

работа 1798 года этой задачи выполнить в достаточном объеме уже не могла).

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 101, 104—107.

<sup>2</sup> Там же. С. 186.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

<sup>4</sup> Там же. С. 224; ср. с. 213. Имеется в виду проблематическое предположение (гипотеза) о существовании Бога.

<sup>5</sup> Там же. С. 205.

<sup>6</sup> Там же. С. 244.

<sup>7</sup> Там же. С. 132, 155—158, 187—189.

<sup>8</sup> См.: Кантовский сборник. Калининград, 1977. Вып. 2. С. 14—17.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 196.

<sup>10</sup> Там же. С. 81.

<sup>11</sup> Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 1977. S. 166.

<sup>12</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 166.

<sup>13</sup> Там же. С. 199.

<sup>14</sup> Там же. С. 170, 194.

## КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

П. Г. ТОРОПЫГИН

(Тартуский университет)

П. Я. Чаадаев и И. Кант

Уже сформировалось убеждение в том, что в первой половине XIX века в России существовало лишь «школьное» кантианство, рецепция Канта в рамках университетской философии. С конца XIX века в русской религиозной философии началась борьба с Кантом, с его субъективизмом, оторванностью от бытия. Русская философия испытывала подлинную идиосинкразию к кантовской системе. Этой вражде к Канту пытался не так давно подвести итог А. В. Ахутин (1, 51). Он однозначно оценивает отношение к Канту в России как полное неприятие его идей. Опровержением подобной однозначности может послужить система взглядов П. Я. Чаадаева, в которой видны и влечение к Канту, и «отталкивание» от него (в тыняновском смысле). Эта система была создана в тот самый период, когда, по мнению А. В. Ахутина, в России, в сущности, не было кантианства.

Проблема влияний на Чаадаева исключительно сложна. Он оказался под мощным прессингом немецкой идеалистической философии и французского католицизма, впитал их и при этом сохранил оригинальность собственной мысли. В «Философических письмах» он синтезирует немецкое и французское влияния и создает свою систему взглядов.

Западные влияния на Чаадаева необходимо рассматривать в связи с отечественной традицией. В I «Философическом письме» Чаадаев посягнул на все святости русской истории. Все, что

ему предшествовало, — «О повреждении нравов в России» М. М. Щербатова, «О древней и новой России» Н. М. Карамзина, взгляды архаистов — было, в сравнении с I «Философическим письмом», лишь частным, не охватывающим всей русской истории критицизмом. И все же критиковавшие Петра I и послепетровский период Щербатов, Карамзин, Грибоедов — предшественники Чаадаева.

Акт тотальной дискриминации русской истории был совершен мыслителем не спонтанно, ему предшествовала подготовка определенной системы взглядов, мировоззренческой позиции, продолжавшаяся все 1820-е годы (заметим заранее, что немецкий идеализм и, в частности, Кант многое дали для формирования этой позиции, для рождения разрушавшего русскую историю импульса). В этой позиции можно выделить четыре грани, четыре аспекта: жизнеповеденческий, общекультурный, религиозно-конфессиональный и философский. Все они, разумеется, взаимопроникаемы.

В своем жизнеповедении Чаадаев на рубеже 1810—1820 гг. выступал, по предположению Ю. М. Лотмана (5, 41—47), в роли шиллеровского маркиза Позы, которую пытался играть в отношениях с Александром I. Эта роль проявилась в беседе Чаадаева с императором в Троппау в 1820 году, когда Чаадаев известил его о «семеновской истории» и, очевидно, пытался воздействовать на мнения и решения монарха. Неудача разговора и последовавшая за ним отставка, путешествие по Европе, духовные поиски привели Чаадаева к созданию роли пророка, удалившегося, как он писал, в «свои Фиваиды». Это роль автора «Философических писем» (7, 29—44).

В общекультурном аспекте Чаадаев — современник декабристов, в определенный период близкий собеседник Карамзина — становится не просто предшественником западников; он определяет себя как человека западной культуры, оказавшегося в России. Это проявилось в его языковой позиции — воздержании от русского языка даже в 1840—1850 гг.

В религиозно-конфессиональном аспекте Чаадаев становится адептом идей французских католических мыслителей (Местра, Бональда, Балланша, Ламенне), при этом сам в католичество не переходит, хотя заметим, что его духовный ученик кн. И. Гагарин под влиянием Чаадаева становится католиком. Чаадаев — беспощадный критик православия.

Философская грань позиции Чаадаева сформирована прежде всего под влиянием немецкого идеализма, особенно Шеллинга. Но если влияние Шеллинга уже исследовалось, то проблеме «Кант и Чаадаев» почти не уделялось внимания.

Чаадаевскую критику Канта отметил в комментариях к «Философическим письмам» Д. И. Шаховской (9, 70—77). Приводимые им факты Р. Мак-Налли использовал для вывода о принципиальных расхождениях Чаадаева с Кантом в вопросе об

автономии человеческого разума от Бога, уделив этой проблеме немногим более страницы своей монографии о Чаадаеве (10, 179—180). Таким образом, ранее освещалась полемика, но не преобладание в отношениях Чаадаева к Канту. С нашей же точки зрения, именно Кант оказал существеннейшее влияние на ядро системы взглядов Чаадаева — его философию истории.

В чаадаевской оценке Канта в V «Философическом письме» характерно сочетание глубочайшего уважения и беспощадной критики. «Самая глубокая и плодотворная из всех известных систем», — говорит Чаадаев о философии Канта; «...мы все лишь логическое следствие его мысли» (8 (1), 388). И здесь же критикуются основы кантовской философии, прежде всего концепция автономии человеческого разума. У Чаадаева как религиозного философа именно это возбуждает противодействие. Зато его признание вызывает концепция интеллигентного мира ноуменов, познание которого обеспечивает познание реального мира явлений, «открытие Верховной Логики, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет» (8 (1), 388). Но окончательный вывод Чаадаева о Канте таков: «...если он и оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять».

Этот критический пассаж в V «Философическом письме» лишь дистанцирует Чаадаева от немецкого мыслителя; он и обусловил выводы Р. Мак-Налли о принципиальной разнице их взглядов. Но помимо этой характеристики Канта, в «Философических письмах» имеются и другие соприкосновения с кантовской системой, еще не рассмотренные исследователями. Во II, III, IV, V «Философических письмах» содержится активная полемика с Кантом (но без упоминания его имени). Чаадаев с разных сторон подвергает критике концепцию автономии морали и разума от Бога. Он призывает разум к «логическому самоотречению», подобному самоотречению нравственному. Как прямую полемику с Кантом можно определить инвективу Чаадаева из III «Философического письма»: «Не зная истинного двигателя, орудием которого он служит, человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон и есть то, что он называет нравственный закон, иначе — мудрость, высшее благо» (8 (1), 365). Чаадаев говорит о жалком ослеплении человека, упрекает философов, которые внушают человеку мысль о том, будто он зависит от себя самого. Наконец, когда в начале V «Письма» Чаадаев утверждает то, что «свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области подобно сиянию тех солнц, которые движутся в иных небесах» (8 (1), 377), он, безусловно, полемизирует с известнейшим афоризмом Канта о «благоговении» перед «звездным небом надо мной и нравственным законом во мне» (4, (1), 499). По Чаадаеву, источник нравственного закона лежит вне человека в «отдаленной, неве-

домой области» и эта область, как легко понять, — воля Божества. На личном экземпляре «Критики чистого разума» Чаадаев написал: «Апология адамова разума» (8 (1), 768). Но все эти примеры лишь подтверждают концепцию Д. И. Шаховского и Р. Мак-Налли. Что же, кроме полемики, связывает Чаадаева с Кантом? На личном экземпляре «Критики практического разума» Чаадаев пишет по-немецки: «Er war nicht das Licht, sondern das erzeugte von dem Licht» («Он не был свет, но был, чтобы свидетельствовать о свете» — слова из Евангелия от Иоанна об Иоанне Предтече). Итак, Кант — предтеча некоего духовного мессии, а именно его ждал Чаадаев. Он писал Пушкину в 1831 г.: «...скоро придет человек, который принесет нам истину времени <...>, будет пущено в ход движение, имеющее завершить судьбы рода человеческого <...> добрая весть будет нам принесена с небес» (8 (2), 71). По Чаадаеву, история должна закончиться «великим апокалиптическим синтезом» и провозвестником его должна послужить философская и религиозная мысль. Свой экскурс в историю философии в V «Философическом письме» Чаадаев строит как изображение движения к истине. В этом движении себе самому он также отводил роль Предтечи в отличие, например, от Гегеля, считавшего свою философию конечным результатом самосознания Мирового Духа.

В критическом пассаже V «Философического письма», посвященном Канту, к «Критике практического разума» отсылает замечание Чаадаева о том, что Кант показал недоказуемость разумом Бога и бессмертия души. (По Канту, они — постулаты практического разума). Чаадаев не мог согласиться ни с автономией разума в «Критике чистого разума», ни с автономией морали в «Критике практического разума». Почему же Чаадаев положительно относится к постулированию разумом Бога и бессмертия души? Возможно, что Чаадаев считал, что для слабого адамова разума, каким является человеческий разум в обыденной жизни, это — единственный путь к истине, Богу и пониманию собственного бессмертия, начальный этап приобщения к Высшему Разуму. За открытие этого пути Чаадаев и сравнивает Канта с Предтечей, но поскольку Кант не приобщает непосредственно человека к Богу, он только «предтеча» и не более.

Не могла не импонировать Чаадаеву и кантовская концепция личности как самоцели, не являющейся средством даже для Божественной воли, созданная в «Критике практического разума». Чаадаев исповедовал в своей философии подчинение личности закону высшей необходимости, но в своем жизненном поведении демонстрировал полное неподчинение земным законам, он подчинялся лишь закону свободы. Его жизнь — иллюстрация кантовского категорического императива: во всем исходить из автономии собственной воли.

Согласившись с правом практического разума постулировать, исходя из внутренней необходимости, непознаваемое, Чаадаев отчасти приобщается к кантовскому априоризму в познании. Подобное постулирование у Канта можно расценить как одно из прав личности — носителя практического разума. Личность имеет право освещать непознаваемое светом разума, здесь этика смыкается с гносеологией.

Гносеологический априоризм проявляется у Чаадаева в его философии истории, которая является фактическим центром его системы. Естественна связь философии истории с этикой. Анализ кантовского влияния в этом аспекте осложняется тем, что философия истории Канта не была развита в систему, подобную гегелевской, она эксплицирована фрагментарно, в небольших статьях, которые могли быть и неизвестны Чаадаеву.

Методологическая база философии истории Чаадаева сформулирована в VI и VII «Философических письмах». Она основана на противопоставлении истории фактов истории идейной, философской, переосмысляющей уже известные факты. «Ошибка думать, будто обилие фактов обеспечивает в истории достоверность <...> незнание истории вызывается совсем не незнанием фактов, а недостатком размышления» (8 (1), 417). Эта классификация напоминает разделение Гегелем истории на три вида — первоначальную, рефлективную, основанную на анализе фактов, и философскую. Но у Гегеля эта иерархия видов истории устремлена к постижению объективной истины, проявляющейся в фактах; «...история тем ближе к истине, чем более придерживается данного», — писал Гегель. Гегель критиковал априоризм в истории, хотя, как отмечал А. М. Каримский, эта критика направлена не столько против Канта, сколько против Фихте. Фихте утверждал, что «в познании истории философ должен выполнить свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно а priori» (4, 77—78). Но Кант и Фихте — это одна линия развития философской мысли, критикуемая Чаадаевым за возвеличивание человеческого «я». Тем не менее сам Чаадаев в своем презрении к истории фактов занимает позицию близкую к кантовской и даже фихтеанской (кстати, и сам Гегель не смог преодолеть априоризма. Как-то он заметил, что если факты противоречат идее, то тем хуже для фактов). Чаадаевская философия истории априористична, поскольку она связывается с идеями, взятыми из высшей реальности, и здесь вспоминается кантовское двоемирие, дихотомия феноменального, эмпирически постигаемого и ноуменального, умопостигаемого миров. (В своей антропологической концепции Чаадаев также близок к Канту, считая, что «жизнь духовного существа в целом обнимает собой два мира, из которых только один нам ведом» (8 (1), 352). Философ вносит эти идеи в эмпирическую реальность, пренебрегая фактами. Из двух реальностей источником истины для него является высшая реальность. Так, для Чаада-

ева факты, свидетельствующие о военной мощи и политическом значении России, не значат ничего, они не несут высшего смысла, он презирует их, называя Россию «фактом географии».

Пренебрежение к фактам истории у Чаадаева может быть объяснено и личными мотивами. Он никогда не был историком, не обладал значительной исторической эрудицией, особенно в период создания «Философических писем». (Впоследствии он стремился восполнить этот пробел). Кроме того, факты, известные Чаадаеву, очевидно, оставляли для него непроясненными те законы русской истории, которые он стремился постигнуть. По замечанию М. К. Мамардашвили, Чаадаев, пытаясь определить загадочный феномен России, столкнулся с его «неописуемостью», Россия не поддавалась описанию (6, 165). Не в силах увидеть истину в фактах, Чаадаев избрал вариант историсофского априоризма, который приводит к Канту. Не к Фихте с его крайностями, а именно к Канту, чья историософская гносеология была так же противоречива, как и чаадаевская. Эта противоречивость особенно проявилась в кантовской статье 1784 года «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», наиболее эксплицирующей его философию истории. Чаадаев мог быть с ней знаком, кроме того, к сходным методологическим выводам он мог прийти, исходя из известных ему «Критик».

В начале статьи Кант, утверждая бессмысленность проявлений человеческой воли в истории, делает вывод: «Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей в их совокупности поступков разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была возможна история» (6, 8).

Чаадаев в VII «Философическом письме» также возражает против того, чтобы искать в истории только «человеческие побуждения, вполне свободные проявления воли». Он критикует историю, которая пытается все объяснить влиянием личности и воображаемым сцеплением причин и следствий, «предоставляет человеческий разум собственному закону». В истории, по Чаадаеву, проявляется высший закон Провидения. Провидение у Чаадаева и Природа у Канта, всемогущая и разумная, сходны в своем доминировании над человеческой историей.

В конце статьи Кант приоткрывает свои колебания между априористическим и эмпирическим подходами к истории. Историю человеческого рода можно рассматривать как выполнение тайного плана природы: осуществить совершенное гражданское устройство. И следует показательный вопрос: «...открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы? Я отвечаю: немного, ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя составить

представление обо всем пути» (6, 18—19). Кант завершает: «Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы должна рассматриваться как возможная <...> Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, представляется странным намерением, кажется, что с такой целью можно создать только *роман*». (Курсив Канта — П. Т.). Но далее Кант заявляет: «Если мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана, то эта идея могла бы стать полезной <...> мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков представить как систему». Кант, конечно, оговаривается: «Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории было бы неверным истолкованием. Это только мысль о том, что философский ум мог бы сделать, стоя на другой точке зрения» (6, 23).

Несмотря на оговорки Канта, видно, как у него противопоставляются эмпирический и философский подходы. Это противопоставление обостряется впоследствии у Фихте и неожиданно проявляется у объективного идеалиста Чаадаева.

Необходимо сопоставление философской и жизнеповеденческой позиции Чаадаева в свете его скрытого кантианства. Бердяев в «Философии свободы» тонко заметил, что кантианство может носить не только академический характер, оно формирует жизненную позицию. Кантианство — «...факт самой жизни. Отравленный кантианством не может иметь живых реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано. Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый мог и должен был создать философию Канта» (2, 32—33).

Чаадаев, как и Бердяев, как любой представитель русской философии, в которой, по выражению А. Ф. Лосева, «укоренен онтологизм», не мог не стремиться наладить связь с бытием. Но если в онтологии он борется с Кантом, то в философии истории он — его последователь, может быть, невольный. Возможно, что для Чаадаева бытие в целом было более постижимо, чем Россия, не случайно он называл ее «пробелом в нравственном миропорядке». Затерянный, по его выражению, в умственных пустынях своей страны, носитель европейского культурного сознания, не способного постигнуть позитивный смысл русской истории, Чаадаев отчуждается от России. Уже не вникая в факты, Чаадаев «с высоты птичьего полета», не из эмпирической, а из высшей реальности исторических смыслов выносит свой приговор. Как заметил в беседе с автором статьи Ю. М. Лотман, Чаадаев на факты смотрел, как смотрит на камень скульптор, зная, что без его резца не появится статуя. Именно этим способом Чаадаев создал в 1840-е годы всеобъемлющую картину русской истории. Русская история, по Чаадаеву, это ряд последовательных отречений русского народа от собствен-

ной свободы в пользу варягов, монголов, тирании Грозного и Петра I. Но еще в I «Философическом письме» Чаадаев постулировал негативный смысл русской истории — смысл урока, данного миру Провидением, сделавшим русский народ «исключением из человеческого рода». Этот вывод сделан из априорно полагаемых целей Провидения, ведущего человечество к апокалиптическому синтезу христианской истории, а не из эмпирики.

Право личности постулировать важнейшие смыслы, исходя из нравственного закона, обосновано Кантом и признано Чаадаевым. Бердяев говорит о том, что для Канта «мир, сама природа создаются познавательными категориями, *судящим субъектом*» (курсив мой — П. Т.) (2, 77). Субъект историсофии Чаадаева также вершит суд над историей. Как и кантовский субъект, он прежде всего активен по отношению к миру. Чаадаев, поставив себя в оппозицию империи и ее истории, прибегает к праву личности судить и создавать свой мир.

Чаадаев предпринимает разрушение сложившейся картины русской истории, дискредитацию ее ценностей. С иронией восхищаясь Карамзиным, он замечает: «Мысль разрушила нашу историю, кистью одною ее можно создать» (8 (2), 134). Создателем такой «живописной» картины русской истории Чаадаев считает Карамзина; себя, разумеется, носителем разрушающей мысли. Нельзя не отметить, что, вступая в конфронтацию с Карамзиным, «Коломбом русской истории» (Пушкин), Чаадаев в то же время использует завоеванное Карамзиным право «говорить истину царям», новое значение роли историка, внесенное Карамзиным в русскую культуру. Разрушение истории основывалось на игнорировании тех фактов, которые доказывали существование позитивного смысла русской истории. (Это напоминает презрение Канта к человеческим деяниям, с его точки зрения, лишь невольное реализующим волю Провидения, непостижимую для людей).

Пушкин, полемизируя с I «Философическим письмом», ощутил разрыв с реальностью, презрение к фактам. В письме от 19 октября 1836 года он напоминает Чаадаеву известные вещи, говорит о великом назначении России — защитить Европу от монголов, проходит в своем перечне событий всю русскую историю, начиная с «войн Олега и Святослава» и кончая Александром, «который привел нас в Париж» (8 (2), 461). Пушкин стремился возратить Чаадаева в ту реальность, которую тот уже покинул в поисках высшего смысла истории.

Став отчасти кантианцем, Чаадаев не стал субъективистом. Сам Кант — не абсолютный субъективист, считающий, что формы познания конструирует сам субъект. А. В. Гулыга справедливо заметил, что «реальный смысл кантовского априоризма состоит в том, что индивид, приступающий к познанию, располагает определенными, сложившимися до него формами позна-

ния»; подобный историзм заложен прежде всего в «Критике чистого разума» (3, 13). Тенденции к субъективизму у Канта есть, их реализовал Фихте, но Чаадаев избегает соскальзывания в субъективизм. «Мировое сознание» — это «совокупность всех идей, которые живут в памяти людей». «Идеи становятся достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции» (8, 383). Именно в этой традиции содержатся априорные установки сознания. По Чаадаеву, «архетипы Платона, врожденные идеи Декарта, а rіgіrі Канта <...> сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас к жизни» (8, 389). Из этой традиции, из ее нравственного закона, а не из фактов Чаадаев извлекает смысл истории. Он борется с субъективистскими тенденциями Канта, его фихтеанской интерпретацией и в то же время стремится использовать Канта в интересах объективно-идеалистической системы. Эти расхождения не нарушают связь взглядов русского мыслителя с этикой Канта, наделившего личность неограниченными правами в познании мира. Не признавая кантовского права личности на постулирование Бога, Чаадаев реализовал логически вытекающее из этики и гносеологии Канта право личности на разрушение ложной истории, развенчание исторических мифов.

Кант определял личность как «свободу и независимость от механизма всей природы» (4 (1), 414). Чаадаев, не соглашаясь с кантовской автономией личности от Бога, признал принцип свободы личности от чувственного мира природы и истории. Этот принцип отразился в жизнестроительстве Чаадаева. Парадокс отношения Чаадаева к Канту в том, что, являясь противником Канта в онтологии и антропологии, Чаадаев оказался кантианцем в своей историософии и порождающей ее жизнеповеденческой позиции отчуждения от России. Это противоречие объяснимо. Чаадаевская религиозная утопия всемирного единства людей, как и любая утопия, провоцировала историософский априоризм. Это происходит всегда, поскольку утопия навязывает должное сущему, идейный конструкт — реальности, даже в том случае, если априорность противоречит онтологической базе утопии. Славянофилы, создавшие свои утопии, не были кантианцами. Их историософия априористична, поскольку утопична (Чаадаев назвал их теории «ретроспективными утопиями»). Но если априоризм Чаадаева служил средством духовной борьбы с российской действительностью, средством разрушения русской истории, то славянофильская историософия была уходом от реальности, формой эскапизма.

В духовной борьбе Чаадаева с менталитетом николаевской эпохи заключен второй корень его парадоксального кантианства. Сила подавления любой мыслящей личности в России после 14 декабря 1825 года известна, она требовала от человека максимального противодействия, охраны собственной личности. В эту эпоху Пушкин назвал самым важным для человека «не-

зависимость и самоуважение», позволяющие выстоять под ударами судьбы. Чаадаеву для организации своего духовного сопротивления кантовская этика долга, героическая этика активного субъекта, творящего свой мир, послужила превосходной философской базой. Постигая историю России, Чаадаев просто вынужден был стать кантианцем. Кантовский субъект, по Бердяеву, отчужден от мира, судит его, но он готов и творить мир. Такова и позиция Чаадаева по отношению к России. Он не только судил, он надеялся творить новую Россию. Уже после создания I «Философического письма» мыслитель выражал надежду на то, что его страна станет «умственным средоточием» Европы, как раньше была ее «политическим средоточием» (8 (2), 99). А в конце жизни, в период самого беспросветного пессимизма (1854 год), Чаадаев все же призывал «заставить Россию перейти на новые пути» (8 (1), 569).

<sup>1</sup> Ахутин А. В. София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)//Вопросы философии. 1990. № 1.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

<sup>3</sup> Гулыга А. В. Кант сегодня//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

<sup>4</sup> Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М., 1988.

<sup>5</sup> Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни//Литературное наследие декабристов. Л., 1975.

<sup>6</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.

<sup>7</sup> Торопыгин П. Г. П. Я. Чаадаев и И. М. Ястребцов//Уч. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 748. Тарту, 1987.

<sup>8</sup> Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1—2. М., 1991.

<sup>9</sup> Шаховской Д. И. Примечания к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева//Литературное наследство. М.; Л., 1935. № 22—24.

<sup>10</sup> McNally R. Chaadayev and His Friends. Tallahassee, Florida, 1971.

### Ф. З. КИЧАТОВ

*(Калининградский государственный университет)*

#### «Философ резвый и пиит...»

**(К вопросу о влиянии кантианства на формирование философских взглядов А. С. Пушкина)**

Первоначальные познания в философии Пушкин, по всей видимости, почерпнул еще в детские годы, жадно прочитывая все, что удалось ему заполучить из богатой библиотеки отца.

Обучение в лицее значительно обогатило эти познания и положило начало развитию его философского мышления. Этому способствовали программа лицея, ряд лицейских профессоров, поклонников и пропагандистов идей Канта, и конечно же, окружение друзей, многие из которых являлись почитателями кантовской философии.

Программа лицея не содержала предмета философии как такового, однако была рассчитана на широкое освещение фи-