаружена полностью, а только созревала (в 1807 году была напечатана «Феноменология духа», первая часть «Науки логики» появилась лишь в том же 1812 году, а все остальные части системы, в том числе и вторая часть «Логики» и того позже). И конечно же, хотя и верно, что это была критика кантианства с позиций объективного идеализма, но в известном смысле это была именно та позиция, которая делает «умный идеализм», по словам Ленина, «левее» кантианского дуализма и агностицизма, а критику с этих позиций — скорее критикой «слева».

Диссертация Гесс де Кальве состоит из трех частей. В первой (§ 1—9) дается формула общей задачи философии и краткая характеристика ее истории, в которой содержится оценка роли философии Канта (см. особенно § 9). Во-вторых, исходя из некоторых шеллингианских предпосылок, кантианство подвергается критике (§ 10—14). Третья (§ 14) обобщает и завершает содержащееся во всех предшествующих частях обоснование шеллингианской философии, трех ее выделенных выше основных идей.

Лишь коротко комментируя публикацию, а не анализируя подробно диссертацию Гесс де Кальве, в самых общих чертах покажем здесь, за что же ценит диссертант философию Канта и что в ней критикует, а также что противопоставляет критикуемым идеям.

Философия Канта пришла на смену эмпиризму, реализму (который автор называет также и «материализмом») и идеализму. Давая весьма интересные и близкие к адекватным определения материализма и идеализма, разбор их несовершенств (§ 6—8), Гесс де Кальве доказывал, что Кант подверг «тщательной проверке» «универсальную способность познания, на рефлексии покоящуюся», в силу чего «философия Канта не что иное есть, как критическая философия рефлексии и тем паче заслужила достоинство одной и единственно возможной философии, разыскавши все заблуждения, кои злодействуют в принципах рефлексии, дорогу открыла к истинной философии» (§ 9). Открыла дорогу, но сама она еще не есть истинная философия. Почему? Да потому, что не справилась с теорией противоречия, с проблемой познаваемости мира, с концепцией тождества объективного и субъективного в нем.

Доказывая это, т. е. критикуя кантианство, Гесс де Кальве требует поставить на место отрицательной диалектики антиномий (которую в ходе развития философии он оценивает как «самые высокоценные заключения всей критики») положительную диалектику, которая понимается как «тщательное обращение к противоречию, наличествующему во всех принципах рефлексии», а также принцип познаваемости мира во всех его сокровенностях вплоть до «положительного знания абсолюта».

В этой связи Гесс де Кальве выдвигает на первый план критику агностицизма Канта и принцип активности познания. По Канту абсолютное непостижимо. У него «знание, кое существует о мире, пребывает всегда относительным», и предлагаемые им «формы мышления» «реальное и истинное выразить не могут», «сей способ философствования лишен подлинного духа науки. Философия столь мало может состоять в познании совершенного неведения того, из чего образуется мироздание, что сие утверждение, скорее, есть гибель и смерть всякой философии. Человек отнюдь не для того предназначен, чтобы лишь спустя долгое время и запутавшись в ошибках по-

знать, что ничего познать не может... Сего утверждения об совершенном неведении, коему подвластен человек, всяк скорее должен страшиться всей душой» (§ 13). Невозможность постижения сущностного делает неприемлемым и утверждение Канта о возможности постижения «явления как реальности».

Наряду с критикой агностицизма, Гесс де Кальве отводит претензии Канта постичь практически то, что нельзя познать теоретически (§ 11). Весьма сложным и неясным образом он обращается к практике, как категории познания, к тому, что познание не есть «чистая рефлексия», но «некое идеальное творчество», и не менее туманным способом, но все же связывает Кантов агностицизм с абсолютизацией рассудочного, рефлексивного, дискурсивного, в то время как диалектика постижения абсолютного ведет к интуитивному, хотя и «покоящемуся на разуме» (§ 12). Здесь просматривается также ход от отрицательной диалектики к положительной, к поиску некоторой особой формы логики, превосходящей дискурсивность. Вряд ли все это можно оценить только как критику «справа», хотя, действительно, как критика, так, в особенности, положительная программа замешана у Гесс де Кальве на шеллингианском тождестве идеального и реального.

Естественно, что от этой идеи тождества недалеко и до идеи божества, «абсолютного существа», как называет его диссертант (§ 5). Но вряд ли можно согласиться с тем, что, «осуждая учение Канта об антиномиях чистого разума, ученики Шада руководствовались при этом главным образом стремлением уберечь идею бога от посягательств разума» (цит. статья А. А. Пашковой, с. 305). Именно здесь позиции учеников Шада не тождественны, и Гесс де Кальве, несмотря на то, что и он критикует антиномии (и отнюдь не только с теологической, но и с чисто логической точки зрения), характеризуется религиозным вольнодумством кантианского происхождения. «Откровенная религия» занимает, по его мнению, «место философского разума» только «у человека, находящегося на низшем уровне умственной культуры», и «лишь для одной философии возможно то, что полагает позитивная религия», «философия, почерпнутая из чистейшего источника разума, благодетельностью превосходит позитивную религию» (§ 5). Здесь, скорее, идет речь о посягательствах разума на права религии, нежели о «стремлении уберечь идею бога от посягательств разума»!

Мы не будем в нашем кратком комментарии более подробно рассматривать идеи Гесс де Кальве по существу. Еще раз лишь подчеркнем, что обращение от изучения идей учеников Шада по изложениям дореволюционных авторов к изучению их по самим текстам рассеивает многие недоразумения, устраняет ряд недостатков и недоработок в анализе идей школы Шада. Его ученики при таком изучении выглядят не столь уж похожими друг на друга, и это обстоятельство, в свою очередь, ставит под сомнение тезис, о котором мы уже говорили в нашей предшествующей публикации, — тезис о том, что все эти диссертации лишь изложение идей учителя или же попросту написанные им тексты. Именно различие точек зрения, подходов, интересов, объектов, манеры критики — все это, скорее, говорит об обратном — о том, что под руководством одного профессора и в пределах единой школы шеллингианства и шеллингианской критики философии Канта в России были высказаны весьма плодотворные философские идеи. Хотя они и становились известными весьма узкому кругу специалистов, но все же двигали вперед философию — от Канта, а подчас и от Шеллинга вперед, к новым высотам. Все опубликованные нами диссертации дают основание это утверждать, и диссертация Гесс де Кальве — не в последнюю очередь.

О различии ориентаций — и не только собственно-философских, но и общетеологических — учеников Шада свидетельствует диссертация А. Дудровича, из которой мы публикуем лишь отрывок, связанный с философией Канта.

Мы уже имели возможность охарактеризовать этого ученика Шада, как тяготеющего, особенно после защиты диссертации, к официальной идеологии и ставшего в этой связи объектом критики передовых деятелей Харьковско-го университета, каким был Т. Ф. Осиповский (см. нашу книгу: Философ-

ские идеи русского просвещения. М., 1970, с. 341—342, примеч. 72 и именной указатель).

Осиповский тоже подвергал Канта критике, но с позиций метафизического материализма. Хотя Осиповский отчасти и утрачивал при этом диалектические моменты Кантовой и Шеллинговой философии, но его пропаганда была направлена на развитие опытной науки и на протест против идеализма и умозрительных спекуляций, которыми так грешил шеллингизм, несмотря на все свои преимущества перед метафизическим материализмом, поскольку был насквозь диалектичен и отстаивал права и необходимость «умозрительного», т. е. рационального момента познания.

В своей диссертационной работе А. Дудрович, с одной стороны, подобно другим ученикам Шада, высоко ценил заслуги Канта в деле преодоления догматизма предшествующей философии. Но и его не устраивает дуализм учения о феноменах и ноуменах, дуализм теоретического и практического, он требует единства их, единства «верить» и «знать» (§ 6), доказывает необходимость и возможность постижения «объективной истины» (§ 6 и § 7). Он выступает и против агностицизма Канта.

Здесь, таким образом, Дудрович выступает единым фронтом с другими учениками Шада, хотя он в гораздо меньшей степени соединяет критику Канта с изложением той (шеллингианской) позиции, с которой его критикует. Но самое важное отличие, это именно отличие его ориентации. Дудрович уже здесь, в диссертации, в качестве сверхзадачи имеет то, что впоследствии разовьется особенно в его деятельности — защиту религии, религиозной морали, философии. В философии он с самого начала искал «благополучную гавань», «божественную науку», которая должна отвести все «возражения... против истин, составляющих все достоинство человека» (§ 5). И он критикует Канта за то, что его учение «до основания низвергает все то, что служит доказательством самых святых истин» (§ 6), за то, что его учение «не принесет ничего другого, кроме систематического скептицизма в отношении всего того, что для человека свято» (§ 6). Выводы из Кантовой философии таковы, что «нужно опасаться, как бы не обмануться в идее бессмертия нашей души, ее свободы, существования Божьего». Дудрович хочет, чтобы эти истины не только были уверованы посредством разума практического, но и доказывались теоретически — вот какова устремленность его критики дуализма практического и теоретического разума, и это действительно и в отличие от критики Гесс де Кальве чистая критика «справа»!..

В заключение хотелось бы сообщить читателю, что в научной библиотеке Харьковского университета имеются тексты диссертаций еще двух учеников Шада — П. Коваленского и Г. Хлапонина. Поэтому можно надеяться, что со временем будут опубликованы на русском языке и эти документы.

3. Каменский

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. С. НАРСКИЙ</i> (АОН при ЦК КПСС). Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта	3
<i>Л. А. КАЛИННИКОВ</i> (Калининградский университет) «Критическая» рефлексия как гносеологическое средство	13
<i>А. Ф. КУДРЯШОВ</i> (Ленинградский горный институт). Вклад И. Канта в разработку категорий сущности и явления	19
<i>И. И. ЕВЛАМПИЕВ</i> (Ленинградский технологический институт им. Ленсовета). Гносеологический статус математики у Канта и теория познания диалектического материализма	27
<i>М. Т. АНДРЮШЕНКО</i> (Владимирский политехнический институт). Гносеологический анализ веры в философии Канта: предпосылки, сущность, последствия	39
<i>К. К. ЛАВРИНОВИЧ</i> (Калининградский университет). Бессель, Кант и закон тяготения	53
<i>С. В. КОРНИЛОВ</i> (Калининградский университет). Кант и эволюционизм	65
<i>И. Д. КОПЦЕВ</i> (Калининградский университет). О логико-семантических принципах построения текста в «Критике чистого разума»	70
<i>Д. С. ШИМАНОВСКИЙ</i> (Ровенский педагогический институт). Проблема морального самосознания в этике И. Канта	79
<i>Б. Л. ГУБМАН</i> (Калининский университет). Трансцендентальная антропология современного неотомизма	86

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. КАНТ. <Фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» (философия права)>. Перевод Н. Н. Голиковой и Е. А. Голикова. Публикация Е. А. Голикова</i>	99
<i>Е. А. ГОЛИКОВ</i> (АН ЭССР). К материалам по философии права И. Канта. <i>Послесловие</i>	110
Вступительное рассуждение о подлинном свойстве философии и необходимости оной, каковое для публичной защиты и получения степени доктора философии в Императорском университете, в Харькове процветающем, составил <i>ГУСТАВ АДОЛЬФ ГЕСС ДЕ КАЛЬВЕ</i> . Харьков, в Университетской типографии, 1812. <i>Публикация З. А. Каменского, перевод А. А. Столярова</i> (Институт философии АН СССР)	112
Вступительное рассуждение об истинном понятии философии и совершенной необходимости оной, имеющее быть публично защищенным для соискания степени доктора философии в Императорском университете, в Харькове основанном, составил <i>АНДРЕЙ ДУДРОВИЧ</i> . Харьков, в Университетской типографии, 1814. <i>Публикация З. А. Каменского, перевод с латыни А. А. Столярова</i>	126
<i>З. А. КАМЕНСКИЙ</i> (Институт философии АН СССР). Еще о школе Шада. Послесловие к публикуемым диссертациям	130