

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО  
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

Калининградский государственный университет

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник  
научных трудов

Выпуск 11

Калининград  
1986

В сборнике, подготовленном кафедрой философии, содержатся статьи по проблемам логики и логико-языкового анализа кантовских текстов, а также по различным аспектам воздействия идей Канта на мировую культуру. Впервые в переводе на русский язык публикуется трактат И. Канта «О вулканах на Луне» (1785), отражающий развитие естественно-научных взглядов великого философа и ученого.

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) — отв. 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.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Одиннадцатый выпуск «Кантовского сборника», как и десять предыдущих, предлагается прежде всего профессиональному читателю, работающему в различных областях философского знания, и особенно специалистам по истории философии и истории науки. Однако разнообразие материалов, представленных в сборнике, делает его интересным для широкого круга читательской общественности.

Здесь, прежде всего, может представить интерес впервые публикуемый на русском языке небольшой трактат Иммануила Канта «О вулканах на Луне» (1785), в котором отражено участие кенигсбергского профессора в научной дискуссии второй половины XVIII в. по вопросам происхождения Луны и строения лунной поверхности. Значительный интерес представляет статья философа из ГДР доктора Штефена Дитцша «Карл Розенкранц и его «История Кантовой философии», посвященная малознакомому у нас философу, но достаточно известному издателю собрания сочинений Канта, которое по своим качествам не утратило научной значимости до сего времени. Такова же статья В. Н. Ихсановой «Переписка Фр. В. Бесселя с К. Ф. Гауссом», в которой, помимо обмена научной информацией двух великих астрономов и математиков, засвидетельствована высота чистых человеческих отношений, взаимная требовательная внимательность, стимулирующая творческую мысль и подвигающая на кропотливый, требующий напряжения всех душевных и физических сил труд.

Однако основная тема сборника — проблемы логики и логико-языкового анализа кантовских текстов. Этой теме посвящены статьи: Лейлы Хаапаранта «Кант и философские основания логики Фреге»; В. Н. Брюшкина «Кант и силлогистика. Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма»; И. Д. Копцева «О трансцендентальной дедукции как форме речи в «Критике чистого разума»; В. М. Сергеева «О логике аргументации в «Основах метафизики нравственности» Канта»; В. И. Копылова «О языке философии И. Канта».

Современная углубленная системная интерпретация философской теории «критицизма» требует исследований в области языкового построения кантовских текстов, их логического и логико-семантического анализа. Полученные в области методологии историко-философских исследований за последнее вре-

мя результаты помогают внести коррективы в устоявшиеся и ставшие предубеждениями представления, пересмотреть прежние, ограниченные в том или ином отношении точки зрения.

В данном выпуске сборника продолжается работа по изучению проблем социальной философии Канта, начатая фактически с первого выпуска сборника в 1975 г., поскольку эта область философского наследия основателя немецкой классической философии вплоть до настоящего времени остается наименее изученной. Эта тема рассматривается в статьях Ю. Я. Баскина «Кант и Фихте о сущности и назначении права», С. Л. Калининкова «Михаэль Кольхаас» Клейста в свете этико-правового учения Канта» и В. Д. Шмелева «Атеистический смысл кантовского трансцендентального идеала».

Традиционной для «Кантовских сборников» стала тема критического освоения философской системы Канта в России, влияние его на русскую философскую и общественную мысль. Здесь предстоит еще большая работа, предпринятые исследования открывают весьма важные эпизоды, нуждающиеся в глубоком и всестороннем осмыслении. Статья Л. П. Воронковой «Диалектика антиномий»: замыслы и результаты» показывает бесперспективность попыток оплодотворить православную религиозную идеологию «негативной диалектикой» кантовских антиномий, предпринятых П. А. Флоренским, крайне противоречивым мыслителем конца XIX — начала XX в., священником, ученым и инженером.

В разделе «Критика и библиография» помещена рецензия В. В. Лазарева на книгу А. В. Гулыги «Шеллинг», выпущенную издательством «Молодая гвардия» в серии «Жизнь замечательных людей». В обстоятельной рецензии В. В. Лазарев дает оценку этой научной беллетризованной биографии одного из значительных представителей немецкой буржуазной философской классики, мыслителя своеобразного и чрезвычайно противоречивого даже на фоне других представителей этого философского течения.

Принято решение расширить тематику «Кантовского сборника» и помещать в нем статьи по проблемам всей немецкой буржуазной классической философии, выросшей из теоретических достижений Канта. Современная идеологическая борьба, ведущаяся вокруг наследия немецкой философской классики (от Канта и Гёте до Фейербаха и гегельянцев), столь интенсивна, что необходимо специализированное издание, которым и может стать «Кантовский сборник». Эта мера послужит также качественному совершенствованию материалов по «критической» философии, помещаемых в сборнике.

**ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ  
ИСТОЧНИКОВ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ  
«КРИТИЧЕСКОГО» КАНТА**

*И. С. Нарский*  
(АОН при ЦК КПСС)

По этому вопросу имеется обширная исследовательская литература, и здесь трудно сделать какое-то новое открытие. Замысел данной статьи состоял все же не в повторении того, что уже хорошо известно, а в выдвигании на первый план некоторых существенных, на наш взгляд, моментов, что само по себе вносит, полагаем, некоторые изменения в ранее сложившуюся и почти ставшую традицией картину. А ведь встречается и такое неверное рассуждение, что из самой *критической* сущности Кантова «критицизма» вытекает, будто бы, что вопрос о его теоретических источниках не так уж важен и даже почти лишен всякой значимости, тем более, что ведь в принципе великий Кант «так или иначе» почти «учел» всю прошлую историю философии. При этом рассуждающие так иногда смешивают такие различные понятия, как «теоретический источник», «гносеологические корни», «идейные влияния», «воздействие традиций» (в постановке проблем, в характере их решения и т. д.) и «наличие предвосхищений» (оставшихся Канту неизвестными). Смешение же их не позволяет получить точные историко-философские результаты. Кроме того, нельзя упускать из виду, что эти результаты будут искажены и в том случае, если не учитывается наличие негативных источников, т. е. критическое «отталкивание» мыслителя от сознательно отрицаемых им концепций, принципов и установок.

Среди проблем теоретических источников кантовского «критицизма» выделяются проблемы характера влияний со стороны Лейбница, Баумгартена, Ньютона и Юма. Ситуация здесь такова, что имело место сложное *взаимодействие* этих влияний. Кант в письме Марку Герцу от 2 февраля 1772 г. писал, что «ум должен быть всегда и неизменно открыт для любого случайного замечания, которое может представиться...». А влияние этих четырех философов было далеко не случайным, далеко не поверхностным. И выявление его характера тем более важно, что, как отмечал в 1882 г. Ф. Энгельс, предметом особой

гордости для коммунистов является то, что среди *предшественников* (курсив наш. — И. Н.) научной диалектики и социализма был и Иммануил Кант<sup>1</sup>. Если подходить к творчеству Канта как к одному из теоретических источников марксизма (разумеется, не самых основных), то выяснение того, какие теоретические источники так или иначе использовал сам Кант, приобретает особую значимость. Взаимодействие их между собой, конечно, усложняет исследования, но игнорировать усложнение значило бы опять повернуть эти исследования на путь огрублений и искажений историко-философского процесса в преддверии великого революционного переворота в философии.

В связи с изложенным важно проследить истоки *диалектики* в учении зрелого Канта, выясняя, что именно способствовало становлению диалектических идей в его философской системе. При этом следует иметь в виду, что у Канта, с одной стороны, были метафизические (в смысле метода) *постановки* проблем, но он невольно подходил к их диалектическим по своему общему характеру решениям, а с другой — он нередко выдвигал метафизические решения им же самим поставленных диалектических проблем. В. И. Ленин отмечал, что Г. В. Плеханов «критикует кантианство (и агностицизм вообще) более с вульгарно-материалистической, чем с диалектико-материалистической точки зрения...»<sup>2</sup> А критиковать Канта именно с *диалектико-материалистических* позиций означает, в частности, что следует выделить и положительно оценить в его творчестве те моменты, которые *вопреки* его *метафизическому* по своей сути агностицизму содержали в себе диалектические догадки, а предпосылки к ним содержались если не у Юма, то у Лейбница, а отчасти и у Баумгартена.

Формирование Канта как автора системы «критицизма» было долгим процессом. Оно не сводится к тому перелому в творчестве Канта, который обычно датируют 1770 годом, т. е. связывают с его диссертацией «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»). Процесс этот 1770 годом, как отмечал сам Кант в письме М. Герцу от 21 февраля 1772 г., «еще не доведен до завершения». Исходя из того, что законченным он может считаться только тогда, когда в основное здание системы положен последний кирпич, можно датировать его *завершение* 1790 годом, т. е. выходом в свет «Критики способности суждения». (Здесь возникает некоторая, разумеется, чисто внешняя, аналогия с процессом формирования системы Гегеля: строго говоря, этот процесс получил свою завершенность только тогда, когда целостный курс лекций Гегеля по истории философии приобрел относительную законченность, т. е. в Гейдельбергских чтениях 1816 г., а философия права вылилась в свой окончательный вариант, опубликованный Э. Гансом в 1833 г., уже после смерти Гегеля.)

Соответственно расширяется и проблематика теоретических источников «критического» Канта, в орбиту которой должны войти вопросы об источниках его этики, телеологии и учения о прекрасном и возвышенном, а также об эстетическом идеале. Сам Кант признавал (2, 205)\* сильное воздействие на него Ж.-Ж. Руссо в этике и вообще во взгляде на человеческие ценности. Душевный перелом у Канта под влиянием Руссо относится, видимо, к 1762 г. Кант назвал Руссо даже «вторым Ньютоном». В эстетике не осталось без влияния на Канта немецкоязычное издание (1763) «Оснований критики» Генри Хума<sup>3</sup>, указывавшего на общезначимость чувства вкуса и «незаинтересованность» эстетических чувствований (ср.: 5, 216 и 282 и др.). А по мере отхода Канта от «докритического» эмпиризма он начинает не соглашаться с Э. Бёрком. Разумеется, здесь нельзя забывать и линию отечественных воздействий, идущую к Канту от Риделя, Зульцера и Тетенса в вопросах различия трех главных способностей человека, а также своеобразия эстетического и необходимости акцента в прекрасном на субъективность<sup>4</sup>.

Что касается *начального* пункта процесса перехода «докритического» Канта на «критические» позиции, то его истоки могут быть подмечены, по крайней мере, в середине «докритического» пути, после ранних сочинений на естественно-научные темы. Уже первая его собственно философская работа «Новое освещение («Nova dilucidatio...») первых принципов метафизического познания» (1755) проводит разграничение между основаниями существования и истинности. Тем самым расширялись устои вольфианского рационализма, и исследователи уже давно с основанием усматривают здесь некоторое влияние на Канта убежденного противника вольфианства А. Крузия, с чем, видимо, была связана и атака Канта на принцип предустановленной гармонии. Но коль скоро это так, то Канта как «докритического» философа, собственно говоря, не существовало, если иметь в виду наличие совокупности самостоятельных, пусть и не вполне оригинальных, воззрений: был «докритический» Кант — преподаватель вольфианской философии, попытавшийся при этом применить те принципы, которым он следовал в университетском преподавании и в своих ранних естественно-научных работах для построения вольфианского варианта лейбницевской картины мира.

Как известно, развитие антивольфианских посылок привело Канта к различению между реальным и логически возможным существованием, а через анализ различий между разными видами отрицания в «Опыте введения в философию понятия от-

---

\* Здесь и далее в статьях сборника 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 означает том, после запятой — страницу).

рицательных величин» (1763)— и к утверждению глубокого различия между логической несовместимостью и реальной противоречивостью<sup>5</sup>. В том же антивольфианском направлении критики в адрес тотального рационализма шло решительное неприятие Кантом в «Грезах духовидца...» (1766) спиритуалистской мистики и отбрасывание им прочь в «Единственном возможном основании для доказательства бытия бога» (1763) пресловутых «конечных причин» как лжеобъяснений биологических явлений. И в обеих этих работах налицо скептические мотивы: критика спиритуализма идет у Канта рука об руку с признанием глубокой пропасти между мирами явлений и сущности, а неверие в «конечные причины» — с недоверием к тезису о всеобщности действия естественных причин.

Все это дает основание считать, что главным источником «критического» Канта был сам Кант второй половины (т. е. после 1755 г.) «докритического» периода. Поэтому так важно видеть то в «докритическом» периоде его творчества, что вело к «критическому» Канту. Этим не отрицается ни наличие несомненного преобразования *всего строя* теоретического мышления Канта около 1770 г., ни факт противоположности материалистической направленности ранних естественно-научных сочинений Канта постепенно вызревающим у него агностическим установкам. Как бы то ни было, абсолютной противоположности между творчеством Канта до диссертации 1770 г. и после нее не было. Это обстоятельство исследователями установлено уже давно<sup>6</sup>.

Но естественно-научный материализм раннего Канта представляет собой все же проблему. Она связана, в частности, с вопросом о том, в какой мере физическое учение И. Ньютона было одним из источников философского мировоззрения Канта в период, когда его «критицизм» еще не вполне сложился, а также и в дальнейшем. Известно, что первая критика в адрес школы Х. Вольфа исходила в Германии из круга ньютонианцев. Но прислушиваясь к этой критике, Кант в «докритических» работах еще долго пытался сочетать во взглядах на природу Лейбница и Ньютона: он попробовал совместить лейбнизианское и ньютонианское понятия силы и соединить неделимость монад с бесконечной делимостью корпускул. Но в конце концов ньютонианская картина мира возобладала в мировоззрении Канта бесповоротно, претерпев, однако, в его «критицизме» то принципиальное преобразование, что ее существование и действие были отнесены теперь только к миру феноменов. Проблема состоит здесь в более полном выяснении роли ньютонианства в становлении «критицизма». С одной стороны, физика Ньютона помогла Канту в преодолении присущего рационализму XVII в. отождествления реальных связей и связей в мышлении, а деизм Ньютона подкреплял проблематический деизм Канта (ср.: 3, 573). Но, с другой стороны, убеждение Ньютона

в объективности и абсолютном существовании пространства и времени «критическим» Кантом было отклонено.

Здесь, по-видимому, на Канта повлияла та критика взглядов Ньютона на пространство и время, которую развил Лейбниц в своей переписке 1715—1716 гг. с С. Кларком. Как раз в 1768—1770 гг. Кант внимательно изучил эту переписку. А факт *столкновения* различных аргументаций Лейбница и Ньютона по этому вопросу привел к тому, что у Канта стала намечаться идея плодотворности самого антиномического сопоставления разных позиций для построения теории познания<sup>7</sup>. Конечно, среди четырех кантовских антиномий трансцендентальной диалектики мы не встретим антиномии «мировое пространство и время идеальны» (тезис) и «мировое пространство и время реальны» (антитезис), но тезис первой математической антиномии Канта связан с деистическими представлениями Ньютона (они нашли свое выражение и в переписке ньютоновеца С. Кларка с Лейбницем), тогда как ее антитезис выведен из тех представлений о пространстве и времени, которые Лейбниц «примерял» к своей монадологии<sup>8</sup>. Итак, перед нами случай своеобразного взаимодействия теоретических источников.

Другой случай такого взаимодействия — это использование Кантом некоторых мотивов лейбницевской критики в «Новых опытах о человеческом разумении» в адрес Локка для критики самого же лейбницианства, правда, прежде всего в его ухудшенном, вольфианском, варианте, но не только. Здесь Кант применил элементы юмовской аргументации.

Немецкое издание «Новых опытов о человеческом разумении» вышло в свет в 1765 г. в Лейпциге. Чтение «Новых опытов...» дало мышлению Канта сильный побудительный толчок. Сама принципиальная *перестройка* Лейбницем тех соотношений между субстанциальной сущностью мира и феноменальными ее обнаружениями, которые имели место в дуализме Декарта, в учении Спинозы об атрибутах субстанции и в явном материализме Локка и которые Лейбниц как бы «перевернул», постулировав духовность сущности и материальность явлений, произвела на Канта большое впечатление<sup>9</sup>. Эта постуляция вполне могла быть совмещена, как казалось Канту, с возмущенным Юмом агностицизмом. Надлежало, как теперь стал думать Кант, еще более углубить существующую будто бы «трещину» между сущностным миром «в себе» и миром чувственно воспринимаемых явлений.

Сущности у Канта перестали быть «умопостигаемыми», какими они были у Лейбница: отрицание этой «умопостигаемости» было закреплено решительным кантовским отказом от рациональной интуиции. Лейбницевскому тезису «*phaenomena sunt bene fundata*», а значит, суть средство познания порождающих их сущностей, Кант противопоставил положение о том, что «обоснованность» феноменов отнюдь не означает того, что

сущности могут быть через них познаны, явления не суть обнаружения.

Критикуя Канта как агностика и дуалиста, мы должны отдать ему должное: он еще более остро, чем Локк и, уж конечно, чем Лейбниц, поставил проблему: что собой все-таки представляют явления в отношении сущности? Если они не «проявления», значит ли это, что они суть именно обманчивая (и обманывающая) видимость? Гегелевская диалектика сущности, явления и видимости, или кажимости (Schein), была следующим и притом значительным шагом в исследовании данной проблемы. Однако *идеалистическое* применение здесь категории отчуждения Гегелем (чувственно-материальные явления суть якобы отчуждение мыслительной сущности) стало разрушать саму действительную диалектику всех этих категориальных соотношений.

Сопоставим теперь два высказывания Канта о том, как повлиял на него Д. Юм. В «Пролегоменах» Кант заявил, что Юм «нарушил» его «догматическую дремоту» (4 (1), 74), имея в виду, что именно Юм в наибольшей мере навел его, Канта, на мысль, что связь между причиной и следствием из опыта, строго говоря, не выводима, и им, опытом, не доказуема. В письме к Х. Гарве от 21 сентября 1798 г. Кант указал, что его антиномии выросли из размышлений над контрверсами свободы и необходимости и другими им подобными — «вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна»<sup>10</sup>. Сходство выражений здесь явно не случайное, и тут также, в чем можно быть уверенным, имеется в виду воздействие со стороны Юма.

Действительно, «Диалоги о естественной религии» Юма, опубликованные в Эдинбурге в 1779 г., т. е. спустя два года после смерти шотландского философа и за два года до публикации «Критики чистого разума» (немецкий перевод «Диалогов...» вышел в 1781 г.), содержат в себе прообразы третьей (о существовании «свободной причинности») и четвертой (о существовании абсолютно необходимого существа) антиномий космологической идеи<sup>11</sup>. Связь этих двух антиномий с «Диалогами...» отразилась в лекциях о религии с философской точки зрения, которые Кант читал в 90-х гг. XVIII в.<sup>12</sup> Но со взглядами Юма на причинность Кант познакомился, по крайней мере, за два десятилетия до этого.

Но то, что в «Диалогах...» Юма было только намечено, получило у Канта значительное развитие. Содержащаяся в его знаменитых антиномиях диалектика стала затем *посредствующим* звеном между диалектикой пар принципов метода Лейбница и будущей диалектикой категориальных пар метода Гегеля. На самом деле, у Лейбница, например, принцип всеобщих различий и принцип тождества неразличимых вещей противоречат друг другу, но это противоречие разрешается через принцип непрерывности, или постепенных переходов. Послед-

ний принцип сталкивается с принципом монадности, т. е. всеобщей дискретности, а это новое противоречие разрешается посредством понятия «метафизической точки». У Гегеля соответствующие категориальные группы «тождество» и «различие» учения о сущности находятся друг с другом в аналогичном диалектическом противоречии, которое разрешается через категориальную группу «основание». Что касается «непрерывности» и «дискретности», то взаимоотношение этих категорий разрешается Гегелем в категориальной группе «количество» учения о бытии через категории «единое» и «многое (множественное)». Категориальные соотношения у Лейбница строились неявным образом, а у Гегеля они разработаны вполне сознательно (позиции Фихте и Шеллинга здесь рассматривать не будем).

Антиномии Канта опосредствуют это восхождение от Лейбница к Гегелю собственно диалектическим образом, придавая общему соотношению позиций трех философов структуру отрицания отрицания и играя в этой структуре роль первого отрицания. На самом деле, у Лейбница и Гегеля противоречия имеют место и в объективном мире, и в познании, и там и здесь они разрешаются совершенно тождественным образом (последнее, т. е. утверждение о совершенной тождественности разрешения в сферах бытия и познания, неверно, и это есть следствие метафизической односторонности рационализма, который, не будучи способен подняться до идеи диалектического отражения бытия в мышлении, остается на позиции их *тождества*). У Канта противоречия разного рода имеют место в мире феноменов (что именно происходит в мире вещей в себе, нам, по Канту, неизвестно), а те из противоречий, которые строго антиномичны, разрешаются либо через упразднение самой проблемы, либо через «разведение» ее сторон в два разных мира (это «разведение» есть следствие агностицизма, доведенного Кантом до разрушения *единства* мира). При таком «разрешении» *сами* антиномии оказываются в неистинном поле видимости, а результаты их разрешения — в будто бы истинном поле кантовского дуализма, что, конечно, ошибочно. Но вместе с тем мы не раз отмечали заслугу Канта в отказе его от рационалистически-идеалистического единства мира, и подчеркнем это еще раз.

Следовательно, Лейбница нельзя считать предшественником Канта в собственном *антиномическом* толковании противоречий. Откуда же взял Кант если не понятие, то хотя бы сам термин «антиномия», вложив в него свое, оригинальное, содержание? Не из апорий Зенона или из методологических рассуждений платоновского Сократа и не из «Топики» Аристотеля, хотя все эти страницы истории диалектики были хорошо известны Канту и не прошли мимо его пристального внимания. Э. Кассирер в «Проблеме познания в философии и науке Но-

вого времени»<sup>13</sup> и Л. Робинсон в «Происхождении кантовского учения об антиномиях» указывают на П. Бейля и А. Кольера, как на непосредственных предшественников Канта в этом вопросе. Рассуждая в духе субъективного идеализма, А. Кольер применил в сочинении «Всеобщий ключ» («*Clavis universalis*») (1713, нем. перевод 1756) методологический прием антиномических столкновений различных утверждений, а Кант это сочинение Кольера читал.

Однако естественно предположить, что понятие антиномий Кант заимствовал и из книги А. Баумгартена «Всеобщая философия» («*Philosophia generalis*») (1770) или из словаря Микрелиуса «Лексикон философских терминов, используемых философами» («*Lexicon philosophicum Terminorum philosophis usitatorum*») (1765). Также у Баумгартена или у его ученика Мейера Кант заимствовал термин «*a priori*», но придал ему несколько иной смысл: если Баумгартен и Мейер, вслед за Лейбницем<sup>14</sup>, понимали под «априорным» внеопытное знание, вытекающее из самого разума, то Кант, как известно, говорит об априорных «чистых», т. е. внеопытных, формах, так сказать, облекающих собой знание, но самим этим знанием не являющихся. В. Ф. Асмус считает, что мысль о противопоставлении априорного эмпирическому пришла к Канту от «психологии способностей» Иоганна Николая Тетенса (1736—1807) (это мнение не раз высказывалось за рубежом и прежде)<sup>15</sup>. Но здесь важно и то, что широкое значение «априорного» как просто всякого «внеэмпирического» шло к Канту от Юма, из «Трактата о человеческой природе» которого у Тетенса было немало цитат, причем не так уж важно, что из собственно гносеологических сочинений Юма читал сам Кант,—«Трактат...» или только «Исследование о человеческом разумении (познании)». Кроме того, противопоставление «аналитического (*erläuterndes*)» и «синтетического (*erweiterndes*)» знания было у Иоганна Генриха Ламберта, «Органон» которого<sup>16</sup> упоминается Кантом в его «Логике», хотя это различие имелось и в «Трактате...» Юма<sup>17</sup>.

Стоит заметить, что еще в 1857 г. дублинский профессор Т. Е. Вебб в книге «Интеллектуализм Локка» объявил именно последнего родоначальником Кантова деления суждений на аналитические и синтетические. Эту мысль повторил Д. С. Милль в пятом издании (1862) своей «Системы логики», где появилось соответствующее примечание. Но это все же преувеличения: самое большее, что в этом отношении мы находим у Локка в его «Опыте о человеческом разумении»,— это деление предложений на мало- и многосодержательные, из которых первые самоочевидны<sup>18</sup>. Однако Локк не проводит полного отождествления самоочевидных предложений с собственно аналитическими, так как не утверждает, что только аналитические предложения малосодержательны, а все самооче-

видные предложения сводятся только к тем, которые он описал здесь.

Возвратимся к вопросу о Баумгартене. Его Кант назвал, наряду с Ламбертом и Гарве, одним из «наших крупнейших аналитиков»<sup>19</sup> вольфианского направления, а его «Метафизику» (1739), как известно, использовал многие годы для своих университетских лекций<sup>20</sup>.

Следует заметить, что нередко Кант в период перехода от «докритического» своего состояния к «критическому» оказывался в ряде отношений ближе не к Баумгартену и не к Ф. Вольфу, но непосредственно к Лейбницу, а если сравнивать воздействие на Канта со стороны Вольфа и Баумгартена, то к последнему больше, чем к первому, и это именно потому, что мышление Баумгартена в смысле его философско-методологических и эстетических воззрений нередко приближалось к ходу мыслей непосредственно самого Лейбница. В письме Якоби от 11 сентября 1787 г. Кант пишет, что проблему соотношения категорий друг с другом он воспринял от Баумгартена.

Было бы неверно считать Баумгартена, как это нередко случается, каким-то совершенно несамостоятельным мыслителем. Обратим внимание, например, на гносеологическую оценку ощущений. Х. Вольф усмотрел в смутных чувственных перцепциях только «темноту», а Баумгартен скорректировал этот взгляд как неверный, обратившись к исходному творчеству Лейбница и рассматривая такие перцепции как «содержательную основу (fundus)» человеческой души. Но в отличие от Лейбница Баумгартен в целом (и притом в тенденции диалектически) характеризует ощущения в сравнении с мышлением не как только предшествующую ступень, но и как нечто самоценное. Не отсюда ли у Канта возникла мысль о двух различных «стволах» человеческих душевных способностей, которые где-то в своих отдаленных продуктах должны все-таки соединиться?

Разумеется, Кант не от Баумгартена и не от Лейбница «заимствовал» глубокие гуманистические убеждения: они были свойственны самому «докритическому» Канту, хотя Кант «критический» поднял их на гораздо большую высоту: человек для зрелого Канта — это высший предмет искусства как эстетический идеал и кульминация всего нравственно доброго. Но сам общий мотив, что искусство должно значительно помочь совершенствованию человеческой личности, шел к Канту и от Лейбница, и от Баумгартена. В первом томе своей «Эстетики» (1750) А. Баумгартен рассуждал о том, что искусство способно и должно морально воздействовать на людей<sup>21</sup>. Заметим здесь же, что именно Баумгартен первым в Германии рассматривал понятие «возвышенное», столь заинтересовавшее Канта,

который все более приходил в несогласие с сугубо эмпирической трактовкой «возвышенного» у Э. Бёрка.

К понятию чувственной интуиции (*reine Anschauung*) Кант пришел, «отталкиваясь» от расширенного понятия чувственного у Баумгартена (в это понятие у последнего входит в зачатке и мышление). И сам принципиальный Кантов термин «трансцендентальная эстетика» возник от свойственного Баумгартену диалектического по своей интенции сращения эстетического с гносеологическим в недрах чувственного. К этому сращению Кант отнесся, однако, критически, существенно «разведя» эти два плана содержания в разные стороны; в первой его «Критике» мы находим в этом плане только учение о чувственном материале познания, а в третьей «Критике» — учение о прекрасном.

Широко известно, что именно от Баумгартена Кант заимствовал несхоластические значения терминов «субъективный» и «объективный» (достаточно в этой связи посмотреть хотя бы § 358 и 654 «Метафизики» Баумгартена)<sup>22</sup>. Оттуда же происходили кантовские термины «в себе (по себе)» (*an sich*) и «для себя» (*für sich*). Но также и сама *проблема*, что в субъективном вообще и в чувственном в частности скрываются и пассивность и активность, перешла к Канту от Баумгартена. Разрешая эту проблему, Кант опять же «развел» свои решения в различные стороны: пассивен, по его мнению, материал познания, а активно чувственное как особая, «играющая», видимость в художественной самодеятельности духа (это превосходно подчеркнул Л. Н. Столович в своей публикации из Канта<sup>23</sup>). А в учении Канта о прекрасном намечается и соединение вновь гносеологического с художественно-эстетическим, ибо в искусстве истина как бы «проглядывает» через чувственные явления.

В философской системе Лейбница (и уже в его методологии) возник разлад между идущим от общего лейбницевского рационализма акцентом на универсальное (разум) и проистекающим от онтологического принципа индивидуализации упором на единично-личностное и неповторимое (монада). Этот разлад не был преодолен Баумгартеном: у него появились два «конкурирующих» друг с другом «совершенства», — одно у внешнего мира и другое у воспринимающих мир чувств данного субъекта. Не отсюда ли проистекает присутствующий у Канта в «Критике способности суждения» диссонанс между не очень огражденной от упреков в формализме аналитикой прекрасного и содержательным учением о художественном идеале, где переплетены совсем не формальные мотивы гуманизма, романтизма и реализма? Постановкой этого вопроса я и кончу настоящую статью.

Разумеется, проблематика выявления и анализа теоретических источников зрелого (а особо и раннего) Канта и отноше-

ния Канта к ним огромна. Исследование этой проблематики продолжается.

<sup>1</sup> См.: Энгельс Ф. Предисловие к немецкому изданию «Развитие социализма от утопии к науке»/Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 323.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 161.

<sup>3</sup> См.: русскоязычное издание: Хоум Г. Основания критики. М.: Искусство, 1977.

<sup>4</sup> См.: Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962. Гл. 1 и 4.

<sup>5</sup> См.: Нарский И. С. О четырех отрицаниях в философских трудах Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1982. Вып. 7.

<sup>6</sup> См., напр.: Фишер К. Иммануил Кант и его учение.—2-е изд. Спб., 1910. Т. 1. Ч. 1. Гл. 13 и др.; Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2. Aufl. Hamburg, 1977. 2. Buch. 2—7 Kap. u. a. Заметим, в частности, что хотя Гаман обратил внимание Канта на Юма уже в письме от 27 июля 1759 г., но уже в лекциях 1756 г. Кант, по свидетельству Л. Е. Боровского, с большой похвалой упоминал Юма и Хатчесона. Кант располагал немецким изданием (1756) «Исследования о человеческом познании» Юма, а в 1759 г. приобрел только что появившийся перевод на немецкий язык английского сборника работ Юма «Четыре исследования» (вышел в свет в 1757 г.). В этот сборник входили следующие работы Юма: «Естественная история религии», «Исследование об аффектах» и два очерка — «О трагедии» и «О норме вкуса».

<sup>7</sup> См.: Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, 1911. 2. Band. S. 621.

<sup>8</sup> См.: Al-Azm S. J. Absolute Space and Kant's First Antinomy of Pure Reason. — Kant-Studien, 1968. Vol. 59. H. 2.

<sup>9</sup> Принципы рационализма Лейбница были известны Канту, разумеется, давно. Но теперь речь шла не о проблеме соотношения реального причинения и логического следования, а о проблеме сущности и явления.

<sup>10</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 617.

<sup>11</sup> См.: Нарский И. С. Яркая страница истории свободомыслия XVIII в.//Вопросы научного атеизма. М., 1978. Вып. 22. С. 290—305.

<sup>12</sup> Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Hrsg. von Pölitiz. Leipzig, 1817. 2. Aufl. 1830. Ср.: Löwisch D. J. Immanuel Kant und Dialoge über natürliche Religion von Hume... Bonn, 1964.

<sup>13</sup> Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, 1911. Bd. 2. S. 327—330.

<sup>14</sup> См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении//Соч.: В 4-х т. М., 1983. Т. 2. Кн. 4. Гл. 17. § 1. С. 488.

<sup>15</sup> Главный труд И. Н. Тетенса (1736—1807), профессора философии и математики в Киле, «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1776—1777) повлиял на Канта в период работы его над «Критикой чистого разума» и своей критикой вольфианства в целом.

<sup>16</sup> «Новый органон, или мысли об исследовании и определении (Bezeichnung) истинного и его отличия от лжи и видимости (Schein)», в двух томах, был опубликован И. Г. Ламбертом (1728—1777) в 1764 г.

<sup>17</sup> В наши дни водораздел между аналитическим и синтетическим, упрощенно истолковывавшийся как различие между логическим и эмпирико-фактуальным, проводится на несколько ином, чем прежде, основании, а именно оно ставится в зависимость от характера ответа на вопрос, проистекает ли истинность из значений терминов в определенной системе или же не проистекает оттуда?

<sup>18</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. М., 1985. Кн. 4. Гл. 8. § 3, 4, 7.

<sup>19</sup> См.: Кант И. Трактаты и письма... С. 540.

<sup>20</sup> См.: Нарский И. С. Философско-эстетические идеи А. Баумгартена

как один из стимулов теоретического развития Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 40—51.

<sup>21</sup> См.: Baumgarten A. Aesthetica. Halle, 1750—1758, § 435, 450, 464, 496. В § 603 по изд. Hildesheim, 1961 мы читаем: «...моральная истина в получении есть самое важное, к чему в отношении вероятности поэтического материала следует стремиться».

<sup>22</sup> Впрочем, переосмыслил эти значения еще Т. Гоббс в § 3 главы XXV четвертого раздела сочинения «О теле» (см.: Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х т. М., 1964. Т. 1. С. 187).

<sup>23</sup> Столович Л. Н. Тартуская рукопись Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 117.

## КАНТ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЛОГИКИ ФРЕГЕ \*

Л. Хаапаранта  
(Академия наук Финляндии)

### Программа Фреге

Современная логика родилась в 1879 г., когда вышла в свет 88-страничная брошюра Фреге «Begriffsschrift». Конечно, многие философы прошлых веков, например, Лейбниц, высказывали мысли, предвосхищавшие современную логику, а некоторые математики и философы, такие как Буль и Пирс, в XIX в. разработали новые концепции логики. Тем не менее создается впечатление, что фрегевская «запись в понятиях» возникает почти из полной темноты. В ней вводится громадное число логических новшеств, важность которых для логики XX в. невозможно переоценить. Наиболее значительный сдвиг был вызван его теорией квантификации и способом анализа предложений по схеме «аргумент-функтор», которым Фреге заменил традиционный грамматический способ анализа по схеме «субъект-предикат», использовавшийся в традиционной аристотелевской логике.

Хорошо известно, что главной целью работ Фреге по логике и основаниям математики было проведение в жизнь логицистской программы, т. е. сведение арифметических истин к логическим. Успех этой программы зависел от возможности определить все арифметические понятия с помощью логических и доказать, что арифметические истины выводимы посредством логической дедукции из аксиом логики и определений основных понятий арифметики. Как известно, логицистская программа Фреге потерпела провал, вызванный парадоксом, впервые замеченным Берtrandом Расселом.

Для логической дедукции арифметических истин Фреге пришлось явно сформулировать правила логического вывода. На этом основании философы пытались рассматривать его «запись в понятиях» *только* как попытку формулировки этих правил<sup>1</sup>.

\* Статья написана для «Кантовского сборника». — Пер.

Однако сам Фреге настаивал на двойственной роли своей логики. С одной стороны, он хотел развить идею лейбнического *calculus ratiocinator*, т. е. правил логического вывода, а с другой стороны, считал себя изобретателем правильного языка, лейбнического *lingua universalis*, как он его называл; языка, который был бы свободен от двусмысленностей естественного языка и на котором можно было бы говорить обо всем существующем<sup>2</sup>. В философских дискуссиях XX в. «запись в понятиях» Фреге по преимуществу интерпретировалась как семантическое представление естественного языка. Хотя он признавал, что в задачи философов входит устранение двусмысленностей в естественном языке, но не верил в то, что этого можно достичь за счет создания новой грамматики естественного языка, основывающейся на изучении самого этого языка (см., например, BS, «Предисловие», и NS, с. 74—75, 289). Вместо этого он хотел сформулировать совершенно новый символизм, который строго соответствовал бы структуре мышления и мира и, тем самым показал бы неадекватность естественного языка. Фреге пишет: «Исследование языка и определение содержания языковых выражений не могут быть задачей логики. Желаящие научиться логике из языка подобны тем, кто захотел бы учиться мышлению у ребенка» (BS, с. 67—68).

### Философские ориентиры Фреге

Ганс Слуга отстаивает взгляд, согласно которому Фреге, по видимому, принял призыв Адольфа Тренделенбурга к построению *lingua characteristic*, в котором сочетались бы лейбнические и кантовские идеи<sup>3</sup>. Однако приписывание Фреге таких намерений нуждается в документальном обосновании. И Слуга, и Габриэль<sup>4</sup> приводят множество свидетельств в пользу того, что Фреге находился под влиянием Канта и даже неокантианства его времени. В этом разделе я попытаюсь рассмотреть те философские стимулы, которые оказывали влияние на Фреге в конце XIX в.

Влияние на Фреге идей Канта и Лейбница легко подтверждается документально. Он одобрительно ссылается на многие работы Лейбница и даже включает панегирик ему в свою статью «*Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift*» (NS, с. 9). Столь же часто он опирается на работы Канта и даже рассматривает свой логицизм как незначительную поправку к Кантовой философии математики (GLA, § 89).

Предисловие к «*Begriffsschrift*» содержит одну в высшей степени интересную ссылку на статью Адольфа Тренделенбурга об универсальном языке Лейбница, которая помогает нам проследить источники «записи в понятиях». В той самой статье, которая, как предполагают, вдохновляла Фреге, когда он писал свою «*Begriffsschrift*», Тренделенбург призывает филосо-

фов строить лейбницевский универсальный язык на основании кантовских идей. Тренделенбург обвиняет философов в том, что они проглядели идею универсального языка, которую предложил Лейбниц, но не разработал в деталях. Он считает, что Кант продолжил работу Лейбница, разделив материю и форму, т. е. эмпирический и концептуальный компоненты мышления, и на этой основе пытался продвинуться в познании форм, определяющих наше мышление. Тем самым он пробивал путь к конструированию универсальной характеристики, которая была бы ограничена формальной стороной мышления, т. е. его концептуальным компонентом. Тренделенбург считает, что работа Канта по развитию лейбницевского универсального языка нешла продолжения, за исключением, может быть, Людвига Бенедикта Треде, известного юриста, который в 1811 г. написал маленькое эссе «Vorschläge zu einer notwendigen Sprachlehre». Тренделенбург сообщает, что Треде пытался использовать логику Канта при построении универсальной характеристики. В проекте Треде, замечает Тренделенбург, формы наших представлений выводятся из «форм чистой интуиции пространства и времени» и обозначаются буквами и словами. Так Треде строит обозначения для форм представлений (eine Schrift der Vorstellungsformen)<sup>5</sup>.

Даже если Фреге не читал «Vorschläge...» Треде, он определенно знал описание его программы, данное Тренделенбургом<sup>6</sup>. Даже его термин «Begriffsschrift» встречается в статье Тренделенбурга<sup>7</sup> как синоним «универсального языка». Интересно, что Фреге остановился на использовании термина «Begriffsschrift», хотя сам считал его не совсем удачным, поскольку единичей анализа для него были не понятия, а суждения. Фреге также говорит, что в этом отношении его «запись в понятиях» отличается от подобных конструкций Лейбница и его последователей (NS, с. 273). Весьма вероятно, что он не сам выбрал этот неудовлетворительный, по его собственному признанию, термин, а позаимствовал из статьи Тренделенбурга. Эта терминологическая связь между Фреге и Тренделенбургом была замечена также Генрихом Шольцем, который в 30—40-х годах готовил к изданию «Nachlass» Фреге<sup>8</sup>.

Для философа представляет значительный интерес, каким образом рождалось самое главное логическое новшество Фреге — его «запись в понятиях». Особенно важно обнаружить философские идеи, направлявшие Фреге при построении первопорядковой логики, которую сам он считал базисной. Мы проведем философскую реконструкцию фрегевской «записи в понятиях», т. е. попытаемся обнаружить, каким образом и в какой степени «Begriffsschrift» кодифицирует то, как Лейбниц понимал соотношение языка и реальности, и что Кант сообщал

о человеческом познании и формах мышления. Настоящая статья представляет собой попытку раскрыть следы Кантовой философии во фрегевской «записи в понятиях»<sup>9</sup>.

### Философская реконструкция «Begriffsschrift»

Предварительные замечания. Фрегевский первопорядковый язык говорит об объектах, размещая их в разнообразных конфигурациях, образуемых именами функций. Это различие объектов и понятий, или, в более общем плане, объектов и функций, составляет существенную часть замысла первопорядкового языка. Оно появляется уже в «Begriffsschrift» в форме различия между аргументами и функциями. Оно также упоминается в небольшой статье Фреге, озаглавленной «Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift» (1880—1881, NS, с. 19—20). Более подробно это различие рассматривается в статье «Über Begriff und Gegenstand» (1892). Необходимость его подчеркивается и в GLA, с. X, и BGGGA I, с. X, XIV (см. также KS, с. 233, 270). Различение понятий первого и более высоких порядков также является одним из главных новшеств Фреге, но в генетическом отношении оно вторично по сравнению с фрегевской парадигмой первопорядкового языка. Сам Фреге считал, что его способ построения первопорядкового языка, т. е. противопоставление объектов и функций, вводит и различие между первопорядковыми и второпорядковыми функциями (GGA I, с. X).

В GLA Фреге цитирует терминологию Кантовой «Логики», согласно которой созерцание есть представление индивида, а понятие — общее или отраженное представление<sup>10</sup>. По Канту, созерцание непосредственно относится к объекту, а этот объект представляет собой некоторый индивид, тогда как понятие обозначает объект опосредствованно с помощью признаков, которые могут принадлежать одновременно нескольким объектам (3,354). Понятия являются предикатами возможных суждений. Созерцания, являющиеся представлениями индивидов, по Канту, оказываются либо образами, вызываемыми объектами (созерцания a posteriori типа образа стола), либо индивидами, которые мы сами создали a priori и которые представляются математическими понятиями (созерцания a priori типа параллелограмма).

В примечании к § 27 GLA Фреге связывает свое различение объектов и понятий с Кантовым различием двух видов Vorstellungen (представлений. — Пер.) — созерцаниями и понятиями, хотя в других случаях он стремится минимизировать роль созерцаний в философии математики и также запрещает делать какие-либо ссылки на интуицию, когда мы говорим о

Bedeutungen (предметных значениях. — *Пер.*) наших слов (GLA, с. X; KS, с. 181—182). Фреге подчеркивает, что для него объекты и понятия являются объективными представлениями (*objective Vorstellungen*). Но вместе с тем, в отличие от Канта, он пытается избежать двусмысленности и в дальнейшем использует слово *Vorstellung* только в субъективном смысле. Следовательно, согласно принимаемой Фреге терминологии, объекты и понятия не являются *Vorstellungen*<sup>11</sup>.

В целом Фреге считал, что его философию математики можно рассматривать как исправление кантовской ошибки, которая заключалась в признании арифметических истин синтетическими а priori. По-видимому, только его логицистская программа не позволила Фреге целиком принять Кантову философию математики. В течение всей своей научной карьеры Фреге остается приверженцем Кантовой концепции синтетического априорного характера геометрии. Он начинает свою докторскую диссертацию «*Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*» с утверждения о том, что геометрия основывается на аксиомах, достоверность которых вытекает из природы нашей способности к созерцаниям, и, далее, объясняет те случаи, которые на первый взгляд противоречат этой доктрине (KS, с. 1—3). Эта концепция геометрии встречается и в GLA, и во всех других его публикациях, посвященных природе математики. Позже, когда Фреге убедился в безуспешности попыток свести арифметические истины к логическим, он возвращается к кантовскому воззрению даже в своей концепции арифметики. В его последних работах 1924 и 1925 гг. Фреге различает три основных источника познания: логический и геометрический, или пространственный, чувственное восприятие, а вдобавок причисляет еще и временной (NS, с. 286). Для начала он предполагает, что временной источник познания является не менее фундаментальным, чем пространственный (NS, с. 294). Однако затем он пытается показать, что основанием арифметики является геометрия, и признает в качестве основных источников чувственное восприятие, геометрический и логический источники познания (NS, с. 298). Даже отказавшись от идеи сведения арифметики к логике, Фреге тем не менее твердо придерживался своего прежнего взгляда, согласно которому арифметика не связана с чувственным опытом (NS, с. 298).

Использование понятия созерцания в геометрии приносило Фреге массу неприятностей. Приведем выдержку из GLA, где Фреге рассуждает следующим образом: «Пространство, согласно Канту, принадлежит миру явлений. Для других разумных существ оно может принимать формы, совершенно отличные от той формы, которую знаем мы. Действительно, мы не можем даже быть уверены, одинаково ли оно для разных людей, поскольку для того, чтобы решить этот вопрос, мы не

можем сопоставить интуиции пространства разных людей. И все же в нем есть нечто объективное. Так, каждый признает одни и те же геометрические аксиомы, даже если это проявляется только в его поведении. Он должен делать это хотя бы для того, чтобы ориентироваться в мире. К объективному принадлежит то, что управляется законами, то, что может быть понято и оценено, то, что выразимо в словах. Чисто интуитивное нельзя высказать другому» (GLA, § 26). Здесь Фреге выдвигает тезис более радикальный, чем кантовский, так как Кант предполагает лишь, что мы не способны решить, обладают ли другие мыслящие существа теми же формами созерцания, что и мы (3, 134). Кант считает, что наш способ восприятия объектов специфичен для нас, даже если он не принадлежит по необходимости каждому человеку (3, 152—153). В то же время Фреге, по всей видимости, считает, что геометрические истины объективны, потому что они не связаны с особенностями нашей интуиции<sup>12</sup>. Таким образом, мы можем заключить, что Фреге не возлагал особых надежд на интуицию даже в своей философии геометрии. Следовательно, существует значительное расхождение между исследованиями Фреге по геометрии и его взглядами на природу геометрии. Фреге объявляет себя сторонником доктрины, согласно которой геометрическое знание проистекает из нашей интуиции, и заботится о последовательном проведении этого взгляда в своих геометрических исследованиях. В то же самое время он подчеркивает важность в геометрии концептуальных систем за счет пренебрежения интуицией.

Теория познания Фреге. В этом разделе мы попытаемся выяснить существенное сходство и различие во мнениях между Кантом и Фреге. Для этого мы кратко опишем их эпистемологии, не входя, однако, в детали интерпретации теории познания Канта. В теории Канта вещи в себе, которые расположены за пределами наших познавательных способностей, причиняют ощущения (*Empfindungen*). Ощущения структурируются с помощью форм созерцания (*Anschauung*), т. е. пространства и времени, которые принадлежат к априорным условиям всего человеческого познания. Этот процесс создает созерцания (*Anschauungen*), которые являются единичными представлениями (*einzelne Vorstellungen*) объектов. Наши способности также позволяют нам абстрагировать эмпирические понятия от этих созерцаний, обособляя признаки, которые обуславливают различие данных представлений. Мы также можем формировать новые понятия, сочетая понятия, которые мы абстрагировали ранее. Для Канта понятия бывают либо эмпирическими, либо чистыми (*vel empiricas vel intellectualis*). Чистое понятие не может быть извлечено из опыта, оно происходит из нашего рассудка. Понятия даются нам (*a priori* или *a posteriori*) или создаются нами<sup>13</sup>.

Ощущение, по Канту, представляет собой восприятие (Perception), которое относится исключительно к субъекту как модификация его состояния. Знание (Erkenntnis) представляет собой объективное восприятие, являющееся либо созерцанием, либо понятием (3, 354). Это различие двух типов восприятия, вероятно, послужило образцом фрегевского различения между субъективными и объективными представлениями, хотя Фреге считает, что Канту не удалось избежать смещения субъективных ощущений и объективных представлений.

Согласно Канту, созерцания интерпретируются с помощью категорий, или чистых понятий рассудка. Таким образом создаются объекты опыта (Objecte der Erfahrung). Кант считает, что созерцание подводится под некоторое понятие, которое определяет форму суждения и придает суждению общезначимость (4 (1), 119). Для Канта каждое суждение содержит понятие, т. е. представление более высокого порядка, применяемое сразу ко многим представлениям; среди них находится и данное представление, непосредственно относящееся к предмету (3, 167). Эти представления более высокого порядка используются при познании данного объекта (там же). Кант утверждает, что мы сумеем показать объективную значимость этих категорий, только если докажем, что объекты могут мыслиться исключительно при посредстве категорий. Он предполагает, что существует некоторое соответствие между чистыми понятиями рассудка и типами суждений, позволяющее формам суждений порождать категории, которые имеют эмпирическое и только эмпирическое применение (3, 303).

Таким образом, Кант различает два элемента, составляющих опыт: созерцания, принадлежащие к чувственности, и суждения, порождаемые исключительно рассудком (4 (1), 122): «Дело чувств — созерцать, дело рассудка — мыслить» (4 (1), 123). Кант пишет: «...существует два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно, *чувственность* и *рассудок*. Посредством чувственности предметы *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (3, 123—124). Чистые понятия рассудка определяют логические формы суждений по отношению к данным созерцаниям. Пространство, время и категории рассудка значимы для объектов опыта (которые Кант также называет явлениями), потому что они уже заключены в этих объектах. Даже когда Кант утверждает, что объекты могут являться нам, не будучи связаны с чистыми понятиями рассудка, эти понятия необходимо относятся к объектам опыта, поскольку без них ни один объект опыта немислим (3, 214).

Эпистемологию Фреге логицистского периода можно охарактеризовать как упрощенный вариант кантовских воззрений. Следуя Канту, Фреге, похоже, постулирует вещи в себе как объекты, которые воздействуют на наши чувства, т. е. объек-

ты, которые причиняют ощущения (Empfindungen). Иногда вместо ощущений Фреге может говорить о созерцаниях (Anschauungen) и включать их в Vorstellungen, которые он считает субъективными представлениями объектов в наших умах (GLA, § 89; KS, с. 351). Фреге располагает ощущения и созерцания на одном уровне, поскольку он не признает никаких форм созерцания. Представления объектов интерпретируются с помощью чистых понятий, которые служат для связи эмпирических понятий и созерцаний и выражаются посредством логического словаря в языке Фреге. Результатом этого процесса является суждение, которое становится отправным пунктом предпринимаемого Фреге анализа. Фреге замечает: «Фактически, самое важное различие между моим способом мышления (Auffassungsweise) и способом мышления Буля, — а на самом деле я мог бы добавить сюда — и Аристотеля, — заключается в том, что я исхожу не из понятий, а из суждений» (BS, с. 101). Объекты, таким образом, представляются с помощью созерцаний и познаются посредством понятий. Фреге пишет: «Для меня объективно то, что независимо от нашего ощущения, созерцания и всякого построения умственных образов прежних ощущений в нашей памяти, но не обязательно независимо от разума, ибо существуют ли вообще вещи, независимые от разума. Это было бы равносильно тому, если бы мы хотели судить без суждения или мыть без воды» (GLA, § 26). Конечно, субъективные представления, по Фреге, необходимы для восприятия объектов внешнего мира. Однако в восприятии имеется и объективное — то, что подчиняется законам, то, что может быть разумно понято и стать объектом суждения (GLA, § 26). Фреге считает, что мы не можем воспринять ни один объект без посредства некоторого понятийного компонента, который он называет смыслом (Sinn). В «Einleitung in die Logik» Фреге пишет: «Но мы не можем сказать, что объект является частью мысли, как, например, собственное имя является частью предложения..., мы можем только сказать, что данному объекту соответствует нечто такое, что должно рассматриваться как часть мысли» (NS, с. 203—204; PW, с. 187). В «Ausführungen über Sinn und Bedeutung» он замечает: «Таким образом, через смысл и только через смысл собственное имя соотносится с объектом» (NS, с. 135; PW, с. 124). Однако для Фреге не существует чистых, или априорных, созерцаний, ведь такие созерцания должны были бы состоять исключительно из форм чувственности, а Фреге отрицает их существование (ср.: 4 (1), 98). Фреге считает пространство и время столь же субъективными, как и любые другие содержания созерцания.

Кант обеспечивает математическому знанию объективность с помощью трансцендентальных форм созерцания. Поскольку Фреге устраняет их, он должен найти другой способ обеспечения общезначимости математического знания. Фреге, вслед за

Кантом, считает, что именно понятия обеспечивают объективность нашего познания чувственных объектов, и распространяет это положение на область арифметических и геометрических объектов. Для Фреге нет никакой формы созерцания, которая имела бы имя «время», а если и существует форма созерцания по названию «пространство», то это, по крайней мере, не имеет отношения к рассматриваемому вопросу. В геометрии основанием объективности геометрического знания являются ее аксиомы. Арифметика, в свою очередь, основывается на логических законах.

Таким образом, Фреге придает понятиям еще большее значение, нежели Кант, поскольку отказывается от чистых созерцаний. Фреге также отказывается от идеи, согласно которой понятия являются только списками признаков (GLA, § 88). Это в особенности относится к понятию арифметической истины, и именно благодаря такой трактовке понятия эта истина может рассматриваться как информативная, несмотря на ее аналитический характер.

В своей концепции арифметики Фреге объединяет два тезиса: во-первых, числа являются объектами, а именно, объектами разума, и, во-вторых, арифметические истины являются аналитическими, т. е. могут быть выведены из общих логических законов и определений. Для Канта такие мыслимые сущности, или чистые предметы рассудка, были бы вещами в себе, которые мы не можем познать (4 (1), 153—154). Кант говорит, что если мы отделим рассудок от чувственности, для того чтобы получить чистый рассудок, не останется ничего, кроме чистой формы мышления, лишенной созерцания, а с помощью чистых форм мышления мы не можем познать ни одного объекта (4 (1), 134—135). Фреге смотрит на дело по-иному. Он постулирует объекты мышления, которые доступны только нашему разуму. Только в своих последних работах 1924 и 1925 гг. он отказывается от идеи, согласно которой логический источник познания может давать нам идеи без содействия чувственного восприятия (NS, с. 299). Тем самым он возвращается к концепции Канта в том самом пункте, в котором он прежде наиболее резко расходился с мыслью своего философского наставника.

Следовательно, согласно Фреге, в случае арифметических объектов наш разум может выходить за свои границы. Но тогда объекты мышления становятся собственными объектами нашего познания, что резко расходится со взглядами Канта. По Канту, рассудок, вбирая в себя явления, допускает существование вещей в себе, но мы не можем знать ничего определенного об их чистых объектах рассудка, потому что и чистые понятия рассудка, и его чистые созерцания относятся только к явлениям. Однако Кант замечает, что рассудок стремится выйти за свои пределы и «пристраивает к зданию опыта гораз-

до более обширное помещение, которое он наполняет одними лишь умопостигаемыми сущностями, не замечая даже, что он своими вообще-то правильными понятиями вышел за пределы их применения» (4 (1), 135—136).

Трансцендентальная логика и «Begriffsschrift». Главная характеристика первопорядкового языка Фреге — различие между, с одной стороны, понятиями и другими функциями, которые являются *ungesättigt*, т. е. ненасыщенными или неполными, и, с другой — объектами, которые доступны нам только посредством функций (KS, с. 134—135, 177—178; NS, с. 130, GGA I, § 26). Ход мышления Фреге, таким образом, очень близок к Кантовой теории, согласно которой созерцания без понятий слепы, понятия без созерцаний пусты, а рассудок может пользоваться понятиями только в акте суждения (3, 167). Вероятно, именно кантианская ориентация такого рода заставила Фреге отказаться от этого способа грамматического анализа предложений (на субъект, связку и предикат.— *Пер.*), который был принят в логике его немецких предшественников, и выделила его среди отцов — основателей современной логики меньшего масштаба. Фрегевская «запись в понятиях» в точности является «eine anschauliche Darstellung der Denkformen» (созерцательное изображение форм мышления.— *Пер.*), которое представляет и чистые, и эмпирические понятия. Заметим, что созерцания не играют никакой роли во фрегевской реконструкции воззрений Канта на человеческое мышление<sup>14</sup>.

Представляя чистые понятия в своем формульном языке, Фреге не полностью следует Кантовой таблице категорий, напминающей нам аристотелевский список категорий и в действительности являющейся модификацией последнего (3, 174—175). Главное сходство заключается в том, что, по Фреге, такие логические понятия, как «объект», «функция» (включая «понятие» и «отношение»), «общность», «отрицание», «обусловливание», «существование» и «тождество», проявляются только в форме предложений его языка точно так же, как Кантовы категории проявляются только в форме суждений. В терминологии Канта эти фрегевские понятия соответствуют общему, частному, единичному, утвердительному и отрицательному суждениям, а также категорическому, гипотетическому, дизъюнктивному и асерторическому. Вместе с тем Фреге, в отличие от Канта, не различает утвердительных и бесконечных суждений, а также исключает проблематические и аподиктические суждения из области логических исследований, поскольку он не считает возможность и необходимость логическими понятиями (BS, § 8). В письме к Гуссерлю в 1906 г. Фреге пишет, что классификация различных видов суждений, которой придерживались логики прошлого и еще продолжали сохранять современные ему логики, несущественна для логики. С его точки зрения, приверженность к такого рода классификациям гово-

рит о том, что мышление таких логиков слишком тесно связано с естественным языком и его грамматикой и даже с психологией. Фреге считает, что сам он преодолел консерватизм такого рода в «Begriffsschrift» (NS, с. 101). Однако, даже если мы согласимся, что Фреге, когда в действительности создавал свой язык, брал за образец, скорее, язык арифметики, чем Кантову таблицу категорий, тем не менее фундаментальное для его языка различие между объектами и понятиями, или, в более общем плане, между объектами и функциями, вытекает из его кантианской эпистемологии.

Кант рассматривает аристотелеву логику как завершенную систему, которая не нуждается в исправлениях, кроме, может быть, придания ей большей изящности. Что же касается ее достоверности, то он исключает всякую возможность прогресса и рассматривает любые попытки расширить область логики за счет включения в нее психологических, метафизических или антропологических соображений, шагом за пределы территории логики. Для него единственным занятием так называемой общей логики является формулирование и обоснование формальных правил всякого мышления (3, 82—83). В свете работ Фреге этот взгляд на логику представляется достаточно узким, поскольку он совершенно отделяет от логики программу построения универсального языка человеческого мышления и предполагает, что логика занимается только правилами вывода. Однако именно грандиозная программа построения универсального языка заставила Фреге вступить в конфликт с традиционной логикой и изменить способ грамматического анализа предложений.

Область, в которой работал Фреге, выходит за рамки кантовского понимания общей логики; ее, скорее, можно было бы назвать трансцендентальной логикой. Действительно, Кантово описание трансцендентальной аналитики полностью применимо к работе Фреге: «... часть трансцендентальной логики, излагающая начала чистого рассудочного знания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины» (3, 162). Кант считал свой труд только подготовкой для более широкой работы по программе трансцендентализма, которая развивала бы и аналитическое, и синтетическое знание a priori. Сам Кант занимался в основном трансцендентальной критикой, целью которой было только исправление нашего знания. Он главным образом ограничивался открытием и исследованием принципов априорного синтеза (3, 122). В терминологии Канта Фреге занимался, собственно, делом трансцендентальной философии в ее аналитической части. Фреге начинает с полных суждений и пытается обнаружить их основные компоненты и условия, при которых мысли, сообщаемые этими суждениями, истинны. В ходе этой процедуры Фреге приходит к своим первоначаль-

ным логическим функциям, для которых он изобретает символы в своем универсальном языке. В то время как Кант утверждает, что его критика является только подготовкой к органону (3, 121), Фреге считает, что его «запись в понятиях» есть некоторого рода «новый органон»<sup>15</sup>.

Трансцендентальная логика при исследовании представлений, называемых чистыми понятиями рассудка, не отвлекается от объектов, как это делается общей логикой. Кантова трансцендентальная логика, наоборот, устанавливает, что категории применяются к объектам a priori (3, 173—174). В этом отношении «запись в понятиях» Фреге чрезвычайно близка к идее трансцендентальной логики. Для Канта общая логика рассматривает только формы мышления и отвлекается от всякого содержания знания, тогда как трансцендентальная логика отвлекается только от тех видов знания, которые имеют эмпирическое содержание, но сохраняет содержание познания в том смысле, что она интересуется отношениями между знаниями и объектами (3, 159). Именно потому, что фрегевская логика отвлекается не от всякого содержания познания, а только от интуиции, она может служить реализацией программы, которая, по мнению Тренделенбурга, была предложена Лейбницем и продолжена Кантом.

Конечно, Фреге достаточно реалистически относился к лейбницевской идее универсальной характеристики, считал ее слишком претенциозной и говорил, что «энтузиазм, который охватывает ее создателя, когда он рассматривает, какой огромный подъем умственных сил человечества проистек бы из способа записи, соответствующего самим вещам, приводит его к недооценке тех трудностей, с которыми сталкивается подобное предприятие. «Однако, замечает Фреге, даже если мы не можем достигнуть этой цели сразу, мы имеем все основания для того, чтобы приближаться к ней шаг за шагом» (BS, с. XII).

<sup>1</sup> По поводу восприятия «Begriffsschrift» см., например, «Введение» Бинума к CN, с. 15—20. В тексте статьи мы будем ссылаться на следующие издания работ Фреге с указанием (в скобках) сокращенного наименования издания и страниц:

- Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Jena, 1893. Bd. I (GGA I).
- Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Jena, 1903. Bd. II (GGA II).
- Frege G. Begriffsschrift und andere Aufsätze. Hildesheim, 1964 (BS).
- Frege G. Logische Untersuchungen. Göttingen, 1966 (LU).
- Frege G. Kleine Schriften. Hildesheim, 1967 (KS).
- Frege G. The Foundations of Arithmetic/Die Grundlagen der Arithmetik. Oxford, 1968 (GLA).
- Frege G. Nachgelassene Schriften. Hamburg, 1969 (NS).
- Frege G. Conceptual Notation and Related Articles. Oxford, 1972 (CN).
- Frege G. Wissenschaftliche Briefwechsel. Hamburg, 1976 (BW).
- Frege G. Posthumous Writings. Oxford, 1979 (PW).
- Frege G. Philosophical and Mathematical Correspondence. Oxford, 1980 (PMC).

<sup>2</sup> См., например: BS. S. 98, KS. S. 227, 341. См. также: NS. S. 9—52. Лейбниц не использовал термина «lingua characteristica», встречающегося в работах Фреге. Гюнтер Патциг заметил, что этот термин встречается только в изданиях работ Лейбница, подготовленных Р. Распе (1795) и Ю. Эрдманом (1840). Патциг предполагает, что Фреге заимствовал этот термин из «Historische Beitrage zur Philosophie» Адольфа Тренделенбурга. См. прим. 8 к изд. LU под ред. Патцига, S. 10. Возможно, что Фреге заимствовал этот термин непосредственно из издания Эрдмана, на которое он ссылается в § 6 GLA. См. также прим. ред. в NS, S. 9—10.

Даже если большинство интерпретаторов Фреге и учитывали действительную природу его логики, они тем не менее не решались вывести следствие из своих наблюдений. По существу только Ян ван Хейенорт и Яакко Хинтикка обращали специальное внимание на роль этой идеи в работах Фреге (см.: Van Heijenoort J. *Logic as Calculus and Logic as Language*.— *Synthese*, 1967. Vol. 17. P. 324—330; Его же. *Frege and Vagueness*//Haararanta L., Hintikka J. (eds.) *Frege Synthesized*. Dordrecht, 1985; Hintikka J. *Frege's Hidden Semantics*.— *Revue Internationale de Philosophie*, 1979. Vol. 33. P. 716—722; Его же. *Semantics: A Revolt Against Frege*//Flistad G. (ed.) *Contemporary Philosophy*, vol. 1. The Hague, 1981. P. 57—82.

<sup>3</sup> См.: Trendelenburg A. *Historische Beiträge, zur Philosophie*. Berlin, 1867. Bd. 3; Schirn M. (ed.) *Studien on Frege I—III*. Stuttgart, 1976; Sluga H. *Gottlob Frege*. London, 1980.

<sup>4</sup> См.: Sluga H. *Gottlob Frege...*; Его же. *Frege: the early years*//Rorty R. e. a. (eds.). *Philosophy in History: Essays on the historiography of Philosophy*. Cambridge, 1984. P. 329—356; Gabriel G. *Bedeutung, Value and Truth-Value*.— *The Philosophical Quarterly*, 1984. Vol. 34. P. 372—376; Его же. *Frege als Neukantianer Kant-Studien*, 1985.

<sup>5</sup> См.: Trendelenburg A. *Op. cit.*

<sup>6</sup> Слуга считает, что Фреге не читал книги Треде, но идея построения «необходимого языка» произвела на него впечатление (см.: Sluga H. *Gottlob Frege...* P. 51).

<sup>7</sup> См.: Trendelenburg A. *Op. cit...* S. 4.

<sup>8</sup> См. примечания Шольца к BS, S. 115. То же замечание делает Слуга (см.: Sluga H. *Gottlob Frege...* P. 342).

<sup>9</sup> Более подробное обсуждение этого вопроса см.: Haararanta L. *Frege Doctrine of Being*.— *Acta Philosophica Fennica*, 1985. Vol. 39.

<sup>10</sup> См.: GLA, § 12, а также Кант И. *Логика*//Кант И. *Трактаты и письма*. М., 1980. С. 395.

<sup>11</sup> Даммит также указывал, что Кантово различие между созерцаниями и понятиями соответствует фрегевскому различию между объектами и понятиями; см.: Dummet M. *Frege and Kant on Geometry*.— *Inquiry*, 1982. Vol. 25. P. 242; см. также: Bell D. *Frege's Theory of Judgement*. Oxford, 1979. P. 70—71.

<sup>12</sup> Ср.: Dummet M. *Op. cit...* P. 233.

<sup>13</sup> Кант И. *Трактаты и письма...* С. 397.

<sup>14</sup> Дэвид Белл в своей содержательной книге доказывает, что Фреге перевел трансцендентально-психологическое исследование Канта в семантико-онтологическое. Он также проводит параллель между Кантовыми понятиями созерцания и понятия и фрегевскими понятиями объекта и понятия. Хотя я не всегда согласна с Беллом в деталях, я солидаризуюсь с ним во всем, что касается анализа этого параллелизма (см.: Bell D. *Op. cit...* P. 70—71, а также Currie G. *Frege: An Introduction to His Philosophy*. Sussex, 1982. P. 98).

<sup>15</sup> Верно, что Фреге весьма критически откликнулся на введение понятия трансцендентности. Однако его критика направлена не против самого Канта или ядра кантианской эпистемологии, а против неправильного использования логики с психологической ориентацией этого понятия, приводящего, по Фреге, к стиранию различий между субъективным и объективным (см.: GGA I. «Предисловие». S. XXII—XXIII).

Перевод с английского В. Н. Брюшинкина.

С 16203 002

## КАНТ И СИЛЛОГИСТИКА. НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ «ЛОЖНОГО МУДРСТВОВАНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ФИГУРАХ СИЛЛОГИЗМА»

В. Н. Брюшинкин  
(Калининградский университет)

Рассматривая вопрос об истоках трансцендентальной философии, обычно выделяют ее условные философские парадигмы (Лейбниц, Юм) и безусловную естественно-научную парадигму (картину мира, встроенную в ньютоновскую физику). На наш взгляд, существует еще одна парадигма трансцендентальной философии, которой до сих пор уделялось меньше внимания, — *логическая*. Иначе говоря, мы собираемся защищать тезис: содержание ряда центральных идей трансцендентальной философии обусловлено Кантовой интерпретацией формальной (общей) логики и, в частности, силлогистики.

Первый этап формирования Кантовой интерпретации общей логики можно проследить на материале его работы «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762), служившей приглашением на его курс лекций. Хотя эта работа невелика по объему (чуть больше одного авторского листа), она поднимает ряд нетривиальных проблем, для рассмотрения которых требуется достаточно много места. Поэтому в статье мы рассмотрим только общие вопросы, связанные с логической парадигмой Кантовой философии, и содержание первых двух параграфов «Ложного мудрствования...»

В целом «Ложное мудрствование...» содержит обоснование тезиса, согласно которому настоящие, «чистые», умозаключения получаются только по I фигуре силлогизма, а силлогизмы по II—IV фигурам сводимы к силлогизмам по I фигуре введением в них непосредственных заключений и поэтому представляют собой «смешанные» умозаключения. К сожалению, сам этот тезис не вносит ничего нового по сравнению с логикой того времени и даже логикой давно минувших времен. Интерес «Ложному мудрствованию...» придают, скорее, «парадигматические» вопросы, о которых мы уже упоминали, а также некоторое число недоразумений, как имеющихся в самой работе Канта, так и возникших вокруг нее.

### Размышление предварительное. О недоразумениях

Первое недоразумение содержится в тексте работы. Кант утверждает: «Несомненно также и то, что до сих пор все логики рассматривали их (силлогизмы по II—IV фигурам.— В. Б.) как простые умозаключения, не требующие введения в них других суждений» (2, 71). Однако уже в 1-й главе «Первой Аналитики» Аристотеля мы читаем: «Совершенным я называю

силлогизм, который для выявления необходимости не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято, несовершенным же — силлогизм, который нуждается [для этого] в чем-то одном или многом, что хотя и необходимо через данные термины, но через [данные] посылки не получено»<sup>1</sup>. А в главах 5, 6 и 7 той же книги мы находим учение о сводимости модусов II и III фигур силлогизма к силлогизмам I фигуры, которое даже полнее, чем изложение Канта.

Второе недоразумение связано с интерпретацией одного положения, высказанного Кантом в «Ложном мудрствовании...». Во вступительной статье ко второму тому русского перевода сочинений Канта А. Арсеньев и А. Гулыга пишут: «Имея в виду последнюю (формальную логику.— В. Б.), Кант говорит о колоссе, «голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины»<sup>2</sup>. Еще решительнее высказывается А. О. Маковельский: «Относясь пренебрежительно к силлогистике, Кант видит в ней праздную умственную игру и считает необходимым низвергнуть этот «колосс... (и т. д.)»<sup>3</sup>. К ним присоединяются В. И. Шинкарук<sup>4</sup>, а также Д. М. Гринишин и С. В. Корнилов<sup>5</sup>. Как мы видим, этот «колосс» уверенно шествует на своих глиняных ногах по нашей кантоведческой литературе. Однако, чтобы установить, что это всего лишь недоразумение, достаточно обратиться к русскому переводу «Ложного мудрствования...» Правда, в самой цитируемой фразе не говорится, что это за колосс, но контекст совершенно недвусмысленно свидетельствует, что Кант имеет в виду учение о разделении силлогизмов на четыре фигуры, а вовсе не формальную логику и даже не силлогистику в целом, которая, безусловно, не сводится к учению о четырех фигурах. Это нетрудно подтвердить текстуальным анализом, но достаточно и просто внимательного чтения десяти предшествующих этой фразе предложений. Приведенные же высказывания, по-видимому, свидетельствуют о некоторой предубежденности цитируемых авторов по отношению к формальной логике, предубежденности, которой, кстати, никогда не разделял сам Кант.

### Размышление первое. О логической парадигме трансцендентальной философии

Действительно ли формальная логика оказала влияние на выработку идей Кантовой критической философии? Ответ на этот вопрос мы находим в «Критике чистого разума»: «Общая логика построена по плану, совершенно точно совпадающему с делением высших познавательных способностей. Эти способности суть рассудок, способность суждения и разум. Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о понятиях, суждениях и умозаключениях сообразно функциям и порядку упомянутых умственных способностей» (3, 216). Это высказывание

говорит об общности плана логики и трансцендентальной философии, но оставляет открытым вопрос о генетической первичности. Ответ на последний вопрос дает нам сама структура трансцендентальной логики Канта, разделяющейся на два отдела: аналитику и диалектику. Аналитика, в свою очередь, делится на аналитику понятий и аналитику основоположений. Несложно увидеть прообраз этого деления в структуре формальной логики. К тому же критика каждой познавательной способности начинается с изложения учения о ней традиционной логики (логического применения этой способности). Однако взаимосвязи логики и трансцендентальной философии не ограничиваются общими структурными сходствами. Кант использовал, и результаты, полученные в самой логике, в частности, классификацию суждений, которая, по Канту, концентрировала многовековой опыт логической науки в описании логических функций рассудка. Поэтому Кант, естественно, использовал некоторую ее модификацию для построения своей таблицы категорий, задачей которой было перечисление понятий, необходимых и достаточных для построения априорной системы рассудка. Кант ясно говорит о существенной роли учения формальной логики в построении таблицы категорий в «Пролегоменах»: «...передо мной были уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций...» (4 (1), 144).

В трансцендентальной диалектике Кант также прибегает к «естественному отношению, которое должно существовать между трансцендентальным и логическим применением нашего знания, как в умозаклечениях, так и в суждениях» (3, 362—363). Это «естественное отношение» Кант широко использует при определении трансцендентального понятия разума: «Формальный и логический образ действия разума в умозаклечениях уже в достаточной степени указывает, на каком основании будет покоиться его трансцендентальный принцип в синтетическом познании посредством чистого разума» (3, 345). Резюмируя модельную роль общей логики в построении трансцендентальной, Кант говорит, что «мы можем ожидать, что логическое понятие содержит в себе также ключ к трансцендентальному понятию...» (3, 340), а также употребляет выражения типа «... всю логику, а *вслед за ней* (курсив наш.— В. Б.) трансцендентальную философию...» (3, 193).

Таким образом, создавая новую область знания — трансцендентальную философию, — Кант естественным образом воспользовался уже готовой, твердо установившейся областью знания — логикой, которая, будучи единственной разработанной систематической наукой о мышлении, давала Канту достаточно определенную модель для формирования новой — трансцендентальной — логики.

## Размышление второе. Умозаключения и суждения

Особенностью Кантова подхода к силлогистике является своеобразная редукция умозаключений к суждениям. Кант начинает «Ложное мудрствование»... с разъяснения понятий суждения и умозаключения: «Высказать суждение — значит сравнить нечто как признак с какой-нибудь вещью» (2, 61), а «всякое суждение через опосредствованный признак есть умозаключение» (2, 62). Это определение умозаключения важно для Канта, именно его он повторяет в «Критике чистого разума». Вместе с тем в «Логике», где он, по-видимому, не имел «возможности все расположить согласно... собственному пониманию дела», Кант «в угоду господствующим вкусам» (2, 73) приводит другое определение: «...умозаключение ... есть выведение одного суждения из другого»<sup>6</sup>. Это определение встречалось в учебниках логики того времени, встречается в них и до сих пор и в общем-то не вызывает возражений. Здесь мы наталкиваемся на интересную деталь в Кантовом анализе умозаключений: хотя определение умозаключения как вида суждения играет важную роль в теоретических взглядах Канта, на практике он имеет дело с традиционным (и одновременно современным) понятием умозаключения. Все его примеры сформулированы как *выводы*, а не как *суждения*. Если бы Кант хотел последовательно провести свою точку зрения на умозаключения, то он мог бы воспользоваться примером Аристотеля, который, по мнению Лукасевича, формулирует свои силлогизмы как высказывания (суждения). Это расхождение между логической теорией и практикой у Канта, на наш взгляд, весьма показательно. Оно говорит о том, что определение умозаключения как суждения нужно было Канту не для его практических исследований по логике, оно было вызвано особенностями его философских взглядов и, прежде всего, говорило о генетическом отношении между суждениями и умозаключениями. Суждения для Канта генетически первичны, они являются единицей анализа мышления, умозаключения же — лишь суждения, приспособленные для определенных целей.

Здесь требуется небольшое отступление в не столь давнюю историю. В ходе формирования символической логики значительную роль сыграло представление рассуждений как высказываний, что можно проследить во многих трудах, связанных с представлением рассуждений в аксиоматических теориях гильбертовского типа. Это обстоятельство в философии логики стимулировало появление «высказывательного подхода» к представлению рассуждений. Этот «высказывательный подход», в свою очередь, оказал значительное влияние на решение таких проблем философии логики, как проблемы психологизма-антипсихологизма, субъекта и объекта, анализа-синтеза, информативности логических истин и процедур и т. п. В частности, это

влияние четко проявилось в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна, в котором в качестве решений указанных проблем были предложены доктрины антипсихологизма, отрицания роли субъекта в логике, аналитичности и неинформативности логических истин и процедур<sup>7</sup>.

Кантова теория, в которой умозаключения являются одним из видов суждений, по-видимому, является в определенной мере предшественницей «высказывательного подхода» к представлению рассуждений. Интересно отметить, что те решения, которые предложил Витгенштейн, в основе своей сходятся с кантовскими представлениями о природе общей логики.

Кант отводит умозаключениям вспомогательную роль по отношению к суждениям, которые содержат реальные знания о сравнении признаков с вещами. Для отрицательных суждений это положение выглядит следующим образом: «...именно потому, что противоречие между предикатом и субъектом я не всегда усматриваю с полной ясностью, мне, насколько это возможно, приходится прибегать к вспомогательному средству, чтобы облегчить себе понимание через промежуточный признак» (2, 62). Теперь мы в состоянии выяснить значение этого положения для формирования идей критической философии. Уже в «Ложном мудрствовании...» Кант применяет свою концепцию соотношения суждений и умозаключений к проблеме соотношения рассудка и разума: «...рассудок и разум, т. е. способность отчетливого познания и способность делать умозаключения, вовсе не разные основные способности. Они состоят в способности к суждению, судить же опосредствованно и значит делать умозаключения» (2, 75). Более полно эта концепция сформулирована в «Критике чистого разума», где Кант явно заявляет о том, что рассудок есть основная способность, а разум — вспомогательная: «...разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок...» (3, 342). И далее: «...если чистый разум и направлен на предметы, то все же он не имеет непосредственного отношения к ним и к созерцанию их, а относится только к рассудку и его суждениям...» (3, 345). Примечательно, что последнее положение прямо выводится Кантом из того, что «...умозаключения направлены не на созерцания, чтобы подводить их под правила..., а на понятия и суждения» (3, 345).

Таким образом, мы можем сказать, что свое понимание рассудка и разума и их соотношения Кант моделирует по образцу интерпретации соотношения суждений и умозаключений, той интерпретации, которая начала складываться еще в «Ложном мудрствовании...» и была развита в «Критике чистого разума».

## Размышление третье. Содержание и объем. Еще о недоразумениях

В «Ложном мудрствовании...» Кант наряду со сведением всех силлогизмов к I фигуре ставит задачу обоснования «истинности» I фигуры. Аргументы, которые он приводит для решения этой задачи, дают интересную информацию для размышления о его интерпретации силлогистики и влияния этой интерпретации на трансцендентальную философию.

В качестве высших правил всех умозаключений Кант принимает два правила: «...первое и общее правило всех утвердительных умозаключений таково: *признак признака есть признак самой вещи* (*nota notae est etiam nota rei ipsius*), для всех отрицательных суждений: *что противоречит признаку вещи, противоречит и самой вещи* (*repugnans notae repugnant rei ipsi*)» (2, 63). Особенно интересным представляется то, что Кант настаивает на этих правилах в противовес более традиционному *Dictum de omni et nullo*. *Dictum de omni* гласит: все, что в понятии утверждается во всем объеме, утверждается и о каждом другом понятии, которое содержится в первом.

Нетрудно заметить, что *Nota notae* главным образом говорит о *содержании* (признаках) рассматриваемых в умозаключении понятий, а *Dictum* — об *объемах их*. Поэтому первый принцип является существенно *интенциональным*, второй — *экстенциональным*<sup>8</sup>. Кант настаивает на приоритете интенциональных соображений и объявляет, что *Dictum* выводится из *Nota notae*, но не наоборот. Этот вывод он объясняет следующим образом: «Основание для доказательства этого правила ясно: то понятие, которое включается в другие, всегда обособлено от них как некоторый признак...» (2, 63—64). Чтобы сделать рассуждение Канта более ясным, проведем его мини-формализацию, воспользовавшись правилами для системы натурального вывода классической пропозициональной логики.

Обозначим «*A* есть признак *B*» через  $\text{Pr}(A, B)$ ; объем понятия *A* — через  $MA$ , союзы «и» — через  $\wedge$ , «если..., то...»  $\rightarrow$ , «...если и только если...»  $\Leftrightarrow$ . Тот факт, что объем понятия *A* есть часть объема понятия *B*, выразится следующим образом:  $MA \subseteq MB$ .

Тогда *Nota notae* будет иметь следующую форму:

$$(NN) \quad \text{Pr}(C, B) \wedge \text{Pr}(B, A) \rightarrow \text{Pr}(C, A),$$

а *Dictum de omni*

$$(DO) \quad MA \subseteq MB \wedge \text{Pr}(C, B) \rightarrow \text{Pr}(C, A).$$

Ключевым моментом рассуждения Канта является упомянутое «основание доказательства», являющееся, по существу, утверждением о связи объема и содержания понятий: объем понятия *A* есть часть объема понятия *B*, если и только если *B* есть признак *A*, т. е. в нашей символике:  $MA \subseteq MB \Leftrightarrow \text{Pr}(B, A)$ .

Теперь мы можем реконструировать рассуждение Канта, с помощью которого он получает Dictum из Nota notae и основания доказательства (ОД):

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| 1. $\text{Pr}(C, B) \wedge \text{Pr}(B, A) \rightarrow \text{Pr}(C, A)$            | (NN)                             |
| 2. $MA \subseteq MB \Leftrightarrow \text{Pr}(B, A)$                               | (ОД)                             |
| + 3. $MA \subseteq MB \wedge \text{Pr}(C, B)$                                      | допущение                        |
| 4. $MA \subseteq MB$   | из 3, $\wedge$ удаление          |
| 5. $MA \subseteq MB \rightarrow \text{Pr}(B, A)$                                   | из 2, $\Leftrightarrow$ удаление |
| 6. $\text{Pr}(B, A)$   | из 5, 4, modus ponens            |
| 7. $\text{Pr}(C, B)$   | из 3, $\wedge$ удаление          |
| 8. $\text{Pr}(C, B) \wedge \text{Pr}(B, A)$  | из 6, 7, $\wedge$ введение       |
| 9. $\text{Pr}(C, A)$   | из 1, 8, modus ponens            |
| (-3) 10. $MA \subseteq MB \wedge \text{Pr}(C, B) \rightarrow$<br>$\text{Pr}(C, A)$ | из (1—9) $\rightarrow$ введение  |

Таким образом, Dictum можно получить из Nota notae и (ОД). Однако наша реконструкция Кантова рассуждения сразу же наводит на мысль, что этот аргумент можно обратить, т. е. получить Nota notae из Dictum и (ОД). Действительно, этот аргумент будет соответствовать следующему выводу:

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| 1. $MA \subseteq MB \wedge \text{Pr}(C, B) \rightarrow \text{Pr}(C, A)$            | (DO)                             |
| 2. $MA \subseteq MB \Leftrightarrow \text{Pr}(B, A)$                               | (ОД)                             |
| + 3. $\text{Pr}(C, B) \wedge \text{Pr}(B, A)$                                      | допущение                        |
| 4. $\text{Pr}(B, A)$   | из 3, $\wedge$ удаление          |
| 5. $\text{Pr}(B, A) \rightarrow MA \subseteq MB$                                   | из 2, $\Leftrightarrow$ удаление |
| 6. $MA \subseteq MB$   | из 5, 4, modus ponens            |
| 7. $\text{Pr}(C, B)$   | из 3, $\wedge$ удаление          |
| 8. $MA \subseteq MB \wedge \text{Pr}(C, B)$  | из 6, 7, $\wedge$ введение       |
| 9. $\text{Pr}(C, A)$   | из 1, 8, modus ponens            |
| (-3) 10. $\text{Pr}(C, B) \wedge \text{Pr}(B, A) \rightarrow$<br>$\text{Pr}(C, A)$ | из 1—9, введение                 |

*которое*

Этот аргумент, который нами извлечен непосредственно из текста Канта, показывает, что при допущении (ОД) Nota notae следует из Dictum. является просто переформулировкой определений понятий объема и содержания понятия. Однако Кант настаивает на обратном: «...это Dictum обладает истинностью только в силу этого основания и что, стало быть, оно подчинено нашему первому правилу» (2, 64), которое «недоступно дальнейшему доказательству» (2, 63).

Мы видим, что, вопреки достаточно ясной эквивалентности Nota notae и Dictum как принципов умозаключений, Кант настаивает на том, что Nota notae является высшим принципом, не сводимым к другим. Поскольку в этом нет никакой логической необходимости, думается, что Кант делает это, исходя из философских предпочтений, а именно, предпочтения интенционального подхода к логическим понятиям, выработанного Кантом на материале силлогистики, что сказывается в «Критике чистого разума», где он различает аналитические и синтетические

суждения по тому, включается ли предикат в понятие субъекта или нет. Это предпочтение интенционального подхода имеет важные следствия для истолкования места общей логики в системе трансцендентальной философии. Действительно, рассмотрим, к чему привело бы Канта предпочтение экстенционального (объемного) подхода к силлогистике. Если бы Кант принял приоритет объемных соображений, то ему так или иначе пришлось бы обратиться к рассмотрению соотношений объемов понятий в суждениях и умозаклключениях, а это привело бы его к систематическому рассмотрению кругов Эйлера, иллюстрирующих соотношение объемов понятий и широко употребляемых для проверки истинности суждений и правильности умозаклчений<sup>9</sup>. Но систематическое рассмотрение кругов Эйлера привело бы Канта к введению в логику *созерцаний* (причем не эмпирических, а априорных), сходных с конструкциями в геометрии, а это подорвало бы тезис Канта о «пустоте» логических форм, лежащий в основе Кантовой концепции логики и ее места в системе чистого разума<sup>10</sup>. Таким образом, получается, что предпочтение Кантом интенциональных соображений было вызвано глубокими философскими причинами и положило первый камень в фундамент его доктрин разделения аналитических и синтетических суждений, а также общей и трансцендентальной логик.

Изложенные соображения выводят нас на еще одно недоразумение, встречающееся на этот раз в книге В. Ф. Асмуса «Диалектика Канта». По Асмусу, общая логика «может касаться лишь *объемных* отношений между понятиями, не затрагивая вовсе их содержания. И действительно, кантовская формальная логика есть логика чисто объемная, концептивная. В ней рассматриваются только правила связей между объемами концептов, основанные на формальном включении и исключении одних классов в другие или из других»<sup>11</sup>. На наш взгляд, это — типичное недоразумение. Как мы видели, через всю логику Канта проходит приоритет содержательных соображений над объемными. Действительно, функции *сравнения* понятий, по Канту, выполняют суждения и умозаклключения, но и суждения, и умозаклключения определяются Кантом через признаки и их соотношение, т. е. через содержание понятий, а не через их объем. Однако следует разобраться с теми аргументами, которые В. Ф. Асмус приводит в подкрепление своей точки зрения и которые, на первый взгляд, кажутся достаточно убедительными.

Асмус приводит три аргумента, касающиеся классификации суждений. Первый аргумент заключается в том, что Кант, руководствуясь объемными соображениями, выделяет наряду с общими и частными суждениями еще и единичные. Второй аргумент — это выделение Кантом наряду с положительными и отрицательными суждениями также и бесконечных, которые по

форме не отличаются от утвердительных, но имеют дополнительные объемные характеристики. Нет оснований отвергать эти аргументы. Действительно, в «полной таблице моментов мышления вообще» учитываются объемные (экстенсиональные) соображения. Однако внимательное чтение соответствующего места «Критики чистого разума» показывает, что эта «полная таблица» и вместе с ней объемные соображения относятся к трансцендентальной логике, а в общей логике ни единичные, ни бесконечные суждения не выделяются в отдельную рубрику, именно потому, что она отвлекается от объемных соображений (см. 3, 169).

Третий аргумент Асмуса касается разделительных суждений, в которых, по Канту, простые суждения находятся в «отношении логической противоположности, поскольку сфера одного суждения исключает сферу другого», а вместе они «заполняют сферу действительного знания» (3, 170). Отсюда и из других высказываний сходного характера Асмус заключает, что «объемный характер этого разделения настолько очевиден, что дальнейшие комментарии просто излишни»<sup>12</sup>. Однако термин «сфера» как раз и нуждается в комментариях. По-видимому, именно этот «объемный» термин и навел Асмуса на мысль использовать его для аргументации экстенсионального характера интерпретации логики Кантом. Однако стоит только вспомнить основы логического учения о суждениях, как мы сразу поймем, что экстенсиональной (объемной) характеристикой суждений являются их *значения*: истина или ложь. Что же тогда такое Кантова «сфера суждения»? Если проанализировать контекст употребления этого термина в «Критике чистого разума», то выяснится, что он ближе всего соответствует понятию «положение дел», введенному Витгенштейном, или, как предпочитают выражаться в последнее время, понятию «ситуация». Но и «положение дел», и «ситуация» являются *интенциональными* характеристиками предложений<sup>13</sup>. По Фреге, они, скорее, соответствуют смыслу (Sinn) суждений в противоположность их значению (Bedeutung). Таким образом, объемный характер Кантовой трактовки разделительных суждений есть чистая иллюзия. На самом деле он дает им интенциональную (содержательную) трактовку.

Может показаться, что в 80-х годах не имеет смысла говорить о недоразумении, содержащемся в книге, изданной в конце 20-х годов, но недоразумения живучи (вспомним уже упоминавшегося «колосса»). Так, в начале 80-х годов А. И. Уемов со ссылкой на Асмуса говорит буквально следующее: «Опора на объемные отношения не является ни в коей мере заблуждением Канта. Это единственно правильное решение, учитывая состояние логики его времени»<sup>14</sup>. Интересный пример защиты, которая, учитывая наши соображения, превращается, скорее, в нападение.

В дальнейшем мы надеемся продолжить эту работу.

<sup>1</sup> Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1978. Т. 2. С. 120.

<sup>2</sup> См.: (2, 25—26). Интересно и замечание авторов, сделанное несколькими строками ниже: «Увлекаясь, Кант сводит четыре аристотелевские фигуры силлогизма к первой» (2, 26). Здесь уже много недоразумений. Во-первых, Аристотель выделял лишь три фигуры, а честь изобретения четвертой обычно приписывают Галену, хотя по современным представлениям она, скорее, восходит к Теофрасту и Евдему. Во-вторых, «увлекаясь», видимо, означает, что модусы трех последних фигур не сводимы к первой, а Кант, «увлекшись», сделал это. Но, как показывает пример Аристотеля, факт такой сводимости был известен задолго до Канта и вступительной статьи, о которой идет речь.

<sup>3</sup> Маковельский А. О. История логики. М., 1967. С. 434.

<sup>4</sup> Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974. С. 42.

<sup>5</sup> Гринишин Д. М., Корнилов С. В. Иммануил Кант: ученый, философ, гуманист. Л., 1984. С. 52.

<sup>6</sup> Кант И. Логика: Пособие к лекциям//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 425.

<sup>7</sup> Подробнее об этом см.: Брюшинкин В. Н. Системность логических процедур//Системные исследования: Методол. пробл./Ежегодник. 1986. М., 1986.

<sup>8</sup> В дальнейшем мы будем вместо пары «содержательный»—«объемный» использовать пару «интенциональный»—«экстенциональный», для того чтобы избежать путаницы с термином «содержательный» в оппозиции «содержательный-формальный».

<sup>9</sup> Конечно, здесь можно предположить, что Канту в 1762 г. круги Эйлера были просто неизвестны, поскольку у самого Эйлера они впервые встречаются в 102-м «Письме к немецкой принцессе», датированном 14 февраля 1761 г., хотя вообще графические способы представления объемов понятий были известны уже с XVI в. (см. об этом: Кузичев А. С. Диаграммы Венна: История и применения. М., 1968. С. 20—21). Однако это не оказывает влияния на наше рассуждение, так как Кант не использовал эти диаграммы для систематического построения логики даже тогда, когда они были явно известны ему. В «Логике» Кант только дважды обращается к использованию диаграмм Эйлера (Логика, с. 406, 410), что, по-видимому, было сделано им «в угоду господствующим вкусам».

<sup>10</sup> Подробнее об этом см.: Брюшинкин В. Н. Парадигмы Канта: логическая форма//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 30—40.

<sup>11</sup> Асмус В. Ф. Диалектика Канта.—2-е изд. М., 1930. С. 67—68.

<sup>12</sup> Там же. С. 69.

<sup>13</sup> См. по этому поводу: Грифцова И. Н. Идейные предпосылки возникновения ситуационной семантики предложения//Интенциональные логики и логическая структура теорий: Тез. докл. IV советско-финского colloquiuma по логике в Телави, 20—24 мая, 1985 г. Тбилиси, 1985. С. 54—55.

<sup>14</sup> Уемов А. И. Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете современных логических концепций//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1982. Вып. 7. С. 7.

## О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДЕДУКЦИИ КАК ФОРМЕ РЕЧИ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

И. Д. Концев  
(Калининградский университет)

Формы речи, как справедливо отмечает М. П. Брандес, суть, с одной стороны, формы, в которых осуществляется процесс мышления, а с другой — это формы коммуникации, в которых оформляется знание, предназначенное для адресата<sup>1</sup>. Однако однозначного соответствия между ними нет. При разворачивании речи приходится учитывать, помимо чисто мыслительного действия, ситуацию общения, т. е. особенности предмета мысли, этапы его рассмотрения, адресата, необходимость выражения своего отношения к сообщаемому и другие факторы. Поэтому следует согласиться с Л. С. Выготским в том, что «течение и движение мысли не совпадает прямо и непосредственно с разворачиванием речи. Единицы речи и единицы мысли не совпадают. Один и другой процессы обнаруживают единство, но не тождество. Они связаны друг с другом сложными переходами, сложными превращениями...»<sup>2</sup>

Жанр философского трактата, каким является «Критика чистого разума», характеризуется формой речи, называемой обычно рассуждением. Это композиционно-речевая форма, в которой логическое мышление постигает и сообщает истину. Она состоит, как правило, из целого ряда суждений и умозаключений, относящихся к какому-либо предмету и следующих друг за другом в порядке, обеспечивающем определенный конечный результат. Рассуждение и его подвиды в «Критике чистого разума» носят яркий отпечаток индивидуальности автора, обусловленной его философской концепцией, отличительной чертой которой является, как известно, априоризм. Априорный характер носят почти все композиционно-речевые формы этого произведения, такие как экспозитивное рассуждение, метафизическое истолкование, трансцендентальная дедукция (объективная и субъективная), трансцендентальная рефлексия и др. В данной статье мы остановимся на одной из основных композиционно-речевых форм, а именно трансцендентальной дедукции. Эта форма речи представлена наиболее полно в разделе «Трансцендентальная аналитика», она является, по общему мнению кантоведов, центральным местом в «Критике...». Дело в том, что фундаментальным положением теории познания И. Канта является положение о «чистоте», т. е. невыводимости категорий мышления из эмпирического опыта, хотя они и предназначены для него. Сам Кант говорит об этом следующее: «...Было бы напрасным трудом пытаться дать их эмпирическую дедукцию, так как их отличительная черта состоит именно в том, что они относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта

для представления о них. Поэтому, если дедукция их необходима, то она всегда должна быть трансцендентальной» (3, 182). Дедуктивным рассуждением пользуется Кант также, чтобы показать объективную значимость априорных понятий, т. е. того, каким образом они приобретают статус необходимых предпосылок опытного знания, она (дедукция) показывает также ограниченность сферы их применения только опытом. Важным моментом обоснования необходимости дедукции является также чисто методическое требование Канта к критике рассудка присоединять к априорным синтетическим суждениям если не доказательство, то, по крайней мере, дедукцию правомерности подобного утверждения (3, 293). Таким образом, дедуктивная форма рассуждения обусловлена самой сущностью трансцендентального метода мышления И. Канта. Но было бы, видимо, неверно, делая акцент на синтетическом способе рассмотрения, забывать об аналитическом. Дело в том, что анализ как расчленение мыслительной способности на ее элементы с тем, чтобы вывести из них возможность априорных понятий, составляет одну из основных задач трансцендентальной философии. Здесь наблюдается, если можно так выразиться, определенная специализация: аналитический способ рассмотрения относится к субъективному аспекту рассуждения, являясь средством обнаружения все более глубоких источников синтезирующей способности субъекта, а синтетический способ служит средством доказательства правомерности и объективной значимости данных субъективных форм как необходимых условий познания. Таким образом, текст строится как последовательная аналитическая процедура обнаружения субъективных предпосылок априорного мышления с последующим обоснованием с помощью трансцендентальной дедукции возможности их априорного применения к предметам опыта.

Следует отметить, что в плане композиции трансцендентальной дедукции как форме речи предшествуют, как правило, более частные речемыслительные формы, такие как экспозитивное рассуждение (*expositio*), в котором дается вкратце все то, что необходимо относится к одному понятию. Если это понятие дается как априорное, то необходимо его метафизическое истолкование (*metaphysische Erörterung*). Далее по порядку следует обычно трансцендентальное истолкование (*transzendente Erörterung*), которое рассматривает понятие, по определению самого Канта, как принцип, из которого могут быть выведены другие понятия. Поскольку эти понятия представляют собой субъективные формы, то встает вопрос, каким образом эти субъективные формы могут стать формами самого предмета? На этот вопрос отвечает трансцендентальная дедукция понятий<sup>3</sup>. Именно такая композиция построения текста наблюдается, например, в «Трансцендентальной эстетике». В «Трансцендентальной аналитике» перед трансцендентальной дедукцией

дается, кроме того, дедукция метафизическая (*metaphysische Deduktion*), показывающая, что функции рассудка и его категории в целом совпадают с формально-логическими функциями их в суждениях и могут быть выведены из них (§ 7—12).

Переход к трансцендентальной дедукции совершается лишь в § 14, так что трансцендентальная дедукция, как таковая, представлена в § 15—27. В кантоведческой литературе отмечается, что дедукция совершается здесь в два этапа. На первом (§ 15—21) показывается субъективная действительность и объективная значимость категорий рассудка: то, что мы называем самосознанием, оказывается в конечном счете нашей понятийной способностью к синтезу данного чувственного многообразия. Во второй части (§ 22—27) Кант показывает, что категории с необходимостью соотносятся с явлениями, которые мы в совокупности называем природой<sup>4</sup>. Впрочем, существует и другое мнение, согласно которому данные тексты обеих редакций настолько темны, а аргументация столь непоследовательна, что, несмотря на все усилия, в кантоведении до сих пор нет единства во взглядах относительно метода и структуры трансцендентальной дедукции<sup>5</sup>. Нельзя все же отрицать, как нам представляется, что основная цель текста трансцендентальной дедукции — показать, что возможность и единство эмпирического знания и в конечном счете природы является следствием субъективного (трансцендентального) единства самосознания, которое получает тем самым объективное значение. Таким образом, субъективная форма оказывается условием получения объективного содержания и сама поэтому является содержательной.

Хотя в данном разделе речь идет о логике трансцендентальной, ее поверхностная и текстовая репрезентация строится по правилам логики формальной. Это, в общем, понятно, потому что, как указывает И. С. Нарский, «...трансцендентальная логика не имеет никакого иного, помимо традиционного, логического аппарата своего построения и совершенствования..., она использует для построения трансцендентальной аналитики содержательные возможности именно этого аппарата»<sup>6</sup>. Тем более это можно отнести к языку и сказать, что у трансцендентальной дедукции нет другого средства сообщить о себе, кроме языка. Впрочем, к языку Кант относился более благосклонно, чем к формальной логике, признавая в определенной мере возможность выведения из него трансцендентальной грамматики и семантики. Но так как язык для Канта является всего лишь эмпирической системой знаков-символов, правомерность их должна быть обоснована с помощью полной таблицы трансцендентальных категорий; только в трансцендентально обоснованном языковом употреблении слова как символы философского познания могут служить средством обозначения общих понятий. Максима сохранения разума требует поэтому от априорного

рассудка постоянных усилий, чтобы, исходя из понимания системы категорий и умения применять их, предотвращать результаты ложной символической деятельности языка в сфере метафизики<sup>7</sup>.

Тем не менее Кант неоднократно отмечает и, в частности, в тексте своей главной «Критики...» трансцендентальный характер словоупотребления и синтаксиса языка. Так, слово *Einbildung* содержит уже в себе указание на синтезирующую способность субъекта, так как означает «приводить к единому виду (образу)»; слово *Begriff* означает «схватывание (объединение) многообразного в одно»; наречие *objektiv* означает «связано в объекте»; связка «*sein*» указывает на объективность связи понятий в суждении, что они принадлежат друг другу в силу необходимого единства апперцепции. Однако в целом в языке, по Канту, трансцендентальное содержание не образует системы. Но вернемся к тексту.

Концептуальная структура текста трансцендентальной дедукции (об этом было замечено ранее) весьма сложна для понимания.

Прежде всего сам термин «трансцендентальная дедукция» начинает употребляться Кантом лишь в «Трансцендентальной аналитике», хотя как форма изложения и текстообразования она дана уже в «Трансцендентальной эстетике». Так, в «Аналитике» Кант говорит буквально следующее: «Выше (в «Трансцендентальной эстетике») мы с помощью *трансцендентальной дедукции* проследили понятия пространства и времени вплоть до их источников и объяснили и определили их объективную значимость» (3, 183). Можно поэтому сказать, что, точно так же, как в «Аналитике» показана объективная значимость субъективных условий мышления, точно так же в «Эстетике» показана объективная значимость субъективных условий созерцания как чистых форм чувственности. Таким образом, оба раздела имеют идентичную коммуникативную установку — дать дедукцию априорных понятий пространства и времени и соответственно категорий как чистых форм в их применении познающим рассудком и чувственностью к предметам опыта. Исходя из того, что в «Эстетике» Кант не употребляет термин «трансцендентальная дедукция» (хотя дает ее фактически), а употребляет другие термины, а именно: «экспозиция», «метафизическое истолкование», «трансцендентальное истолкование», — можно предположить, что это более частные подвиды одной речевой формы, называемой трансцендентальной дедукцией, и эти подвиды речи имеют место также и в «Аналитике». Действительно, сопоставление обоих корпусов текста показывает, что если принять во внимание определения, даваемые Кантом экспозиции, метафизическому истолкованию и трансцендентальному истолкованию (см. с. 40), то в тексте «Аналитики» можно обнаружить параграфы, где эти формы представлены. По нашему

мнению, структура текста «Аналитики» (ее первая часть) имеет следующий вид:

§ 5—8 — экспозитивное рассуждение к понятию «Аналитики» и метафизической дедукции.

§ 9—12 — метафизическая дедукция, показывающая происхождение априорных понятий из общих логических функций мышления. Этой формы речи нет в «Эстетике», так как там дискурсивность пространства и времени опровергается.

§ 13—14 — экспозитивное рассуждение к трансцендентальной дедукции, содержащее все, что необходимо относится к ее понятию.

§ 15—16 — метафизическое истолкование, т. е. показывается априорность понятий связи и синтеза (в «Эстетике» аналогично доказывается априорность пространства и времени).

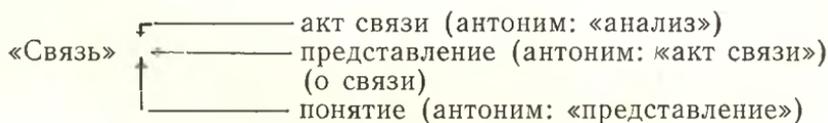
§ 17—19 — трансцендентальное истолкование выводов из доказанного в § 16 принципа «первоначального синтетического единства апперцепции» и их обоснование (аналогично тому, как это делается в «Эстетике» по отношению к пространству и времени, — § 3, 5).

§ 20—27 — трансцендентальная дедукция как таковая. Причем в § 20—25 дается один этап дедукции, т. е. объясняется возможность категорий как априорных знаний о предметах созерцаний вообще, а в § 26, 27 — следующий этап: обсуждается возможность познавать с помощью категорий все предметы, способные являться нашим чувствам, но уже по законам их связи.

Таким образом, в целом, по нашему мнению, трансцендентальная дедукция совершается в «Аналитике» в три этапа: § 15—19 — первый, § 20—25 — второй, § 26—27 — третий, — а не в два, как полагают некоторые авторы<sup>8</sup>. При этом второй и третий этапы представляют собой дедукцию в узком смысле, которую Кант определяет как «объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам...» (3, 182), а вместе с первым этапом они составляют дедукцию в широком смысле, определение которой дается Кантом в кратком резюме к трансцендентальной дедукции, включающей в себя, помимо доказательства необходимого отношения категорий к предметам опыта, показ их как принципов возможности опыта вообще<sup>9</sup>. Сложность концептуальной структуры трансцендентальной дедукции проистекает, в частности, от того, что многие слова в тексте взяты не в строго терминологическом значении, они многозначны.

По мнению некоторых авторов, это объясняется тем, что в тексте переплетены различные аспекты рассмотрения предмета: феноменологический, субъективно-онтологический, логико-аналитический<sup>10</sup>. В начале трансцендентальной дедукции (§ 15—16) Кант, объединив рассудок и чувственность в «Трансцендентальной эстетике», пытается вывести (дедудировать) их

связь из единства самосознания, которое подводит к определению этой самой высшей инстанции синтетического единства всех априорных представлений. Анализ начинается с понятия связи (*Verbindung*) и ассоциированных с ним понятий многообразного и синтеза (*Mannigfaltiges* и *Synthese*). Слово «связь» имеет в тексте, во-первых, значение продукта спонтанной деятельности рассудка, т. е. связь как акт синтетической деятельности субъекта (*Verstandeshandlung*). В этом значении антонимом к данному слову выступает слово «анализ», однако синтез предшествует анализу генетически (по Канту). Связь есть, во-вторых, представление об акте связи. В этом случае слова «связь» и «представление» образуют синонимы. Поскольку представление может означать и «чувственное представление», каким связь не является, то для обозначения именно абстрактного аспекта связи, связи как понятия, Кант употребляет слово «Begriff». Связь как понятие есть «представление синтетического единства многообразного». Таким образом, мы имеем три значения этого слова и соответственно три оппозиции:



В таких же значениях даны в тексте и слова «многообразное» и «синтез». Далее наблюдается следующая тонкость перехода на априорный уровень анализа с эмпирического: связь как понятие влечет за собой, помимо понятий многообразного и синтеза этого многообразного, еще и понятие единства. Однако связь как представление не ведет к представлению единства, а, напротив, представление единства делает возможным само понятие связи. С введением в текст понятия единства происходит таким образом переход на априорный уровень анализа (уровень эмпирического сознания оставляется). Здесь следует отметить особую многозначность слова «представление». Это обусловлено, видимо, особой синтаксической функцией его в речи: будучи родовым понятием, оно служит посредником в дефинициях других, более частных понятий. Как показал Хинтикка, слово «представление» употребляется Кантом в следующих значениях: чувственного представления, ощущения, познания, созерцания и понятия<sup>11</sup>. К этому можно было бы добавить еще употребление этого слова в значении «сознание» (единое представление); ментальный акт «я мыслю» также является представлением, сопровождающим все другие представления субъекта (представление-самосознание). Тем самым термин «представление» покрывает своими текстовыми значениями все психологическое пространство субъекта, как чувственное, так и априорное. Как отмечалось выше, текст трансцендентальной

дедукции разбит на параграфы, различные по объему и структуре. Параграфы 15—19 образуют определенное тематическое единство в том смысле, что в них совершается первый этап дедукции, а именно: из единства самосознания выводится единство чувственных представлений рассудка. Далее обсуждаются следствия из принципа трансцендентального единства самосознания для рассудка в его логическом применении, а именно: данный принцип является высшим принципом применения рассудка (§ 17), условием конструирования понятия трансцендентального объекта (§ 18) и объективной значимости функций категорий рассудка в суждениях (объективность формы суждения — § 19). Как видно, композиция этого фрагмента текста строится по антецедентно-консеквентному принципу: § 14—16 представляет собой текстовый антецедент, а § 17—19 — текстовый консеквент. Главной посылкой, доказываемой в антецеденте, является тезис о том, что все многообразие представлений субъекта должно с необходимостью мыслиться как принадлежность одного единого сознания субъекта в представлении «я мыслю». В консеквентных параграфах доказываются и обосновываются не столь очевидные для читателя следствия из этого принципа для практики трансцендентального мышления и познания. Естественно, что основной формой доказательства посылок и следствий из них является категорический силлогизм. Он лежит в основе композиции многих параграфов трансцендентальной дедукции или представляет их основную, рематическую часть.

В качестве примера можно взять § 16. Его силлогизм состоит из следующих посылок:

1. «Должно быть возможно, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления...»

2. «Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцаемым».

3. И вывод: «Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению «я мыслю» в том субъекте, в котором это многообразие находится» (З, 191).

Первая посылка получает еще дополнительное обоснование в тексте, так что фактически это посылка-текст. Посылки-тексты вообще (также тексты-выводы) характерны для трансцендентальной дедукции. Ярким примером текстового категорического силлогизма является второй абзац § 17. Предметом доказательства здесь оказался тезис о том, что единство сознания является условием возможности рассудочного мышления: «Рассудок есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знание заключается в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе

их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рас-судка» (3, 195).

Состав первой посылки представляет собой ряд следующих друг за другом в строгой логической последовательности определений. При этом предикат каждого предыдущего суждения становится субъектом последующего, так что с точки зрения коммуникативного членения эта посылка-текст строится по принципу тематизации предиката. Такой же текстовой характер носит и вывод, так как он повторяет, только в аподиктическом ключе, содержание посылок-суждений.

Большое значение в обосновании трансцендентальных положений имеет такой фактор, как ретроспекция. Функция ретроспекции в тексте состоит в данном случае в том, что она позволяет строить последующее доказательство, опираясь на уже доказанные ранее положения как на факты. Показательным в этом отношении является § 20. Здесь первая (большая) и вторая посылки представляют собой выводы из предыдущих параграфов (§ 17, и 19). Этот вид текстового силлогизма можно было бы назвать ретроспективно-категорическим.

Большую роль играют в тексте трансцендентальной дедукции так называемые метатекстовые слова и выражения — «мета-организаторы» текста<sup>12</sup>. Функция этих слов состоит в том, что они служат логическими константами, вводящими и сигнализирующими различные по функции фрагменты текста. Так, текстовый союз *depp* вводит обоснование, *also, daher, demnach, folglich* — выводы; *pämlich* — конкретизирующие моменты; *so* — вводит пояснение, *d. i.* («то есть») сигнализирует перифраз, или уточнение, и др. Эти слова образуют гибкий логико-семантический каркас, узловые пункты, расстояние между которыми заполняется текстовой материей. Различные комбинации этих логических констант обуславливают различную структуру текста, его интеграцию и членение. Размеры статьи не позволяют остановиться на других композиционно-речевых формах, представленных в «Критике чистого разума» и лишь упомянутых в данной статье, но это уже может быть темой следующего этапа анализа текста И. Канта.

<sup>1</sup> Брандес М. П. Стилистика немецкого языка. М., 1983. С. 57.

<sup>2</sup> Выготский Л. С. Мышление и речь. М.: Л., 1934. С. 311.

<sup>3</sup> Holger van den Boom. Transzendentalität und Analytizität: Studien zur Kritik der reinen Sprache im Umkreis einer Logisch-philosophischen Pro-pädeutik. Köln, 1974. S. 168.

<sup>4</sup> Grayeff F. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants: Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der «Kritik der reinen Vernunft». Hamburg, 1977. S. 151.

<sup>5</sup> Aschenberg R. Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie. Klett-Cotta, 1982. Bd. 5. S. 125.

<sup>6</sup> Нарский И. С. Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики И. Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1984. Вып. 9. С. 6.

<sup>7</sup> Reschermann A. Sprache und Metaphysik. München, 1979. S. 40.

<sup>8</sup> Aschenberg R. Op. cit.; Grayeff F. Ebenda. Hamburg, 1977.

<sup>9</sup> В этой связи следует отметить, что перевод этого места в третьем томе сочинений И. Канта дан не совсем верно. Поэтому мы предлагаем свой перевод, а именно: «Она (дедукция) есть демонстрация чистых понятий рассудка (а вместе с тем и всякого теоретического знания а priori) как принципов возможности опыта, их же как определяющих явления в пространстве и времени вообще, а также демонстрация их из принципа первоначального синтетического единства апперцепции как формы рассудка по отношению к пространству и времени как первоначальным формам чувственности». Этот вариант, как нам кажется, более соответствует сути дела, обсуждаемой в трансцендентальной дедукции.

<sup>10</sup> Aschenberg R. Op. cit. S. 129.

<sup>11</sup> Hintikka J. On Kant's Notion of Intuition. London, 1981.

<sup>12</sup> Вержбицка А. Метатекст в тексте//Новое в зарубежной лингвистике. М.: Наука, 1978.

## О ЛОГИКЕ АРГУМЕНТАЦИИ В «ОСНОВАХ МЕТАФИЗИКИ ПРАВСТВЕННОСТИ» И. КАНТА

*В. М. Сергеев*  
(Институт США и Канады АН СССР)

В настоящее время не существует недостатка в работах, посвященных анализу философии Канта. Даже по отдельным темам, поднимавшимся в его трудах, можно собрать библиотеку критической и аналитической литературы. Философская аргументация Канта, посвященная обоснованию метафизики нравственности, изучена во многих блестяще написанных работах. Стоит ли еще раз, а тем более в небольшой заметке обращаться к этому вопросу?

Это зависит от целей работы и от постановки проблемы. Можно изучать этические тексты Канта, вскрывая смысл используемых им категорий<sup>1</sup>, можно рассматривать его философию в контексте историко-философского развития<sup>2</sup>, можно, наконец, исследовать место идей Канта в рамках процессов генезиса общественно-правового сознания в Европе нового времени<sup>3</sup>. Фундаментально важным представляется исследование концептуальных предпосылок, «парадигм» философии Канта<sup>4</sup>. Существует и множество других аспектов изучения наследия Канта. В данной работе мы хотели бы обратить внимание на один из них, до настоящего времени очень слабо освещенный в литературе.

Какими были внутренние логические инструменты Канта? Каковы те принципы *металогики*, которые лежали в основе построения Кантом аргументативного дискурса<sup>5</sup>? Эта проблема слабо изучена, прежде всего, потому, что сам вопрос о принципах логики аргументации, или, если говорить шире, о «естест-

венной логике», относительно недавно поднят в научной литературе<sup>6</sup>. Между тем вопрос этот представляется весьма фундаментальным. В работе «Основы метафизики нравственности» Кант обосновывает ценность новой области философского знания. Какие логические средства используются им для этого? Какими путями Кант пытается онтологизировать новую область научной деятельности? В какой мере универсальными являются используемые им способы онтологизации знаний? Ответ на эти вопросы был бы полезным вкладом в создание логики естественных рассуждений, в частности, в исследовании проблемы онтологизации знания и, как нам представляется, пролил бы определенный свет на механизм творческого процесса столь крупного мыслителя, произведшего переворот в самом подходе к философскому знанию<sup>7</sup>.

Следует, однако, заметить, что для ответа на поставленные вопросы мало подходят интуитивные, или, если так можно выразиться, «экспертные», методы анализа текста, доминирующие в рамках историко-философской традиции. Необходим логико-лингвистический анализ<sup>8</sup>, ориентированный на выявление новых, нетрадиционных логических категорий. Подобный подход, в свою очередь, предполагает очень тщательный анализ текста, что трудно сделать при большом объеме исследуемого материала. Следовательно, предметом анализа должны становиться небольшие, но значимые, принципиальные фрагменты текста, конечно, с условием сохранения их внутренней целостности.

В настоящей работе будет проанализировано лишь предисловие к «Основам метафизики нравственности». Этот фрагмент текста представляется особенно важным для изучения логики работы, так как именно в нем сосредоточены основные аргументы в пользу упоминавшегося выше выделения метафизики нравственности как специального раздела философии. В соответствии с предложенной нами ранее типологией аргументации<sup>9</sup> аргументацию Канта в этом разделе «Основ метафизики нравственности» следует отнести к типу «порождающей аргументации», т. е. аргументации, направленной на обоснование новой ценности. Посмотрим теперь, какие логические операции Кант при этом использует.

Текст начинается с анализа древнего деления философии на логику, физику и этику. Кант ставит проблему прояснения основ этой классификации и обоснования ее полноты. Первая фигура мысли, которую он использует, — это построение классификационной таблицы путем последовательного применения дихотомии. Им используются последовательно три дихотомии:

- |  |  |
|--|--|
| 1. Материальное познание<br>(познание объекта) | — формальное познание (форма рассудка и разума и общие правила мышления) |
| 2. Наука о законах природы<br>(физика)         | — наука о законах свободы<br>(этика)                                     |

3. Эмпирическая философия — чистая философия  
 (опирающаяся на осно- (строится из априорных  
 вания опыта) принципов)

Предложенную Кантом классификацию можно представить в виде таблицы:

|                              |                           |                            |                               |
|------------------------------|---------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| <i>Материальное познание</i> |                           | <i>Формальное познание</i> |                               |
| <i>Законы природы</i>        | <i>Законы свободы</i>     | Логика                     |                               |
| Метафизика природы           | Метафизика нравов         |                            | <i>Чистая философия</i>       |
| Физика                       | Практическая антропология |                            | <i>Эмпирическая философия</i> |

Кант обращает внимание на то, что логика не может иметь эмпирической части в силу того, что она изучает «всеобщие и необходимые законы мышления», — взгляд на логику, который в настоящее время постепенно отходит в прошлое в связи с возрастающим интересом к «естественной логике» и в особенности в связи с развитием работ в области «искусственного интеллекта» и выявлением роли знания как объекта логических операций<sup>10</sup>.

Вместе с тем Кант обнаруживает незаполненную клетку в классификационной таблице: исследование «законов свободы» с помощью «чистой философии». Это дает ему возможность поставить вопрос об онтологизации новой области философии — метафизики нравственности. Отметим особо эту логическую операцию — онтологизация через заполнение пустой клетки классификационной таблицы. Впоследствии эта операция стала основой крупных научных открытий — от предсказания Менделеевым новых химических элементов до предсказания Гелл-Маном новой элементарной частицы. Использованная Кантом дихотомическая классификация — это тоже фундаментальная логическая операция, составившая стержень структурного изучения языка<sup>11</sup>, а позднее превратившаяся в основной логический аппарат структурализма. Однако введению упомянутых дихотомий и построению классификационной таблицы у Канта предшествует одна малозаметная логическая операция.

Обратим внимание еще на одну особенность предложенной Кантом классификации — использование представления о *законах свободы*. Обоснование этого представления еще впереди и станет основным сюжетом первой части анализируемой работы. Действительно, для того чтобы говорить о «законах свободы», необходимо еще рассмотреть ряд нетривиальных понятий, в

частности, ввести логическое разделение потенциального и актуального<sup>12</sup>. Углубленный логический анализ «законов свободы» производится Кантом во втором и третьем разделах работы — пока же «законы свободы» являются *метафорой*, дающей общее представление о том, что имеется особая форма причинности, определяющей воления человека.

Роль метафоры как средства первичного ознакомления читателя с вводимыми представлениями, а также как средства ликвидировать пустоты в научной лексике в настоящее время хорошо осознана<sup>13</sup>. В тексте самой работы указанная парадоксальная метафора разъясняется следующим образом: «Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность, поступать *согласно представлению о законах*, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное как практический разум» (4, (1), 250). Фактически через метафору вводится новое базисное понятие, новая семантическая единица, что тоже является особой операцией естественной логики.

Итак, первый шаг Канта к онтологизации развиваемых им представлений о воле — использование метафоры. Учитывая широкое признание метафоры как логической операции<sup>14</sup>, следует, однако, заметить, что для корректного определения этой операции необходимо понять ее внутреннюю структуру.

Ортега-и-Гассет<sup>15</sup> дал чрезвычайно глубокий анализ той совокупности внутренних действий, которые стоят за метафорой. Исследуя поэтическую метафору Лопеса Пико «кипарис — призрак мертвого пламени», он писал: «Вне метафоры, во внепоэтическом мышлении каждый из этих предметов — термин, конечный пункт движения нашего сознания. Поэтому движение к одному из них исключает движение к другому. Но когда метафора декларирует их абсолютную идентичность с той же силой, что и абсолютную неидентичность, она подводит нас к тому, что мы не ищем идентичности в реальных образах этих предметов, а используем их всего лишь как отправной пункт, как знак, за которым мы должны найти идентичность новых объектов, — кипарис, который без всякого абсурда мы можем считать пламенем».

Развивая эту идею, метафору, нам представляется, можно рассматривать не как уподобление структуры или признаков объекта, а как открытие идентичности в правилах порождения образов в нашем сознании. Говоря словами Ортеги-и-Гассета, «каждая метафора — открытие закона универсума».

Использованная Кантом метафора содержит в себе, на первый взгляд, определенное противоречие, озадачивает читателя и тем самым создает некоторое внутреннее напряжение, т. е. вводит в действие механизм, который потом развертывается наподобие пружины в серию логических аргументов.

В следующем разделе текста Кант обосновывает тезис о том, что «чистую философию» целесообразно отделять от «эмпирической». Для обоснования этого тезиса используется пример: «Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом...» (4 (1), 222).

Итак, мы видим использование экземплификации как обоснования ценностей. Что же позволяет сделать это? Рассматривая экземплификацию как логическую операцию, в структуре примера можно выделить, по крайней мере, три компонента: 1) пропозициональное содержание примера; 2) ценность (позитивную или негативную), к которой пример апеллирует; 3) средства, обеспечивающие принятие слушающим пропозиционального содержания примера (в частности, ссылки на источники, цитирование авторитета и т. п.). Примеры чрезвычайно широко используются в тексте «Основ метафизики нравственности». Интересно, однако, посмотреть, как сам Кант понимал логический статус экземплификации. Во втором разделе работы мы читаем: «И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом... Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что поведает закон, они делают наглядным то, что практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами» (4 (1), 245—246).

Итак, примеры — лишь иллюстрация возможности реализации идеала. И здесь мы переходим к четвертому логическому оператору, использованному Кантом для обоснования метафизики нравственности как особого раздела философии: «Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки. В самом деле, для того, что должно быть морально добрым,

недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него*;...» (4 (1), 224).

Здесь Кантом имплицитно вводится понятие «идеального типа», мощной логической процедуры, широко использованной впоследствии М. Вебером в совершенно иной области<sup>16</sup>. Культурно-историческое развитие общества предлагается рассматривать как своего рода процесс с обратной связью, предполагающей разложение «идеального типа», в данном случае базисного этического принципа, и его постоянное восстановление через осознание и, как это поясняется Кантом в дальнейшем, «уважение» принципа. Таким образом, базисный этический принцип — «категорический императив» — становится в представлении Канта чем-то крайне напоминающим платоновские «эйдосы» — *идея онтологизируется*, приобретает статус своего рода «высшей реальности».

Нам представляется весьма важным выделить этот аргументационный ход как особую логическую операцию — операцию «конструирования идеального типа». Вообще говоря, конструирование «идеального типа» предполагает существование некоторого количества семантических примитивов — своего рода «конструктора», из которого «идеальный тип» собирается. Выделение же такого семантического примитива, как уже было отмечено выше, является особой операцией естественной логики<sup>17</sup>.

Итак, анализ текста «Основ метафизики нравственности» выявляет пять операторов естественной логики, участвующих в процессе онтологизации знания:

1. Оператор метафоризации.
2. Оператор экземплификации.
3. Оператор выделения семантического примитива.
4. Оператор выделения идеального типа.
5. Оператор конструирования типологической схемы.

Подводя итоги данной работы, интересно проанализировать, что же представляют собой эти конструкции и в каком отношении друг к другу они находятся. Заметим, прежде всего, что использование операторов онтологизации *радикально отличается от использования модальных операторов в формальных логических системах*. Сама их природа предполагает, что они являются существенным элементом *когнитивной системы*, т. е. системы, способной *воспринимать, трансформировать и порождать знания*.

Логику этих операторов можно представить себе только в рамках некоторой *модели когнитивной системы*, т. е. каждый из них как минимум эквивалентен весьма сложной программе искусственного интеллекта, а экспликация логической структуры этих операторов есть процесс конструирования подобных программ. Однако, прежде чем ставить непростой вопрос о мо-

делировании операторов онтологизации знания, представляется целесообразным посмотреть, в каких естественных последовательностях они могут применяться и какова, собственно, их семантическая роль. Соответственно возникают две проблемы: 1) грамматика применения операторов онтологизации; 2) взаимосвязь операторов онтологизации с прагматикой текста.

Заметим, что все выделенные операторы существеннейшим образом связаны с процессом убеждения адресата. Их комбинации создают прагматические фигуры, образуют прагматическую структуру текста, а сами эти операторы могут рассматриваться как своего рода «прагмемы», единицы прагматической структуры. Изучение грамматики употребления выделенных в настоящей работе операторов в ряде философских текстов позволяет рассматривать оператор онтологизации в виде иерархии, представленной на схеме.



Эта иерархия является иерархией доступности в том смысле, в котором это понятие используется в исследованиях по синтаксису естественного языка, т. е. высший член иерархии может использоваться только (но необязательно) после применения одного из связанных с ним нижних. Анализ схемы позволяет выделить и классифицировать прагматические тропы, что в некотором смысле возвращает проблематику исследования фи-

лософских текстов к вопросам «логики правдоподобных рассуждений», поставленным в «Топике» Аристотеля.

<sup>1</sup> См.: Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2, С. 89—112.

<sup>2</sup> См.: Гегель. Собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 9. Лекции по истории философии. С. 457 и далее.

<sup>3</sup> См.: Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права//Философия Канта и современность. М., 1914.

<sup>4</sup> См.: Брюшинкин В. Н. Парадигмы Канта: логическая форма//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 30—40.

<sup>5</sup> Lakoff G. Linguistic and natural logic//Semantics of natural language. D. Davidson, G. Harman (eds.). Dordrecht: Reidel, 1972. P. 545—665.

<sup>6</sup> О логико-семантической структуре дискурса Канта см.: Кошцев И. Д. О логико-семантических принципах построения текста в «Критике чистого разума»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1984. Вып. 9. С. 70—79.

<sup>7</sup> О воздействии стиля мышления И. Канта на философскую традицию в Германии прекрасно свидетельствуют слова В. Виндельбанда: «...систематическая основа научной жизни оставалась по-прежнему той, какой ее создали греки — пока не явился Кант. В нем открылся новый мир мысли. Если до него другие возвышали свой голос против традиционной системы понятий, то это касалось лишь того или другого из ее отдельных пунктов. Кант дал совершенно новый мир; в нем все явилось в совершенно новом свете, он был, как сказал Жан Поль, целой светящейся солнечной системой сразу» (Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 96).

<sup>8</sup> Ср. замечание Р. Дж. Коллингвуда: «...Когда мои ученики приходили ко мне вооруженные какими-то совершенно не относящимися к делу опровержениями этической теории Канта и говорили, что они вынесли их из лекции такого-то и такого-то, то мне было совершенно безразлично, было ли это плодом их непонимания чьих-то лекций или чьего-то непонимания Канта. В обоих случаях я обращался к соответствующей книге со словами: «Давайте посмотрим, действительно ли Кант это говорил». (Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 337).

<sup>9</sup> См.: Баранов А. Н., Сергеев В. М. Структура естественно-языковой аргументации//Тез. докл. «Семиотические аспекты формализации интеллектуальной деятельности»/Школа-семинар «Кутаис-85». М., 1985.

<sup>10</sup> См.: Брюшинкин В. Н. Парадигмы Канта: логическая форма//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 30—40.

<sup>11</sup> См.: Якобсон Р. К общему учению о надежде//Избр. тр. М., 1985. С. 133—175.

<sup>12</sup> На фундаментальное значение этого разделения для реконструкции мирозерцания И. Канта обратил особое внимание Э. Кассирер (Cassirer E. An essay on man. Yale Univ. press, 1970. P. 56).

<sup>13</sup> Boyd R. Metaphor and theory change: what is «metaphor» a metaphor for?//Metaphor and Thought. Cambridge, 1980. P. 357.

<sup>14</sup> Lakoff G., Johnson M. Metaphor we live by. Chicago. University of Chicago, 1980.

<sup>15</sup> См.: Ортега-и-Гассет Х. Эссе на эстетические темы в форме предисловия//Вопросы философии. 1985. № 10. С. 145—153.

<sup>16</sup> См.: Вебер М. Аграрная история Древнего мира. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых.

<sup>17</sup> О семантических примитивах см.: Wierzbicka A. Semantic Primitives. Frankfurt a. M., 1972.

<sup>18</sup> Кинэн Э. Л., Комри Б. Иерархия доступности именных групп и универсальная грамматика//Новое в зарубежной лингвистике: Сб. М., 1982. Вып. 11.

## О ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

*В. И. Копылов*  
(Орловский педагогический институт)

Философское наследие И. Канта было по достоинству оценено К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным и другими учеными и мыслителями. Его оригинальная философская система (настолько же своеобразная, насколько противоречивая) основана на синтезе ряда предшествующих философских направлений, в частности, на культоцентричности и катабасе Платона, рационализме Хр. Вольфа, агностицизме Д. Юма и в определенной степени экспериментальной методике Т. Гоббса. При этом наряду с содержательной стороной философии Канта хотелось бы отметить важность формы изложения, характерной для его научного творчества. Научная значимость исследования авторского слога не подлежит сомнению, поскольку именно в языке автора раскрываются новизна, специфика и направленность любого философского исследования. Поэтому творческое наследие Канта имеет большое значение не только с философской, но и с лингвистической точки зрения. Оно содержит богатейший материал, свидетельствующий об основных направлениях развития национального научного языка Германии этого периода.

В XVIII в. происходит интенсивное становление немецкого литературного языка. В отличие от Англии и Франции, где развитие национального литературного языка несколько опережало развитие языка науки, в Германии наблюдается относительная simultанность языковой эволюции. Язык литературы и язык науки развиваются почти параллельно, часто взаимно инкорпорируют в творчестве немецких мыслителей, ученых и литераторов. Так, поэты Ф. Г. Клопшток, И.-В. Гете, писатели И. Хр. Готшед, Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер по праву считаются выразителями философской мысли и как таковые упоминаются во многих философских источниках. В то же время творчество Хр. Вольфа, Х. А. Мейсснера, И. И. Винкельмана и И. Канта свидетельствует о значительном литературном даровании и богатом лингвистическом опыте. Эту особенность развития немецкой языковой культуры можно, видимо, объяснить относительно небольшими временными различиями в процессе делатинизации, который имел место во всех сферах общественной жизни Германии. Так, если в XVII в. Г. В. Лейбниц писал в основном на латыни, то уже у Хр. Вольфа основные произведения издаются как на латыни, так и на немецком языке. При этом, в отличие от Ф. Бэкона, который еще за 100 лет до Вольфа вынужден был переводить свои произведения с английского на латынь для лучшего языкового выражения своих мыслей, процесс философского языкотворчества последнего характери-

зуется противоположной тенденцией: от латыни к национальному языку.

Второй характерной чертой развития немецкого языка в этот период явилось, как известно, образование и распространение устойчивых словосочетаний, как адъективно-субстантивных, так и субстантивных<sup>1</sup>. Это нашло отражение в языковой объективизации научных понятий у Канта и Винкельмана. И, наконец, в этот период относительно стабилизируется синтаксис немецкого языка, по крайней мере, в отношении научного творчества. Появляются новые возможности и устанавливаются новые традиции выделения ключевых компонентов в философском тексте.

В соответствии с установившейся традицией Кант также практикует билингвистический подход в своем творчестве, издавая свои работы одновременно на немецком языке и на латыни. И это было, видимо, не просто стремление отдать должное как национальному языку, так и установившимся академическим канонам. В XVIII в. влияние латыни в науке было еще весьма ощутимо даже в Англии<sup>2</sup>, тем более в странах, где в университетской жизни доминировали католические традиции. Публикация работ параллельно на двух языках: национальном и научном, международном, — очевидно, облегчала распространение и издание трудов Канта в различных университетах и отдельных типографиях. Билингвизм оказал существенное влияние на характер творческого изложения в трудах Канта. При анализе трех основных его трудов — «*Kritik der reinen Vernunft*», «*Kritik der praktischen Vernunft*», «*Kritik der Urteilkraft*» — структура предложений на первый взгляд кажется чересчур комплексной и многословной (в среднем приходится 2—3 предложения на страницу). Однако эта комплексность становится объяснимой, если учесть, что почти каждое предложение является законченным высказыванием, актуализирующим цельнооформленную цепочку суждений. Здесь наряду со стремлением рационально изложить мысль прослеживается влияние латыни, а также принятого стиля философского изложения, поскольку в трудах Лейбница, Декарта, Вольфа и Юма, написанных на латинском языке, наблюдается то же явление.

Кант также остался верен традиции дедуктивного изложения и соответствующего оформления структуры текста своих произведений. Вначале дается исходная посылка или условие в виде вводного придаточного или группы придаточных предложений. Затем вводится вторая посылка в виде изъяснительного и определенного придаточного с переподчинением первой группе придаточных, далее следует заключение, представленное главным предложением. Таким же образом строится структура глав и частей произведений: вводная часть, обоснование, заключение.

Оставаясь верным философской направленности этого стиля изложения, Кант в то же время часто использует и общелитературные приемы для выделения главной мысли: образное сравнение, антитезу, гиперболу, метонимию, метафору. Но, в отличие от литературных произведений, содержательная сторона философских трудов Канта мотивируется более тесным тема-рематическим единством. Положения об исходных понятиях, их свойства и отношения не просто «соседствуют», а часто взаимопереходят одно в другое. Единство проводимой в работе темы и ее содержательного обоснования — ремы поддерживается также графическими средствами. Вслед за Лейбницем, Вольфом, Юмом Кант также выделяет ключевые термины прописными буквами (во всяком случае именно таким образом они выделяются одинаково во всех изданиях). Кроме того, так же, как Гоббс и Вольф, Кант выносит основные положения или просто ключевые термины, содержащиеся в тексте, в названия глав и абзацев. Но, в отличие от трудов Гоббса и Вольфа, эти положения выдвигаются не как краткий план содержания главы, а в виде краткой формулировки, суммирующей общую мысль, проводимую в данной главе. Таким образом, тема произведения поддерживается элементарными, но надежными графическими средствами. Это делает более четким и одновременно более доступным характер изложения. Следует отметить, что в работах Канта так же, как и в трудах Гоббса, последовательность изложения поддерживается элементами ретроспективной связи, т. е. при введении и обосновании философских понятий дается ссылка на уже имевшиеся исходные определения. Но, в отличие от Гоббса, Кант применяет эту методику на протяжении всего творчества, не ограничиваясь рамками отдельного произведения или главы. Так, определяя такое многозначное понятие, как «идея», Кант в различных работах выделяет «Platonische Ideen», «Kosmologische Ideen», «Ästhetische Ideen», «Transzendente Ideen» и т. д. Но при этом определение одних видов идей в какой-либо работе приводит к отсылке к определению других видов в предшествующих главах или трудах.

Наибольший интерес представляет философская терминология Канта. Философские термины мы определяем как слова или словосочетания, обозначающие то или иное явление в рамках определенной философской системы и включенные в качестве составных компонентов в терминологическую систему, актуализирующую систему понятий данной философии. Термины могут быть как общепринятые, так и авторские. Четкую границу между ними провести трудно, а в философской терминологии практически невозможно. В трудах Канта насчитывается более 400 активных терминов, частью заимствованных у других философов, правда, при определенных изменениях в структуре значения, а также ряд употребляемых впервые, т. е.

непосредственно авторских. Кроме терминов, заимствованных у Вольфа, Кант использовал терминологию Платона для выражения ключевых понятий философского гомоцентризма, в несколько меньшей степени — терминологию Гоббса и Юма. Используя термины Платона, Кант сохранил их семантику, но изменил прагматику применительно к своему мировоззрению. Часть термины заимствуются в исконной форме, но на латинском языке, например: πομπη [πομπη], φαεινομοιβη [φαεινομοιβη]; другие также в неизменной форме, но уже согласно принятому в философии обозначению: Ethik [εθικη]; Idee [ιδεα]; Αναμνησις [αναμνησις]. В дальнейшем часть искомым понятий толкуется на национальном языке, а перевод соответствующих слов воспринимается как создание немецких философских терминов. Так, понятие Νομης начинает во все большей степени вводиться термином Ding an Sich, Phaenomenon имеет более широкое толкование — Schein, а также метонимически связанные с ним Empfindung, Gefühl, Erfahrung. Γνωσις обозначается как Reine Vernunft. Ряд терминов заимствован из латыни без изменения формы: Aera, Analogia, Anima, Epocha, Harmonia Corporis cum Anima, Influxus physicus, Jurisdiktum, Proportia и т. д. Некоторые немецкие термины употребляются наряду с латинскими аналогами: Grundsatz — Axioma, Begierde — Appetitio, Thun — Actio.

Некоторые термины, заимствованные из латинских источников, флексивно оформлены согласно правилам немецкого языка: Vaculometrie, Phoronomie, Transzendent.

Часть терминов этического характера заимствована, очевидно, у Гоббса: Anger — Zorn, Appetite — Begierde (Appetitio), Charity — Humanität. Но наряду с переводом существенно изменяется и семантическое содержание этих терминов. Так, Anger определяется у Гоббса как Sudden Courage which is nothing else but appetite of overcoming present opposition<sup>3</sup>. В то же время Кант дает этому понятию несколько иное определение: Zorn — ist ein Schreck der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht<sup>4</sup>. Таким образом, психологичность определения уступает место этическому толкованию.

Другой характерной чертой терминотворчества Канта является повсеместное использование составных терминов, тогда как в философии XVII в. использовались преимущественно однословные. Большинство терминов в его работах представлено двусоставными словосочетаниями: Reiner Vernunftschluß, Transzendentale Anthitetik, Allgemeine Urtheile, Schöne Kunst; Analogien der Erfahrung, Begriff der Vielheit, Kritik des Geschmacks и т. д. Многие термины состоят из трех и более компонентов, например: Analytik der reinen praktischen Vernunft, Deduktion der praktischen Grundsätze, Transzendentale Dialektik der Urteilkraft. Употребление Кантом составных терминов объяснимо и

с лингвистической, и с философской точки зрения. Во-первых, имеет место тенденция к распространению устойчивых словосочетаний, характерная для развития немецкого языка этого периода<sup>5</sup>. Во-вторых, в творчестве Канта наблюдается внедрение новых форм критического анализа, что требует дополнительных средств описания, в частности, введения дополнительных дифференцирующих компонентов.

Основным и решающим фактором в терминотворчестве является, как известно, изменение значения, т. е. сдвиг в семантической структуре лексических единиц, используемых в качестве терминов. Но, в отличие от терминологии естественных и точных наук, в философии этот сдвиг осуществляется не только в сторону большей конкретизации или дифференциации, но также и в направлении генерализации исходного значения. В философии Канта генерализация характерна для эволюции значений лексики, заимствованной из общелитературного языка, а также для ряда терминов, заимствованных из иных философских источников. Так, при введении в свою философскую систему понятия «Ich» Кант определяет его как ...ein Subjekt dem Gedanken, nur als Bestimmungen des Innerlichen; und dieses «Ich» kann nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden<sup>6</sup>.

Значение этого местоимения изменяется, таким образом, от конкретного субъектно-личностного до обобщенно субъектно-личностного. Аналогичный процесс наблюдается и в дефиниции понятия Freyheit. Если Гоббс определяет эту категорию Freedom как «...Liberty, that signifieth properly the absence of Opposition<sup>7</sup>, а Вольф толкует ее как «...Zustand in dem der Mensch in seinen Handlungen von keinen anderen dependiert<sup>8</sup>, то Кант придает значению этого термина почти универсальный характер: «Freyheit ist die unbedingte Kausalität der Ursache in der Einleitung»<sup>9</sup>.

Значение многих других терминов образовано путем дифференциации. Например, понятие физического тела трактуется у Гоббса как материальная субстанция: «I will begin with the words Body and Spirit, which in the language of the schools are termed substances corporeall and incorporeall»<sup>10</sup>. Вольф определяет физические тела только через их взаимосвязь: «Körper sind zusammengesetzte Dinge in unserer Welt»<sup>11</sup>. И, наконец, Кант, рассматривая тела не как сущности, а как явления, феномены, пишет: «Körper als solchen sind nicht Dinge an Sich, sondern Erscheinungen von solchen»<sup>12</sup>. Таким образом, наблюдается переход от обобщенно-материального толкования Гоббса к обобщенно-метафизическому определению Вольфа и затем — к дифференцирующему определению Канта. Последний, в отличие от Гоббса, сужает понятие материального тела до отражения какой-то внеположенной данному телу сущности.

Определяя такую важную в логике и философии категорию, как «понятие», Гоббс сводит ее к общему представлению об объективной реальности: «And that notice of the objects without — is our conception thereof»<sup>13</sup>. Вольф считает, что понятие — это представление, свойственное нашему рассудку, о тех или иных явлениях: «Begriff ist eine Vorstellung einer Sache dem Verstande unseren Gedanken»<sup>14</sup>. Кант сужает объем значения этого термина, но одновременно как бы углубляет его, вводя признаки функциональности и непрерывности: «Begriffe sind Produkte des Verstandes, Funktionen der Spontanität derselben»<sup>15</sup>.

Следует также заметить, что увеличение числа составных терминов и дальнейшее развитие их значения отражают еще одну сторону терминотворчества Канта — тенденцию к установлению гиперогипонимических отношений между значениями терминов. Философский синтез требовал объединения наблюдаемых явлений или выводимых в процессе исследования категорий и постулатов в определенные тематические группы, установления стабильной иерархии отношений между ними, что и отразилось в развитии гиперогипонимических связей в терминологии Канта. Так, определяя понятие «Analytik» как наиболее позитивный подход к познанию истины (Analytik ist der wenigstens negative Proberstein der Wahrheit)<sup>16</sup>, Кант использует в дальнейшем видовые термины: Analytik der Grundsätze, Analytik der reinen praktischen Vernunft, Analytik transzendente. Термин «Anschauung» (воззрение, точка зрения) имеет следующее толкование: «Anschauung ist die Vorstellung die nur durch einen einigen Gegenstand gegeben werden kann»<sup>17</sup>. В дальнейшем выделяются разновидности, представленные терминами-гипонимами: Innere Anschauung, Intellectuelle Anschauung, Reine Anschauung. Широко употребляемое понятие «Antinomie» дифференцируется, и в дальнейшем употребляются такие гипонимы, как Antinomie des Geschmacks, Antinomien der Urteilkraft, Antinomien praktischen und theoretischen Vernunft и т. д.

Следует отметить еще одну особенность терминотворчества философа. Если сами дефиниции ключевых терминов располагаются, как правило, на заключительном отрезке текста, представляющем законченную цепочку философских суждений, то в содержательной структуре самой дефиниции термин, выражающий ключевое понятие, вводится в позиции и функции субъекта. Это весьма примечательная тенденция, поскольку изменение позиционно-функциональных характеристик терминов влечет немедленное изменение смысла всего высказывания в философском тексте. Принимая во внимание жесткую логику изложения, присущую немецкому философскому рационализму, можно заключить, что употребление Кантом терминов преимущественно в позиции и функции субъекта носит неслучайный характер. Сопоставим еще раз некоторые дефиниции у Гоббса и у Канта. Определяя значение терминов «милость», «гуман-

ность», Гоббс вводит их в предикативной позиции, Кант — в позиции субъекта: *Desire of Good to another — Benevolence, Good Will Charity*<sup>18</sup>. *Humanität bedeutet das allgemeine Teilnehmungsgefühl*<sup>19</sup>.

То же наблюдается в определении понятия «зла» и многих других философских и этических категорий: *...And that notice of objects without us is our conception thereof*<sup>20</sup>. *Begriffe sind Produkte des Verstandes, Funktionen der Spontanität derselben*<sup>21</sup>. *Every man for his own part calleth that Evil which displeaseth him*<sup>22</sup>.

— *Übel ist ein «negatives Gute»*<sup>23</sup>.

Как видно из вышеприведенных примеров, термины Гоббса, вводимые в предикативной части, раскрывают содержание или отношение к более широкому понятию. Учитывая эмпирическую традицию в английской философии Нового времени, а также постулативно-позитивный метод Гоббса, становится понятным его стремление использовать ключевые понятия в качестве «инструмента» толкования. Философский синтез Канта предполагает выражение объективной реальности как субстанции, независимой от нашего сознания и непостижимой для нашего рассудка. Постигаются только отдельные свойства и отношения, с помощью которых и выводится представление о том или ином ноумене. Поэтому в работах Канта доминирует функционально-субъективное употребление терминов.

Итак, язык философии Канта характеризуется следующими особенностями и тенденциями: 1) билингвизмом и определенным влиянием латыни на немецкий текст, 2) дедуктивной основой построения структуры текста глав и целых сочинений, 3) тесным тема-рема-тематическим единством содержательной структуры текста, 4) широким использованием элементарных графических средств, 5) тенденцией к появлению значительного числа составных терминов, 6) семантическим сдвигом в процессе развития терминологических значений как в сторону дифференциации, так и генерализации, 7) установлением гиперогипонимических отношений между значениями терминов, 8) выдвиганием терминов в позиции и функции субъекта содержательной структуры высказывания. Все эти тенденции отражают закономерность создания стройной, цельной терминологической системы, которая в дальнейшем нашла широкое применение в различных философских школах и литературно-эстетических направлениях.

<sup>1</sup> См.: Адмони В. Г. Пути развития грамматического строя в немецком языке. М.: Высшая школа, 1973. С. 55, 59.

<sup>2</sup> См.: Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии. М.: Наука, 1969. С. 55.

<sup>3</sup> *Hobbes Th. Human Nature.//The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Rohm, 1859. V. 4. P. LI.*

<sup>4</sup> *Eisler R. Nachschlagewerk zu Kant's sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriften Nachlass. Berlin: Mathmer und Sohn, 1930. S. 188.*

- <sup>5</sup> Адмони В. Г. Пути развития грамматического строя в немецком языке... С. 69.
- <sup>6</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft.//Sämtliche Werke. Leipzig: Verlag von F. Meiner. Bd. 1. S. 224.
- <sup>7</sup> Hobbes Th. Leviathan. Cambridge: Univ Press, 1904. P. 110.
- <sup>8</sup> Meissner H. A. Philosophisches Lexikon aus Wolf's sämtlichen Werken. Magdeburg: Bayrenthkop, Veirling, 1730. S. 115.
- <sup>9</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft... S. 387.
- <sup>10</sup> Hobbes Th. Leviathan... P. 210.
- <sup>11</sup> Meissner H. A. Philosophisches Lexikon... S. 164.
- <sup>12</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft... S. 114.
- <sup>13</sup> Hobbes Th. Human Nature... P. 14.
- <sup>14</sup> Meissner H. A. Philosophisches Lexikon... S. 59.
- <sup>15</sup> Eisler R. Nachschlagewerk... S. 58.
- <sup>16</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft... S. 113.
- <sup>17</sup> Ibid. S. 187.
- <sup>18</sup> Hobbes Th. Human Nature... P. 49.
- <sup>19</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft... S. 216.
- <sup>20</sup> Hobbes Th. Human Nature... P. 14.
- <sup>21</sup> Eisler R. Nachschlagewerk... S. 37.
- <sup>22</sup> Hobbes Th. Human Nature... P. 49.
- <sup>23</sup> Kant I. Kritik der praktischen Vernunft.//Sämtliche Werke... Bd. 2. T. 1. S. 78.

## КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИНТУИЦИИ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ

*А. Ф. Кудряшов*  
(Ленинградский горный институт)

Ставя себе задачу анализа кантовской концепции интуиции, пользоваться предметным указателем бессмысленно: Кант не употребляет термина «интуиция». Однако он уделяет большое внимание анализу проблемы всеобщего и необходимого знания, доставшейся ему «по наследству» от его предшественников-рационалистов Р. Декарта, Б. Спинозы и Г. Лейбница. Известно, что учение рационалистов об интуиции тесно связано с решением указанной проблемы, с ответом на вопрос о том, как обосновать исходные положения дедуктивных теоретических систем точного естествознания и математики. Естественно, новое решение проблемы всеобщего и необходимого знания, предложенное Кантом, повлекло за собой и развитие этого учения, разработку глубокой и оригинальной концепции интуиции, концепции, которую Кант «вплетает» в ткань рассуждений о более общих вопросах и для которой он не вводит специфических терминов.

Рационалисты подметили, что истинность аксиом математики, исходных принципов теоретических систем и т. п. не удается обосновать ни опытным, ни логическим путем. Дело в том, что такие положения обладают всеобщим, необходимым характером и потому не могут быть получены путем простого индуктивного обобщения опытных данных, так как всякий опыт обладает лишь относительной всеобщностью и носит вероятност-

ный характер. Вместе с тем такие положения нельзя вывести дедуктивно, так как не существует более общих, чем они, посылок. Поэтому Р. Декарт пришел к выводу, что истинность исходных теоретических положений непосредственно (т. е. без дискурсивно-логического обоснования) «усматривается умом» или, что то же самое, постигается интуитивно. Интуитивное знание обладает самоочевидностью, ясностью и отчетливостью. Интуиция — это врожденная способность человеческого разума<sup>1</sup>. Интеллектуальная интуиция, по Декарту, продуцирует непосредственное знание, являющееся исходным для дальнейшего опосредствования, получаемого путем дискурсивных рассуждений. Любое дискурсивное знание базируется на исходных посылках, имеющих интуитивную природу, и невозможно без последних. Интуитивное и дискурсивное связаны между собой, хотя первое обладает приоритетом и является высшей формой знания.

В отличие от Декарта, Спиноза распространяет интуицию и на область дискурсивного мышления, где она выступает как способность к непосредственным (или «ускоренным») умозаключениям. Умозаключение может и не предполагать дискурсивно-логического опосредствования, его результат может быть виден «с первого взгляда»<sup>2</sup>.

Кант выводит взаимосвязь интуитивного и дискурсивного из анализа природы синтетических суждений. Так как они (в отличие от аналитических суждений) состоят из двух разных понятий, невыводимых друг из друга, то для их получения «необходимо прибегнуть к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез» (3, 111). Понятие и созерцание могут быть эмпирическими, если в них содержится ощущение, либо «чистыми», если к ним не примешиваются никакие ощущения (3, 154). Синтетические суждения могут быть эмпирическими (когда два эмпирических понятия синтезируются при помощи эмпирического созерцания) либо априорными (когда два «чистых» понятия синтезируются при помощи «чистого» созерцания). «Чистые» созерцания могут быть обнаружены путем исключения из эмпирических созерцаний всего того, что принадлежит ощущениям (например, таких свойств, как непроницаемость, твердость, цвет и т. п.), в результате чего остается одна лишь форма явлений, которую Кант считает априорной, не только не зависящей от опыта, но и являющейся условием всякого опыта. Такими «чистыми» априорными формами чувственного созерцания являются пространство и время. Они сходны с эмпирическими понятиями в том отношении, что как те, так и другие объединяют множество эмпирических созерцаний. Но пространство и время *содержат в себе* бесконечное множество эмпирических созерцаний, и в этом их принципиальное отличие от эмпирических понятий, которые представляют собой лишь общие признаки таких созерцаний,

но не содержат в себе последние. Другими словами, это отличие означает, что пространство и время обладают всеобщностью (объединяют все без исключения эмпирические созерцания) и необходимостью (ни одно эмпирическое созерцание невозможно без них), тогда как ни одно эмпирическое понятие не обладает такими признаками. Всеобщность и необходимость априорных форм чувственности делают их однородными с «чистыми» понятиями — категориями (к числу которых относятся причинность, необходимость и т. д.). Последние совершенно неоднородны с эмпирическими созерцаниями и понятиями, и поэтому не могут быть применены к ним непосредственно. И только наличие априорных форм чувственности — пространства и времени — позволяет связать между собой явления и категории, применить к эмпирическим созерцаниям «чистые» понятия, так как такие формы «похожи» и на явления, и на категории. Эти формы позволяют для каждой категории построить «средний член», связывающий ее с явлениями. Этот «средний член» Кант называет *трансцендентальной схемой*. Такая схема есть чувственное понятие предмета, явления, находящееся в соответствии с «чистым» понятием, категорией. Существование чувственных понятий обуславливает возможность априорных синтетических суждений: независимые «чистые» понятия, входящие в эти суждения, связываются между собой не на уровне опыта, а на уровне схемы. Примером такого чувственного понятия может служить «число», являющееся схемой «чистого» понятия «количество». Человеческий рассудок осуществляет схематизацию «чистых» понятий (трансцендентальных схем столько же, сколько категорий, и каждая такая схема базируется на априорных формах чувственности), но механизм ее для нас непостижим. «Этот схематизм нашего рассудка, — пишет Кант, — есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (3, 223). *Под интуицией Кант и понимает способность рассудка конструировать трансцендентальные схемы.* Интуиция необходима для связи эмпирического и «чистого» знания, для перехода от созерцаний к категориям и наоборот.

В самой природе человеческого рассудка, обладающего всеобщими, необходимыми и не зависящими от опыта понятиями, коренится, указывал Кант, стремление применять понятия за область созерцаний. 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 он приводит рассудок к неразрешимым противоречиям. То, что категории имеют трансцендентальное (т. е. выходящее за пределы опыта) значение, говорит о существо-

вании сущности явлений. Отсутствие же интеллектуального созерцания говорит о том, что категории не имеют никакого трансцендентального применения, т. е. о непознаваемости сущности. Из этого следует, что человеческое познание вообще и интуитивное познание, в частности, принципиально ограничены сферой явлений.

В иррационалистских концепциях интуиции этот вывод Канта «переосмысливается» в том плане, что сущность вещей «действительно» неподвластна разуму, но ее познание в каком-то смысле возможно при помощи интуиции как «сверхразума». Не вдаваясь в тонкости (поскольку в дальнейшем мы постараемся сделать акцент на позитивном содержании кантовских идей), такого рода концепции можно разделить на умеренно-иррационалистские (в духе Э. Гуссерля) и радикально-иррационалистские (в духе А. Бергсона). Гуссерль считал, что совокупность общих законов, к которым логически сводится все остальное знание, обосновывается через «аподиктическую очевидность», является результатом интуиции как «феноменологического постижения сущности»<sup>3</sup>. Сущность вещей, по Гуссерлю, неизменна, она находится вне вещей, их свойств и законов, и интуиция есть «усмотрение» такой сущности<sup>4</sup>. Иррационализм Гуссерля можно назвать умеренным потому, что только сам процесс интуиции непостижим, неподвластен рациональной экспликации, результат же ее допускает логический анализ. Иррационализм Бергсона радикален потому, что, с его точки зрения, ни процесс, ни результат интуиции не поддаются рациональному анализу. Считая «область духа шире интеллекта», Бергсон под интуицией понимает инстинкт, находящийся «внутри жизни», тогда как разум идет в направлении, противоположном «направлению жизни». «Есть вещи,— пишет Бергсон,— которые способен искать только интеллект, но он сам никогда не найдет их. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать»<sup>5</sup>. Интуиция в понимании Бергсона — это высоко развитая форма инстинкта, которая схватывает вещи изнутри<sup>6</sup>.

В советской философской литературе иррационалистские концепции интуиции были подвергнуты аргументированной критике. Познаваемость и процесса, и результата интуиции — это исходный пункт для всех исследователей, стоящих на диалектико-материалистических позициях. Учитывая результаты анализа феномена интуиции советскими философами в 60—80-е годы, можно выделить две основные концепции интуитивного знания. Первая концепция продолжает историко-философскую традицию рационализма и трактует интуицию либо как форму непосредственного знания, получаемого путем прямого «усмотрения»<sup>7</sup>, либо как форму непосредственного умозаключения<sup>8</sup>. Ее сторонники — В. Ф. Асмус, Б. М. Кедров, И. Б. Михайлова, А. А. Налчаджян, Я. А. Пономарев, Е. Л. Фейнберг и др. Вто-

рая концепция имеет свои историко-философские корни в учении Канта и рассматривает интуицию как нелогический познавательный процесс взаимного перехода от чувственно-наглядного к абстрактно-понятийному. Она развивается в работах В. П. Бранского, В. Р. Ириной, А. С. Кармина, А. А. Новикова, Е. П. Хайкина, В. И. Хорева и др. Так как подробное рассмотрение первой концепции не входит в наши задачи, заметим лишь, что ее можно назвать *феноменологической*, ибо она, описывая интуицию на уровне явления, лишь констатирует, но не объясняет гносеологический факт непосредственности интуитивного знания. Вторую же концепцию можно назвать *нефеноменологической*, так как она раскрывает внутренний механизм, сущность интуитивных актов.

Объяснение интуитивного познания, которое дает нефеноменологическая концепция, позволяет конкретизировать переход от абстрактных понятий к чувственным образам (чувственная, или эйдетическая, интуиция), а также переход от чувственных образов к абстрактным понятиям (интеллектуальная интуиция) при помощи нелогических познавательных процедур, изучению которых отводится важное место в современной методологии научного познания.

Рассмотрим некоторые из этих процедур. В. С. Степин, анализируя происхождение «теоретических схем», показывает, что они имеют нелогическую природу, их нельзя получить ни индуктивными, ни дедуктивными методами. Теоретическая схема сначала строится как «гипотетическая модель», которая затем «накладывается сверху» на эмпирический материал. Такое построение осуществляется за счет элементов старого теоретического знания, используемого в качестве исходного материала. Выбор «абстрактных объектов» старого теоретического знания и «монтаж» из них «гипотетических моделей» являются нелогическими, но тем не менее познавательными процедурами. Если «гипотетическая модель» является интуитивным знанием, то эти нелогические познавательные процедуры можно рассматривать как опосредующие такое знание<sup>9</sup>. К числу таких процедур относится и «челночное движение» между слоем теоретического знания и эмпирическим материалом, необходимое для «конструктивного введения» старых «абстрактных объектов» в новую теоретическую схему<sup>10</sup>. Так как теоретическое знание выражается в системе понятий, а эмпирический материал суть совокупность представлений (наглядных образов), то «челночное движение» осуществляет взаимосвязь первых и вторых.

В. П. Бранский, исследуя природу новой фундаментальной физической теории, также вводит ряд нелогических познавательных процедур, опосредующих интуитивное знание. К ним относятся все те операции, которые осуществляются на стадии умозрительного исследования. Это выбор «гештальта», заме-

шение его элементов «идеалами», «генерализация» полученной в результате первых двух операций умозрительной модели<sup>11</sup>. Нелогической процедурой является также выбор из множества возможных умозрительных принципов, выбор, осуществляемый на основе методологических и философских идей<sup>12</sup>. Как процедуры умозрительного исследования, так и процедуры интерпретации гипотезы (приводящие к новым теоретическим и эмпирическим представлениям) суть нелогические процессы взаимосвязи абстрактно-понятийного и чувственно-наглядного<sup>13</sup>.

Таким образом, достижения современной методологии научного познания убедительно показали, что в интуиции нет ничего мистического, и нелогические познавательные процедуры, опосредующие интуитивное знание, могут быть выявлены и проанализированы вполне рациональными методами. Но это не означает, что интуиция относится только к сфере сознательной деятельности человека. Интуиция — и это, пожалуй, единодушное мнение исследователей — характеризуется взаимодействием сознательного и бессознательного. Категория бессознательного появляется при объяснении того факта, что интуитивное знание непосредственно (что на языке психологии отражается терминами «догадка», «озарение» и т. п.). Нефеноменологическая концепция объясняет эту непосредственность тем, что взаимный переход от абстрактно-понятийного к чувственно-наглядному «имеет «скачкообразный» характер, так как в мире субъективных образов человека... не существует никаких третьих (промежуточных) образов, кроме чувственных образов и понятий»<sup>14</sup>. Отсутствие таких промежуточных образов и означает, что переход от понятий к представлениям ничем не опосредован, другими словами — непосредственен. Следствие скачкообразности трансформации образов в понятия и наоборот заключается в том, что механизмы такой трансформации не могут быть представлены «в виде системы осознанных познавательных действий — существует некоторый уровень, ниже которого сознательный анализ этих механизмов субъектом становится невозможным... Механизмы перехода от чувственных образов к понятиям и обратно опираются в конечном счете на закономерности нервной деятельности, протекающие бессознательно»<sup>15</sup>.

Несводимость научного познания к чисто логическим приемам и методам, а также невозможность «изгнать» из науки нелогические познавательные процедуры имеют онтологическое основание. В самом деле, научное познание тех или иных объектов действительности представляет собой их отражение как со стороны явления (эмпирическое познание), так и со стороны сущности (теоретическое исследование). Всякое явление наблюдается — в том смысле, что в принципе может взаимодействовать с органами чувств или с их «продолжением» (с при-

борами). Его познание основано на обобщении чувственно-экспериментального материала. Сущность же ненаблюдаема — в том смысле, что не может взаимодействовать ни с органами чувств, ни с приборами, если предметная область изучаемых явлений *фиксирована*. Познание сущности возможно лишь на уровне абстрактно-понятийного мышления, использующего разнообразные методы построения и преобразования понятийных конструкций. Законченная научная теория совмещает описание объектов со стороны явления и понятийную конструкцию, отражающую их сущность. Такое совмещение приводит к объяснению известных и предсказанию новых явлений и предполагает, очевидно, взаимодействие чувственного и понятийного (взаимодействие, осуществляющееся в форме различных познавательных процедур).

Таким образом, вывод, что нелогические процедуры необходимы для познания сущности объектов, находится в прямом противоречии с утверждением Канта о непознаваемости сущности и о том, что интуиция принципиально ограничена сферой явлений. Под неэмпирическим знанием Кант понимал — и в этом его ошибка — знание, выходящее за рамки «явлений вообще» (и ему пришлось сделать вывод, что хотя такое знание существует, но 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. То, что эти понятия должны объяснить последние, а также предсказать какие-то неизвестные явления, уже означает актуальную или потенциальную связь таких понятий с представлениями (отражающими объясняемые и предсказываемые явления). В этом смысле теоретик не только мыслит, но и созерцает. Правда, речь здесь идет не об «интеллектуальных созерцаниях» в смысле Канта. Их действительно нет, так как человеческий разум не обладает чувственными образами, имеющими неэмпирическую природу в абсолютном смысле, т. е. 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 требуется лишь, чтобы теоретик смог наглядно представить как объясняемые, так и предсказываемые явления. Представления, которыми оперирует теоретик, выходят, вообще говоря, за рамки явлений, образующих изучаемую предметную область, и в этом смысле трансцендентальны ей. Возможность такого выхода обусловлена тем, что теоретик изучает всегда фиксированную предметную область, а не «мир вообще». Если трансцендентальными в абсолютном смыс-

ле представлениями мог бы обладать, по выражению Канта, лишь нечеловеческий рассудок, то трансцендентальные в относительном смысле представления присутствуют в любых теоретических построениях. Сущность принципиально ненаблюдаема лишь в фиксированной предметной области, если же выйти за ее рамки, то сущность может быть наблюдаемой. Например, представление о молекулах газа трансцендентально явлениям диффузии, броуновского движения и т. д. Но это представление превращается в эмпирический чувственный образ, если рассматривать молекулы в электронный микроскоп.

Следует подчеркнуть и еще одно важное различие между кантовской и нефеноменологической концепциями интуиции. Кант говорит о синтезе эмпирических представлений и *категорий*, а в нефеноменологической концепции речь идет не о категориях, а о *научных понятиях*. Это могут быть либо эмпирические понятия (и тогда познание ограничено сферой явлений), либо теоретические понятия (и тогда познание направлено на раскрытие сущности). Научные понятия *не совпадают* ни по содержанию, ни по происхождению с философскими категориями. Хотя философия и играет эвристическую роль в формировании научных теорий (и в настоящее время это совершенно очевидно), но философские понятия никогда прямо не переносятся в науку. Если философские категории отражают атрибуты объективной реальности (и в этом смысле описывают «мир вообще»), то сфера приложения научных понятий всегда ограничена, они отражают не объективную реальность как таковую, а некоторый ее фрагмент.

Таким образом, позитивное содержание кантовской концепции интуиции вошло в ткань современных представлений о сущности этого гносеологического феномена, было развито и конкретизировано в диалектико-материалистической методологии научного познания.

---

<sup>1</sup> См.: Декарт Р. Начала философии//Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 233.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке//Там же. С. 375—376.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Спб., 1909. С. 52—53; Он же. Философия как строгая наука. М., 1911. С. 55—56.

<sup>4</sup> См.: Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967. С. 27—28.

<sup>5</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М.; Пг., 1914. С. 136.

<sup>6</sup> См.: Бунге М. Указ. соч. С. 22—23.

<sup>7</sup> Асмус В. Ф. Непосредственное значение//Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 56.

<sup>8</sup> См.: Кедров Б. М. О теории научного открытия//Научное творчество. М., 1969. С. 140.

<sup>9</sup> См.: Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976. С. 82; Степин В. С., Томильчик Л. М. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики. Минск, 1970. С. 45.

<sup>10</sup> См.: Степин В. С., Томильчик Л. М. Указ. соч. С. 58.

<sup>11</sup> См.: Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973. С. 40—45.

<sup>12</sup> См. там же. С. 46, 69.

<sup>13</sup> См. там же. С. 52—53.

<sup>14</sup> См.: Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962. С. 108.

<sup>15</sup> Кармин А. С. Интуиция и ее механизмы//Проблемы методологии науки и научного творчества. Л., 1977. С. 64.

## АТЕИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛА

*В. Д. Шмелев*

*(Уральский лесотехнический институт)*

В религиозной доктрине И. Канта кардинальное место занимает понятие трансцендентального идеала. Раскрывая его содержание, кенигсбергский мыслитель показывает некоторые гносеологические корни религиозных представлений, формулирует отправные пункты нравственного учения, предлагает специфическое решение проблемы человеческого предназначения. Именно здесь отчетливо проступают гуманистические и атеистические идеи кантовской философии, ставящие ее в один ряд с другими выдающимися творениями идеологов буржуазии. Эти идеи чрезвычайно актуальны в наше время, когда религия утрачивает свое влияние на массы, а реакционные империалистические круги стремятся использовать религиозную идеологию в корыстных политических целях. В этих условиях научный атеизм не может обойтись без опоры на достижения предшествующей атеистической мысли. Для него, подчеркивал В. И. Ленин, союз с прогрессивными буржуазными теоретиками «...обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами»<sup>1</sup>.

В рамках небольшой работы невозможно осветить все грани атеистических взглядов И. Канта. Это задача всестороннего, монографического исследования. В данной статье мы ограничимся анализом трансцендентального идеала чистого разума и логически следующих из него атеистических выводов. Трансцендентальная диалектика, в которую входит идеал, играет важную роль в концепции И. Канта. Она характеризует труднодоступную область философского мышления.

Современная марксистская интерпретация трансцендентальной диалектики И. Канта весьма богата и многогранна. Она представлена трудами Т. И. Ойзермана, И. С. Нарского, Л. А. Абрамяна, О. Г. Дробницкого, Л. М. Архангельского, А. Ф. Шишкина, Б. Э. Быховского и других исследователей<sup>2</sup>. В работах этих ученых идеал рассмотрен в свете различных форм общественного сознания. Пожалуй, больше всего внимания в них уделено его этическому содержанию. Вместе с тем идеал достаточно глубоко изучался и в теоретико-познаватель-

ном плане. Попутно философы-марксисты так или иначе касались его атеистических сторон, правда, в той мере, в какой это диктовалось целями их анализа. Гораздо плодотворнее данный аспект кантовских представлений разработан в последних публикациях кантоведов, посвященных религиозным проблемам<sup>3</sup>. Однако непосредственным предметом изучения атеистическая направленность трансцендентального идеала пока не была, хотя потребность в этом сегодня и назрела. Дело в том, что в настоящее время эта часть воззрений И. Канта особенно устойчиво искажается буржуазными идеологами<sup>4</sup>.

Пристальное внимание буржуазных фальсификаторов к этому разделу учения И. Канта вполне объяснимо, ибо в нем немецкий философ рассматривает важнейшие пункты религиозного мировоззрения. Он анализирует понятие бога как центральной фигуры христианского культа, тезис о бессмертии человеческой души, миф о загробном царстве и другие догматы религии. И. Кант стремится отыскать в деятельности разума те явления, которые ответственны за создание иллюзорной картины мира и ее главного ядра — мифа о сверхъестественном творце и его божественных действиях. К числу подобных явлений выдающийся критик относит идеалы чистого разума и трансцендентальные идеи. И те и другие, по его мнению, априорны, составляют предмет метафизики и присущи только разуму, который с их помощью объединяет все свои знания в строгую систему. Одновременно эти же феномены при определенных условиях открывают перед нами дорогу к теологическим представлениям. Причем особые функции выполняет трансцендентальный идеал, гипостазирование и персонифицирование которого неизбежно влечет за собой религиозные воззрения.

В кантовских трудах мы не встречаем однозначного определения термина «идеал». И. Кант трактует его по-разному. В одних случаях в «Критике чистого разума» он определяет идеал как диалектическое умозаключение. Оно формирует третий класс трансцендентальных идей, фиксирующих абсолютное единство условий бытия всех предметов человеческого мышления. В других случаях идеал просто отождествляется с идеей. Наконец, зачастую И. Кант описывает его как индивидуализацию трансцендентальной идеи разума, специфика которой состоит в том, что она дает нам прообраз человеческого поведения, какую-либо единичную вещь, обусловленную только идеей.

При исследовании трансцендентального идеала как диалектического умозаключения И. Кант стремится решить вопрос об объективной истинности тех теоретических положений, которые претендуют на безусловное значение. По И. Канту, такие построения разума можно разделить на три класса, соответствующие в обычной логике категорическому, гипотетическому,

а также разделительному умозаключению. «Первый содержит в себе, — пишет И. Кант, — абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта, второй — абсолютное единство ряда условий явлений, а третий — абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще*» (3, 363). Все эти формы выражения абсолютного в разуме не изолированы друг от друга. Они тесно связаны в единую систему, в которой хорошо видна восходящая линия развития от психологических к космологическим, а затем к теологическим явлениям.

В своем главном произведении И. Кант последовательно разбирает все три класса абсолютных идей. Первоначально он исследует понятие души, которое увязывает со знаменитым положением Р. Декарта «я мыслю». «Я, как мыслящее существо, — замечает философ, — ...называюсь душой» (3, 368) и в этой роли являюсь предметом чистой или рациональной психологии. Причем душа выступает в совершенно свободном от эмпирических предикатов состоянии. Она может быть определена только категориальным рядом, который сообщает ей субстанциональность, простоту, тождественность в любой ситуации и общение с другими телами. При наличии у души всех этих признаков мы и можем говорить об ее всеобщем реальном существовании. Как раз на этом, подчеркивает И. Кант, настаивают метафизика и теология, которые приписывают высшей душе бессмертное бытие и видят ее абсолютным и неделимым образованием.

И. Кант задается вопросом, а действительно ли вышеуказанные категориальные признаки присущи человеческой душе, т. е. самосознанию и сознанию? Можно ли считать истинными те знания, к которым постоянно влечет нас разум? Оперирует ли рациональная психология явлениями, имеющими объективный аналог? Разумеется, дать положительный ответ на эти вопросы — было бы равнозначно молчаливому признанию метафизических и теологических утверждений, отказу от изучения естественного механизма познания. И. Кант подобным образом поступить не мог, так как он видел важнейшую задачу своего труда в раскрытии подлинной структуры мышления людей, в выявлении границ применимости научных знаний. Немецкий ученый отвергает у человеческой души сверхъестественные основания. Он указывает, что хотя движение нашего разума к абсолютному единству мыслящего субъекта вполне закономерно, оно тем не менее не дает нам истины в последней инстанции. Мы получаем совсем не истину, а трансцендентальный паралогизм, который показывает лишь границы функционирования человеческого познания. Он имеет иллюзорное содержание. Наши доказательства простоты и неизменности души, ее субстанциональности также не состоятельны, поскольку они не подкрепляются опытом. Суждения о душе, как чистые продукты разума, являются творениями одной фантазии. Вследствие

этого, заключает И. Кант, «мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души» (3, 382), когда ведем речь об ее всеобщем обособленном существовании.

Отказавшись от теоретического обоснования религиозного тезиса о бессмертии души, И. Кант нанес ощутимый удар по теологии. По сути дела, как совершенно справедливо отмечает И. С. Нарский, он пришел к атеистическому выводу, что «в эмпирическом мире стремление к бессмертию души само по себе бессмысленно, поскольку вечной земной жизни не бывает и души как явления прекращают свое бытие в момент многократно подтвержденных жизнью фактов смерти»<sup>5</sup>. Казалось бы, что мыслителю ничего другого не остается, как занять по этому вопросу позицию научного атеизма. Однако И. Кант не пошел в своем решении до конца. Здесь еще раз проявилась его исторически обусловленная, бюргерская ограниченность. Он сохранил постулат бессмертия души в мире ноуменов как регулятивный принцип морального поведения. В то же время следует подчеркнуть, что кантовское понимание бессмертия души в корне отличается от взглядов теологической ортодоксии. Если отцы церкви изображали бессмертие души как следствие ее божественной природы, не содержащей ни грама собственно человеческого, то создатель знаменитой «Критики» придерживается в этом вопросе совершенно другой позиции. Согласно ему, бессмертие души состоит в «достоинстве человечности». Им обладает каждый человек в своей собственной личности. Одни лишь нравственные поступки человека, заявляет И. Кант, его заслуги перед всем человечеством есть истинное нечто, «возвышающее душу даже до божественности, ... между тем как понятие о миродержце, делающем этот долг заповедью для нас, все еще лежит от него очень далеко»<sup>6</sup>. Как видим, для И. Канта важнейшее значение имеет не само по себе бессмертие души, сколько его наличие как нравственного регулятивного принципа.

При анализе космологических идей И. Кант также противопоставляет свое видение мира метафизическим и теологическим концепциям. В отличие от богословов, которые считают всеведущего творца причиной всех вещей и явлений и проповедуют сегодня активного действенного бога, якобы присутствующего в любом событии<sup>7</sup>, он отрицает сверхъестественное в существующем мире. Кант предлагает качественно иной путь постижения абсолютного. Содержание космологии, пишет великий философ, следует рассматривать, исходя из его направленности в прошлое, но никак не в будущее. Иначе мы покинем мир данных опыта и совершим ничем неоправданный скачок в царство сверхчувственного. В этом царстве идеи космологии утрачивают свой трансцендентальный характер и превращаются в ложные идеальные конструкции.

Вскрыв бесперспективность поисков безусловного в настоящем и будущем и направив их в бесконечное прошлое, идеолог бюргерства выступил против теистических направлений. Он освободил область опыта из-под опеки теологии. Природа, данная нам в опыте, оказалась такой сферой, где действуют только естественные закономерности. В ней для И. Канта, как совершенно справедливо пишут К. Н. Любутин и Н. И. Шашков, нет места богу. «Естествознание существует, опираясь на чувственные созерцания, синтезированные априорными формами рассудка, и все, что выходит за пределы этого дуализма, не имеет права на существование»<sup>8</sup>.

Ничего мистического И. Кант не нашел и в форме космологических идей. Последние обнаруживают глубокое родство с рассудочными категориями. Их отличие лишь в том, что они расширяются до абсолютного. Как и категории, суждения космологии можно сгруппировать в иерархическую таблицу. Она состоит из четырех основных групп. Причем каждая группа суждений описывает определенный аспект реальной действительности, высвечивает коренную мировоззренческую проблему. Вечен ли окружающий нас мир, или он имеет начало своего развития; существует ли в мире нечто простое, или же все в нем сложное и может до бесконечности делиться; совершаются ли свободно некоторые явления в мире, или ему присуща естественная необходимая связь событий; имеется ли в мире абсолютно совершенная и необусловленная сущность, или же все в нем обусловлено и зависимо — вот, по мнению И. Канта, главные из них.

Метафизика и теология, с точки зрения немецкого просветителя, при решении данных вопросов подходят к ним догматически. Они не знают сомнений в безусловной природе космологических истин. Их рассуждения о мире слишком категоричны. Действительно, замечает И. Кант, несмотря на то, что мы постоянно направляемся в нашем познании к абсолютному единству ряда условий явлений, все это тем не менее отнюдь еще не приводит нас к неизменным, вечным истинам. Напротив. Мы вырабатываем всего лишь антиномии, которые, хотя существенно отличаются от трансцендентальных паралогизмов, однако, сходны с ними в конечном итоге. Они тоже неверны, ибо состоят из противоречивых взаимоисключающих высказываний. Антиномии придают решению космологических вопросов только видимость правильности. И мы абсолютно не вправе, пишет И. Кант, «признавать их состоятельными и усвоить их», поскольку они не находят подтверждения на опыте. Самое большое, на что способны данные продукты мыслительной деятельности разума, — это показать нам космологическую «идею в ее сияющем, но ложном блеске» (3, 391).

Следует подчеркнуть, что И. Кант вводит идею бога именно здесь, в космологии. Он говорит о ней в четвертой антино-

мии. По нашему мнению, этот факт не является случайным; наоборот, его нужно рассматривать как очень важный и принципиальный. Только исходя из него, можно верно судить об идее верховного главы мира в кантовском прочтении.

В результате перемещения понятия бога в область антиномий оно из абсолютного и непререкаемого трансформировалось под пером И. Канта в противоречивое и относительное образование. Однако немецкий теоретик не остановился на этом. Он пошел еще дальше, заявив, что и тезис, где постулируется существование высшего судьи разума, и антитезис, где оно отрицается, доказуемы одинаково. «Аргументация — пишет И. Кант, — в обоих случаях вполне согласна с обыденным человеческим разумом» (3, 431). Иначе говоря, по отношению к эмпирическому миру наряду с теологической он считает совершенно правомерной и атеистическую интерпретацию. Более того, если учесть общую характеристику антиномии как проблематического понятия, то нам будет окончательно ясно, к чему стремится родоначальник немецкого идеализма при объяснении природы, на чьей стороне его горячие симпатии. Он высказывает их в своем главном труде весьма прозрачно. Приверженцы антитезиса представляются ему более последовательными и основательными. Если бы они преодолели догматизм, указывает И. Кант, то их мысли следовало бы признать «максимой умеренности в притязаниях, скромности в утверждениях и вместе с тем возможно большего расширения нашего рассудка с помощью предназначенного для нас наставника, а именно опыта» (3, 437).

Хотя «вывод из динамических антиномий философа гласил, как верно отмечает Н. С. Нарский, что «в эмпирическом мире нет абсолютного существа»<sup>9</sup>, тем не менее И. Кант не отбросил понятие бога полностью. Здесь снова мы встречаемся с его непоследовательностью. Он оставил понятие бога в сфере нравственности, как регулятивный этический принцип, играющий важную роль в моральных поступках людей и обуславливающий их поведение. Негативным моментом кантовских представлений явилось и то, что, рассматривая трансцендентальные идеи, он часто апеллирует к Платону. К тому же нередко у него встречаются описания бога как первосущности, как высшей сущности, словом, такие же, как в теологии. Отсюда современные защитники фидеизма делают вывод, что религиозные воззрения И. Канта «являются составной частью традиции, идущей обратно к Платону»<sup>10</sup>. При этом буржуазные интерпретаторы кантовского наследия не принимают во внимание, что автор трансцендентальной философии считал правомерными все предшествующие богословско-метафизические искания. Им как будто невдомек, и они напрочь «забывают», что понятие первоначального творца у И. Канта вопреки Пла-

тоново-Мальбраншевой традиции не имеет абсолютных атрибутов, а выступает как нечто гипотетическое. Эти теоретики, давая разъяснение идее бога, «стыдливо» замалчивают ее антиномичность.

На наш взгляд, попытки нынешних идеологов империалистической буржуазии обрядить И. Канта в одежды религиозного реформатора и активного продолжателя линии Платона и Мальбранша, мягко говоря, не совсем корректны. Слишком уж они односторонни и неправдоподобны, так как в них игнорируются атеистические аспекты кантовского учения. В действительности для И. Канта, правильно подчеркивает И. С. Нарский, вовсе не нужен «бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование»<sup>11</sup>. Великий критик, конечно, не обскурант, каким хотелось бы изобразить его сегодняшним апологетам церкви. Объективно его учение направлено против религиозных истин, хотя оно и не всегда последовательно. Поэтому проводить исторические параллели с религиозно мыслящими философами по отношению к И. Канту не только несправедливо, но и бессмысленно. Такого рода преемственность лишь затемняет прогрессивные черты кантовских представлений, умаляет их социальное значение.

При рассмотрении теологических явлений И. Кант обстоятельно изучает идеал как трансцендентальную идею. Объектом его анализа становится понятие всей реальности. Повышенный интерес философа к этому понятию закономерен. Он вытекает из возникшей в тот исторический период насущной потребности в разработке основных форм и средств научного познания. Понятие всего реального давало возможность раскрыть важнейшие стороны идеи — одной из форм систематизации современного научного знания. Попутно И. Кант вынужден был обратиться и к религиозным проблемам, так как теология активно использовала это понятие в своих теоретических построениях. Абсолютизируя и гипостазируя суждения о всей реальности, она благополучно выводила из них идею существования верховного создателя.

В ходе решения проблемы бытия высшей сущности И. Кант освободил идею всей реальности от пут религиозной схоластики. С помощью этой абстракции, говорит выдающийся немецкий просветитель, мы объясняем лишь сферу всех возможных вещей, причем не данных нам свыше, а открываемых опытным познанием. К тому же суждения о всем реальном помогают нам разобраться: почему та или иная вещь является такой, а не другой, почему любая вещь имеет только ей присущие предикаты. Ведь чтобы вскрыть определенность вещи, всегда требуется подчинить ее «принципу *полного определения*» и проанализировать «в отношении ко *всей сфере возможного* как совокупности всех предикатов вещей вообще» (3, 504).

В кантовской интерпретации понятие всей реальности —

высшая априорная идея разума. Было бы ошибочным, замечает он, говорить о ней как о снимке с какого-нибудь материального образования. Она лишь трансцендентальная идея, выдающая рассудку определенные предписания. Во всей полноте объем этой идеи для нас непостижим. А ее предикаты весьма туманны. Разумеется наделять данную абстракцию статусом абсолютного знания и выдавать за вечную, неизменную истину совершенно абсурдно. Она не может быть таковой. Это «трансцендентальный идеал, составляющий высшее и полное материальное условие всего существующего» (3, 506—507).

Тот факт, что идея всей реальности есть идеал нашего разума, подчеркивает И. Кант, можно легко проверить при исследовании ее содержания. Будучи обязательным условием для полного определения вещи, идея есть совокупность всех возможных предикатов вещей, т. е. носительница всеобщего. В подобном амплуа она выполняет роль трансцендентального субстрата, из которого и черпаются те или иные предикаты, принадлежащие вещи. Однако одновременно эта же идея является априорным понятием нашего мышления, качественно отличным от всех других понятий. Следовательно, она выступает как носительница единичного, своеобразного. Любые понятия никогда не имеют столь явно выраженной противоречивости. Да они бы и не отвечали требованиям формально-логического закона противоречия, допускающего у каждого понятия только один предикат. Присутствие всеобщего и единичного в одном и том же духовном явлении типично исключительно для идеала и ни в какой другой абстракции не встречается.

Люди, говорит И. Кант, сами того не подозревая, часто гипостазируют трансцендентальный идеал. Это происходит вследствие не критического отношения с их стороны к естественному ходу познания. Как правило, познание начинается с того, что нужно найти необходимое основание понятию, данному нам в опыте. В качестве такового и принимается идея всей реальности. Ей даны предикаты абсолютности и необходимости, так как без них она не смогла бы определить случайное, которое мы получаем в опыте. Между тем эти абсолютные черты, присущие идее как идеалу, никогда не удовлетворяют разум. Он настойчиво ищет им обоснование, ибо «абсолютно необходимое само зыбко, если вне него и под ним есть еще пустое пространство и если оно само не заполняет собой всего» (3, 512). Тогда-то и возникает благоприятная почва для религиозных спекуляций. Идеал принимают за абсолютное знание, которому якобы соответствует первосущность, имеющая объективное бытие. Ее выдают за основание всех оснований, будто бы являющееся по сравнению с предметами опыта наивысшей реальностью. В дальнейшем первосущность персонифицируют, снабжают атрибутами простоты, единства, вечности и т. д. и получают в конечном счете фигуру божест-

венного творца действительности. Идеал чистого разума превращается в «предмет трансцендентальной теологии» (3, 509).

На протяжении веков религия паразитировала на этом естественном движении человеческого мышления. Она использовала его при доказательстве бытия божьего. Вот как описывает это Г. Лейбниц в одном из своих трудов: «...доказательство бытия Бога, известное издавна у схоластиков и возобновленное Декартом,— доказательство, гласящее следующее: Что вытекает из идеи или определения известного предмета, то может быть высказано о предмете. Бытие вытекает из идеи Божества (или наисовершеннейшего существа, рядом с которым нельзя себе представить более великого), ибо совершеннейшее существо содержит в себе полноту совершенств, к которым принадлежит и бытие; следовательно, существование может быть приписано Богу»<sup>12</sup>.

Заметим, что сам Г. Лейбниц не последовал за своими предшественниками. Он усмотрел противоречие в предлагаемых ими воззрениях. Чтобы преодолеть его, немецкий теоретик предложил ввести в данное доказательство бытия бога существенное ограничение. А именно: он настаивал на принятии в качестве исходных реальных, а не номинальных определений. И. Кант пошел еще дальше. Он, как справедливо подчеркивает Т. И. Ойзерман, вообще «отвергает рационалистическую догму о тождестве реальных и логических оснований, с помощью которой спекулятивная метафизика «доказывала» существование трансцендентальных сущностей, бытие божие, бессмертие души, абсолютную свободу воли и т. д.»<sup>13</sup>. Великий критик видит в ней чистый вымысел. «Такое применение трансцендентальной идеи,— указывает мыслитель,— выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости» (3, 509).

При этом И. Кант не ограничился простым заявлением. Он подробно рассмотрел в своем произведении онтологическое, космологическое и физико-теологическое доказательства бытия высшей сущности и пришел к неутешительным для теологов выводам. Наш разум, писал классик немецкой теории, не может достигнуть на этом пути ничего положительного и только «напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира» (3, 516).

Подвергнув критике религиозные извращения идеала как трансцендентальной идеи, И. Кант не порвал окончательно с религией. В силу исторических обстоятельств он не мог быть последовательным в этом вопросе и сделал уступки теологам. И. Кант предложил теистическое истолкование идеала как индивидуализации априорных идей разума. Идеал чистого разума как индивидуализация идеи уже не участвует в теоретическом постижении действительности. Он является духовным орудием

людей в практической деятельности. При этом идеал выполняет важную функцию регулирования межличностного общения индивидов и направляет в нужное русло их повседневное поведение. Этот продукт сознания, согласно И. Канту, лежит «в основе возможности совершенства определенных поступков» (3, 502) и обладает очень большой практической силой. Он же помогает нам вскрыть подлинный источник религиозных истин, понять их назначение.

Как регулятор человеческого поведения, трансцендентальный идеал тесно связан с моральными идеями. И. Кант считает, что последние сами по себе не могут оказать воздействия на преобразующую деятельность людей. Они должны быть мысленно опредмечены и индивидуализированы, или, говоря другими словами, должны принять форму идеала, выступающего их непосредственным выражением. Философ приводит пример из художественной литературы, где в результате индивидуализации идеи мудрости возникает идеальная фигура мудреца, на практике никогда недостижимая. Сходным же путем формируются в нашем практическом сознании и образы религии. Они представляют собой специфическую индивидуализацию моральных принципов.

Такой путь формирования религиозных образов, отмечает И. Кант, свидетельствует об их вторичности и зависимости. Они не имеют самостоятельного бытия и подчинены нравственным принципам. Так образ всемогущего бога не есть отражение какого-то сверхчувственного существа, совершающего чудесные деяния. Это индивидуализация «всего нравственного порядка и совершенства» (3, 545), т. е. всего комплекса моральных черт, регулирующих человеческое поведение. В образе церкви мы индивидуализируем идею «объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального мироправления»<sup>14</sup>. Образ Христа тоже «относится к моральной идее разума, ибо последняя служит нам не только общим правилом, но также и побуждением»<sup>15</sup>, и т. д.

Поставив религиозные догмы в зависимость от нравственных норм и правил, И. Кант фактически оставил за бортом их сакраментальное, мистическое содержание. Естественно, положение и социальная роль религии коренным образом изменились. Прежде всего божественные реалии потеряли свою первичность и абсолютность. Помимо этого, им было отказано и в объективном существовании. Тем самым религия утратила главенствующее место в духовной жизни людей и оказалась на ее окраине. За ней сохранилась всего одна функция: угрожать карами и наказаниями тем, кто не желает выполнять моральные предписания. Лишь в качестве принуждающей силы она имеет определенное историческое право на бытие и на человеческое признание. А в целом, подчеркивает И. Кант, ее нужно рассматривать как придаток морали.

Теоретический фундамент религии, по убеждению И. Канта, также нельзя оставить в прежнем состоянии. Общераспространенные формы теологии не отвечают нравственным требованиям. Они должны быть элиминированы. Взамен их следует разработать новое учение — этико-теологию. Последняя не тождественна с теми моральными принципами, которые обычно продуцируют богословы из библейских текстов. Она содержит высшие моральные максимы, не зависящие ни от какой верховной причины. Как раз они-то и являются глубинной основой религиозного сознания.

Современная теологическая мысль отвергает кантовские взгляды на моральную детерминацию догматов религии. Она считает их совершенно неприемлемыми. Против концепции И. Канта сплотились и выступают единым фронтом как последователи католицизма, так и сторонники протестантской доктрины. И тех и других предложенный мыслителем вариант связи нравственности и религии явно не устраивает. «Моральные требования, — пишет, например, протестантский теолог Рейнгольд Нибур, — из которых Кант пытается вывести всю структуру религии, в действительности выводятся из самой религии»<sup>16</sup>. Р. Нибур не отрицает кантовскую трактовку религиозных догм как трансцендентального идеала. Он ее даже поддерживает. Однако, как и все другие защитники религии, этот теолог хотел бы сохранить одно — «веру в трансцендентальное единство сущности и существования, идеала и реального мира»<sup>17</sup>. Он решительный противник проводимой И. Кантом естественной моральной религии.

Как видим, нынешние теологи не так уж далеко ушли от прежних служителей церкви. Они, как и много веков назад, ратуют за сохранение сверхъестественного. В противоположность им И. Кант, характеризуя идеал как диалектическое умозаключение, как трансцендентальную идею всей реальности и как индивидуализацию априорных идей разума, стремится устранить реакционные стороны религии, пытается наполнить религиозные догмы совершенно новым, не свойственным им, гуманистическим содержанием. Кантовская критика религии (при всей ее непоследовательности) направлена против мистики и обскурантизма. Показывая несовместимость религиозного мировоззрения с научной картиной мира, она созвучна научному атеизму.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 28.

<sup>2</sup> См.: Архангельский Л. М. Лекции по марксистской этике. Свердловск, 1969. Ч. 1; Ойзерман Т. И. и др. Философия Канта и современность. М., 1974; Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974; Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974; Нарский И. С. Западно-европейская философия XIX века. М., 1976; Богомолов А. С. и др. Кант и кантианцы. М., 1978; Абрамян Л. А. Кант и проблема знания: Анализ кантовой концепции обоснования естествознания. Ереван, 1979; Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М., 1979; Кантовский

сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6, и другие работы.

<sup>3</sup> См. статьи И. С. Нарского, Л. А. Калининкова, В. Д. Шмелева в Кантовском сборнике (Калининград, 1983. Вып. 8), статью И. С. Нарского в кн.: «Критика чистого разума» Канта и современность» (Рига, 1984).

<sup>4</sup> См.: England F. E. Kant's Conception of God. N.-Y., 1966; Wood, Allen W. Kant's Moral Religion. Ithaca and London, 1970; Wood, Allen W. Kant's rathional theology. Ithaca and London, 1978; Gunton, Colin E. Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth. Oxford University Press, 1978; Schroll-Fleischer, Niels O. Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants. Odense, 1981; etc.

<sup>5</sup> Нарский И. С. Кант и религия//Кантовский сборник: Сб. науч тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1983. Вып. 8. С. 4.

<sup>6</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908. С. 193.

<sup>7</sup> См.: Gunton, Colin E. Op. cit. P. 189.

<sup>8</sup> Любутин К. Н., Шашков Н. И. Философские предпосылки «Критики чистого разума» И. Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 13.

<sup>9</sup> Нарский И. С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам//«Критика чистого разума» Канта и современность... С. 206.

<sup>10</sup> Wood Allen W. Kant's rathional theology... P. 28.

<sup>11</sup> Нарский И. С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам//«Критика чистого разума» Канта и современность... С. 208.

<sup>12</sup> Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях//Избр. филос. соч. М., 1908. С. 42.

<sup>13</sup> Ойзерман Т. И. Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах//Вопросы философии. 1974. № 4. С. 121.

<sup>14</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 170.

<sup>15</sup> Там же. С. 190.

<sup>16</sup> Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. N.-Y., 1956. P. 18.

<sup>17</sup> Ibid... P. 188.

## КАНТ И ФИХТЕ О СУЩНОСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ПРАВА

*Ю. Я. Баскин*

*(Ленинградская высшая партийная школа)*

Разработка Кантом философского учения о праве приходится на 80—90-е годы XVIII столетия. Именно тогда вышли в свет «Критика практического разума» (1788) и «Метафизика нравов» (1797). В построении своей теории Кант исходил из того, что право является самостоятельным феноменом. Его сущность основана на «свободном произволе», т. е. на тезисе 3-й из основных антиномий, который гласит: «Причинность по законам природы не есть единственная причинность... Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность» (3, 418). Поэтому свобода и есть «единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» (4 (2), 147). В этом смысле право независимо от морали. Провозглашая этот тезис, Кант решительно рвал с господствовавшими в XVII—XVIII вв. философско-правовыми теориями, которые в своем подавляющем большинстве исходили как раз либо из подчи-

нения права морали, либо даже из их отождествления. Право, по Канту,—внешняя норма поведения, тогда как мораль — норма внутренняя. И все же право не противостоит морали и лежащему в ее основе категорическому императиву практического разума. Оно в конечном счете даже зависит от него, как от высшей и безусловной нормы. Один из параграфов «Метафизики нравов» — «Этика дает законы не для *поступков* (ибо это делает *Ius*), а лишь для *максим* поступков».

Связь между основным принципом морали и основной нормой (принципом) права несомненна. Действительно, первый гласит: «...поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» (4 (2), 133). Второй — сформулирован следующим образом: «...поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, согласно со всеобщим законом» (4 (2), 140). Сам Кант различие между этими максимами пояснял следующим образом: «Разница лишь в том, — писал он, — что в этике закон мыслится как закон *твоей* собственной *воли*, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг, который не принадлежит к области этики» (4 (2), 323). Общность и различие норм права и морали определены здесь с большою четкостью: и те, и другие — результат человеческого общежития и представляют собой выражение человеческой воли. Но нормы морали, будучи основаны на индивидуальной воле, не навязаны человеку извне. Они вытекают из его индивидуальной сущности (хотя и подчинены высшему и общему для всех категорическому императиву). Нормы же права основаны на воле всех, на общей воле. Как удачно отметил Л. С. Мамут, мораль таким образом оказывается «подоплекой права»<sup>1</sup>. Это состояние достигается в гражданском обществе, которое, подчиняясь распределительной справедливости, и есть собственно правовое состояние. Оно, по мнению Канта, основано на трех принципах: свободе каждого, как человека, равенстве всех как подданных и самостоятельности как граждан (4 (2), 79).

Что же касается «так называемого» (Кант) естественного состояния, то в нем отсутствует согласие относительно сочетания «произвола» каждого с «произволом» других. Поэтому оно не знает и права в собственном смысле слова. Что же касается «естественного права», то Кант трактует это понятие существенно отличным образом, чем его предшественники. Для него право «естественно» лишь в том смысле, что оно присуще человеку «по природе» как *члену общества* (общежития). Естественное — значит всего лишь *неотменяемое*. Общество (государство) ни при каких условиях не может лишиться своих членов совокупности этих прав. Не удивительно, что Кант называет естественное право частным, как не зависящим

от воли законодателя. Те же права, которые есть результат деятельности государства, составляют публичное право. Эту мысль в своих произведениях Кант разъясняет неоднократно. Так, в работе «О поговорке «Может быть это верно в теории, но не годится для практики» он пишет, что принцип юридического равенства перед законом основан на естественном равенстве людей (4 (2), 80—81).

Сущность и частного, и публичного права Кант раскрывает *через обязанность*, при этом опять-таки указывая на то, что мораль (как система обязанностей вообще) разделяется на правовые обязанности и обязанности добродетели (4 (2), 151).

Такова в своих основных чертах была позиция Канта, когда Фихте приступил к разработке наукоучения. Как же он к ней отнесся?

Развитие взглядов Фихте на сущность и назначение права соответствует в основном его общей философской эволюции. В ней с достаточным основанием можно выделить три периода: до 1793 г., 1794—1800 гг. и после 1800 г.<sup>2</sup>

В первый из указанных периодов Фихте следовал в понимании права Канту. И для него право представлялось отличным от морали социальным явлением. Но в то же время право, как познание и деятельность «Я», было внутренне связано с моралью, основная норма которой, по мнению Фихте, гласит: «...человек должен быть всегда согласен с самим собой». Или — «...я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максимум твоей воли ты мог мыслить как вечный закон для себя»<sup>3</sup>. Именно такое представление о соотношении права и морали мы находим в брошюре «Содействие к исправлению суждений публики о французской революции» (1793). Здесь Фихте пишет, что сущность и форма «Я» должны определяться нравственным законом. Поэтому и право революционного народа на восстание морально. То, что делает народ счастливым, подчеркивает Фихте, не может быть неправым<sup>4</sup>.

С самого начала своей философской и общественной деятельности и на всем ее протяжении Фихте боролся за установление и обеспечение равенства прав каждого индивида и всех людей. Он полагал, что личность обладает в качестве неотъемлемых (и поэтому *абсолютных*) правами на жизнь (право распоряжаться своим телом), самосохранение и свободную деятельность. Под последней он понимал *право трудиться* и на основе *своего* труда владеть собственностью (быть собственником). Труд для Фихте — и источник, и основание собственности. Приведенные абсолютные права он называет первоначальными, а не естественными<sup>5</sup>. (Фихте в принципе отрицал возможность естественного состояния — см. далее). Развивая мысль о роли труда в обществе, Фихте подчеркивает, что человек «должен работать безбоязненно, с охотой и радостью»<sup>6</sup>.

Но вскоре позиция Фихте существенным образом меняется. Он приходит к выводу о необходимости не только разграничивать право и мораль, но и полностью их развести друг с другом<sup>7</sup>. Наиболее четко эта позиция сформулирована в «*Основаниях естественного права в соответствии с принципами наукоучения*» (1796). Его главная мысль заключается в том, что нравственный закон дает лишь «высшее освящение» закону юридическому с точки зрения совести. Происхождение же права и содержание его норм не зависят от нравственности. Основу права в юридическом смысле составляет *соглашение* между равными и свободными субъектами «Я». Назначение права состоит в том, чтобы гарантировать (обеспечивать) деятельность субъектов<sup>8</sup>. «Конечное разумное существо,— пишет он,— не может признать наличие вне себя (своего «Я») другого разумного существа, не признав себя состоящим с ним в определенном отношении, которое и есть (называется) правоотношением»<sup>9</sup>.

Фихте (в данном случае как и Кант) продолжает настаивать на внутренней и необходимой связи права и свободы и вместе с тем формальном характере юридических норм. В тех же «*Основаниях естественного права...*» мы читаем, что «закон, который ограничивает свободу одного посредством всеобщей свободы, является совершенно (bloss) формальным»<sup>10</sup>. И чтобы обеспечить (гарантировать) это состояние свободы, закон (в смысле права) должен обладать способностью принуждения. Кто не следует этому правилу, оказывается вне закона<sup>11</sup>.

*Без права* вообще невозможно то главное, что составляет *сущность человека*, индивида, «Я»,— его *деятельность*. Это означает, что «право является необходимым условием возможности самосознания»<sup>12</sup>. Только посредством права (во всяком случае в современном обществе) возможно практическое самосознание — дело-действие. А это, в свою очередь объясняется тем, что в настоящее время «каждый хочет на другом выгадать как можно больше и давать другим выгадывать на себе как можно меньше»<sup>13</sup>. Правда, с переходом к подлинно разумному обществу и абсолютной форме государства это ограничение отпадает. Но тогда, согласно Фихте, отпадает и необходимость в праве.

Однако между Фихте и Кантом здесь налицо и различие. По Канту, как мы уже отмечали, основу права составляет норма обязанности. Для Фихте такой основой становится деятельность и, следовательно, *правовое отношение*. Это вполне логично вытекает из его общефилософской посылки. Так, в «*Назначении человека*» (1800) он пишет: «Я сам делаю себя...» И далее: «...для деятельности существуешь лишь ты». Наконец: «Итак, не воздействие предполагаемых вещей вне нас..., но необходимая вера в нашу свободу и силу, в наше действитель-

ное действие и в определенные законы человеческого действия — вот что обосновывает всякое сознание существующей вне нас реальности...»<sup>14</sup>.

Различие между ними состоит и в том, что хотя Фихте и пишет о формальности юридических норм, но пытается уйти от этой крайности кантовской философии права. Эта попытка, отметим еще раз, была связана с отстаиванием Фихте права каждого на труд: «Благосостояние должно распространяться на всех в приблизительно одинаковой степени»<sup>15</sup>. Но это значит, что и правовое равенство не только формально, но и приобретает *материальное* основание. Оно заключается в относительно равной собственности. Труд оказывается и правом, и обязанностью — и юридической, и фактической. Каждый *должен* жить *своим трудом*. Такой основной закон общезначимости, и все ответственные за его исполнение<sup>16</sup>.

Что же касается формально-юридического основания собственности, то им является договор: «...право собственности имеет свое *правовое основание*, имеет свою правообязывающую силу прежде всего в договоре всех со всеми»<sup>17</sup>. Человек, ничего не получивший от этого соглашения, с ним не связан. Оно для него не является обязательным. Но такое положение возможно лишь в современном обществе, полном несовершенства и социальной несправедливости. В будущем, разумном обществе каждый человек «всегда будет иметь работу»<sup>18</sup>. Следовательно, его право (пока право будет существовать) окажется материально обеспеченным, фактически равным. Но, повторим за Фихте еще раз, тогда необходимость в нем отпадает. Это случится не скоро. А пока что государство должно давать каждому гражданину «достойное материальное существование»<sup>19</sup>. Ибо главная цель государства — достойное развитие каждой личности. Именно посредством права и государства может и должно быть преодолено изначально существовавшее крайнее неравенство<sup>20</sup>. Но при единстве своих задач государство и право существенным образом отличны друг от друга (вот еще одно отличие Фихте от Канта): государство не есть и не может быть просто результатом соглашения между всеми людьми. Государство, «...являясь по своему существенному характеру принудительной властью, предполагает недостаток доброй воли»<sup>21</sup>.

Интересно также отметить оговорку Фихте, которую он делает, рассматривая вопрос о связи права и государства: современное государство не только должно быть «сообразно с *правом*, как в государстве разума», но прежде всего исходить из того, что «сообразно с правом при данных условиях выполнимо»<sup>22</sup>. И здесь, как мы видим, попытка выйти за формально-юридические рамки.

Вернемся, однако, к собственности. Она возникает «на почве существующего государства»<sup>23</sup>. В этой связи Фихте особен-

но резко и определенно высказывается против основных принципов естественно-правовой доктрины. Его аргументы столь важны, что, несмотря на их значительный объем, необходимо соответствующую цитату привести почти полностью: «Обычная и тривиальная теория предполагает, что государству предшествовало воображаемое, не знавшее законов, естественное состояние, в котором власть принадлежала силе... Результаты этого незаконного состояния были будто бы затем закреплены законом, который сделал правомерным то, что было абсолютно неправомерным... Не говоря о том, что это воззрение совершенно неисторично, ...оно и противно разуму ...Каждая личность, как человек, имеет свое законное притязание на собственность; это законное притязание равно у всех; поэтому все наличное, подлежащее обращению в собственность имущество, по справедливости должно быть поровну разделено между всеми...»<sup>24</sup>.

Отказавшись от естественно-правовой теории, Фихте полагает, что причины и реальный процесс возникновения государства пока что остаются невыясненными. Ясно лишь одно — происхождение государства (как и права) вызвано необходимостью обеспечить свободу каждого<sup>25</sup>; следовательно — обеспечить свободу деятельности, значит — трудовой деятельности, в конечном счете — собственности, лежащей (как мы видели) в основе равенства всех людей. Такова последовательность и внутренняя логика рассуждений Фихте по этой ключевой для всей его философии проблеме. Таковы вместе с тем основные моменты учения Фихте о сущности права во второй, наиболее плодотворный (и в этом плане — наиболее оригинальный) период его деятельности.

Но удержаться до конца на этой позиции Фихте не смог. Усиление религиозных мотивов в его творчестве, сближение с объективным идеализмом<sup>26</sup> не могли не сказаться и на трактовке права, его соотношении с моралью.

Последние 10—12 лет Фихте все чаще возвращался к мысли о том, что право находится в прямой зависимости от морали. Теперь он пишет, что «только посредством моральных ценностей имеет каждый свободу и право...»<sup>27</sup>. При этом высший нравственный закон оказывается заключенным в Боге, ибо «есть только Бог. А вне него — лишь его явление». И далее: «Бог есть моральный законодатель свободы»<sup>28</sup>. Поэтому тот же Бог становится высшим и первоначальным источником и основанием всякого права.

В «Основных чертах современной эпохи» Фихте пишет о внутренних (нравственных) и внешних «побуждениях» закона. Он полагает, что законодатель «воздействует на право». Что же касается законодательной деятельности, то она «определяется и обуславливается нравами граждан»<sup>29</sup>. Особенно настойчиво утверждает теперь философ зависимость права от нрав-

ственного закона в «Учении о государстве, или об отношении первоначального государства к царству разума» (1813).

Но и в этот период философско-юридическая конструкция Фихте, сохраняя в качестве краеугольного камня учение о свободе, была связана с его деятельной и самоотверженной борьбой за свободу Отечества. Поэтому никак нельзя согласиться с Г. Гейне, писавшим: «Идеалистический титан, вскарабкавшийся по лестнице мыслей на небо и смелой рукой нащупавший пустоту его покоев, превратился в нечто согбенно-христианское, бесконечно вздыхающее о любви»<sup>30</sup>. В эти годы Фихте особенно волнует проблема соотношения свободы и принуждения (без которого, как уже отмечалось, нет ни права, ни государства). С одной стороны, свобода для Фихте неразрывно связана с правом, ибо там, где нет юридических законов, нет и не может быть свободы<sup>31</sup>. С другой стороны, право ничто без силы и принуждения. По мнению Фихте, выход из этого противоречия заключается в том, что само принуждение должно быть правомерным, т. е. осуществляться в рамках юридического закона, а закон — соответствовать реальным возможностям<sup>32</sup>.

Таково положение дел в современную эпоху. Ее существование еще охватит длительный исторический период. Но она, как и все в истории, не вечна. Философ глубоко убежден и верит в то, что в будущем отомрет необходимость и в праве. Человека на этом пути ждет множество трудностей и социальных противоречий. Фихте пишет о все усиливающемся и прогрессирующем угнетении. Но «...наконец угнетение достигнет высшей меры и станет совершенно невыносимым, угнетенные в отчаянии вновь приобретут силу... Чтобы защититься от взаимных насилий в своей среде и от нового угнетения, они наложат на всех одинаковые обязанности... Учреждение этого единственно истинного государства, прочное установление внутреннего мира вместе с тем уничтожит возможность внешней войны, по крайней мере с истинными государствами»<sup>33</sup>. Нельзя не поразиться этому пророческому предвидению, столь созвучному с нашей эпохой!

Как мы видим, попытки Фихте преодолеть Канта не удалось. И все же в поисках этого Фихте пришел к новым, важным идеям. В чем же они заключаются?

1. Кант признавал (хотя бы гипотетически) возможность естественного права до государства.

Фихте отрицал эту идею полностью и принципиально.

2. Кант полагал, что право (как внешняя норма поведения) имеет своим назначением установление и обеспечение формального равенства субъектов. Не более.

Фихте, не отрицая внешний, и в этом смысле формальный, характер правовых норм, пошел дальше. Он предпринял попытку выйти за рамки формально-юридического равенства.

Опираясь на свое учение о роли труда, Фихте настаивал на достижении пусть и относительного, но фактического равенства, на своего рода материальном обеспечении права. Фихте понимал при этом, что существующее право есть выражение частных интересов. Но он доказывал, что эта ограниченность будет со временем преодолена. И тогда...

3. Для Канта — право есть вечная категория человеческого общежития. Во всяком случае вопрос об отмирании права он не обосновывает.

Фихте убежден, что в будущем разумном обществе отмерт и право.

<sup>1</sup> См.: История политических и правовых учений /Под ред. В. С. Нерсесянца. М.: Юрид. лит., 1983. С. 280.

<sup>2</sup> Некоторые юристы и философы считают, что таких периодов было четыре. В прошлом эту точку зрения отстаивал Б. Н. Чичерин (см.: Чичерин Б. Н. История политических учений. М., 1874. Ч. 3. С. 432, 437; 1887. Ч. 4. С. 166). Из современных можно указать на Ю. Дрекслера (Drechsler J. Fichtes Lehre vom Bild. Stuttgart, 1955. S. 34). После 1800 г. он выделяет период «абсолютного знания» (1800—1806 гг.) и «период абсолютного бытия» (1806—1814 гг.). П. П. Гайденко пишет: «...мы не видим оснований для различия после 1800 г. еще двух периодов в развитии Фихте... Из писем к Шеллингу явствует, что Фихте уже с 1801 года вовсе не рассматривал абсолютное знание в качестве высшего первоначала, в качестве самого абсолюта» (См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. С. 193).

<sup>3</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого. М.: Соцэкгиз, 1935. С. 62, 63.

<sup>4</sup> См.: Fichte J. G. Ruf zur Tat. Berlin, 1956. S. 76.

<sup>5</sup> См.: Fichte J. G. Sämmtliche Werke. Hrg. J. H. Fichte. Zweite Abteilung. Berlin, 1885. Bd. 1. S. 114.

<sup>6</sup> Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство. М.: Главполитпросвет, 1923. С. 60. Ср. — основной принцип общежития: «Жить самому и давать жить другим» (Там же. С. 36).

<sup>7</sup> А. Пионтковский пишет, что для Фихте в этот период «...право и мораль различаются в самой основе: согласно разуму они являются противоположными друг другу». По мнению автора, этим Фихте «устранял возможность для какого бы то ни было этико-религиозного подхода к вопросам права и государства» (Пионтковский А. Уголовно-правовая теория Фихте // Учен. зап. ВИЮН. М.: Юрид. изд-во, 1940. Вып. 2. С. 95).

<sup>8</sup> См.: Fichte J. G. Sämmtliche Werke... Bd. 1. S. 10.

<sup>9</sup> Op. cit. S. 45.

<sup>10</sup> Op. cit. S. 15, 92, 120.

<sup>11</sup> Op. cit. S. 105, 123.

<sup>12</sup> Гайденко П. П. Указ. соч. С. 119.

<sup>13</sup> Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство... С. 104.

<sup>14</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. Спб., 1905. С. 26, 72, 84.

<sup>15</sup> Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство... С. 61.

<sup>16</sup> См.: Fichte J. G. Sämmtliche Werke... Bd. 1. S. 213, 214.

<sup>17</sup> Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство... С. 86.

<sup>18</sup> Там же. С. 88.

<sup>19</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. Спб., 1906. С. 132.

<sup>20</sup> Там же. С. 156.

<sup>21</sup> Там же. С. 152. Ср. у Канта: «Государство... — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» (4(2), 233). Как видим, здесь момент принуждения отсутствует. Хотя в дальнейшем Кант о нем и пишет.

<sup>22</sup> Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство... С. 29.

<sup>23</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи... С. 191.

<sup>24</sup> Там же. С. 190.

<sup>25</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 76: «...Взаимодействие посредством свободы — положительный признак общества».

<sup>26</sup> См.: Fichte J. G. Nachgelassene Werke. Hrg. von J. G. Fichte. Bonn, 1845. Bd. 3. S. 4, 38, 43 u. a.

<sup>27</sup> Fichte J. G. Sämmtliche Werke... Bd. 2. S. 434.

<sup>28</sup> Op. cit. S. 431, 529.

<sup>29</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи... С. 197.

<sup>30</sup> Гейне Г. Собр. соч. М.: Худож. лит., 1958. Т. 6. С. 126.

<sup>31</sup> Fichte J. G. Nachgelassene Werke... Bonn, 1834. Bd. 2. S. 496.

<sup>32</sup> Fichte J. G. Sämmtliche Werke... Bd. 2. S. 437.

<sup>33</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 93.

## «МИХАЭЛЬ КОЛЬХААС» КЛЕЙСТА В СВЕТЕ ЭТИКО-ПРАВОВОГО УЧЕНИЯ И. КАНТА

*С. Л. Калининков*

*(Калининградское высшее инженерное морское училище)*

Известно, что новаторская этико-правовая философия Канта оказала значительное влияние на духовную жизнь эпохи. Ни один мыслитель после Канта не мог не определять своего отношения к позициям, занятым философом в сфере практического сознания, не мог не примерять их для себя, не подвергать их «проверке» на действительную практическую эффективность. Генрих фон Клейст в своей художественной практике неизбежно должен был выразить и выразил сходное с кантовским понимание морали и права. Это сходство обусловлено не только эпохой, в которой жили Кант и Клейст, но и тем, что Клейст проявлял глубокий интерес к изучению философии Канта.

Анализ произведений Клейста с точки зрения идей этико-правовой философии Канта позволяет, на наш взгляд, глубже увидеть специфику Клейста-художника, способствует уточнению и конкретизации понимания метода писателя, что и входит в задачу настоящей статьи. Нельзя, разумеется, не учитывать степени понимания Клейстом кантовских идей. Как многие современники Канта, так и их потомки очень часто слишком односторонне толковали идеи великого мудреца.

В литературоведческой традиции сложились следующие основные направления анализа творчества Клейста и в том числе значительнейшего его произведения — «Михаэль Кольхаас».

Франц Меринг<sup>1</sup>, высоко в целом оценивая художественные достоинства новеллы, видит ее недостаток в тенденциозности, находя в «Кольхаасе» лишь попытку пригрозить королю Саксонскому как наполеоновскому вассалу позорной гибелью всего его рода. Особенности новеллы Меринг склонен объяснять более всего социальной принадлежностью и фактами биографии Г. Клейста.

В. М. Жирмунский, отмечая, прежде всего, связь Клейста с романтизмом, выделяет как основополагающее в этой связи влияние на него философии Канта. Для Жирмунского главным в этом влиянии является вывод, сделанный Клейстом из чтения «Критики чистого разума»: «Он вынес, как и многие другие его современники, впечатление, что истинное знание, т. е. знание вещей в себе, невозможно и что мы осуждены на существование в мире явлений, среди субъективных видений нашего индивидуального сознания»<sup>2</sup>. Тему «Кольхааса» он видит в восстании личности против государства, интерпретируя ее романтически<sup>3</sup>. Он также отмечает нарушение единства повести эпизодом с курфюрстом Саксонским, фиксируя, что эпизод этот отсутствовал в первоначальном замысле «Михаэля Кольхааса».

В. Д. Демченко в статье «Специфика исторического конфликта в «Михаэле Кольхаасе» Клейста»<sup>4</sup> определяет основной конфликт новеллы как конфликт личности и государства, однако, видит в нем своеобразную реалистическую трактовку исторической хроники.

А. Карельский<sup>5</sup>, отмечая влияние Канта на Клейста, в то же время склонен считать, что на литературное творчество писателя скорее оказали влияние идеи Руссо.

Интересную попытку положить в основу методологии анализа творчества Клейста соотнесение концепций Канта и Клейста делает Р. Ф. Яшенькина. Она связывает влияние философа на писателя с проблемами «свободной деятельности человеческого индивида, жизненного выбора в определенных условиях»<sup>6</sup>. Вместе с тем, соотнося этико-правовые концепции Канта с образом курфюрста, а остальные образы драмы трактуя как попытку автора переосмыслить взгляды философа, Р. Ф. Яшенькина недостаточно точно, на наш взгляд, понимает Канта и интерпретирует Клейста.

В начале новеллы Кольхаас получает противоречивую характеристику «одного из самых справедливых, но и самых страшных людей того времени». «Необыкновенный этот человек до тридцатого года своей жизни по праву слыл образцом достойного гражданина... люди благословляли бы его память, если бы он не перегнул палку в одной из своих добродетелей, ибо чувство справедливости сделало из него разбойника и убийцу»<sup>7</sup>. Кольхаас, как показано в повести, существует по принципу справедливости, которой он требует и от других. Понимание Клейстом справедливости, на наш взгляд, близко к требованиям кантовского категорического императива права: поступи внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого.

Противоречие, возникшее между юнкером фон Тронка и Кольхаасом (юнкер Венцель фон Тронка использовал коней последнего в своих личных интересах, превратив их в одров и не возмещая убытков,) может быть рассмотрено как противо-

речие, находящееся в системе кантовской теории частного права. Одна из существенных сторон частного права у Канта — право собственности, которое, согласно Канту, является априорным требованием нашего разума. Поэтому ущемление права собственности барышника Кольхааса является нарушением требований справедливости (всеобщего правового закона). По сюжету повести Кольхаас, не найдя справедливости у юнкера, начинает искать защиту своего права у государства. Он «твердо решает добиться ее (справедливости.— С. К.) по суду»<sup>8</sup>. Причем речь здесь идет не только о справедливости по отношению к нему лично, но и о справедливости для его сограждан: «В то же время другое, но столь же верное чувство, все прочнее в нем укоренявшееся по мере того, как он продвигался вперед и всюду, куда бы ни заезжал, слышал разговоры о несправедливостях, что ни день чинимых проезжим людям в Тронкенбурге, говорило ему, что если все происходящее, — а на то было похоже, — нарочно подстроено, то он, человек недюжинной силы, обязан добиться удовлетворения за обиду, ему нанесенную, и впредь оградить своих сограждан от подобной участи»<sup>9</sup>. Таким образом, проблематика новеллы затрагивает уже не только частное право, по Канту, но и публичное право.

Будучи гражданином, Кольхаас требует у государства обеспечения своих прав. В стремящемся к благу государстве, согласно Канту, «забота о соблюдении справедливости должна... безусловным образом ставиться на первый план во всех действиях власти. Любые другие цели и задачи являются вторичными по отношению к ней»<sup>10</sup>. Однако Клейст конструирует ситуацию, когда существующая власть (курфюрст Саксонский и его окружение) не выполняет ни одного требования, пердъявляемого Кантом к власти, стремящейся к справедливости.

Кольхаас, исчерпав все средства добиться справедливости и обеспечить свои права, становится перед выбором: либо закрыть глаза на несправедливости и жить при условиях полнейшей незащищенности своих прав, либо попытаться изменить существующее государственное устройство, а именно, вопреки действиям власти, все-таки наказать фон Тронка за совершенные тем преступления, учиненную несправедливость. Кольхаас выбирает последнее: «Я не могу жить в стране, которая не защищает моих прав... Мои права должны быть ограждены, я должен постоять за них»<sup>11</sup>.

Вопрос о возможности протеста против существующей государственной власти, по общему мнению кантоведов, крайне сложен и неопределен в философии Канта. Э. Ю. Соловьев, отвечая на вопрос: «Может ли сопротивление государственной власти получить также и внешнее выражение?», — пишет: «Ответ на данный вопрос — одно из самых темных мест в кантовской философско-правовой концепции. Кант достаточно опре-

деленно говорит, что внутреннее сопротивление режиму, далекому от идеала «правового государства», как бы оно ни было морально правомерно, никогда не должно выливаться в бунт, мятеж, демонстративное неповиновение властям». Вместе с тем Э. Ю. Соловьев считает, что протест, по Канту, возможен как внутреннее (моральное) неповиновение при внешнем (правовом) подчинении. В случае, когда моральное отчуждение от власти достигает своего предела и деспотический режим все-таки не реформирует своего правления, доводя дело до революции, «его судьба становится безразличной для индивидов, ориентирующихся на правовой идеал. Борьбу этого государства с мятежниками они вправе рассматривать теперь как стихийно-силовой конфликт, одобрения в котором заслуживает победитель»<sup>12</sup>. Анализируя живую социальную действительность, Клейст приходит в противоречие с умозрительной кантовской схемой, когда все индивиды морально отвергают действия власти. И хотя в новелле указывается на широкую поддержку Кольхааса протеста, оснований для вывода о том, что моральное отчуждение достигло своего предела, у Клейста нет. Этого полного морального отчуждения и не может быть в конкретной социальной действительности.

Клейст показывает, что путь простого морального отворачивания от власти не приводит к защите прав. Кольхаас отвергает религиозную заповедь «прости врагам своим» как оправдывающую любые преступления. Поэтому Кольхаас берет на себя функцию устроения лучшего миропорядка, провозглашая себя «наместником архангела Михаила, сошедшего с небес, чтобы огнем и мечом покарать весь мир, погрязший в пороках и коварстве,... всех, кто станет на сторону юнкера»<sup>13</sup>.

Следует отметить, что, осмысливая феномен восстания, Кант замечает: «Восстание подданных противоречит самому себе, а терпеливое повиновение — их счастье, что оказывается решающим (они никогда не имеют права сопротивляться и все же сопротивляются, т. е. отказываются, чтобы над ними совершали морально непозволительное, и потому претерпевают все)»<sup>14</sup>.

Е. А. Голиков<sup>15</sup> считает, что положительное отношение Канта к революции — важнейший методологический принцип понимания его философии. Вместе с тем, по Канту, правовое состояние не должно прерываться, а бунт, мятеж или революция являются возвратом к естественному состоянию. В новелле Кольхаас, восставая против государственного порядка (хотя он практически равен отсутствию такового), противопоставляет себя государственной власти, как в естественном состоянии один индивид другому. Поэтому Кольхаас в Кантовой системе может рассматриваться как мятежник, нарушающий непрерывность государства. Но этот мятеж — как бы и не мятеж, так как требования Кольхааса справедливы и общественный договор первоначально нарушен не им. Поэтому, взятые с внешней

стороны, действия Кольхааса не могут быть признаны невозможными для кантовской философии.

В стремлении любыми средствами добиться справедливости Кольхаас сам начинает осуществлять огромное количество преступлений и насилий, несовместимых со свободой совершенно посторонних граждан. Но вместе с тем часть народа поддерживает Кольхааса: «Общественное мнение ... угрожающим образом приняло сторону этого человека, ибо даже в трижды сожженном Виттенберге нашелся голос, поднявшийся в его защиту»<sup>16</sup>. Клейст изображает выход Кольхааса за рамки существующей моральной и правовой системы, представляя таким образом конфликт между должным — идеальным правовым требованием — и сущим — эмпирической, далекой от идеала действительностью. Фактически, осуществляя свое намерение, Кольхаас выполняет функцию государства, сочетая в своем лице и законодательную, и исполнительную, и судебную власть, что, по Канту, является величайшим деспотизмом. (Кант, как известно, — горячий сторонник разделения властей, которое представляет собой гарант правосознания государства). Кроме того, по Канту, сама законодательная власть может быть лишь коллективным творчеством народа. Именно поэтому безуспешны попытки Кольхааса восстановить справедливость, а конфликт имеет тенденцию расширяться, все более удаляясь от разрешения.

В новелле Клейст относит протест Кольхааса сначала непосредственно лишь к юнкеру фон Тронка, но исходя из самой логики повествования, конфликт этот выходит далеко за рамки непосредственных отношений Тронка и Кольхааса в сферу глубинных социальных его причин. Клейст показывает трудности, если не невозможность, решить конфликт вооруженным способом. В конце концов Кольхаас сам отказывается от попыток довести конфликт до разрешения путем вооруженной борьбы, видя бесполезность этого пути в сложившихся условиях.

В разговоре с Мартином Лютером Кольхаас заявляет: «Отторгнутым ... я называют того, кому отказано в защите! А я в ней нуждаюсь для процветания мирного моего промысла, за помощью обращаюсь я к обществу, за охраной того, что мне принадлежит, и тот, кто в ней мне отказывает, изгоняет меня к дикарям в пустыню, дает мне в руки дубину для самозащиты»<sup>17</sup>. Антагонизм личности и государства, не выполняющего своих функций, неизбежен и согласно Канту, и согласно Клейсту. Лютер, по Клейсту, предстает сторонником неподотчетности высшей власти гражданам, относит вину за нарушения только к подданным: «Если государевы слуги за его спиной кладут под сукно судебные дела или еще как-нибудь злоупотребляют его неведением, его священным именем, кому же, кроме господ бога, спрашивать с него ответа за выбор дур-

ных слуг, а тебе, богоотступник, тебе, страшный человек, кто дал тебе право судить его?»<sup>18</sup>

Разговор с Лютером, имеющий особое значение в ходе развития действия новеллы, приводит Кольхааса к новой попытке добиться справедливости у государства. Он как бы принимает мысль Лютера о том, что государь, узнавши его дело, в состоянии решить его по справедливости. В ходе решения дела Кольхааса курфюрст Саксонский выслушивает мнения своих ближайших подданных, вынося решение на основании их суждений. Дальнейшее развитие сюжета новеллы показывает, что осуществилась только видимость правосудия, в действительности же продолжает твориться беззаконие. Как и раньше, Кольхаас в своих попытках осуществить справедливость наталкивается на полнейшую несогласованность законодательной и исполнительной властей (признак деспотизма), при которой осуществление справедливого решения невозможно. Амнистия, дарованная ему курфюрстом Саксонским, оказывается нарушенной ближайшими подданными курфюрста, действующими каждый из своих личных эгоистических побуждений, а не из обязанности соблюдать закон. Так получается, что тезис Лютера о неподчиненности верховной власти оказывается ложным.

Возникает ситуация, уже однажды представленная Клейстом: у Кольхааса нет другой возможности добиться справедливости, кроме той, которая состоит в освобождении от власти курфюрста Саксонского, «ибо его до глубины души оскорбляло мнимое соблюдение законов правительством, которому он подчинялся, тогда как на самом деле амнистия, этим правительством дарованная, тут же оказалась нарушенной»<sup>19</sup>. Вывод о том, что последовательно добиваться справедливости в условиях деспотизма можно только путем применения силы к силе, хотя в то же время этот путь бесперспективен, становится естественным и неизбежным. Этот вывод близок к Канту в том, что в условиях отказа деспотической системы правления реформировать себя, вооруженные попытки изменить государственное уложение неизбежны.

Правление курфюрста Саксонского можно в кантовской системе представить как аристократическое по форме господства и деспотическое по форме правления (рассогласование исполнительной и законодательной властей). «А при аристократии,— пишет Кант,— уже труднее, чем при монархии, достигнуть этого единственно совершенного правового устройства, а при демократии его можно достигнуть только путем насильственной революции» (6, 270). Такой власти Кант противопоставляет монархию, где монарх рассматривается в качестве носителя объединенной законодательной власти народа, которому строго подчиняется высший представитель исполнительной власти. Совершенное государство (государство, стремящееся к справедливости — максимальному согласованию правления

с априорными принципами, категорическими императивами), по Канту, само должно стремиться к решению возникающих конфликтов на принципах права. Таким образом, максима Лютера, принятая Кольхаасом, не приводит к восстановлению справедливости.

Государственное устройство, правитель, близкие к идеалу, в новелле оказывающиеся способными разрешить конфликт на принципах справедливости, представлены Клейстом в лице курфюрста Бранденбургского и его подчиненных. Случайно узнав о несправедливости, творимой над Кольхаасом, курфюрст Бранденбургский добивается признания Кольхааса своим подданным, производит справедливое расследование и суд, справедливость которого признается и самим Кольхаасом, и всем народом. Принципы правления курфюрста Бранденбургского могут быть соотнесены с кантовской идеей государства, основывающегося на принципах всеобщего правового закона, хотя идеальным, согласно Канту, может быть лишь республиканское государственное устройство в условиях демократии.

В новелле проведено сопоставление двух государственных устройств и двух правителей сообразно с кантовским пониманием деспотического и истинно республиканского правления. Если в одном из них возможна несправедливость и невозможно ее устранение, то в другом справедливость свершается. В одном случае, добиваясь суда, Кольхаас его не получает, в другом случае, суд свершается независимо от него; при этом Клейст подчеркивает, что курфюрст Саксонский и его окружение создают только видимость разрешения ситуации, находясь перед проблемой сохранения власти; курфюрст же Бранденбургский действует исключительно из любви к справедливости. Таким образом, благодаря вмешательству курфюрста Бранденбургского конфликт Кольхааса с Венцелем фон Тронка вместе с осложнившимися его самоуправными действиями Кольхааса получает, наконец, свое разрешение: юнкер фон Тронка наказывается, Кольхаас же получает возмездие сообразно с масштабом свершенных им поступков.

Восстановление справедливости, по Канту, потребовало бы устранения от власти курфюрста Саксонского как неспособного обеспечить соблюдение основных принципов гражданского состояния и как первопричины возникшего конфликта и связанных с ним нарушений и насилий. Естественно, что такого радикального вывода Клейст сделать не может. Поэтому разрешение конфликта Кольхаас — курфюрст Саксонский приобретает мистический оттенок.

Своеобразный вставной рассказ, осложняющий действие, на наш взгляд, нужен Клейсту, чтобы показать, что там, где отсутствует право, где нарушается свобода личности, никто, даже правитель, не может быть свободен, ничей интерес не может быть соблюден без ущемления воли. Так курфюрст Сак-

сонский попадает в зависимость от Кольхааса, и тот, когда уже свершилось правосудие, которого он добивался, тем не менее не отдает курфюрсту записку, представляющую для последнего главный интерес и ради которой тот готов забыть все нанесенные ему Кольхаасом обиды. В условиях, когда заветнейшая мечта Кольхааса сбылась, его поведение легче всего объяснить мстительностью, если не учесть, однако, от природы данной ему справедливости. Скорее всего, дело в другом. Кант считал, что государство к благу заставляет стремиться категорический императив, где под благом понимается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами. Точнее, государство, следующее нормам морали и права, укрепляется внутренне, а значит и внешне, а нарушающее эти нормы рано или поздно должно распасться. Кроме того, согласно Канту, человечество в целом движется, приближаясь к требованиям категорического императива, поэтому там, где нет права сейчас, в будущем оно непременно должно быть. Так и у Клейста: восстановление справедливости и прав там, где они попорчены, через вмешательство посторонних сил все же состоится в будущем, за достоинства отца воздастся детям Кольхааса.

Кант представляет индивида как сознающего и способного провести в жизнь требования категорического императива. Знание человеком своего долга, способность противопоставить это знание любому внешнему воздействию приводит к признанию за государством права карать его за нарушения долга. При этом внутреннее осознание отклонений от требований категорического императива целиком принадлежит индивиду. «Способность человека «давать себе закон» и без всякого внешнего принуждения бороться за осуществление этого закона Кант называет моральной автономией. Последняя как нравственно конституированная свобода воли требует для себя простора в виде «внешних», «гражданских» свобод. Правопорядок есть поэтому социальное пространство человеческой моральности»<sup>20</sup>.

В новелле Кольхаас поступает именно как личность, осознающая требования морали, обладающая «моральной автономией». Это находит отражение, во-первых, в том, что Клейст постулирует изначально присущую Кольхаасу справедливость, и, во-вторых, в том, что эту справедливость Кольхаас отстаивает даже вопреки внешнему воздействию власти: несмотря на отрицательные резолюции по его прошениям, Кольхаас не прекращает попыток восстановить справедливость. Таково главное и наиболее общее сходство в понимании человеческой моральности Кантом и Клейстом, но как раз в силу своего основополагающего значения для обоих оно (это сходство) неизбежно порождает сходные противоречия. Формулировка такого понимания человеческой личности, являющаяся заслугой

И. Канта, была, безусловно, принята Клейстом; именно в этом (а не в том, что, испуганный непознаваемостью мира вещей в себе, Клейст обратился к романтизму (Жирмунский), хотя возможность такого понимания ранние произведения Клейста действительно дают) состоит истинное влияние Канта на Клейста и одновременно особенность Клейста-художника, с данных позиций, абстрактно-гуманистических в своей основе, пытающегося подойти к сложным противоречиям конкретной социальной действительности.

Анализ конфликта повести показывает, что в государстве, деятельность которого не соответствует принципу справедливости, личность, исходящая из максимы всеобщего правового закона, не получает и не может получить обеспечения своих прав, в то время как в государстве, устроенном по принципу справедливости (стремящемся к благу), права каждой личности гарантируются.

Взгляд на содержание «Михаэля Кольхааса» с этой точки зрения позволяет углубить его понимание, избавиться от противоречий, присущих попыткам рассматривать творчество Клейста без учета этой стороны дела. В частности, с данной точки зрения своеобразный вставной рассказ в новелле органично входит в ее структуру, и даже если, как утверждает ряд исследователей, первоначально он не входил в замысел, то тем не менее должен был быть включен в произведение, исходя из логики конфликта.

Если понимать конфликт повести не как протест личности против существующего государственного устройства, а как более общий конфликт между должным и сущим, осмысленный в русле идей философии Канта, с ее абстрактно-гуманистической теорией морали и права, то замысел новеллы предстает как единый и цельный по своему исполнению.

---

<sup>1</sup> См.: Меринг Ф. Литературно-критические работы: В 2-х т. М.; Л., 1934. Т. 1.

<sup>2</sup> Жирмунский В. М. Из истории западноевропейских литератур. Л.: Наука, 1981. С. 83.

<sup>3</sup> См. там же. С. 95—96.

<sup>4</sup> Демченко В. Д. Специфика исторического конфликта в «Михаэле Кольхаасе» Клейста//Проблемы метода, жанра и стиля. Зарубежная литература. Днепрпетровск, 1975. Вып. 2.

<sup>5</sup> См.: Карельский А. О. О творчестве Генриха фон Клейста//Клейст Г. Избранное. М.: Худож. лит. 1969. С. 83.

<sup>6</sup> Яшенкина Р. Ф. Своеобразие художественного метода Г. Клейста в драме «Принц Гомбургский» (Клейст и правовые концепции Канта)//Зарубежная литература: Проблемы метода. Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. Вып. 1. Мирозрение и метод. С. 43.

<sup>7</sup> Клейст Г. Избранное. С. 421.

<sup>8</sup> Там же. С. 432.

<sup>9</sup> Там же. С. 427.

<sup>10</sup> См.: Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 217.

<sup>11</sup> Клейст Г. Избранное. С. 438.

<sup>12</sup> Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права//Философия Канта и современность... С. 224.

<sup>13</sup> Клейст Г. Избранное. С. 448.

<sup>14</sup> См.: Кант И. Фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» (философия права)//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1984. Вып. 9. С. 101.

<sup>15</sup> Там же. С. 110—111.

<sup>16</sup> Клейст Г. Избранное. С. 455.

<sup>17</sup> Там же. С. 451.

<sup>18</sup> Там же. С. 452.

<sup>19</sup> Там же. С. 472.

<sup>20</sup> Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права... С. 208.

## КАРЛ РОЗЕНКРАНЦ И ЕГО «ИСТОРИЯ КАНТОВОЙ ФИЛОСОФИИ»

*Ш. Дитци*

*(Центральный институт философии АН ГДР)*

Имя Карла Розенкранца открывает список имен целого ряда видных представителей немецких буржуазных историков философии XIX столетия, таких как Эдуард Эрдманн, Фридрих Юбервег, Эдуард Целлер и Куно Фишер. Его творчество начинается (около 1830-х г.) в период ломки общественных и духовных форм, воспринимающихся в первую очередь как формы упадка; в этот переходный период он предвидит, прежде всего, упадок немецкой классической философии, главным образом, гегельянства.

Одновременно с этим он видит себя — и это болезненно осознается им — в одном ряду с поколением эпигонов, явно опоздавших: «Свое несчастье я вижу в том, что я в такой же малой степени философ, как Михелет, Габлер, Хинрих, Фихте (И. Х.), Вайсе, в какой им является вообще все молодое поколение в смысле Шеллинга, Гегеля, Фихте. Эти были оригиналы, какими мы не являемся»<sup>1</sup>.

Перед лицом подобного сомнения в себе мы тем не менее должны восхищаться той самодисциплиной, которая позволила ему из недавней литературной и философской посредственности стать чрезвычайно продуктивным (в Кантовом смысле) самостоятельным мыслителем, мастерскими произведениями которого мы восхищаемся и сегодня (например, его «Жизнью Гегеля») или которые нам еще предстоит открыть, как, скажем, «Историю Кантовой философии».

Однажды Карл Розенкранц указал на свой «императив», которым он руководствовался: «Я хочу писать настолько современно, чтобы можно было думать, что я живу не в затхлом Кенигсберге, а только что прибыл из Вевея, где завтракал с Генрихом Гейне»<sup>2</sup>.

Карл Розенкранц родился 23 апреля 1805 г. в Магдебурге. В то время город входил (будучи под французской оккупацией)

в королевство Вестфалию. Молодой Розенкранц (его мать была французской подданной) всегда полагал, что французское влияние оставило на его развитии (до 1812 г.) очень глубокий след, и рассматривал его как счастливое обстоятельство своей жизни; еще в своей опубликованной в начале периода грюндерства (1873 г.) автобиографии он всячески подчеркивал этот благотворный опыт всемирной гражданственности перед лицом угрозы национализма (к тому же прусского).

Его симпатиям французскому духу и хорошему знанию французской литературы мы обязаны возникновением не только многочисленных соответствующих исследований (например, всегда высокопочитаемой им Жорж Санд, Вольтера, Руссо, Робине, Сент-Бёва, Леруа), но и, прежде всего, главного труда его жизни — биографии Дидро (1866).

После окончания школы в своем родном городе Розенкранц приезжает в конце апреля 1824 г. в Берлин. Здесь он изучает историю (у Раумера), занимается древнегерманской литературой (у Лахмана), натурфилософией (у Штеффенса).

Академические лекции с кафедры Гегеля, «распространявшегося в своих тяжелых и длинных периодах, которые он странным образом переворачивал, прерывал кашлем и нюханием табака и таким языком, который мне, смертному, казался недоступным»<sup>3</sup>, не смогли захватить студента Розенкранца, сравниться с блестящим Шлейермахером, лекции которого по теологии произвели на Розенкранца большое впечатление, настолько, что он решился на затею сменить философский факультет на теологический.

В 1826 г. Розенкранц отправился в Галле — центр рациональной теологии. Здесь он сохранил самые лучшие воспоминания о Шлейермахере и Штеффенсе, а также свой глубокий интерес к движению романтизма (главным образом к Тиху).

Благодаря двум своим учителям Розенкранц здесь вновь обращается к философии. Йоганн Генрих Тифтрук обратил его внимание на Канта, а Германн Хинрих — на Гегеля. Этот период философии между Кантом и Гегелем станет отныне для Розенкранца темой его философско-исторических построений и изданий.

Доступ к классической немецкой философии открылся Розенкранцу с работами Гегеля Йенского периода, различными статьями из «Критического философского журнала» (издаваемого совместно с Шеллингом) и в особенности с «Феноменологией духа»: «Школа Гегеля придерживается совершенно понятно преимущественно «Энциклопедии» и «Философии права», но тот, кто хочет познать действительного Гегеля, тот должен изучить несравненный его труд — «Феноменологию»<sup>4</sup>.

В 1828 г. (2 февраля) Розенкранц защитил диссертацию: литературоведческую работу («К вопросу о периодизации немецкой литературы»), а уже спустя пять месяцев (28 июля)

защищает докторскую диссертацию о Спинозе. 18 июля 1831 г. Розенкранц назначается ординарным профессором в Галле. Его рекомендовали прусскому министру по делам культа Альтенштайну как добросовестного, подающего надежды гегельянца, и от него ожидали, что он будет помощником ставшему беспомощным и неповоротливым старому профессору Хинриху.

Культурная и научная идея назначения Розенкранца в качестве нового экстраординарного профессора состояла, прежде всего, в усилении оппозиции Гегелю (годом позже (1832) в состав профессорско-преподавательского состава университета в Галле вошел приват-доцент Арнольд Руге). Перед трудным решением оказался Розенкранц, когда уже в 1833 г. открылась возможность назначения его ординарным профессором — правда, с обязательством отправиться в далекий Кенигсберг; принятие этого назначения означало действительно богатую по своим последствиям и благодатную ситуацию в научной, политической и личной жизни Розенкранца вообще.

Альбертина получила с молодым ординариусом ученого, которого следует рассматривать в последнее столетие этого университета (вплоть до его конца в 1945 г.) как одного из важнейших (и квалифицированнейших) философов, которым только довелось там работать<sup>5</sup>, тем положительным, что политически отличает Розенкранца от всех его преемников по философии, является его исключительно ориентированная на И. Канта всемирная гражданственность — и это в период после революции 1848 г., — его идущий вразрез со временем твердый либерализм.

Уход из Галле был, конечно, уходом в провинцию, ибо далекий пограничный город на реке Прегель утратил давно свое экономическое и культурное значение и прозябал в ожидании нового расцвета. Альбертина насчитывала всего лишь 300—400 студентов, большинство из них те, которые выбрали «низший факультет» (философский), были очень бедны, так что выплата денег за чтение лекций — совершенно иначе, чем это было принято в Галле, — постоянно отстрочивалась, к тому же его предшественник — профессор Герbart имел привычку читать лекции вообще бесплатно (свои доходы он извлекал путем чтения различных лекций для узкого круга лиц).

Однако в научном отношении перед Розенкранцем стояли значительные задачи, ибо до него существовала всесильная традиция, которую надлежало воспринять, обогатить и развивать дальше. «Итак, приняв профессуру, я вступил в отношении к Канту, которое мне внушало страх. И хотя я привык к тому, что гегелевская школа обходилась с ним чрезвычайно полемически и даже высокомерно и хотя, далее, Хинрих был ярким противником его философии, все же испытывал высочайшее благоговение перед его гением и его характером»<sup>6</sup>.

Предшественники Розенкранца на кафедре Канта — Вильгельм Трауготт Круг (1805—1809) и Йоганн Фридрих Гербарт (1809—1833) — находились, скорее, на периферии великого философского развития своего времени; относительно первоначальной формы трансцендентальной философии (включая ее различные разновидности), а также и динамики этой формы мышления, из которой в конце концов развились разные формы диалектической философии, они проявили полное непонимание или (как Гербарт) даже выступали прямо-таки с шопенгауэровскими оскорблениями в ее адрес. Розенкранц был, напротив, мировоззренчески и теоретически лучше подготовлен к тому, чтобы осмыслить направление общего развития философии (не только немецкой) за прошедшие столетия. Он всегда оставался верен тому (в Кантовом смысле) всемирному понятию философии, с помощью которого критический разум единственно может реализовать свое притязание на постижение природы, общества и мышления. Коренной теоретической и научной задачей, которой Розенкранц чувствовал себя обязанным всю свою жизнь, было (особенно после поражения буржуазной революции в Германии) бороться со стремительным распадом классического буржуазного мышления вообще: так он критиковал послемартовскую модную философию Шопенгауэра, так же как и клевету на Гегеля и французское просвещение, выступал против ограниченного понимания (философии) Канта неокантианством. Фридрих Энгельс нашел случай (в «Рейнской газете» от 25 мая 1842 г.) оценить по достоинству успешную деятельность Карла Розенкранца в этом отношении, когда он писал: «Розенкранц со свойственной ему многогранностью и гибкостью ума представляет приятным образом там (в Кенигсберге. — *Шт. Д.*) немецкую философию, и, хотя ему не хватает мужества к беспощадному выводу, тем не менее его тонкий такт и непредвзятый взгляд ставят его, помимо знаний и таланта, очень высоко»<sup>7</sup>.

С Карлом Розенкранцем в 1833 г. кафедра Канта была занята, наконец, — как ни одно поколение после смерти великого кенигсбергского мудреца — философом, обладавшим творческим знанием классики, не погрязшим ни в ностальгической тоске по былому величию, ни в невротическом стремлении к обновлению.

Вместе со своим философским багажом Розенкранц принес необходимое понимание исторического развития, что дало ему возможность благодаря разумному использованию форм мышления прошлого внести свой вклад в общественное самознание своего времени. Но и в этом парадокс — именно поэтому он в силу своей деятельности в рамках академической буржуазной философии оказался, в сущности, несовременным и аутсайдером. Это относится, прежде всего, к его работе над (понятой по-гегелевски) идеей историзма философского мышле-

ния, создавшей тем самым одновременно масштаб и критерии для современной ему философии, истинность или видимость истинности которой проявлялась лишь в степени ее генетического потенциала. Имеющая к этому отношение способность исторической дифференциации Розенкранца ярко проявляется на типичном примере отношения его к кантовскому вопросу, занимавшему немецкую философию на протяжении XIX столетия: «Если в настоящее время возвращаются назад к Канту таким образом,— писал он во время расцвета неокантианства в 70-х годах,—как будто в нем нет никаких недостатков, то это большое заблуждение, и я написал историю философии Канта в 1840 г., имея в виду выход за ее пределы, не отрицая относительной истины созданной им системы»<sup>8</sup>.

Молодой ординарный профессор философии Розенкранц оказался скоро в контакте с местной кантовской традицией, так, в 1836 г., в день рождения Канта (22 апреля), его попросили выступить перед членами местного общества друзей Канта (мероприятие организовывалось ежегодно).

Впервые Розенкранц высказал мысль об издании собрания сочинений Канта. Этот доклад был напечатан вскоре после этого в журнале «Диоскуры» (в 1837 г., т. 2), что побудило лейпцигского книготорговца и издателя Леопольда Фоса реализовать этот проект в своем издательстве. Фос обратился к Розенкранцу, а тот, в свою очередь, попросил коллегу по университету, историка Вильгельма Шуберта, занимавшегося в то время также Кантом, о сотрудничестве<sup>9</sup>. Затем в 1837 г. с Фосом был заключен контракт об издании, и работу можно было начинать.

В течение четырех лет, между 1838 и 1842 гг., было представлено первое научно обоснованное издание собрания сочинений Канта. Это издание знаменует возникновение немецкого кантоведения вообще, и значение его выходит за рамки этого новаторского труда и сохраняет свою значимость и сегодня; и не только потому, что оно снабжено результатами исследований обоих издателей.

Это издание Канта охватывает десять томов и два тома с литературно-биографическими очерками—в первом полутоме тома 2 (1842) Фридрих Вильгельм Шуберт прилагает биографию Канта, составленную на основе документов, а в 12-м томе (1840) Карл Розенкранц представляет свою «Историю Кантовой философии» (лишь издание произведений Канта Эрнстом Кассирером в 1912—1922 гг. было снабжено общим, (существующим также отдельным изданием), выдержанным конечно, в духе школы, очерком кантовской философии).

После того как долгое время не появлялось полное собрание сочинений Канта, старые частичные издания Тифтрукка (1799) и Ринка (1800) не могли даже приблизительно заполнить этот пробел; издание Розенкранца—Шуберта встретило

конкуренцию со стороны появившегося в то же самое время и тоже в Лейпциге издания Канта, выпущенного Хартенштайном (сторонником Гербарта). Хотя это издание Хартенштайна явно уступало относительно того, что касалось структуры издания (например, отсутствовала хронология), количества предложенных текстов Канта и историко-философской компетенции издателей, изданию Розенкранца — Шуберта, то все же эти два подхода к изданию, что, к сожалению, имело следствием не усиление, а ослабление понимания Канта, с другой стороны, явно указывали на то, что возникали две формы освоения философского наследия Иммануила Канта.

Перефразируя известное изречение Германа Глокнера, можно охарактеризовать начавшееся в домартовский период конкурирующее осмысление философии Канта в следующей формуле: кантовский вопрос есть гегелевский вопрос. Свое понимание исторического места Канта Розенкранц изложил программно во введении к своей «Истории Кантовой философии»: «Поэтому система Гегеля является той системой, которая должна более всего восходить к кантовской, с одной стороны, опровергая ее односторонние определения, но, с другой — оправдывая и проясняя ее как бессмертное и необходимое деяние философского духа»<sup>10</sup>.

Тем самым Розенкранц явно дистанцируется от неисторической интерпретации Канта, возникновение которой относится также к концу 30-х годов. При этом была сделана попытка превратить находившуюся в брожении философскую жизнь современности, характеризовавшуюся релятивистской неразберихой, в некое пристанище; в этом ретроградном движении был возведен на трон идеалистически просветленный Кант, с помощью которого можно было теперь быстро найти выход — last not least (последний, но не самый худший. — *Прим. ред.*) — для истории философии, науки и политики, выход достаточно абстрактных масштабов.

Главными противниками — антиподами Розенкранца в этом были Карл Фортлаге<sup>11</sup> и Кристиан Германи Вайсе<sup>12</sup>. С интерпретацией Канта (так называемым поздним идеализмом) мы попадаем в предысторию неокантианства, которое, следовательно, уже в лице Розенкранца имело прозорливого и компетентного критика.

Эти идеологические споры вокруг философии Канта нашли быстрое и яркое обострение уже при решении конкретных вопросов издания: следует ли при издании Канта рассматривать в качестве идентичного текста «Критики чистого разума», этого главного труда Канта, его первое издание (A-Ausgabe) или дополненное явно критическими по отношению к идеализму уточнениями 2-е издание (B-Ausgabe). Артур Шопенгауэр, например, неоднократно настаивал в письмах к Розенкранцу взять в качестве идентичного текста только текст 1-го издания.

Розенкранц первым выбрал, однако, в этом вопросе последовательный историко-критический метод, публикуя 1-е издание вместе со всеми вариантами и добавлениями 2-го издания, так что «читатель имеет теперь перед собой в соответствии с методом, которого я придерживаюсь, процесс формирования спекулятивной философии Канта таким, как он происходил у него самого. Таким образом, можно было следить за процессом [развития] у него самокритики»<sup>14</sup>.

Исторический метод, положенный Розенкранцем в основу своего издания произведения Канта, принес, естественно, свои плоды в его очерке «Истории Кантовой философии». Это произведение написано в лучших традициях гегелевского мышления. Он не из тех многочисленных комментаторов Канта, которые, хотя и работали с философической тщательностью, но не обладали действительным пониманием духа времени. «Я же, напротив, покажу,— пишет он в письме к Варнхагену,— как философия Канта возникла из своего времени и как она вновь тесно переплелась с ним. Такой высотой прозрения обладали до сих пор только Шеллинг и Гегель; но должны ли мы отставать? Итак, для меня такие, как Эрхард, Баггезен, революция и т. д., в тысячу раз важнее, чем целое войско затхлых кантианцев»<sup>15</sup>.

Таким образом, Розенкранц всегда пытался схватить тотальность какого-либо события культурной жизни, т. е. свести его к самой сущности, и при этом он достигает больших высот в изображении, что положительно отличает его от философской историографии своего времени, которая подчас богата по материалу, но не обладает в большинстве случаев пониманием общественно-исторической панорамы в целом, без которого философское развитие остается в лучшем случае беспредметным, а в конечном счете — непонятым<sup>16</sup>.

Произведение Розенкранца отличается тем, что оно не только предлагает толкование основных трудов Канта, но и исследует как генезис или связь мышления Канта со всей европейской философией XVIII столетия, так и противоречивое формирование кантовской школы, историю международного влияния кантовской философии и разнообразное влияние философии Канта на отдельные науки. И, наконец, Розенкранц исследует также разнообразную критическую литературу о Канте и преодоление и снятие кантианства в системе Гегеля.

При этом Розенкранц умеет связать философию с литературой и политикой недоступным для академической официальной философии своего времени образом и приближается к лучшим литературно-историческим и социологическим достижениям «Молодой Германии», главным образом, Генриха Гейне.

Это относится не только к его впечатляющей манере изображать культуру в ее целостности, но и к удивительной форме и — как констатирует Варнхаген фон Энзе<sup>17</sup> — к «шутливому тону», который делает его книгу «История Кантовой филосо-

фии» замечательным научным достижением периода упадка немецкой классической философии.

<sup>1</sup> Карл Розенкранц к Варнхагену фон Энзе от 19 ноября 1837 г. В переписке между Карлом Розенкранцем и Варнхагеном фон Энзе, изданной Артуром Варда (Кенигсберг, 1926. С. 58.) Этот синдром Розенкранца выражается в 1840 г. (в тот год, когда появилась его «История Кантовой философии») в трогательном самоироничном изречении, когда он в своей комедии «Центр спекуляций» представил автопортрет со всей психологической пронизательностью: «Моя голова идет кругом — принадлежу я к старой или молодой Германии... Я философствовал о вере и знании, Шлейермахере и Даубе, Канте и Гегеле и стал, наконец, так метаться двузачно между этими сторонами, что ни одна из них не питала больше ко мне доверия. Я со всеми порвал отношения, а я ведь так боюсь остаться одиноким. Лишь богу известно, что же из меня получится. В конце концов я стану не кем иным, кто я уже есть, лишь писателем. Если бы то было возможно предполагать, не отрицая, то я был бы счастливейшим человеком» (Розенкранц К. Центр спекуляций. Кенигсберг, 1840. С. 74.)

<sup>2</sup> Карл Розенкранц к Варнхагену фон Энзе от 19 ноября 1837 года, в переписке (см. Переписка. С. 59). Варнхаген доказывал однажды в связи с этим «что всегда восхваляют диалектическую пронизательность, живые чувства, быстрый и грациозный стиль» (Варнхаген к Розенкранцу от 12 июня 1834 г. В переписке... См. там же. С. 10). Именно в своей «Истории Кантовой философии» Розенкранц хотел активизировать относительно этого все свое умение: «так как я все же хочу создать в честь Канта классическое произведение» (Розенкранц к Варнхагену от 19 марта 1839 г., см. там же. С. 79).

<sup>3</sup> Розенкранц К. От Магдебурга до Кенигсберга. Берлин, 1873. С. 187.

<sup>4</sup> См. там же. С. 201. «Существуют два произведения, которые можно сравнить на основе философии с ней («Феномологией духа» — Пер.): «Государство» Платона и недостаточно восхваленную «Критику чистого разума» Канта» (Там же. С. 291; ср.: Розенкранц К. Из дневника. Лейпциг, 1854. С. 62).

<sup>5</sup> Последователями Розенкранца на кафедре философии были (с 1879 по 1945 год) Юлиус Вальтер, Альберт Гедеке-Мейер, Ханс Гейзе, Арнольд Гелен, Эдуард Баумgarten и Конрад Лоренц, известный сегодня как исследователь отношений.

<sup>6</sup> Розенкранц К. От Магдебурга до Кенигсберга... С. 484.

<sup>7</sup> Энгельс Ф. В примечаниях к текстам нашего времени. Берлин, 1967. Т. 2. С. 258. Деятельность Розенкранца не ограничивалась учебной нагрузкой (преподавателя) в университете; вскоре он стал принимать активное участие в политической жизни города. При этом Розенкранц вскоре вступил в контакт с носителями идей укоренившегося восточно-прусского либерализма, который здесь особенно распространился после июльской революции 1830 г. Большое значение для политического образования и смелых буржуазных взглядов имела тесная дружба, которая связывала его с Теодором фон Шёном (1773—1856), президентом Восточной и Западной Пруссии; о нем писал Франц Меринг, что он самый свободолюбивый «государственный деятель, которого когда-либо знала Пруссия» (Меринг Ф. Легенда о Лессинге. Берлин, 1963. С. 101).

Розенкранц тогда, конечно, приветствовал буржуазную революцию 1848 г.; в июле 1848 г. он переехал в Берлин, чтобы в кабинете восточно-прусского либерала Рудольфа фон Ауэрвальда получить пост министра культуры и, если не последуют возражения короля, заняться деятельностью советника; он был избран в прусский парламент (ландтаг), пока в июне 1849 г. не отказался от своих полномочий из-за невозможности действенной политической борьбы. Именно эта политическая деятельность показала огромные способности Розенкранца к самодисциплине и самоопределению, так как у него, собственно, не было таланта политика; как он однажды возражал

Арнольду Руге: «Когда речь идет о моменте, об определенном контрбалансе, катастрофическом положении, мне не хватает субъективности и фатализма (...) К нему нельзя применить силу, если не хочешь причинить ему вреда» (Карл Розенкранц к Арнольду Руге от 27 ноября 1939 г.//Боддин Г. Карл Розенкранц как историк литературы). Розенкранц вернулся вновь в Кенигсберг на свою должность преподавателя. О дальнейшем научном и личном становлении Розенкранца до его смерти (14 июня 1879 г.) ср.: Ионас Р. Карл Розенкранц. Лейпциг, 1906 и недавно: Боддин Г. Указ. соч. С. 86—99, 130—134.

<sup>8</sup> Розенкранц К. Новые исследования. Лейпциг, 1877. Т. 3. С. 8 (ср.: «О проникновении в исторически развивающуюся проблематику» и вообще его доклад «Заслуга немцев в философии истории»/Кенигсберг, 1835). Тем самым Розенкранц продуктивно поддерживает заложенную еще в гегельянстве линию развития будущего философского (и историко-философского) мышления, о котором упоминает основополагающим образом Георг Фридрих Даумер в одном из писем к Людвигу Фейербаху (от 12 февраля 1828 г.): «На что сейчас можно фактически опереться—это, я думаю, философия истории, а именно истории в широком смысле слова. Вся система спекуляции должна стать, по моему мнению, историей, простой историей духа и мира. Гегель представлял это в какой-то степени в своем методе. Но бессмысленно и в высшей мере путанно заставлять мировую историю, как это он делает, как момент целого». (Фейербах Л. Собр. соч. Берлин: Изд. В. Шуффенгауэр, 1984. Т. 17. С. 100. (Т. 1. Переписка).

<sup>9</sup> Ср. всеобъемлющий труд Ф. В. Шуберта «Иммануил Кант и его отношение к политике во 2-й половине XVIII в.»//Исторический справочник/Под ред. Раумера. 1838. Т. 9. С. 525—628).

<sup>10</sup> Розенкранц К. История Кантовой философии. Лейпциг, 1840. С. 11; ср. так же: Розенкранц К. Новые исследования... Т. 3. С. 8.

<sup>11</sup> Ср.: Фортлаге К. Отношение Канта к философии до и после него//Немецкий ежеквартальный журнал. 1838. № 4. С. 91—123.

<sup>12</sup> Ср.: Вейсе К. Г. Три основополагающих вопроса в современной философии//Журнал по философии и спекулятивной теологии. 1837. № 1—и, прежде всего, его лейпцигская лекция по случаю вступления в должность профессора в 1845 г. «В каком смысле немецкая философия стала вновь ориентироваться на Канта?» (Браш М. Философия современности. Лейпциг, 1888. С. 111—129). Ср. в целом: Леман Г. Добродетели Канта: новое в истории и интерпретации философских идей Канта. Западный Берлин, 1980. С. 225—231.

<sup>13</sup> Ср.: Рейке Р. Три письма Шопенгауэра к Карлу Розенкранцу//Древнепрусский ежемесячник. 1889. № 26. С. 310—331. Розенкранц, конечно, знал об исторической актуальности влияния различий двух изданий «Критики чистого разума», например, что «из второго издания никогда не смог бы возникнуть идеализм Фихте» (Розенкранц К. Новые исследования... Т. 2. С. 23).

<sup>14</sup> Розенкранц К. Новые исследования... Т. 2. С. 67.

<sup>15</sup> Розенкранц К. К Варнхагену фон Энзе от 14 октября 1837 г. Переписка. С. 54.

<sup>16</sup> Например, Рикснер Т. А. Справочник по истории философии. Зальцбах, 1829. Т. 3; Бидерман К. Немецкая философия от Канта до наших дней. Лейпциг, 1824; Хашбойс Г. М. Историческое развитие спекулятивной философии от Канта до Гегеля. Дрезден, 1843. Как однажды сказал об этой историографии Вильгельм Дильтей, «понятие развития почти исчезло в этой истории» (Дильтей В. Мироззренческое учение: научные разработки по философии философии//Собр. соч. Лейпциг, 1931. Т. 8. С. 129).

<sup>17</sup> Варнхаген фон Энзе к Карлу Розенкранцу от 24 апреля 1840 г. Переписка. С. 87. Вероятно, это то, что является вопросом обычных идеологических и методологических парадигм академической немецкой школьной философии XIX в., что не произвело желаемого влияния на это произведение.

*Перевод с немецкого И. Д. Копцева.*

## «ДИАЛЕКТИКА АНТИНОМИЙ»: ЗАМЫСЛЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

*Л. П. Воронкова*  
(*Московский энергетический институт*)

С именем Иммануила Канта связано не только начало развития немецкой классической философии, но и появление в конце XIX столетия нового направления в буржуазной философии — неокантианства. Идеи этого течения получают распространение в ряде стран Европы, в том числе и в России, где они пользуются популярностью среди представителей русской интеллигенции. П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Б. В. Яковенко — вот имена лишь части представителей различных философских, политических течений в дореволюционной России, взгляды которых в той или иной степени отмечены влиянием идей И. Канта или его немецких эпигонов. К числу последователей кантовского учения причисляли себя и религиозные мыслители, такие как уже упоминавшийся Н. А. Бердяев, а также священники С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др.

О влиянии кантианства на развитие русской философской мысли в настоящее время написано немало работ. Среди них работы З. А. Каменского, который вполне обоснованно полагает, что в исследовании этой проблемы есть еще пробелы. В частности, он пишет о том, что «неизученным остается вопрос и об отношении к Канту в русских духовных учебных заведениях, особенно в Московской духовной академии»<sup>1</sup>. Понятно, что не было и не могло быть однозначной оценки религиозными философами и православными богословами творчества такого сложного и во многом противоречивого философа, как Иммануил Кант.

Исследование отношения к Канту религиозной общественности в дореволюционной России помогло бы более глубоко понять многие процессы, заметное оживление которых произошло к началу XX столетия. В западной литературе это время чаще всего связывается с появлением такого идеологического феномена, как «русское религиозное возрождение»<sup>2</sup>. Однако следует выделить два процесса, происходивших в то время. С одной стороны, заметно усилился кризис официальной церковной идеологии. Связанная с идущим к своему краху царизмом, эта идеология выступала с крайне обскурантистских позиций. Наряду с этим в среде околочерковных и внецерковных религиозных философов продолжала набирать силу тенденция к созданию философской догматики православия.

Это было время, когда с 1900 г. сначала в Петербурге, а затем и в других городах под руководством чаще всего лиц

духовного звания начинают свою работу «Религиозно-философские собрания». Деятельность последних происходила на фоне разветвляющегося движения так называемого «нового религиозного сознания». Видные русские религиозные философы Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский и другие с различных по своим философским взглядам позиций, но объединенные общими заботами, единым стремлением, ставили вопрос о переориентации православия с узкоцерковных проблем на проблемы острого социального звучания, стремились повернуть православие к земным заботам и судьбам человека. Большое место в рамках создаваемой философской догматики православия отводилось решению проблем гносеологического порядка.

Пожалуй, нет более старой, традиционной и в то же время актуальной и насущной проблемы для религиозного философа или богослова, чем проблема соотношения веры и знания, религии и науки. По мере того, как развивающаяся наука оказывала возрастающее, революционизирующее влияние на различные стороны жизни русского общества, все более очевидной становилась неприемлемость решения проблемы соотношения религиозной веры и знания в том варианте, который существовал в официальной доктрине русской православной церкви. Все более остро воспринималась и противоречивость религиозного сознания. В этих условиях православная трактовка науки как сеятеля смуты и безверия не могла долго рассчитывать на положительный резонанс. Эта проблема требовала иных подходов, и отчасти интерес религиозных мыслителей к творчеству Канта был связан с установкой его философии на возможность устранения противоречия между верой и знанием.

Именно с влиянием идей И. Канта связан один из вариантов православной гносеологической концепции, которая была разработана священником П. А. Флоренским (1882—1943)<sup>3</sup>. Возможно, сейчас, по прошествии более семидесяти лет со дня выхода в свет, основной труд П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» вряд ли бы привлек к себе внимание, если бы не то признание, которым пользовались и продолжают пользоваться взгляды его автора у православных богословов. Так, русский неокантианец Б. В. Яковенко всячески расхваливал работу П. А. Флоренского, ставя ее в один ряд с такими творениями религиозной мысли, как «Исповедь» Августина. Вопреки своей идее о неоригинальности русской философской мысли Б. В. Яковенко подчеркивал, что П. А. Флоренский «в чисто философском отношении многократно открывает взорам новые решения, отличающиеся глубиной и оригинальностью затаен»<sup>4</sup>. Об «удивительной оригинальности и своеобразии труда» идет речь и в одной из первых рецензий на книгу П. А. Флоренского, опубликованной в мае 1914 г. в «Богословском вест-

нике», и в последних публикациях о нем на страницах западной печати, и в журналах, издаваемых Московской патриархией<sup>5</sup>. В церковных публикациях последних лет имя священника П. А. Флоренского часто употребляется потому, что идеологи современного православия находят немало, с их точки зрения, привлекательных идей, одна из которых — «диалектический» антиномизм. Главное, что привлекало и продолжает привлекать внимание православных богословов к П. А. Флоренскому, — это его стремление осуществить синтез церковности и светской культуры. «Воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т. д. — вот как мне, — писал П. А. Флоренский в одном из писем к матери в 1904 г., — представляется одна из ближайших целей практической деятельности»<sup>6</sup>. Учение этого религиозного мыслителя полно противоречий. При этом он сам не только не избегает их, а, скорее, сознательно стремится к ним. Это находит выражение в разработке им православного толкования кантовского антиномизма.

Для критики религии использовались логические и смысловые противоречия в текстах Библии, которые были выявлены научно-критическим анализом. Но христианство, разумеется, невозможно без Библии, оно, следовательно, должно было найти путь к признанию Библии как откровения, несмотря на все признаваемые правомерными сомнения в достоверности сообщаемых Библией событий. С целью использовать противоречия для защиты религии ее апологеты и обратились к принципу антиномичности.

Надо сказать, что мысль об использовании антиномий в богословских целях встречалась в русской религиозной философии. Об «антиномиях христианской жизни», об «антиномиях биографии бога» рассуждали Б. П. Вышеславцев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, В. Ф. Эрн и др. Но они употребляли это понятие чаще всего эпизодически, в то время как в работах П. А. Флоренского антиномии становятся предметом специального рассмотрения<sup>7</sup>.

Принцип антиномичности, по признанию П. А. Флоренского, был почерпнут им из работ И. Канта. В первоначальном смысле слово «антиномия» означает противоречие внутри закона. Именно в этом значении термин долго употреблялся в юридических науках. И лишь 1781 годом — годом опубликования «Критики чистого разума» И. Канта — православный богослов датирует появление этого понятия в философии. Идея возможности антиномий в разуме получает высокую оценку Флоренского. Со страниц его книги «Столп и утверждение истины» звучат признания о том, что «в истории плоского и скучного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушавшее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы.

Нет нужды,— замечает Флоренский,— если его собственные антиномии неудачны: дело — в переживании антиномичности»<sup>8</sup>. Такую же высокую оценку можно найти и в лекции о «Космологических антиномиях И. Канта», прочитанной П. А. Флоренским в 1909 г. в Московской духовной академии.

Что же привлекает православного мыслителя к антиномиям выдающегося основоположника немецкой классической философии? Общеизвестно, что Кант выдвинул ряд идей, реализация которых завершилась разработкой теории идеалистической диалектики. У самого же Канта понимание диалектики носит еще специфический характер. Его выступление против античной диалектики было связано с тем, что он усмотрел в ней не что иное как «логику видимости». «Это, — читаем на страницах «Критики чистого разума», — было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины» (3, 162). В то же время «трансцендентальная диалектика» сродни античной «негативной диалектике», традициями которой окрашены кантовская постановка и решение проблемы противоречий в познании.

Для Канта противоречия-антиномии хотя и являлись фундаментальными фактами познания, но не служили источником развития разумного познания. Напротив, антиномии чистого разума неизбежно приводили к ограничению познания. Это было, говоря языком Канта, то «благотворное заблуждение» (4<sup>1</sup> (1), 438), которое свидетельствовало о необходимости приостановить исследование, поскольку знание подошло к границе постижимого, т. е. к границе эмпирического применения категорий. Поэтому неслучайно Кант советовал разуму остерегаться диалектики. Посредством разъяснения антиномий разуму следовало освободиться от противоречий, в которые он впадал в результате догматизма, т. е., по словам Канта, веры в познаваемость вещей.

Завершало «негативную диалектику» И. Канта понятие «трансцендентального идеала», призванное раскрыть теоретическую несостоятельность всех доказательств бытия бога. Последние столь же мало обогащают человека знаниями, как мало, по образному выражению немецкого философа, обогатился бы купец, приписавший к сумме своего капитала несколько нулей. Однако эта критика теологического «рационализма», основанная на признании принципиальной невозможности для человека выйти за пределы чувственного опыта, влекла за собой отказ и в праве на существование научному атеизму. Последний момент особенно пришелся по душе православному адепту кантовской «диалектики антиномий».

Поставленная задача — ограничить знание, чтобы очистить место вере, — обусловила то, что, доказывая необходимость противоречий разума, Кант усматривал в них симптом видимости, кажимости заключений разума. Тем самым, как отме-

чал еще Гегель, он присоединился к древнему предрассудку, «будто диалектика имеет лишь отрицательный результат»<sup>9</sup>.

Антиномии Канта призваны были обосновывать правоту его трансцендентального идеализма. «Логика» этого доказательства и привлекла внимание православного идеолога. Критицизм Канта показался П. А. Флоренскому одним из самых обнадеживающих, с точки зрения религии, методов научного познания. Тем не менее, придавая такое значение антиномической структуре познавательного процесса, он решительно размежевался с учением Канта, выступая против данной немецким философом классификации антиномий. Но отнюдь не потому, что, подмечая порой действительные слабости кантовского понимания антиномий разума, православный богослов готов предложить более глубокий, диалектико-материалистический взгляд на роль противоречий в процессе познания. Основной вопрос, которым задается православный идеолог, выступает в формулировке — возможен ли разум, и если да, то как? «Наши рассуждения, — писал Флоренский, — начинаются с точки, на которой КОНЧАЕТ Кант»<sup>10</sup>.

Для Флоренского причина злключения немецкого философа состояла в том, что он придавал исключительно большое значение разуму. Хотя кантовское учение и служит ярким образцом агностицизма, однако идеи разума, в кантовском понимании, все равно остаются идеалами знания. Разумное продолжает быть целью, к которой должен стремиться человек. Стержневой принцип кантовской философии — априоризм — призван был среди прочего преодолевать и вполне реальные трудности, возникающие при переходе от ограниченного, неполного эмпирического знания о мире к научным выводам, которые носят всеобщий и необходимый характер. Сделать это, как считал П. А. Флоренский, нельзя силами самого разума. Из факта существования науки, полагал он, еще не следует факт наличия разума.

Половинчатость кантовской «диалектики антиномий» православный богослов усматривал также в том, что замысел Канта — освободить место вере — не был реализован им до конца. «Разум есть, а... Кант ВЕРИТ, — писал Флоренский, особо подчеркивая последнее слово, — в вавилонскую башню математического естествознания»<sup>11</sup>. Оставленный на своем пьедестале, разум-де вел к искаженному пониманию Кантом религиозной веры.

Из этого высказывания становится ясным, насколько далеки от истины те современные богословы, которые стремятся изобразить взгляды Флоренского в качестве образца религиозной картины мира, построенной на научной основе. Рассуждения о том, что «ключом к такому целостному мировоззрению стала для Флоренского математика»<sup>12</sup>, призваны обосновать возможность «синтеза» науки и религии, противостоять ате-

истическому воздействию, оказываемому современной наукой. Ее достижения в различных областях знаний сегодня дают убедительные свидетельства материального единства мира, показывают неисчерпаемые возможности человеческого познания. Отличительная черта научного стиля мышления заключается в том, что человек уверен в способности разума понять бесконечное разнообразие и качественную неисчерпаемость окружающего мира. Именно это и вызывает опасения богословов, которые, как и Флоренский, выступают против убежденности человека в могуществе своего разума.

Для религиозного человека, по мнению богословов, критерием истинности представлений о мире может служить только религиозная вера, которая научно недоказуема, не проверяется на практике. При этом они ссылаются на аргументы Флоренского, доказывающего, что ни богословский, ни тем более философский рационализм не могут раскрыть подлинного смысла религиозной веры. Флоренский вслед за Кантом не признавал «рациональных» доказательств существования бога. Он выступал против тех религиозных философов, которые хотели утвердить право на существование «разумной» веры. Такая вера рассматривалась им как один из худших видов безбожия. «Много,— писал Флоренский,— есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая «разумная», или, точнее, рассудочная вера»<sup>13</sup>. Именно здесь, по его словам, человека и подстерегает искушение. Человеческий рассудок нарушает-де свой «статус» и стремится объявить познаваемым то, что по своему определению, по своей сущности лежит за пределами умопостигаемого.

Для обоснования этой позиции Флоренский обращается к символам и образам иррационалистической философии, прежде всего религиозного экзистенциализма. Очевидно, определенное влияние на него оказал появившийся в предреволюционной России интерес к «вновь открытому» творчеству С. Кьеркегора. Флоренский в чем-то даже превосходит пути, по которым пойдет развитие западной теологической мысли. Магистерская диссертация была защищена в 1914 г., т. е. на пять лет раньше, чем вышла в свет работа швейцарского теолога К. Барта «Комментарии к «Посланию апостола Павла к римлянам». Эта книга, положившая начало «теологии кризиса», во многом, особенно во втором издании 1922 г., пропагандировала идеи Кьеркегора и присущий им теологический иррационализм. В духе Кьеркегора звучит заявление одного из современных западных последователей «теологии кризиса» о том, что если бы «рациональные» доказательства бытия бога имели место, были бы возможны, то больше не было бы никакого различия между верой и неверием, риск веры больше не существовал бы.

Флоренский формулировал эту мысль следующим образом: если религиозные догматы были бы понятны и доступны чело-

веческому рассудку, если бы существовала возможность расширения знания о предметном мире на мир «иной», то эти догматы перестали бы быть тем, чем они являются, т. е. богопознанием, и, следовательно, ничем бы не отличались от научных положений. Таким образом, если в религиозном догмате для человеческого рассудка нет антиномии, то «верить тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего», — включает православный богослов<sup>14</sup>.

Несмотря на то, что книгу Флоренского «Столп и утверждение истины» критиковал экзистенциалист Бердяев, эта книга в той части, где автор описывал сущность кризиса религиозной веры, явилась образцом стилизации православия именно под религиозный экзистенциализм. Автор рассуждал о «подвиге веры», о человеке, стоящем на краю бездны, предлагая ему поистине кьеркегоровское «или-или». Использование языка, понятий экзистенциализма встречается и в других работах православного богослова, который, раскрывая сущность мятущегося, внутренне противоречивого религиозного сознания, приемлет пафос экзистенциализма, поэтому его взгляды можно охарактеризовать как православное «богословие кризиса», которое сделало объектом своего рассмотрения противоречия религиозного сознания.

Разумеется, у Флоренского речь идет о противоречиях между божественным содержанием Библии и несовершенной, отнюдь небожественной формой его выражения. Это противоречие и служит якобы доказательством «богодуховности» священного писания, которое не находит адекватного выражения в человеческом языке. Работы Флоренского, посвященные гносеологической проблематике, проникнуты пессимистической оценкой познавательных способностей человека.

Для православного мыслителя в разуме нет и не может быть ничего априорного. До опыта разум — ничто, «полное ничтожество». В рамках же чувственного опыта разум приобретает форму рассудка. «Для рассудка, — продолжал свою мысль Флоренский, — истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку»<sup>15</sup>. Итак, православный богослов вводит в действие свой принцип антиномичности, о котором можно сказать, что это не только постулат его варианта православной гносеологии, но и онтологии. «Есть два мира, — писал он в послесловии к своей диссертации, — и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира. В настроениях — противочувство, в волеии — противоположение, в думках — противомыслие. Антиномии раскалывают все наше существо, всю нашу тварную жизнь. Всюду и везде противоречия!»<sup>16</sup>.

Таким образом, заимствуя у Канта идею антиномий, православный богослов менее всего следовал по пути, избранному

немецким философом. Речь уже идет не только об антиномиях разума, антиномии получают более широкое толкование, став сопричастными всему человеческому бытию. Они неотъемлемая часть всего чувственного, телесного мира. Кроме того, антиномии выступают в представлении Флоренского не просто как особая форма теоретического мышления, а как единственно возможная форма существования человеческого рассудка, который обречен вечно блуждать в лабиринтах противоречий. Несмотря на стремления избавиться от них, все, к чему бы ни прикасался рассудок человека, как под рукой известного персонажа античной мифологии, превращалось в золото, так и озаренные светом рассудка явления и процессы окружающего мира застывают в неразрешимых противоречиях-антиномиях. Не составляет исключения и религия. «Антиномии,— подчеркивал Флоренский,— это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно»<sup>17</sup>.

Однако разум, по мысли православного апологета антиномичности, не должен ограничиваться сферой чувственного опыта. Верхним пределом этого динамичного и аморфного понятия выступают такие трансцендентные его характеристики, как полнота и непоколебимость. «Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум,— читаем у Флоренского,— ищет начала жизни и крепости. Спасение в сфере теоретической мыслится прежде всего как устойчивость ума, т. е. именно как ответ на вопрос: как возможен разум?»<sup>18</sup>. Следовательно, полагается, что достичь полноты разум может, лишь прорвавшись сквозь иллюзию земного, наполнившись «живым религиозным опытом». Единственно способной осуществить эту «миссию спасения» православный богослов, естественно, считал религиозную веру. К постижению ее «подлинного» смысла человечество должно было прийти не сразу. Православный апологет антиномичности утверждал, что потребовались века, прежде чем человек ступень за ступенью приблизился к уяснению религиозной веры как «столпа истины».

Флоренский называет имена трех видных христианских богословов, таких как Тертуллиан, Августин и Ансельм Кентерберийский, учения которых, по его мнению, символизируют три ступени постижения «подлинного» смысла религиозной веры. «Верую, ибо абсурдно», «верую, чтобы понять» и, наконец, «понимаю, чтобы верить»,— по этим ступеням, в представлении православного богослова, осуществлялось «восхождение» человека к религиозной вере.

Рассмотрим это подробнее. Первая ступень начинается с «агонии человеческого духа». Рассудок человека самоуничтожается в погоне за истиной, и человек вольно или невольно обращается к скепсису. Рождается сомнение, достигающее у некоторых философов таких крайних границ, что грозитя пе-

пераста в «агонию духа». Чем больше человек хватается за свой рассудок, тем более тщетны его усилия, тем больше он погружается в «скептический ад». В этом состоянии человеческий рассудок стремится развенчать веру, разрушить ее догматы. Поэтому, считал Флоренский, прав был Тертуллиан, когда в своем сочинении «О плоти христовой» призывал к слепой вере в абсурд.

Общеизвестно, что богословский иррационализм выступает в качестве оппонента позиции, которая представлена схоластикой, исходящей из принципа «гармонии» веры и разума. Взгляды Августина и Ансельма Кентерберийского, несмотря на имеющиеся между ними различия, совпадали в главном. Оба богослова допускали возможность рационального обоснования христианской веры. Поэтому их учения и явились одним из источников схоластики — средневековой философии, представлявшей попытку теоретического объяснения и систематизации религиозного мировоззрения. Принцип богословского рационализма получил различные толкования. Одни богословы апеллировали к рассудку или здравому смыслу, другие — к интеллектуальной интуиции. Однако важно то, что при этом утверждалось, будто «истины» религиозной веры не противоразумны, а сверхразумны.

Таким образом, вопрос о соотношении разума и веры, с одной стороны, Тертуллианом, а с другой — Августином и Ансельмом Кентерберийским решается по-разному, точнее сказать, с принципиально различных богословских позиций. Естественно, возникает вопрос, почему Флоренский проявлял непоследовательность и пытался объединить эти учения в своей концепции трех ступеней религиозной веры?

Схоластический рационализм может представляться более современным учением, поскольку он признает авторитет науки, стремится согласовать веру и разум. Но есть и другая сторона дела, которая не учитывается принципом «гармонии» веры и разума. С точки зрения православного апологета антиномичности, при таком подходе религиозная вера может истолковываться как продолжение разума, т. е. как нечто, имеющее рациональный базис и поэтому — подверженное его коррозии. Кроме того, и это тоже понимал православный богослов, противоречие между наукой и религией, тщательно затушевываемое, не исчезает от этого в жизни общества, в сознании верующих. В этом смысле богословский иррационализм оказывается более приемлемой концепцией для кризисного религиозного сознания, так как констатирует это противоречие. Он, декларируя превосходство религиозной веры над разумом, решительно ограничивает мировоззренческие и познавательные функции науки. Когда исчезает наивная религиозная вера, приемлющая без колебания все фантастические библейские сказания, богословско-философские учения о «гармонии» веры и разума не

только не укрепляют позиций религии, а, напротив, способствуют осознанию непримиримости противоречия между религией и наукой, которая, в отличие от обыденного сознания, доказательна по характеру и убеждает в истинности своих положений даже в том случае, когда они не соответствуют обыденному здравому смыслу.

Этих затруднений избегают богословы, утверждающие, что религия безмерно выше науки, что разумное познание не способно якобы постичь сокровенный смысл мироздания. В работах Флоренского встречаются высказывания о том, что следует ограничить стремление к познанию, так же как следует ограничивать себя в еде. «Мы живем над пучиной огненной лавы, лишь прикрытой тоненькой корочкой «опознанного», какая беспечность,— восклицал он,— рассчитывать на спокойствие рационалистического мировоззрения!»<sup>19</sup>. Приведенное высказывание Флоренского, а также его ссылки на Тертуллиана могут создать впечатление, что православный богослов стоит на позициях богословского иррационализма. Однако апология слепой веры не является для него самоцелью.

«Подвиг веры», о котором так много говорил Флоренский, можно понять как мистифицированное выражение экзальтированно-иррационалистического отношения к ортодоксальному православию, порожденное осознанием его шаткости, кризиса его апологетики, неспособной представить убедительных обоснований религиозной веры. Флоренский искал иных способов апологетики, и поэтому саморазрушение рассудка характеризовалось им как преддверие утверждения религиозной веры. От признания абсурда в качестве источника религиозной веры он переходил к положениям, гласящим, что человек способен уразуметь свою веру.

В своей концепции трех ступеней религиозной веры Флоренский продолжал идею о динамизме человеческой личности, развитую в «Исповеди» Августина. Важно отметить, что для православного богослова выделенные им богословские учения прошлого являлись не только ступенями истории христианской религии. Человек якобы от неверия через абсурд приходит к вере, а вера раскрывается перед ним как «столп и утверждение истины». Именно так религиозная вера, считал он, зарождается в душе каждого человека. Поэтому он должен стремиться размышлять, чтобы верить, а верить, чтобы понимать, заключал богослов.

Предложенная Флоренским концепция трех ступеней религиозной веры — наглядный пример противоречивости попыток защитников религии доказать бессилие человеческого разума средствами того же разума. Ограничивая его возможности, обесценивая результаты науки на разных ступенях развития, Флоренский пытался обратить на пользу религии разум и логику. Таков порочный круг любой разновидности богословского

иррационализма. Не приходится говорить и об оригинальности приемов, с помощью которых апологет антиномичности старался выбраться из этого круга. В конечном счете он признал разум. Но разум для него возможен не сам по себе, а только через такой предмет своего мышления, в котором исчезают антиномии. Этим предметом объявляется религиозный догмат. «Подвигом веры преодолена, побеждена и ниспровергнута «нелепость» догмата. Сознано, что в нем — источник знания», — писал Флоренский<sup>20</sup>. Именно религиозный догмат характеризовался им как «идеальная предельная граница, где снимаются противоречия»<sup>21</sup>.

Разум, таким образом, теологизировался, а диалектика догматизировалась. Наряду с этим особенность православного истолкования антиномичности состоит в том, что речь идет не о выявлении причин объективных трудностей процесса познания, а о субъективном, психологическом их переживании. Со всей очевидностью это проявляется в понимании истины православным богословом. Если он и говорил о том, что на третьей ступени постижения религиозной веры человеку открывается истина, то это означало не знание истины, а то, что субъективная уверенность в ней сменяется ее субъективным переживанием. Аналогично и тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, а, как подчеркивал Флоренский, «невыразимые, несказанные, неопишуемые ПЕРЕЖИВАНИЯ, которые не могут обলেখся в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и «да» и «нет»<sup>22</sup>.

Подобная постановка вопроса призвана лишней раз подчеркнуть ненужность апелляции к разуму в делах веры, чреватую такими пагубными последствиями для религии. Психологизация расценивалась как удобный прием, который позволял желаемое выдать за действительное, достаточно лишь заменить понятие объективной истины ее субъективным переживанием. Вся история научного поиска, философских размышлений в свете такой интерпретации сводится лишь к поиску осколков истины, не связанных друг с другом и не имеющих принципиального значения для человека.

Хотя православный мыслитель допускал возможность проведения конкретно-научных исследований окружающего мира, снабжал свои книги обширными научными комментариями, привлекал для «иллюстрации» библейских мифов сведения по математике, филологии, его замыслы не были, да и не могли быть реализованы. Это ясно даже для такого религиозного философа, как В. В. Зеньковский, который образно сравнивал попытку Флоренского «слить» границы научного и религиозного освоения мира с невозможностью смешать воду и масло.

Сам Флоренский оставил обширное богословское, религиозно-философское наследие, значительная часть которого была написана им до революции. В первые годы Советской власти

он занимался научными исследованиями. Принимал участие в научных изысканиях в связи с планом ГОЭЛРО. Современные последователи Флоренского обходят молчанием эволюцию его взглядов, стремятся изобразить его творческий путь как доказательство значения религии в научном познании, которому придается частный, партикулярный характер.

В связи с этим следует напомнить высказывание В. И. Ленина о значении общих мировоззренческих выводов для научного исследования. Он писал: «...Кто берется за частные вопросы без предварительного решения общих, тот неминуемо будет на каждом шагу бессознательно для себя «натывать» на эти общие вопросы»<sup>23</sup>. Эта ленинская мысль позволяет понять позицию Флоренского. Когда его конкретно-научные исследования «натываются» на общие вопросы, другими словами, требуют мировоззренческих обобщений, православный богослов постулирует их религиозное решение. Это отмечалось при оценке его работы «Мнимости в геометрии» в рецензии, опубликованной в журнале «Под знаменем марксизма»<sup>24</sup>.

Говоря об истолковании антиномий Флоренским, следует подчеркнуть, что оно во многом отличается от учения Канта, который вплотную подошел к пониманию необходимости диалектического рассмотрения действительности. Именно в этом направлении и развивалась в последующем классическая немецкая философия, послужившая теоретическим источником марксизма. В доктрине же Флоренского понятия антиномий и диалектики оказываются разорванными, диалектика описывается им как «живое и жизненное мышление» религиозно настроенного человека, цель которого состоит в том, чтобы достичь устойчивости, целостности, «блаженного спокойствия». Идеологи современного православия подчеркивают, что Флоренский «признал всеобщий характер антиномичности и прозрел средство ее преодоления — живой религиозный опыт, открывший в нагромождении «да» и «нет» существование высшего единства, которое может завершиться лишь в святом духе»<sup>25</sup>.

В этом отношении «диалектика» Флоренского прямо противоположна диалектике немецкой классической философии, которая утверждает, что противоположности, взаимосвязанные моменты сущности выступают исходным пунктом развития. Признать борьбу противоположностей движущей силой развития никакой богослов, конечно, не может и не желает. Религиозные идеологи обращаются к созданию различных вариантов богословской «диалектики», что свидетельствует о поиске ими новых аргументов обоснования религиозной веры, об их стремлении сделать подобную «диалектику» средством софистической дезориентации людей. Они готовы на словах признать диалектику и антиномию, лишь бы это помогло доказать существование всевышнего, «подтверждало» основные христианские догматы.

Истолкование антиномий и диалектики в работах Флоренского фактически не выходит за рамки традиционных представлений о противоречиях. Он не только игнорировал исторически определенный характер противоречий, но и сводит их в конечном счете к абсолютным противоположностям земного и небесного, смысл которых якобы был уяснен еще в священном писании. Говоря о противоречивости обыденного сознания человека, православный апологет антиномичности заранее был уверен, что душевная стабилизация человека возможна лишь в рамках религиозного объединения.

Знаменательным явился и тот факт, что Флоренский попытался выработать единую концепцию религиозной веры, объединив в качестве ее ступеней различные богословские концепции, идеи Канта и Кьеркегора. В своей методологической основе это не просто эклектицизм, но и свидетельство того, что религиозные идеологи охотно прибегают к нему, если это помогает им «доказать» свои идеи. Произвольно оперируя различными религиозно-философскими и богословскими учениями прошлого, используя софистические приемы аргументации, Флоренский пытался обосновать порочный тезис об апологетической функции антиномий.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что диалектика — это есть гибкость понятий, примененная объективно, в то время как софистика — гибкость понятий, примененная субъективно. В истории философской и религиозной мысли можно найти немало примеров того, как диалектика перерождалась в софистику. Учение Флоренского может служить еще одним примером того, как гибкость понятий применяется для затушевывания противоречий между верой и знанием, для сглаживания внутренних несообразностей самого вероучения. Марксистско-ленинский критический анализ подобных концепций призван помочь глубже понять кризис православного богословия и особенности его проявления в современных условиях.

<sup>1</sup> Каменский З. А. Кант в России//Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 290 (сноска). Эта книга содержит обширную библиографию; кроме того, указатель работ о влиянии философии Канта в России см.: Критические очерки по философии Канта. Киев: Наук. думка, 1975 и др.

<sup>2</sup> См.: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974; Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2 и т. д.

<sup>3</sup> Критика взглядов П. А. Флоренского дана в работах И. А. Кривелева, М. П. Новикова, Н. С. Семенкина и др.

<sup>4</sup> Яковенко Б. В. Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 111.

<sup>5</sup> Из работ, появившихся на Западе, можно назвать следующие: Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972; Богословские труды. 1977. Вып. 17; 1980. Вып. 21; 1982. Вып. 23 (в этом выпуске, на с. 264—310, приведен указатель печатных трудов Флоренского); Журнал Московской патриархии (в дальнейшем — ЖМП). 1981. № 9—10; 1982. № 4—5; 1983. № 3, 5.

<sup>6</sup> Цит. по: ЖМП. 1981. № 10. С. 65.

<sup>7</sup> Немало высказываний об «антиномии церкви» можно найти в статьях

ЖМП. 1966. № 1. С. 66; 1967. № 7. С. 33; 1977. № 10. С. 64; 1962. № 8. С. 40.

<sup>8</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 1914. С. 159. Эта книга выходила в 1913 г. под названием «О духовной истине», где отсутствовали два письма (второе и восьмое), в остальном это было стереотипное издание.

<sup>9</sup> Гегель. Сочинения: В 14-ти т. М., 1939. Т. 6. С. 306.

<sup>10</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Т. 3. С. 91.

<sup>11</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 91.

<sup>12</sup> ЖМП, 1983. № 5. С. 74.

<sup>13</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 65.

<sup>14</sup> Там же. С. 160.

<sup>15</sup> Там же. С. 147.

<sup>16</sup> Там же. С. 483.

<sup>17</sup> Там же. С. 163.

<sup>18</sup> Флоренский П. А. Разум и диалектика... С. 91.

<sup>19</sup> Флоренский П. А. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.

С. 11.

<sup>20</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины... С. 63.

<sup>21</sup> Там же. С. 160.

<sup>22</sup> Там же. С. 158.

<sup>23</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 368.

<sup>24</sup> См.: Под знаменем марксизма. 1922. № 9—10. С. 229—230.

<sup>25</sup> ЖМП. 1982. № 4. С. 67.

## ПЕРЕПИСКА ФРИДРИХА ВИЛЬГЕЛЬМА БЕССЕЛЯ С КАРЛОМ ФРИДРИХОМ ГАУССОМ\*

*В. Н. Ихсанова*

*(Главная Астрономическая обсерватория  
АН СССР, Пулково)*

Два века минуло с того дня, как появился на свет величайший астроном, геодезист и математик XIX в., а слава его по-прежнему горит яркой, немеркнувшей звездой. Фридрих Вильгельм Бессель оставил огромное научное наследие: его перу принадлежит более 400 работ, в числе которых 21 том трудов Кенигсбергской обсерватории, монументальные научные сочинения, отдельные статьи.

Берлинская, Парижская, Шведская, Бостонская и другие академии избрали Бесселя своим членом. В 30-летнем возрасте он был единогласно избран почетным членом Санкт-Петербургской Академии наук.

---

\* В июне 1984 г. в Калининградском университете проходил юбилейный Бесселевский семинар, посвященный 200-летию великого ученого. Выдающиеся научные достижения Фр. В. Бесселя в области наблюдательной астрономии рассматривались на семинаре в неразрывной связи с теоретическими идеями Канта в области космогонии. Основной доклад — доцента К. К. Лавриновича «Бессель, Кант и закон тяготения» — был опубликован в «Кантовском сборнике» (Калининград, 1984. Вып. 9). Предлагаемая вниманию читателей статья написана на материалах одного из содокладов юбилейного семинара.— *Ред.*

Библиотека Пулковской обсерватории располагает практически всеми трудами Бесселя. В их число входит и бесценный том переписки Бесселя с Карлом Фридрихом Гауссом, изданный в Лейпциге в 1880 г., вскоре после празднования (в 1877 г.) столетнего юбилея Гаусса. В те времена связь между учеными осуществлялась через переписку, которая в наше время заменяется довольно частыми конференциями и симпозиумами.

Переписка Бесселя и Гаусса — это не только научная переписка двух великих астрономов и математиков, но еще и свидетельство чисто человеческой высоты, на которой происходит обмен мыслями двух великих мужей.

В архиве семьи Бесселя найдено 74 письма Гаусса с 1804 до 1844 г. Литературное наследие Гаусса имеет 119 писем, в том же промежутке времени полученных от Бесселя, которые стали собственностью Королевского научного общества в Геттингене.

Первое письмо датировано 21 декабря 1804 г., Брауншвейг  
Гаусс — Бесселю

Высокоблагородный, глубокоуважаемый господин!

Наш общий друг господин доктор Ольберс сказал мне, что Вы выразили готовность помочь мне в вычислении орбит трех новых планет для их следующего появления, а именно в вычислении видимых мест Солнца. В последние дни я почти закончил новую коррекцию элементов Цереры и поэтому беру на себя смелость предложить Вам затем более интересную работу, хотя сейчас, я это сознаю, я почти стыжусь за предложенную Вам механическую работу, которая скорее нужная, чем интересная.

Лишь надежда на то, что Вы от этого, возможно, получите удовольствие поскорее дать господину Хартингу необходимые данные для обработки его карт, склонила меня к этой дерзкой просьбе. Поскольку Цереру можно будет найти уже в августе 1805 г., то я желал бы иметь эфемериды за 28 июля в 12 часов среднего времени в Зееберге, а так как и Юнона будет видна визуально вплоть до июля 1806 г., то видимые места Солнца должны охватывать примерно один год. Однако мне было бы достаточно иметь 30 или 31 такое положение.

Я охотно хотел бы получить видимые места Солнца с точностью до 0".1, логарифмы расстояний до 7-го знака, однако координаты достаточны до 0.00001. Прилагаемая схема пояснит Вам это подробнее.

Кроме того, я радуюсь счастью приветствовать Вас за Ваш вклад, о котором я недавно узнал, в вычислении орбиты кометы Галлея и рад приобретению такого многообещающего сотрудника.

С высочайшей оценкой и преданностью приношу свою дружбу, покорный

Карл Фридрих Гаусс.

Далее следует в виде приложения схема вычисления видимых мест Солнца.

Бессель — Гауссу

Бремен, 29 декабря 1804 г.

Высокоблагородный, глубокоуважаемый  
господин доктор!

Проникнутый чувством истинного благоговения, точу я перья, чтобы написать Вам.

Я получил Ваше письмо, которым Вы меня удостоили. Ваше желание было для меня приказом, исполнение которого доставило мне много удовольствия.

Уже несколько лет назад имел я счастье узнать Ваше имя и славу, которые неразрывны. С тех пор горел я желанием доказать Вам мое безграничное почтение, и я счастлив, что нашел наконец такую возможность. Я прилагаю вычисленные долготы Солнца от 28 июля 1805 г. до 4 августа 1806 г., которые, надеюсь, отвечают Вашему желанию. Я ввел также в долготы нутацию, поскольку Вы сможете и это использовать. Вы должны меня извинить за промедление на один день с пересылкой — многие заботы другого рода задержали подготовку таблиц.

Меня интересует теперь вычисление кометы 1618 года, для которой имеется очень много и, как кажется, хороших наблюдений.

Я весь отдаюсь в Ваше распоряжение и имею честь быть искренне Вашим.

Фридрих Вильгельм Бессель.

Приложение письма содержит координаты Солнца с 28 июля 1805 до 4 августа 1806 г.

Гаусс — Бесселю

Брауншвейг, 11 января 1805 г.

Примите, мой дражайший друг, мою бесконечную благодарность за дружескую любезность, с которой Вы взяли на себя труд вычисления видимых мест Солнца. Большого я и желать не мог и тотчас же использовал эти данные для вычисления эфемериды Цереры на следующий год, которая сейчас уже закончена. С большим удовольствием буду я использовать любую возможность, чтобы выразить Вам свое расположение.

Вашей обработке кометы 1618 года радуюсь я наперед. Я разделяю то же мнение, что новый расчет некоторых старых комет очень стоящее дело, поскольку это дает возможность с помощью наших современных, столь совершенных вспомогательных средств получать новые результаты. С некоторых пор у меня тоже бытует идея обработать заново комету 1769 года по возможности с определенным мнением относительно границ, в которые позволяет вписаться период ее орбиты. Лишь возросший круг работ, связанный с открытием Юноны, не позволяет мне сейчас думать о продолжении этой, уже начатой

работы. Но в будущем надеюсь я снова к этому вернуться. Весьма печально, что замечательные кометы, даже по мере того, как все совершеннее становится наше оборудование, встречаются все реже. Однако я не прав по отношению к Богине-заступнице Астрономии: 3 новые планеты за 4 года — это с лихвой покрывает все 30 комет, которые не хотят возвращаться, и тем не менее, хотя бы еще одна возвращающаяся комета была бы бесценной.

Очень прошу Вас о дальнейшем Вашем дружеском расположении.

Весь искренне Ваш

Карл Фридрих Гаусс.

Бессель — Гауссу

Бремен, 16 марта 1805 г.

Высокоблагородный, глубокоуважаемый  
господин доктор!

Уже давно мечтаю поблагодарить Вас за Ваше письмо от 11 января, которым Вы так почтили меня. Лишь одно желание послать Вам законченную работу о комете 1618 г. удерживало меня до сих пор. Наконец-то я располагаю таким временем, чтобы закончить вычисление орбиты этой кометы, и представляю Вам здесь эти результаты.

Среднее Парижское время максимального приближения к Солнцу 8.3572 ноябрь 1618 г. Далее следуют: долготы восходящего узла, наклон орбиты, расстояние в момент максимального приближения, его логарифм, логарифм среднесуточного передвижения; с точностью до 1'' вычислены ошибки в окончательных данных расчета долгот и широт, названы наблюдатели: Гарриот, Сиза, Снеллиус.

Результата, который даст Вам комета 1769 года, ожидает с нетерпением каждый, кто принимает участие на пути продвижения астрономии.

Если я смогу быть Вам полезным в расчете редукиций к наблюдениям этой кометы, столь похищающим Ваше время, то стоит Вам только приказать всегда на все готовому для Вас Фридриху Вильгельму Бесселю.

В каждом следующем письме почтительное отношение обоих адресатов переходит в нежную дружбу с полуслова понимающих друг друга коллег.

В письме из Лилиентала от 16 декабря 1809 г. Бессель впервые упоминает о Кенигсберге. Он пишет: «В течение некоторого времени я имел переписку с Берлином, цель которой состояла в том, что меня приглашают на строительство новой обсерватории в Кенигсберге. Вопрос был вскоре решен, поскольку были выполнены не только все мои требования, но было обещано многое, на что я и не рассчитывал. Уже на Пасху должен я занять свой пост. Но до этого мне хотелось бы известить Вас, чтобы попрощаться перед столь долгой разлукой

и попросить несколько наставлений, в которых я так нуждаюсь.

Это место отвечает моим желанием, так как предоставляет мне прекрасные инструменты. Мое жалование составит 800 талеров, помимо бесплатного жилья и отопления».

Далее идет обсуждение задачи о вписанном в четырехугольник эллипсе, после чего:

«Я сравнил последние Петербургские наблюдения комет 1807 и 1808 гг. после более строгой редукции данных, взятых из Астрономического Ежегодника 1812 года, с моими элементами и получил разности в несколько угловых секунд дуги. По-видимому, склонения действительно кажутся заниженными. Возможно, мне удастся улучшить мои элементы, учитывая возмущения, для чего я имею очень удобный способ, изобретением которого я немного занимался в последние дни.

Вчера я по требованию Ольберса сравнил Цереру и Весту, но (между нами!) я не смог их обеих отличить от опорных звезд. Поэтому эти наблюдения я передал Шрётеру, который наблюдает дольше и внимательнее меня.

Вечно Ваш Ф. В. Бессель».

В ответном письме от 7 января 1810 г. Гаусс восклицает: «Милейший Бессель! Я желаю исполнения всех Ваших помыслов и надежд во всех аспектах в Кенигсберге!»

Бессель — Гауссу

Кенигсберг, 24 мая 1810 г.

Наконец, мой милый, дорогой друг, я могу сообщить Вам о своем прибытии на место назначения. С 11 мая мы с сестрой живы и здоровы здесь, и нам обоим так нравится быть среди доброжелательно настроенных людей.

Вовсю спешу найти место для обсерватории. Я уже нашел два подходящих с открытым во многих направлениях истинным горизонтом. На одном из мест стоит ветряная мельница и недалеко расположен Университет. Другое место столь же красиво, но подальше. Если бы обошлось без особой жертвы перенести мельницу в другое место, то я предпочел бы первое. В Берлине были очень склонны позаботиться об астрономии, и господин фон Гумбольдт обещал мне очистить все пути от трудностей. Итак, Вы видите, милый Гаусс, что скоро я буду иметь мою обсерваторию, если не встретятся непредвиденные препятствия.

Я так рад Вашему выздоровлению. Привет от меня и сестры Вашей невесте и не забывайте вдали Вашего вечно верного друга

Ф. В. Бесселя.

Бессель — Гауссу

Кенигсберг, 26 августа 1810 г.

Чем охотнее, мой искренне любимый друг, хотел бы я от Вас что-нибудь услышать, тем слабее на это моя надежда, и я вижу, что я в этом прав.

Хартинг в своем письме сообщил мне, что близится час Вашей свадьбы — в таких случаях всегда весьма редко остается лишний часик для друга, и я утешаюсь лишь надеждой на лучшие времена, которые — не правда ли? — скоро вернуться.

Однажды утвердился я уже в чистой теории и хочу сообщить Вам о результатах этих занятий, поскольку уверен, что для Вас это представляет интерес.

Исследование, о котором я говорю, касается интеграла  $\int \frac{dx}{lx}$  и было подогрето работой Сольднера, полученной мною

несколько недель назад. Вы, без сомнения, знаете эту работу и трудности, на которые натолкнулся Сольднер, не позволившие ему рассчитать таблицы для функции  $\int \frac{dx}{lx}$ , которую он назы-

вает  $l_i \cdot x$  (логарифм интеграла  $x$ ) далее, чем  $x=1280$ . Путь, который позволил ему это сделать, достаточно тернист и трудоемок и, собственно, недозволен, так как он не дает контроля вычисления. Поэтому я искал другой метод получения этого интеграла и нашел следующее.

В общем случае можно представить  $l_i \frac{x}{a}$  в виде ряда.

Далее на 10 страницах следуют выкладки, приводящие к таблицам с точностью до 7-го знака.

Очень печально, что многократно обещанные таблицы логарифмов основных чисел так и не появились. Единственные, мне известные из существующих, — таблицы барона Вега. Если бы был известен их далекий ход, то можно было бы легко найти функцию, которая бы примыкала к ним лучшим образом. Мо-

жет быть, это была бы функция  $\sum \frac{1}{lx}$ , или — более общая,  $\sum \frac{1}{l(x+a)}$ , где  $a$  — константа, или  $\int \frac{dx}{l\left(x+\frac{1}{x}\right)}$  или  $\sum \frac{1}{l\left(x+\frac{1}{x}\right)}$  и т. д. Если бы мнения в математике имели бы

некоторый вес, то мои (мнения) нашли бы зависимость посредством знакомого ряда:

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \text{etc} = \frac{1}{(1-1/2)(1-1/3)(1-1/5)(1-1/7)\text{etc}}$$

Но это — более чем достаточно для нашего интеграла!

Из только что полученного Хартингом письма я вижу, что Ваша обсерватория все еще не строится. Мне живется не лучше: только я один знаю, что не позднее чем через 14 дней должно что-то определенно разъясниться. Две недели назад забрал я все дела по курированию как выбора места для обсерватории, так и постройки здания.

Оба места были хороши — одно на южной стороне города, другое — на юго-западной. Последнее очень близко от ботанического сада, а первое от всех институтов Университета очень далеко; следовало бы, не размышляя, выбрать первое, если бы его стоимость не составляла 6000 талеров, в то время как второе можно получить даром. Поэтому мои бумаги я передал военному департаменту, чтобы получить разрешение на второе (свободное) место.

План обсерватории мне очень мил, жаль только, что мои инструменты все еще в дороге, и я ничего не могу наблюдать и, вероятно, придется пропустить прекрасное покрытие  $\alpha$  Tauri.

Здесь мне очень все нравится. Я читаю лекции и все еще при полной аудитории.

В начале хотели мне дать степень доктора, которой, как Вы знаете, у меня нет. Я им объяснил, что могу читать как королевский профессор астрономии, не принадлежа ни к одному факультету, и что я это и сделаю.

Мне предложили также читать здесь и математику и считают, что во всяком случае они присвоят мне хотя бы степень магистра и что в этом мне будут способствовать преподаватели философского факультета. Мне это не нравится, так как я не люблю, чтобы о человеке просили, когда он заслуживает, чтобы его и так избрали.

Тем не менее обещал я им в будущем году прочитать тригонометрию и теорию рядов.

Отношения между живущими здесь людьми очень просты и очень мне импонируют. Дружеское обхождение здесь можно найти легче, чем в любом другом известном мне на Земле месте. Это мне очень приятно и гораздо приятнее, чем с графами и сиятельствами, которых невозможно избежать, и что стоит многих скучных часов, которые можно провести совсем иначе. Мои домашние взаимоотношения идут так, как я этого желаю: сестра и я созданы друг для друга, поскольку наши желания так часто идут одной дорогой.

Мой дорогой друг, доставьте мне радость Вашим ответом, так как вдали каждое слово, услышанное от друга, имеет высокую цену: ощутите это сердцем и сделайте меня богатым.

Привет Хартингу и моему брату, если его увидите, и представьте меня Вашей несравненной невесте как Вашего Беселя.

На этом заканчивается письмо на 12 напечатанных листах от 26 августа 1810 г., а 19 октября:

Снова берусь я за перо, чтобы написать Вам, мой дорогой, любимый друг, пару слов. Мой интеграл  $\int \frac{dx}{lx}$  я не совсем потерял из виду и нашел его более полно направленное, общее развитие.

(Далее следуют подробные выкладки, заканчивающиеся изящной, симметричной формой). И в конце письма:

С большой радостью узнал я о двух великих событиях: о королевской награде и Вашем домашнем счастье. Приношу свои сердечные поздравления! Представьте меня Вашей маленькой женушке и осчастливьте меня, Вашего Бесселя, за столь долгое нетерпеливое ожидание Вашего письма.

Через 2 дня:

Гаусс — Бесселю

Геттинген, 21 октября 1810 г.

Я совершенно посрамлен, дорогой Бессель, что так долго не подавал о себе признаков жизни. Это не заслуживает прощения, что мои домашние дела увели меня от научных занятий и я смог бы слишком мало или вообще ничего не смог бы Вам писать. Я счастлив, что скоро Вы приступите к практической астрономической деятельности, так как в Вашем распоряжении прекрасные инструменты. В нашей постройке до сих пор не заложено ни одного камня.

Исследованием интеграла  $\int \frac{dx}{\log x}$  Вы принесли мне большую радость. В основе его я избрал тот же путь, но в дальнейшем не пошел так далеко вперед, как Вы. Я сделал подстановку  $x = e^y$ , после чего интеграл становится  $\int \frac{e^y dy}{y}$  (и далее следует подробное его решение).

Этот метод я недавно применил к элементам Марса. Результаты сравнения теории и наблюдений превзошли все мои ожидания — ошибка составила не более 1", и лишь в двух случаях 3". Тем самым наши таблицы Марса стали самыми точными из тех, что были до сих пор. Недавно Лаплас написал мне, что он занялся исследованием вероятности расчета и собрал все свои ранние работы об этом предмете.

Прощайте, мой любимый Бессель, и обрадуйте меня вскоре снова Вашим письмом. Приветствую Вашу милую сестру и тысячу приветов от искренне Вашего

К. Ф. Гаусса.

Моя жена также шлет Вам сердечный привет.

Далее следует большой ряд писем, отражающих жизнь и деятельность Бесселя в Кенигсбергской обсерватории. В ноябре 1813 г. Бессель переехал в новое здание. Обсерватория оснащалась лучшими по тем временам астрономическими инстру-

ментами. Деятельность Бесселя в Кенигсбергской обсерватории разделяют на четыре периода: первый охватывает наблюдения на Доллондовском пассажном инструменте и на круге Кэри, второй — на меридианном круге Рейхенбаха, третий — на Франгоферовом гелиометре, наконец, четвертый — на Репсольдовском меридианном круге.

Бессель разрабатывал теорию инструментов и достигал все более совершенных результатов. Главной своей задачей он считал разработку прочных основ для точного определения положений светил. Каждый шаг его работы отражен в переписке с Гауссом.

Например,

Бессель — Гауссу  
Кенигсберг, 30 декабря 1813 г.

... Я нахожу мой пассажный инструмент, имея в виду его устройство и регулировку, одним из лучших из существующих, а также мой 25-дюймовый круг Кэри по его прочности, направленности и делениям выше всяких похвал. Однако во время солнцестояния он поставил меня в тупик, так как я обнаружил, что он очень чувствителен к солнечному теплу — разности при различных отсчетах достигают до 10". Но сейчас я поставил на этот инструмент такую ширму, которая позволяет падать свету лишь на объектив. Я желал бы точно описать Вам этот прекрасный инструмент, и Вы согласились бы определенно с моим мнением, что граница ошибок одного наблюдения не превосходит 1"—2", если, разумеется, наблюдатель хорошо знает свое дело.

По отсчетам микроскопов, диаметрально расположенных относительно друг друга, к тому же полностью идентичных, можно установить, имеет ли инструмент эксцентриситет и действительно ли цапфы цилиндричны. Однако необходимо эти ошибки знать, если речь идет о сравнении различных наблюдений, которые конкурируют за результат.

Я приложил очень много усилий, чтобы по одному микроскопу установить ошибку в определении наблюденных зенитных расстояний посредством противоположно расположенных отсчетов и вывел следующую формулу:

$$8''.5968 \sin(Z + 106^\circ 56') + 0''.8734 \sin(2Z + 14^\circ 24').$$

Первая часть этого выражения основана на эксцентриситете, вторая — на эллиптичности цапф, которую, насколько мне известно, еще не проверял ни один астроном, хотя эти инструменты имеют такую возможность. Здесь я применил Ваш метод наименьших квадратов, что мне представляется очень элегантным.

Ф. В. Бессель был связан с русской астрономией. Он переписывался с Николаем Ивановичем Фуссом — неперменным секретарем Академии наук в Петербурге, с астрономами К. И. Теннером, Ф. И. Шубертом, К. Х. Кнорре и В. Я. Стру-

ве — основателем и первым директором Пулковской обсерватории.

Струве бывал в Кенигсбергской обсерватории, тщательно изучал способы Бесселя наблюдений на Рейхенбаховском меридианном круге и исследования инструментов.

В нескольких письмах Бесселя Гауссу встречается упоминание о Вильгельме Струве. В письме от 7 ноября 1814 г. Бессель пишет:

...Струве из Дерпта, с которым Вы знакомы, был несколько дней у меня. Кажется, он становится дельным практическим астрономом. Он подсчитал мои наблюдения и нашел, что их число превышает 8000.

От 23 декабря 1818 г.:

...Струве прислал мне 25 прекрасных наблюдений Полярной звезды, которые я сравнил со своими таблицами. Они дают ошибку  $+0^{\circ}.211$ . Если равномерный ход ошибки таблиц, который выявили мои 4-летние наблюдения, касается небольшого уменьшения нутации, то ошибка теперь составит от  $0^{\circ}.05$  до  $0^{\circ}.06$ . Так что Струве имеет ошибку на  $\frac{3}{4}$  секунды больше.

От 10 января 1820 г.:

...Струве редуцировал некоторые дерптские наблюдения Полярной звезды и нашел точно то же, что и я. Ошибка таблиц составляет  $0^{\circ}.04$ , абберация и нутация — правильные.

Последнее из опубликованных писем Бесселя к Гауссу датировано 21 августа 1844 г. Его главная идея состоит в том, что Бессель сообщает о своем открытии переменности в движении по склонению Проциона и по прямому восхождению Сириуса по наблюдениям, начиная с 1755 г.:

«Я сравнил различные  $\alpha$  Сириуса со средним из 3-х близких фундаментальных звезд  $\beta$  и  $\alpha$  Ориона и  $\alpha$  Малого Пса и получил результаты относительно *Fundamenta astronomia* на 1755 г., что было принято за основу равным нулю.

Далее приводятся результаты наблюдений разных лет до 1843 г., в которых участвовали Маскелайн, Пиаци, Бессель, Понд, Струве, Аргеландер, Эйри, Буш.

Бессель приходит к выводу, что такие результаты наблюдений можно объяснить только силой притяжения планет, если принять, что Процион и Сириус являются частями малых систем.

«...Мое мнение таково, что имеются темные тела около этих звезд».  
Ваш Бессель.

Этим сообщением заканчивается переписка Гаусса и Бесселя. Известно, что уже в 1862 г. у Сириуса, а в 1896 г. у Проциона с помощью крупнейших телескопов тех времен были обнаружены невидимые спутники этих звезд.

Труды Фридриха Вильгельма Бесселя составляют фундамент современной астрометрии и геодезии, жизнь и деятельность его — яркий пример преданности ученого науке, его многочисленные исследования всегда будут образцом глубины содержания и тщательности выполнения и еще долгие годы послужат многим поколениям астрономов.

## НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

### ОТНОСИТЕЛЬНО ТРАКТАТА О ЛУНЕ

*Л. А. Калинин*  
(Калининградский университет)

Трактат Иммануила Канта «О вулканах на Луне» увидел свет в 1785 г. Он явился откликом Канта на широкое обсуждение в научной периодической печати 80-х годов XVIII в. открытия, сделанного 4 мая 1783 г. известным английским астрономом и оптиком Уильямом Гершелем: в один из своих телескопов, самый совершенный по тем временам, он разглядел извержение вулкана на Луне. Подтвердить это сообщение другим обсерваториям и наблюдателям не удалось, хотя само по себе событие это вполне вероятно и научно обоснованно. Согласно современным данным Луна до сих пор обнаруживает явления остаточного вулканизма. Так, например, советскому астроному Н. А. Козыреву удалось получить спектрограммы, свидетельствующие об истечении углеродсодержащих газов из некоторых лунных кратеров, а сейсмометры, доставленные на Луну, зафиксировали «лунотрясения» внутреннего происхождения.

Кант развивал и совершенствовал свои взгляды по важнейшим проблемам космогонии, планетологии, физической географии, где он широко использовал разработанные им сравнительно-исторические методы на протяжении всей своей жизни, так что участие его в полемике нельзя считать случайным. Курс лекций по физической географии Кант читал в университете 46 (!) раз: впервые этот курс был прочитан в 1756 г., а последний раз — ровно сорок лет спустя — в 1796 г. До самой смерти он интересовался всем, что делается в этой области науки, читал многочисленные отчеты экспедиций, описания и мемуары путешественников, осмысливая весь этот богатейший материал сквозь призму своих теоретических представлений. Это иллюстрирует и публикуемый трактат: Кант в нем упоминает имена не только выдающихся ученых, таких как Уильям Гершель или Роберт Гук, но и целого ряда исследователей, известных трудами по частным и узкоспециальным проблемам.

Философские идеи профессора из Кенигсберга приобрели особенную глубину и значимость не в последнюю очередь именно потому, что строились они на богатом опыте научных изысканий Канта в самых различных областях, как в точных науках (логике, математике), так и в эмпирических, как в естественных, так и в гуманитарных, где он неизменно выступает в качестве новатора.

Разумеется, публикуемый трактат с научно-содержательной точки зрения имеет лишь исторический интерес, поскольку в нем отражены взгляды науки второй половины XVIII в., когда знания о Луне были по большей части умозрительными. Самое существенное расхождение кантовских представлений с современными научными данными связано с его предположениями о наличии на Луне атмосферы, гидросферы и даже растительности. А это предположение Кант использовал для того, чтобы провести далеко идущую аналогию поверхностного строения Луны со структурой поверхности Земли.

Вместе с тем кантовские идеи о строении лунной поверхности содержат известную долю истины, научного здравого смысла. Прежде всего отметим исторический подход Канта к формированию лунной поверхности. Он прекрасно понимал, что кратеры типа Клавия или Тихо никак не могут быть образованы молодыми вулканами, аналогичными тем, которые имеют место на Земле. Эти вулканы даже не были бы видны с Земли в самые совершенные телескопы того времени, как никто не сумел бы разглядеть аналогичные вулканы с Луны на Земле. Поэтому вулканизм он разделил на первичный и вторичный. Обширным кратерам вышеупомянутого типа Кант ставит в соответствие первичный вулканизм, а извержениям того типа, какое удалось наблюдать Гершелю, — вулканизм вторичный. Первый, особенно активный и мощный, происходит в то время, когда Луна была еще молода, когда только образовывалась твердая кора; второй — это уже вулканизм остаточный, утративший размах и мощь первичного, поскольку образовалась твердая кора, недра Луны потеряли значительную часть собственного эндогенного тепла и в своем полубезжизненном состоянии редко и слабо себя обнаруживают. В наше время такого рода разновозрастность пород, из которых сложена поверхность Луны, признается большинством ученых, признается и различие типов вулканов, деление их на старые и молодые.

Следует отметить и тот факт, что взгляды Канта на происхождение Луны весьма близки одной из наиболее принятых в наше время концепций — гипотезе О. Ю. Шмидта. Кант, так же как и он, считал, что Луна образовалась одновременно с образованием Земли из первичного протоземного облака хаотично движущихся частиц по единым законам, а поэтому строение их должно иметь большое сходство.

Однако точка зрения Канта, что обширным лунным кратерам надо поставить в соответствие земные низменности, окруженные водораздельными хребтами и возвышенностями, конечно, ошибочна. Он целиком сосредоточил все свои усилия на поисках собственных лунных источников причин образования ее рельефа, не учитывая возможностей воздействия метеоритов и астероидов, остатков того протопланетного облака, из которого образовались не только Луна и Земля, но и другие планеты. При их падении на поверхность Луны, особенно в отсутствии атмосферы, взрывы должны были достигать чудовищной мощи, а следы их сохраняться чрезвычайно долго, так как нет разрушающих воздействий ни атмосферы, ни гидросферы. В настоящее время большинство обширных кратеров рассматривается как следствие именно этой причины.

Вместе с тем трактат — немаловажный источник для проникновения в сущность философских идей Канта, что для нашего времени значительно более важно. Интерпретация положений философских его трактатов без учета естественно-научного контекста, очевидно, неполна и неточна. В частности, трактат, на наш взгляд, проливает свет на понимание Кантом вещи в себе как средства аффицирования нашей чувственности. Заключительные абзацы трактата могут быть восприняты как аргумент в пользу той точки зрения, что вещь в себе в этом ее значении следует понимать как совокупность всего возможного опыта, который никогда не может быть дан нам весь целиком, но который постоянно обогащает содержание наличного опыта, не имея в этом процессе обогащения никаких границ и непреодолимых препятствий. (О таком понимании вещи в себе и соотношении его с другими смыслами этого термина см.: Калинин Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 3—11.)

Кант возражает Бюффону, считавшему, что тепло, обнаруживающееся у планет, целиком принадлежит Солнцу, осколками которого они являются. С этой точки зрения, Луна никакого собственного тепла не имеет и иметь не может. Классик немецкой науки пишет: «Если бы недостаток, который я нашел в способе объяснений Бюффона, обратили против меня и спросили бы: откуда же взялось первое движение атомов в космосе? — я бы ответил, что я потому не взялся указать первое из всех природных изменений, что это, по сути, невозможно». Это значит, что невозможно никакими сред-

ствами найти актуально данной последней причине движения материального мира, ряд которых в природе потенциально бесконечен. Такая «последняя» причина не познаваема никакими средствами и ухищрениями познающего ума, достичь ее «по сути невозможно», ибо мы никогда не достигнем последнего члена в ряду, уходящем потенциально в бесконечность. «Тем не менее я считаю, — продолжает Кант, — недопустимым останавливаться перед явлениями природы... и сомнительным способом призывать на помощь непосредственное божественное предписание в качестве основы объяснений». Кант утверждает, что каждый шаг от одного члена этого ряда к следующему «неизбежно заканчивается вопросом для нас», поскольку обнаруживаются новые трудности; но «в каждой природной эпохе, т. к. ни одна из них в разумном мире не может считаться абсолютно первой, мы не освобождены от обязанности искать причины миров, насколько это возможно, и проследить их цель по известным нам законам, пока звенья ее соединяются».

Если в «Критике чистого разума» проблема значений термина «вещь в себе» рассматривается во всем ее многообразии, с учетом взаимосвязей различных понятий, скрытых в одном термине, а, следовательно поднята на максимально абстрактный уровень и дана во всей ее сложности и опосредствовании, то в небольшой статье такого рода, как публикуемая, рассматривается всего один момент, и рассматривается конкретно, с обращением к эмпирическому материалу, систематизация которого в такой работе и есть самое главное. Взаимодействие двух этих уровней рассмотрения проблемы как бы взаимно просвечивает их: конкретное видится в ярком свете абстрактного, а отдельные детали абстрактного приобретают выразительные тени под действием конкретного.

## И. КАНТ

### О ВУЛКАНАХ НА ЛУНЕ

Британский академический журнал 1783 г. начинается посланием русского государственного советника г-на Эпинуса г-ну Палласу о сообщении г-на Магеллана Академии наук в Петербурге по поводу одного из открытых 4 мая 1783 г. г-ном Гершелем вулканов на Луне. Эта новость заинтересовала г-на Эпинуса, как он говорит, больше всего потому, что она, по его мнению, доказывает правильность его предположения о вулканическом происхождении неровностей поверхности Луны, которое он высказал в 1778 г. и в 1781 г. опубликовал в Берлине\*; и где, как он с удовольствием отмечает, без всякого сообщения пришли к взаимодействию три естествоиспытателя: он сам, г-н Эпинус в Петербурге, г-н проф. Беккариа в Турине и г-н проф. Лихтенберг в Геттингене. Но, так как благодаря сэру Гамильтону внимание к вулканическим кратерам во всех странах было столь всеобщим, данное предположение можно сравнить с переспелым плодом, который должен попасть в руки первого достойного, случайно коснувшегося дерева. И чтобы, наконец, не вызвать раздора между современниками из-за притязаний на честь первого пред-

\* О неодинаковости Луны: во втором томе «Трудов общества друзей — исследователей природы».

положения, он приводит знаменитого Роберта Гука как первого зачинщика, в 20-й главе «Микрографии» которого (изд. 1655 г.) он натолкнулся на названные идеи. Sic redit ad Dominum [все возвращается к хозяину. — Пер.]

Разумеется, открытие г-на Гершеля имеет большую значимость как подтверждение не вполне ясных наблюдений племянника г-на Беккариа и Дон Улла и ведет к схожести Луны (возможно, и других небесных тел) с нашей Землей, что, впрочем, могло считаться лишь отважными предположениями. Само по себе предположение г-на Эпинуса (как я считаю) не подтверждает это. Все же, несмотря на сходство кругообразных лунных пятен с кратерами вулканов, остается значительное различие между ними; и, напротив, появляется разительное сходство с другими кругообразными очертаниями невулканических гор или возвышенностей на нашей Земле, так что скорее этим может быть подтверждено другое, лишь до некоторой степени аналогичное указанному предположение об образовании небесных тел.

Разумеется, возможно, что подобные кратерам кругообразные возвышенности на Луне появляются вследствие извержений. Однако на нашей Земле мы находим кругообразные возвышенности двух типов: одни из них настолько малы по объему, что, наблюдая с Луны, их невозможно было бы разглядеть даже при помощи телескопа, а вещества, из которых они состоят, указывают на их происхождение из вулканических извержений. Другие, напротив, охватывают целые страны или провинции в сотни квадратных миль внутри кругообразно простирающейся возвышенности с более или менее высокими горами. Их можно было бы увидеть с Луны именно такой же величины, как мы видим кругообразные пятна на Луне, где одно лишь сходство покрытия (лесом или другой растительностью) не могло бы препятствовать их различению с большого удаления. Эти возвышенности позволяют предполагать извержения, благодаря которым они могли бы возникнуть, но вещества, из которых они состоят, свидетельствуют о том, что они никоим образом не могут быть вулканическими. — Кратер Везувия в своей верхней окружности составляет (по Телла Торре) 5624 парижских футов, или примерно 500 рейнландских рут, а в диаметре примерно 160 рут; конечно, такой кратер невозможно было бы рассмотреть через телескоп на Луне\*.

---

\* Тем не менее его огненные извержения можно было бы увидеть лунной ночью. В приведенном выше письме сделано замечание к наблюдению племянника г-на Беккариа и дон Улла, что отдельные вулканы должны быть ужасающих размеров, т. к. г-н Гершель лишь с трудом мог увидеть свой вулкан через без сравнения больший телескоп, да притом лишь он один из всех наблюдавших. Собственно, для четкого различения самосветящихся веществ важен не столько их объем, сколько чистота огня; а о вулканах известно, что их пламя распространяется то светлым, то затемненным дымом светом.

Напротив, кратерообразное пятно Тихо на Луне составляет в диаметре примерно 30 немецких миль и может быть сравнено с королевством Бёмен, а находящееся рядом пятно Клавиус — с маркграфством Мэрен (ныне Моравия.— *Пер.*) Эти участки на Земле обрамлены, подобно кратеру, горами, от которых так же, как и от Тихо, будто звездобразно, расходятся горные цепи. Но если наши кратерообразные, окруженные возвышенностями бассейны (которые являются сосредоточениями воды для рек и всюду покрывают плотную землю) не должны придавать Луне подобный вид,— как в действительности предполагают лишь немногие,— то это могло бы быть приписано лишь случайному обстоятельству: что лунная атмосфера (действительность которой доказана благодаря открытию Гершеля, т. к. там горит огонь) не так высока, как наша (как доказывает неуловимое преломление лучей на краю этого спутника), при этом горные хребты Луны простираются за границы растительности; у нас же гребни гор большей частью покрыты растительностью и поэтому, конечно же, не могут очень контрастировать с поверхностью включенного бассейна.

Итак, поверхность Земли имеет два вида кратероподобных образований: одни — вулканического происхождения и составляют 160 рут в диаметре и площадью около 20 000 кв. миль; другие, ни в коем случае не вулканического происхождения, на площади 1000 кв. миль имеют тем самым в 200 000 раз большее поверхностное содержание. С которым же сравнить кольцевые возвышенности на Луне (если ни одна из наблюдавшихся не меньше одной немецкой мили в диаметре, а некоторые и до 30 миль)? Я полагаю: по аналогии — лишь с последними, которые невулканического происхождения, т. е. облик сам по себе ничего не значит, должно быть принято во внимание огромное различие в размерах. И все же наблюдение г-на Гершеля подтверждает идею о вулканах на Луне, но о таких, кратеры которых ни он, ни кто-либо другой не видел, да и не мог увидеть; наоборот, оно не подтвердило мнение, что видимые кругообразные конфигурации на поверхности Луны могли быть вулканическими. Значит это (если мы должны судить по аналогии с похожими большими водоемами на Земле), по всей вероятности, не они. Необходимо лишь сказать: так как Луна, принимая во внимание кратерообразные водоемы, имеет такое большое сходство с теми, которые составляют на Земле стоки воды, но не являются вулканического происхождения, можно предположить, что она, учитывая находящиеся на Земле вулканические кратеры, имеет сходное образование. Правда, эти последние мы не можем видеть на Луне. Но лунной ночью, как доказательство огня, можно видеть самосветящиеся точки, ко-

торые можно объяснить лучше всего по аналогии с предполагаемой причиной\*.

Вот и маленькая двусмысленность, лишь неявственно поступающая в выводах вышеназванных известных мужей,—какой причине можно приписать встречающиеся сплошь и рядом на поверхности Земли невулканические кратеры, а именно резервуары рек? Естественно, в основу должны быть положены извержения вулканов; но они не могли быть вулканическими, так как горы, образующие их границу, не содержат веществ такого рода, а представляются образованиями их водных смесей. Я думаю, что если Земля первоначально представлялась растворенным в воде хаосом, то первые извержения вулканов, которые всюду должны были вырываться из величайших глубин, являются (в буквальном смысле слова) атмосферными. Поэтому можно предположить, что наше воздушное море (аэросфера), находящееся над поверхностью Земли, прежде было хаотически перемешано с прочими веществами земной массы; что оно вместе с многими другими упругими испарениями вырывалось из раскаленного шара в виде больших пузырей. В этом выкипании (от которого не была свободна ни одна часть земной поверхности) вещества, составляющие первоначальные горы, выбрасывались в форме кратера, образуя тем самым основу всех резервуаров рек, которыми, как петлями сети, оплетена вся твердая почва. Края резервуаров, так как они состояли из материи, размягченной в воде, должны были постепенно пропустить воду раствора, которая при оттоке промывала бы выемки, из-за чего те края, что сейчас гористы и пилообразны, отличаются от вулканических, представляющих собой нисходящий гребень. Эти первоначальные горы состоят теперь, после того как были отделены другие вещества, которые кристаллизовывались или затвердевали не так быстро (например, роговик или первоначальная известь), из гранита, на который последние (из-за ослабевавшего и опускавшегося все ниже в этом месте кипения) в ступенчатом порядке накладывались в соответствии с меньшей тяжестью и растворимостью в воде, как вымытые вещества. Итак, первообразующей причиной неровностей поверхности было атмосферное кипение, которое я охотнее назвал бы хаотичным, чтобы определить самое его начало.

На это, нужно себе представить, пелагический намыв постоянно наслаивал вещества, содержащие большей частью морские создания. Поэтому те хаотические кратеры, которые

---

\* Беккарна считает лучеобразно отходящие от лунных кратерообразных возвышенностей гребни потоками лавы. Но огромное их отличие от тех, которые вытекают из вулканов нашей Земли, с учетом их размеров, опровергает это мнение и делает вероятным то, что они являются горными цепями, которые, как и те, что у нас на Земле, лучевидно отходят от главной основы гор.

группировались одновременно, образовывали простирающиеся возвышенности над другими местностями, где кипение не было столь интенсивным. В первом случае получалась почва с ее горами, во втором — морское дно. Поскольку излишняя кристаллизационная вода промывала края резервуаров, попадала из одного в другой и стекала в итоге в нижнюю часть формирующейся земной поверхности (собственно к морю), то это образовало бы узкие проходы для будущих потоков, проходящих, к удивлению, через отвесные стены скал, с которыми сейчас они не справились бы, отыскивая море. Это было бы образом скелета поверхности Земли, поскольку она состоит из гранита, предшествующего всем пластам, которые накладывались на него последующими пелагическими намываниями. Но именно поэтому облик земель там, где новые слои покрывают находящийся в глубине старый гранит, также должен быть кратерообразным, потому что так была образована основа. Таким образом, можно на карте (где не обозначены горы) протянуть горные хребты, прочертив линию, соединяющую источники потоков, впадающих в большие реки. Эта линия будет описывать круг резервуара потока.

Если предположить, что водоем моря постоянно углублялся и направлял к себе все стекающие воды из верхних бассейнов, то этим образовывались все русла рек и общее сегодняшнее строение Земли, которое делает возможным объединение вод из многих бассейнов в один канал. Поэтому нет ничего естественнее, чем то, что русло, в которое поток теперь отводит воду от больших пространств Земли, вымыто именно той водой и ее оттоком, к которой она сейчас стекает, а именно морем и его древними намываниями. Под общим океаном, как полагает Бюффон, посредством его донных морских течений отмыв по такому правилу немислим, так как под водой невозможен отток из-за покатоности дна, что здесь является самым существенным\*.

Вулканические извержения представляются самыми поздними, а именно после того как затвердела поверхность Земли. Они образовали не Землю с ее постоянным гидравлическим строительством для оттока вод, а лишь некоторые отдельные горы, которые в сравнении со зданием всей твердой земли и ее гор являются лишь мелочью.

Польза, которую может иметь мысль вышеназванных известных мужей и которую хоть и косвенно, но все же подтверж-

---

\* Движение потоков представляется мне единственным ключом теории Земли. Поэтому требуется: во-первых, чтобы Земля гребнями была равномерно поделена на водоемы; во-вторых, чтобы почва, на которой эти водоемы передают друг другу свою воду, с целью отвести ее, наконец, одним каналом, была образована и сформирована именно водой, которая постепенно оттекала бы от более высоких водоемов к самым нижним, т. е. собственно морем.

дает открытие Гершеля, лишь в том, что космические тела, учитывая общую космогонию, образуются сначала довольно сходным способом. Первоначально все они были в жидком состоянии, это доказывает их сферическая, — а также там, где можно наблюдать, в соответствии с осевым вращением и тяжестью на их поверхности, — приплюснутая форма. Но без тепла нет жидкости. Откуда взялось это первоначальное тепло? Связывать его происхождение, как это делает Бюффон, с Солнцем и считать все планетные сферы лишь его осколками — отговорка лишь на короткое время, иначе откуда тепло солнца? Если предположить (что по другим причинам является вполне вероятным), что первоматериал всех космических тел во всем пространстве, где они сейчас вращаются, распространялся в форме тумана и образовался сначала по химическим законам, а потом по законам космологического притяжения, то открытия Кроуфорда дают указание, делающее понятным появление необходимой температуры такой высокой степени одновременно с образованием космических тел. Поэтому, если элемент тепла в космосе повсюду распространен однообразно, но задерживается различными веществами в соответствии с их неодинаковой способностью притягивать его, если, как он доказывает, туманообразно распространенные вещества заключают в себе больше элементарного тепла и требуют туманообразной протяженности, которую они могут выдержать, пока не перейдут в состояние плотных масс, т. е. объединятся в космическую сферу, то эти сферы должны содержать избыток тепла по сравнению с естественным равновесием тепла в космосе, где они находятся: т. е. их относительное тепло в соотношении с теплом космоса будет возросшим. (Так дымящийся кислотный воздух сразу теряет туманообразное состояние, если соприкасается со льдом, и тем самым тепло увеличивается настолько, что лед моментально тает). Мы не имеем сведений о том, каким может быть это увеличение, однако кажется возможным рассчитать меру первоначального разрежения, степень позднего уплотнения и продолжительность его времени. Поскольку последнее касается степени притяжения, объединяющего разрозненный материал, а она зависит от количества материи образующегося космического тела, то величина разогревания этой материи также должна быть соразмерной. Таким же образом можно понять, почему центральное тело (как самая большая масса в каждой космической системе) обладает наибольшей температурой и всюду могло бы быть солнцем; вместе с тем с некоторой вероятностью предположим, что более высокие планеты, так как они крупнее, то образованы из более разреженных веществ по сравнению с нижними и могут иметь больше внутреннего тепла, которое, как кажется, им тоже необходимо (так как они получают от солнца лишь свет, едва достаточный для того, чтобы их увидеть). Также

образование горных поверхностей космических тел (которые мы можем наблюдать)— Земли, Луны, Венеры — из атмосферных извержений первоначально раскаленных хаотично движущихся масс кажется довольно общим законом. Наконец, вулканические извержения из Земли, Луны и даже Солнца (кратеры которого Вильсон видел на его пятнах, при этом осмысленно сопоставив их проявления, как Гюйгенс те же проявления у кольца Сатурна) могли бы получить общий принцип происхождения и объяснения.

Если бы недостаток, который я нашел в способе объяснений Бюффона, обратили на меня и спросили бы: откуда же взялось первое движение атомов в космосе?— я бы ответил, что я потому не взялся указать первое из всех природных изменений, что это, по сути, невозможно. Тем не менее я считаю недопустимым останавливаться перед явлениями природы, как, например, температура Солнца, которые имеют сходства с явлениями, о причинах которых мы можем догадываться, по крайней мере, из известных законов, и сомнительным способом призывать на помощь непосредственное божественное предписание в качестве основы объяснений. Правда, последнее должно, если речь идет о природе в целом, неизбежно заканчиваться вопросом для нас; но в каждой природной эпохе, так как ни одна из них в разумном мире не может считаться абсолютно первой, мы не освобождены от обязанности искать причины миров, насколько это возможно, и проследживать их цепь по известным нам законам, пока звенья ее соединяются.

### ПРИМЕЧАНИЯ

Эпинус Франц Ульрих Теодор (1724—1802) — русский физик, член Петербургской АН (1756), основные работы в области электричества и магнетизма.

Паллас Петр Симон (1741—1811) — естествоиспытатель, географ и путешественник, член Петербургской АН (1767). Основные труды: «Путешествие по разным провинциям Российского государства». 1773—1788. Ч. 1—3.

Гершель Уильям (1738—1822) — английский астроном и оптик, член Лондонского королевского общества (1781), почетный член Петербургской АН (1789), основные работы в области наблюдательной астрономии, где совершил ряд выдающихся открытий с помощью самостоятельно изготовленных, совершеннейших по тем временам телескопов.

Беккариа Джованни-Баптиста (1716—1781) — аббат, профессор в Турине, занимался атмосферным электричеством, а также измерительной астрономией.

Лихтенберг Георг Кристоф (1742—1799) — немецкий писатель, публицист и ученый, с 1769 г. профессор физики Геттингенского университета, почетный член Петербургской АН (1795).

Гук Роберт (1635—1703) — английский естествоиспытатель, член Лондонского королевского общества (1663), разносторонний ученый и изобретатель.

Уллоа Антонио (1716—1795) — испанский геодезист и астроном, наблюдал и описал полное солнечное затмение 24 июня 1778 г. Указал на появление во время затмения на темном диске Луны красной светлой точки, которую представил как отверстие в теле Луны.

Парижский фут в метрической системе мер равен 0,32484 м.

Рейландская рута — поземельная мера длины в Германии, примерно = 3,66 м.

Немецкая миля — 7,4676 км.

Бюффон Жорж Луи Леклерк (1707—1788) — французский естествоиспытатель. Основной труд — «Естественная история» в 36-ти т. (1749—1788). В работе «Теория Земли» выдвинул гипотезу образования земного шара как осколка, отбитого от Солнца кометой и постепенно остывшего.

Гамильтон Уильям (1730—1803) — путешественник и знаток древностей, изучал и описал вулканы в Италии в кн. «Наблюдения Везувия, Этны и других вулканов двух Сицилий» (1772), извержение Везувия (1779).

Гюйгенс Христиан (1629—1695) — выдающийся нидерландский механик, физик и математик, создатель волновой теории света. Усовершенствовал объективы астрономических труб и с их помощью наблюдал Сатурн, открыв его спутник (Титан). Результаты наблюдений опубликовал в работе «Система Сатурна» (1659).

*Публикация и примечания Л. А. Калининкова.  
Перевод с немецкого Ю. П. Байрачного,  
М. О. Башкировой, Л. Г. Зеленской, И. Г. Князевой.*

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензия на книгу: А. В. ГУЛЫГА. ШЕЛЛИНГ. М.:  
Молодая гвардия, 1982. — 317 с.

*В. В. Лазарев*  
(Институт философии АН СССР)

В историко-философских исследованиях сложились очень различные подходы к проблеме целостности учения Шеллинга, особенно в отношении установления характера связи между ранним и поздним его учением: имеем ли мы перед собой одно или два совершенно различных учения, одну или две системы мысли, одного Шеллинга или двух? Может быть, даже трех? (Аналогичные вопросы и поныне ставятся относительно Канта и Фихте). Что касается Канта, то отметим, что автор при рассмотрении эволюции Шеллинга не раз проводит интересные сопоставления со взглядами Канта. Он считает, что Шеллинг испытал влияние великого мыслителя при формировании морального императива (с. 30), при первоначальной характеристике своего идеала общественного устройства (с. 90), и у Канта же «он заимствовал тезис — искусство преодолевает разрыв между природой и свободой — это промежуточная сфера, обладающая качествами и того и другого» (с. 92).

В ранний, натурфилософский период своего творчества Шеллинг — рационалист-натурфилософ, исполненный познавательного оптимизма, вооруженный передовыми правовыми идеями Великой французской буржуазной революции, сторонник объективного научного подхода, диалектически обобщивший естественно-научные данные своего времени, предвосхищающий дальнейшие открытия. С этим согласны все. Что же касается позднего Шеллинга, создателя так называемой «позитивной» философии, и относительно характера связи этой философии с первоначальной, «негативной» (т. е. рационалистической), — налицо мнения весьма и весьма расходящиеся и разноречивые: одни считают, что произошел безусловный и радикальный разрыв во взглядах мыслителя, другие видят здесь дальнейшее продвижение, возведение на высшую ступень все тех же первоначальных принципов.

А. В. Гулыга пытается выявить то, что составляет цельность всего учения Шеллинга, полагая, что своеобразный монизм системы может и должен быть объяснен из принципов, пронизывающих ее от начала до конца. Имеет смысл в этой связи устранить одну неровность в проведении автором книги такой линии исследования. Мысль Шеллинга, что неорганическая природа как таковая «не существует» (с. 108), порождает в читателе превратное впечатление, будто философ приходит к полному устранению или отрицанию неорганической природы

вообще. Между тем для Шеллинга и органическая природа вне связи с неорганической также «не существует». Он определенно борется — и здесь виден отблеск этой борьбы — против метафизического разрыва между этими двумя свободными формами, против односторонностей витализма и механицизма, выступает за единство диалектического взгляда на природу, пронизанную противоречиями и «живущую» ими. Рассматриваемое в целом неорганическое уже есть, по Шеллингу, органическое и в высшей своей потенции с необходимостью переходит в органическое в собственном, более узком значении слова; то и другое вместе опять-таки представляют собой, в сущности, не безнадёжно разведённое и затем лишь механически присоединяемое одно к другому, а органическое единство, выражающее как целостность неживой природы, так и вообще всей — неживой и живой, вместе взятых.

В период создания философии тождества начался отход мыслителя от системы, развивавшейся им самим в юные годы, и А. В. Гулыга в общем верно толкует характер обозначившегося сдвига у Шеллинга, хотя социально-классовый подтекст процесса ушел у него, к сожалению, в тень. У Шеллинга намечился отход от натурфилософии, это так. Однако к ней он временами будет еще обращаться; он «прощается с философией природы, не с самой природой — с ней он не разлучится никогда. Он поворачивается лицом к делам человеческим, он видит в них продолжение творчества природы. Он меняет сферу интересов — не принципы» (с. 132). Здесь же заложен прообраз перехода от негативной философии к позитивной: первоначальные интеллектуальные импульсы продолжают действовать и при переходе ко «второй» философии, и в ней самой.

Поздний Шеллинг все же не исключает натурфилософию как начало и основание всей своей системы; и в подтверждение того, что первоначальные ритмы раннего учения действительно удержаны в позднем, А. В. Гулыга приводит ряд характерных высказываний Шеллинга (с. 267—270, 280) и, между прочим, такое: «Вначале органическое с трудом отделяется от неорганического, поскольку каждая последующая ступень удерживает что-то от предыдущей... Внеорганическая материя утверждает свою субстанциональность, в органическом она все больше опускается до акциденции» (с. 281). Похожий взгляд распространяется Шеллингом на статус и судьбу натурфилософии в целом. Как начало и как «реальное», по сравнению с надстраиваемой над нею и продолжающей ее «идеальной» философией (трансцендентальным идеализмом, философией искусства, философией тождества), натурфилософия ниже по своему достоинству», но зато она «первична», и вся его система «частично в этом отношении может быть названа натурфилософией» (с. 189). Если у Гегеля природа есть отчуждение от духа и противоречия в ней заменены противостояниями противополо-

ложностей, то у Шеллинга природа остается ранним обнаружением и реализацией «абсолюта», и развитие противоречий составляет главный нерв ее совершенствования (см.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976. С. 219—239).

Философствование абстрактно, эзотерично, искусство же конкретно и экзотерично; проблема приближения философии к общезначимости и общепонятности ставится и решается Шеллингом в рамках философии искусства. В ней А. В. Гулыга отмечает: 1) историческое чутье мыслителя (он пытается расположить эстетические категории с учетом исторического развития искусства); 2) понимание прекрасного как совпадение духовного и материального (и в этом Шеллинг выше Гегеля, рассматривающего прекрасное лишь как обнаружение духа); 3) Шеллинг разделяет с романтиками культ природы (который, ставя акцент на моральной стороне дела, этим особенно импортировал российскому эстетическому мирозерцанию XIX в., проникнутому моральным пафосом).

Вся философия, считал Шеллинг, должна быть ориентирована на действительность, — если угодно, и на повседневную, — но приближение к ней происходит не таким уж легким и прямым путем: неизбежны утраты, приходится порой отступить, чтобы достигнуть новых рубежей. У Шеллинга произошло несомненное отступление, связанное с его углублением в религиозную проблематику: «В Иене, будучи изолированным, — сообщает он в письме Виндишману от 16 января 1806 г., — я думал не о жизни, а о природе, на ней сосредоточивались все мои размышления. С тех пор я понял, что религия, публичная вера, жизнь в государстве — вот ось, вокруг которой все вращается, и именно сюда надо приложить рычаг, чтобы встряхнуть мертвую человеческую массу» (с. 131).

А. В. Гулыга отмечает, что, распростившись с натурфилософией, мыслитель все-таки удержал «душу» ее, натурфилософский метод, и в своем спиритуализме оставался в немалой мере натуралистом. В природе, по мнению Шеллинга, заложена материя, «бессознательная часть бога»: отсюда, из основы бога начинается его бессознательное творчество, становление духа начинается с материи. Бог Шеллинга изначально материален, сознание существует в нем как потенция. Не следует с порога отвергать подобные идеи, говорит исследователь: «замените бога природой, и отпадут все возражения. В конце концов дело не в терминах» (с. 191). Мысль Шеллинга движется вокруг пантеистических тезисов, хотя автор едва ли прав, считая, что Шеллинг периода «философии откровения» завершает свою жизнь так, что «ушел из жизни пантеистом» (с. 287). Это все же преувеличение, согласиться с этим выводом трудно.

В книге указан важный мотив отхода от натуралистических размышлений: науке нужен нравственный ориентир. Из внешней природы она не может его почерпнуть, он принадлежит

другой сфере, возвышающейся над естественной, — «второй» природе человека, поскольку он не только природное существо, но и существо общественное. Не вина, а большая беда Шеллинга в том, что нравственное сознание в Германии начала XIX в. было еще во многом погружено в религиозное и смешано с последним, лишь немногие, более передовые мыслители могли выделить и выпутать нравственное сознание из этой смеси. Шеллинг не мог еще в полной мере развести эти формы сознания. Вместе с тем он видел необходимость перехода от натурфилософской к нравственной проблематике, и А. В. Гулыга стремится не оправдать, а объяснить интеллектуальную перестройку Шеллинга на путь нравственно-религиозных исканий. Однако социально-политическая сторона дела несколько ушла в тень, и в этом недостаток авторского анализа.

Натурфилософия, считает Шеллинг, заложила фундамент для дальнейшего конструирования, нельзя без конца пребывать на этом голом фундаменте, на нем надо строить здание, для которого он, собственно, так сказать, еще дом бытия человека, не оплот его существования, в отличие от предшествующей философии — «негативной», концептуально осваивающей «сущность», в которой заключена лишь абстрактная возможность человеческого бытия, а не действительность, надо построить позитивную философию.

В первой части этого учения, в философии мифологии, повторяются те же формы продвижения, которые в принципе были разработаны в натурфилософии. Реальный и идеальный ряды и приведение их к тождеству (искусство — религия — абсолютная философия) воспроизводятся здесь как объективность первоначального искусства (образец его — миф, характеризующийся тождеством бытия и мышления, погруженностью сознания в бытие, отсутствием рефлексии), затем как субъективность христианской религии и потом как их объединение, здесь бытие — самосознание — единство того и другого. Здесь низшая ступень порождает из себя высшую и ею начинает определяться, претерпевая при этом преобразование и возвышение, ибо в прежнем виде она оказывается ограниченной.

Но далее, в «Мировых эпохах», Шеллинг погружается в религиозные искания и разглагольствует о боге. Это в определенной мере отход от ранее завоеванных позиций в сторону консервативных взглядов, и факт этот бесспорен (с. 210). А. Гулыга пытается исследовать его особенности, чтобы не утратить и удержать реальное содержание, скрывающееся под религиозной оболочкой. Ведь «Шеллинг не апологет современной ему церкви, скорее критик, еретик. Он намерен превзойти ее же собственными средствами, как читаем «Фауста» (там же), усматривая за рассуждениями о боге и сатане человеческие смыслообразования и проблемы. Здесь А. В. Гулыга все же преувеличивает рациональность содержания религиозных

исканий Шеллинга. Передовая немецкая общественность тех лет жила иными проблемами, искала иных решений, пошла вперед, а поздний Шеллинг повел назад.

Протестантизм отвергал всю предшествующую рациональность (богословско-схоластическую, сервильную), отвергал «человеческий» разум во имя «божественной» мудрости, обретаемой верой; таким путем происходила своего рода «чистка» сознания. Мыслитель призывает встать на тот же протестантский путь, но пытается применить в более развитых и явно не соответствующих прежним условиям способ, выработанный реформацией (с. 222). Шеллинговы лекции «Всёобщее введение в философию» (1821) превращаются в выведение из круга наличной философии: он хочет возвыситься над всеми философскими системами, превзойти всякое существовавшее до сих пор философствование. Но эти порывы и поиски Шеллинга не смогли породить плодотворных результатов.

Кроме нарастающей идеалистической ориентации, у Шеллинга налицо момент, который важно отличать от нее, — момент, присущий собственно-творческому подходу, необходимый для обобщения достигнутой уже ступени натурфилософского рассмотрения и перехода к более высокой ступени. Достигнуть последующей ступени не удастся без полного представления о предыдущей. А. В. Гулыга дает почувствовать (с. 280) проблему, с которой столкнулся Шеллинг: надо не просто перейти, как это он уже сделал, к новому типу философствования, не просто «декларировать», но обосновать необходимость этого шага, «всю незыблемую последовательность перехода негативной философии в положительную» (с. 285).

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг продемонстрировал способность стремительно переноситься на новые и новые уровни созерцания посредством рефлексирования над произведенным интеллектуальным опытом, над способом производства мысли, превращая «как» в «что», способ интеллектуального действия в предмет рассмотрения. Теперь он ставит задачу подвергнуть рефлексии весь предшествующий способ натурфилософского мышления, показать, как его превзойти, реализовать теоретически то, что он практически уже совершил. Для этого нужен предмет — в данном случае натурфилософия, охватывающая, по Шеллингу, содержание всей рациональной философии, или философия негативная: «положительная философия не может обойтись без нее и включает ее в себя» (с. 285), — включает в себя, по известной формуле диалектики, «в снятом и сохраненном виде». Такова мысль Шеллинга, проливающая свет на отношение его к собственному своему прежнему философствованию.

Исторически сложилось так, что поздний Шеллинг до сих пор в исследованиях о нем был едва ли не целиком отдан на откуп теософии и мистике. Упускалось из виду, что у него в

этот период при всем несомненном крене к мистицизму частично восстанавливается интерес к проблеме материи, в которой (а не в разуме) он усматривает изначальное тождество материального и духовного и «внутренний центр преобразования» (с. 201). Он воздает хвалу «реалистической» позиции, даже говорит о бесспорном преимуществе, приоритете «реализма» перед идеализмом (там же). Но эта тенденция, подчеркиваем, все же осталась у позднего Шеллинга недостаточно развитой.

Все же прочтение позднего Шеллинга представляет достижение автора книги, хотя он и не избежал некоторых преувеличений. Материалистическим пантеистом поздний Шеллинг, однако, подчеркнем, не стал, хотя молодой Шеллинг и был на пороге этого учения. Односторонним представляется нам и освящение причин прекращения чтения Шеллингом лекций в Берлине в начале 40-х годов XIX в., начатых им с целью «искоренения» влияния младогегельянцев. Автор сводит, по существу, дело к тому, что прекращением чтения лекций Шеллинг выразил свой протест против того, что суд в его тяжбе с плагиатором Паулюсом стал на сторону последнего (см. с. 278). Но ведь надо иметь в виду, что передовая общественность немецкой столицы бойкотировала с возмущением антигегелевскую пропаганду Шеллинга. Вспомним оценки лекций Шеллинга молодым Энгельсом, во его замечательных памфлетах «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе»! Жаль также, что библиография при книге довольно скудная, и в ней почти отсутствуют работы советских историков философии о Шеллинге, в том числе — и работы по очень важному вопросу: о влияниях Шеллинга на разных русских мыслителей XIX в. Автор уделил этому вопросу сам немало внимания, но довольно односторонне: он перенес акцент с ранних, наиболее прогрессивных работ Шеллинга на поздние, и очень трудно согласиться с ним, когда он утверждает, будто Шеллинг повлиял на формирование Чаадаева и славянофилов, и относит к числу русских философов, на которых Шеллинг оказал большое воздействие, не столько Велланского и Павлова, сколько Вл. Соловьева и ... врача Гааза.

Но в целом книга А. В. Гулыги — заметное явление в нашей литературе, не богатой пока философскими биографиями, тем более такими, исполнение которых обладает явными литературными достоинствами. Во втором издании каких-либо существенных изменений в текст, к сожалению, не внесено.

## НОВОЕ О ТАРТУСКОЙ КАНТИАНЕ.

### Исследования и находки

*Л. Н. Столович*  
(Тартуский университет)

История и судьба Тартуской Кантианы нашли отражение в ряде публикаций<sup>1</sup>. Последняя — публикация так называемой «Тартуской рукописи Канта» с предисловием автора этих строк в 10-м выпуске «Кантовского сборника» (Калининград, 1985). Эта рукопись — оппонентское выступление Канта на латинском языке на диспуте по диссертации Крейцфельда в 1777 г., написанное на страницах самой диссертации, — почему-то не была отправлена в Германию с остальной частью Кантианы в 1895 г. Почему это произошло? Мною было сделано предположение, что рукопись Канта на диссертации Крейцфельда могла быть скопирована на месте, так как она написана четким почерком, для того чтобы ее легче было зачитать во время диспута.

И действительно, рукопись Канта была скопирована и опубликована в журнале «Altpreussische Monatsschrift» Артуром Вардой. В Научной библиотеке Тартуского государственного университета хранится оттиск этой публикации, по-видимому, присланный автором. В 1911 г. в журнале «Kant-Studien» появился немецкий перевод Тартуской рукописи с кратким предисловием переводчика, а в 1913 г. эта рукопись была тщательно воспроизведена в 15-м томе академического издания сочинений Канта.

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

Обратившись к архиву Научной библиотеки Тартуского университета, я обнаружил переписку относительно посылки диссертации Крейцфельда профессору Э. Адикесу для временного пользования. 21 сентября 1911 г. директор библиотеки

В. Э. Грабарь обратился в Правление университета с предложением удовлетворить просьбу профессора Э. Адикеса о высылке ему диссертации Крейцфельда. 4 октября Правление в письме в библиотеку уведомило, что поддержало просьбу Прусской Академии наук о посылке этой диссертации. 13 октября 1911 г. она была выслана через министерство иностранных дел. В письме от 22 апреля 1913 г. Правление университета уведомляет директора библиотеки о том, что диссертация Крейцфельда, находившаяся в пользовании профессора Тюбингенского университета Эриха Адикеса, возвращена 9 апреля 1913 г.<sup>2</sup> Следовательно, после подготовки 15-го тома академического собрания сочинений Канта, в котором по оригиналу была опубликована Тартуская рукопись Канта, она была возвращена накануне первой мировой войны, в отличие от другой части Тартуской Кантианы.

Выявлена ли вся Кантиана, находящаяся в Тарту? Недавно сделанная находка говорит о том, что поиски могут дать новые результаты. Весной 1986 г. при подготовке выставки экслибрисов в Научной библиотеке Тартуского университета была обнаружена книга из личной библиотеки Канта. Это книга Леонарда Крейцера, подаренная автором И. Канту с дарственной надписью: «Dem großen Stifter der kritischen Philosophie Herrn Professor Kant in Königsberg als ein geringes Denkmal seiner aufrichtigsten Verehrung gewidmet von dem Verfasser». («Великому основателю критической философии господину профессору Канту в Кенигсберге в качестве маленького памятника, посвященного его искреннейшему почитанию, от автора»). Книга озаглавлена: *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe von Leonhard Creuzer. Giessen, 1793.*

Надпись сделана не на титульном листе, а перед ним. На титульном листе внизу две подписи: G. V. Jäsche, Morgenstern. На книге имеется книжный знак К. Моргенштерна и № 3453. Под этим номером книга значится в каталоге книг и рукописей Карла Моргенштерна на стр. 200, но не отмечено, что книга подарена Канту. Изучение самой книги показывает, что в ней имеются подчеркивания на стр. 42—44, 47, 49—54, 56, 60—64. На стр. 134—135 имеются отчеркивания в виде фигурных скобок. На 135 стр. несколько строчек вписаны в текст книги, вероятно, рукой автора. Трудно предположить, кто именно делал подчеркивания. Может быть, Кант, а может быть, и Йеше. Карл Форлендер в своей книге о Канте называет Крейцера среди марбургских последователей Канта в 90-е годы XVIII в.<sup>3</sup>

Как бы там ни было, но найдена книга, принадлежащая великому Канту. Будем надеяться, что это не последняя находка в поисках Тартуской Кантианы.

<sup>1</sup> См.: Гулыга А. В., Столович Л. Н., Танклер Х. Л. О рукописном наследии Канта в Тартуском университете//Вопросы теоретического

наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4; Столович Л. Н. О судьбе Тартуской Кантианы//Тартуский государственный университет. 1980. 7-го и 28 марта (на эстонском языке в еженедельнике «Sirp ja vasar», 11 января 1980 г.; на японском языке в приложении к книге А. В. Гулыги «Кант». Токио, 1983); Ma l t e r R. Kantiana in Dorpat (Tartu)//«Kant-Studien», 1983, Heft 4.

<sup>2</sup> См.: Архив Научной библиотеки Тартуского государственного университета, ф. 4, оп. 1, ед. хр. 982.

<sup>3</sup> См.: Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Bd. II, S. 239.

## СОДЕРЖАНИЕ

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Предисловие . . . . . | 3 |
|-----------------------|---|

### СТАТЬИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>И. С. Нарский.</i> Проблемы исследования теоретических источников философской системы «критического» Канта. . . . .                     | 5   |
| <i>Л. Хаанаранта.</i> Кант и философские основания логики Фреге. Перевод с англ. <i>В. Н. Брюшинкина.</i> . . . .                          | 16  |
| <i>В. Н. Брюшинкин.</i> Кант и силлогистика. Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма». . . . . | 29  |
| <i>И. Д. Коцев.</i> О трансцендентальной дедукции как форме речи в «Критике чистого разума». . . . .                                       | 39  |
| <i>В. М. Сергеев.</i> О логике аргументации в «Основах метафизики нравственности» И. Канта. . . . .  | 47  |
| <i>В. И. Копылов.</i> О языке философии И. Канта. . . . .  | 55  |
| <i>А. Ф. Кудряшов.</i> Кантовское учение об интуиции и его исторические судьбы. . . . .  | 62  |
| <i>В. Д. Шмелев.</i> Атеистический смысл кантовского трансцендентального идеала. . . . .   | 70  |
| <i>Ю. Я. Баскин.</i> Кант и Фихте о сущности и назначении права. . . . .   | 81  |
| <i>С. Л. Калинин.</i> «Михаэль Кольхаас» Клейста в свете этико-правового учения И. Канта. . . . .  | 89  |
| <i>Ш. Дитци.</i> Карл Розенкранц и его «История Кантовой философии». Перевод с нем. <i>И. Д. Коцева.</i> . . . .                           | 98  |
| <i>Л. П. Воронкова.</i> «Диалектика антиномий»: замыслы и результаты. . . . .  | 107 |
| <i>В. Н. Ихсанова.</i> Переписка Фридриха Вильгельма Бесселя с Карлом Фридрихом Гауссом. . . . .   | 120 |

### НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Л. А. Калинин.</i> Относительно трактата о Луне. . . . .  | 130 |
| <i>И. Кант.</i> О вулканах на Луне. Публикация и примечания <i>Л. А. Калинин</i> ова. Перевод с нем. <i>Ю. П. Байрачного, М. О. Башкировой, Л. Г. Зеленской, И. Г. Князевой.</i> . . . . | 132 |

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

|  |     |
|--|-----|
| <i>В. В. Лазарев.</i> Рецензия на книгу: <i>А. В. Гулыга.</i> Шеллинг. М.: Молодая гвардия, 1982.—317 с. . . . . | 140 |
| <i>Л. Н. Столович.</i> Новое о Тартуской Кантиане. Исследования и находки . . . . .                              | 146 |

## INHALTSVERZEICHNIS

|                   |   |
|-------------------|---|
| Vorrede . . . . . | 3 |
|-------------------|---|

### BEITRÄGE

|   |     |
|---|-----|
| I. Narški. Zum Problem der Forschung der theoretischen Quellen des philosophischen Systems vom «Kritischen» Kant . . . . .            | 5   |
| L. Haaparanta. Kant und philosophische Grundlagen der Logik Freges. Aus dem Englischen übersetzt von W. Brjuschinkin . . . . .        | 16  |
| W. Brjuschinkin. Kant und Syllogistik. Einige Reflexionen auf «Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren». . . . . | 29  |
| I. Kopzew. Über die transzendente Deduktion als Form der Textgestaltung in der «Kritik der reinen Vernunft». . . . .                  | 39  |
| W. Sergejew. Zur Logik des Argumentierens in «Der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». I. Kants. . . . .                           | 47  |
| W. Kopylow. Zur Sprache Kants. . . . .  | 55  |
| A. Kudrjaschow. Kants Lehre von der Intuition und ihr historisches Schicksal. . . . .   | 62  |
| W. Schmeljow. Der atheistische Sinn des kantischen transzendenten — talen Ideals. . . . .   | 70  |
| J. Baskin. Kant und Fichte über das Wesen und Bestimmung des Rechts. . . . .  | 81  |
| S. Kalinnikow. «Michael Kohlhaas» von Kleist im Lichte der Ethischen Rechtslehre I. Kants. . . . .                                    | 89  |
| S. Ditzsch. Karl Rosenkranz und seine «Geschichte der Kantischen Philosophie». Aus dem Deutschen übersetzt von I. Kopzew. . . . .     | 98  |
| L. Woronkowa. «Dialektik der Antinomien». Ideen und Ergebnisse. . . . .   | 107 |
| W. Ichsanowa. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm Bessel und Karl Friedrich Gauss . . . . .                                   | 120 |

### WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

|   |     |
|---|-----|
| L. Kalinnikow. Zum Traktatus über den Mond. . . . .   | 130 |
| J. Kant. Über die Vulkane in dem Mond. Publikation und Kommentar von L. Kalinnikow. Aus dem Deutschen übersetzt von J. Bayratschny, M. Baschkirowa, L. Selenskaja, J. Knjasewa) . . . . . | 132 |

### KRITIK UND BIBLIOGRAPHIE

|  |     |
|--|-----|
| W. Lasarew. Rezension zu: A. Gulyga. Schelling. M.: Molodaja gwardia, 1982. — 317 S. . . . . | 140 |
| L. Stolovitsch. Das Neue über Kantiana aus Tartu. Forschungen und Ergebnisse . . . . .       | 146 |

### *УВАЖАЕМЫЕ ТОВАРИЩИ!*

В 1988 году философская общественность будет отмечать 200-летний юбилей «Критики практического разума» И. Канта. Редколлегия предполагает в «Кантовском сборнике» на 1988 год публиковать материалы и статьи, связанные с проблематикой второй «Критики» И. Канта.

Специалистам по истории философии и этике предлагаем направлять соответствующие материалы в адрес редколлегии сборника: 236040, Калининград, обл., ул. Университетская, 2. Калининградский университет, кафедра философии.