

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский университет)

Русская мысль между Платоном и Кантом:

П. Д. Юркевич

Знаменитая речь Памфила Даниловича Юркевича, произнесенная им в торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1866 года, - "Разум по учению Платона и опыт по учению Канта" пронизательно выделяет этих двух мыслителей как вехи, как указатели пределов, в которых суждено блуждать русской мысли: "...относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая - Кантом"¹. П. Д. Юркевич заложил традицию, которой с тех пор неизменно и следовала отечественная религиозная философия в лице самых выдающихся ее представителей: пытаться критически преодолеть кантианство ради бессмертных истин платонизма. Более конкретно эта традиционная стратегия выглядит так: в решении самых фундаментальных вопросов держаться платонизма, не оставляя Платоновой тени, но за необходимым материалом для модернизации последнего и экспликации возможностей, потенциально платонизму присущих, обращаться к Канту с его одной из самых универсальных и детально разработанных систем, негативно-критически относясь к сущностным положениям "коперниканского переворота", совершенного основоположником трансцендентального идеализма.

Это сущностное различие в вопросе “о началах и сущности науки” П. Д. Юркевич сформулировал с предельной точностью. “Именно, - пишет он, - когда нам все ученые говорят единогласно, что мы познаем только явления, то еще остается неопределенным, в каком смысле изучаемый круг предметов есть явление: в том ли, что чистый разум, или разум сам по себе, не находит в этих предметах полного осуществления своих мнений о подлинном бытии и вследствие этого видит в них только подобия и неясные образы того, что существует в истине; или в том, что наблюдаемое качество этих предметов условлено формами нашего чувственного созерцания, так что эти предметы суть не феномены сущности, но феномены нашего сознания. Первый взгляд развит в образцовом для всех времен совершенстве Платоном в его учении о разуме и об идеях, второй - Кантом в его учении об опыте. Первый различает между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме; второй - между предметами, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметами, как они есть сами по себе или в самой натуре вещей. Первый находит возможным знание *истины*, второй - только знание *общего*”². Из этого обширного пассажа видно, что понимание природы *истины* разделяет как Платона, так и Юркевича - с Кантом.

Первые два философа истину абсолютизируют и онтологизируют: для них истина - “полное осуществление подлинного бытия”, особая духовная субстанция, могущая существовать без какого-либо отношения к человеку и данная ему только в виде идеала, идеальной модели как целостного мира, так и любых его частей. Здесь истина и эта идеальная духовная субстанция - это одно и то же, они тождественны. Истина существует сама по себе, она предзадана человеку и, чтобы ею овладеть, человек обязан очистить свой разум от помех, которые он встречает со стороны чувственности и рассудка, прояснить чистым разумом “неясные образы”, получающиеся благодаря замутняющему действию человеческого сознания. Вследствие его, человеческой, телесности - так считает Платон.

Возможна ли требуемая чистота разума? Если считать Платона дуалистом, разделяющим мир идей и мир вещей взаимно непроницаемой стеной, за что его критиковал еще Аристотель, то идеал недостижим. Если же считать его монистом, на чем наста-

ивает А. Ф. Лосев, то истина достигается абсолютным слиянием душ философа или поэта с "мировой душой". Можно сказать, что истина, идеальная духовная субстанция, или "мировая душа", и душа философско-поэтического гения в таком случае совпадают. А. Ф. Лосев прав, когда упрекает Платона в недоговоренности, неясности, многозначности не только второстепенных, но и фундаментальных утверждений платонизма, предлагая судить о нем - платонизме - из общих тенденций, а не отдельных положений, и даже не из смысла отдельно взятых диалогов. Универсальное же знание творчества Платона дает А. Ф. Лосеву право утверждать, что "объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самой настоящий монизм"³. Комментируя диалог "Парменид", он пишет, что "если читатель внимательно ознакомился с предыдущими диалогами Платона, то эту критику дуализма и этот монизм он много раз встречал и в других местах. Весь "Пир" прямо построен на монистической диалектике Эрота как диалектического слияния идеальной полноты и материальной бедности. "Федр" проповедует слияние тела и души на вечные времена у богов и периодический круговорот этого слияния у людей. "Софист" ... тоже опровергает исключительную неподвижность идеального ума и предлагает вместо этого диалектику одного и многого, покоя и движения, идеального и материального"⁴.

Согласно этой диалектике, телесность обладает способностью одухотворяться, эйдосы же - отелесниваться, достигая через эту относительность предела. Мысль об особой духовной материи как о Софии, объединяющей в одно целое не только природу, но природу с миром трансцендентным, была воспринята Вл. Соловьевым и другими софиологами у Платона. Христианской идеи греховности тела у Платона нет, приходится отказаться от нее и в теории "всеединства".

Истина - это один из таких пределов для мира как целого и для каждой отдельной вещи.

Из монистической трактовки идеализма Платона исходит и П. Д. Юркевич, для которого как православного теолога сохраняется трудность, связанная с необходимостью и строго различать мир творящий и сотворенный, и столь же необходимо их объединять. У Платона берет верх тенденция объединения, и Иммануил Кант помогает Юркевичу в их различении.

“Общегодное” знание Канта обладает совсем иной природой и исходит из иной гносеологии. Самое главное отличие этой гносеологии от платонизма заключается в том, что это *человеческая* гносеология, что в ней не предполагается некоего ангельски совершенного мира истины, до последней своей пяди пронизанного божьей благодатью и служащего обиталищем Бога со всем его ангельским чином. Истина здесь - это только *сотворенная человеком модель* мира, обеспечивающая ему успешное решение стоящих перед ним жизненных проблем, действительно “пригодная” для всякого отдельно взятого индивида, независимо от того, добр он или зол, прекрасен или безобразен, на благо или во вред хотел бы он ее употребить. Качество этой модели, помимо моделируемого объекта, напрямую зависит от свойств того, кто эту модель создает, как изображение в зеркале зависит от свойств зеркала, от того, насколько оно криво.

Кантианство этой чертой своей гносеологии обязано Давиду Юму, о чем Кант сам говорит в “Пролегоменах...”, отмечая в то же время, что у Юма познание оказалось “слишком человеческим”, “...он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю кормчего, который на основе верных принципов кораблевождения, почерпнутых из познания земного шара, снабженный самой подробной морской картой и компасом, мог бы уверенно привести корабль к цели” (4 (1), 76). В отличие от платонизма, оперирующего абсолютной истиной, юмизм ее до предела релятивизировал, Кант же, подобно хитроумному Одиссею, сумел провести свой философский корабль между Сциллой платонизма и Харибдой юмизма. Канту удалось это сделать, поскольку он прочно связал понятие истины с опытом, на что и обратил внимание П. Д. Юркевич.

А связь познания с опытом вызвала к жизни вторую черту гносеологии кантианства - ее историзм. Если, согласно платонизму, истина во всей своей полноте и совершенстве изначально существует независимо от времени, то постичь ее можно в любой момент; нужно только исхитриться и суметь попасть в этот мир истины, а может и сама истина найти тебя как своего избранника, за какие-то твои заслуги или просто так, по своему, *по истине*, произволу. Для кантианства такой возможности нет в прин-

дипе, поскольку нет этого блистающего полнотой и совершенством храма истины; он строится человечеством колонна за колонной, этаж за этажом, однако ему не суждено быть достроенным. Труд этот не Сизифов: начинать все сначала не приходится, но все же какое-то сходство с Сизифовой ситуацией имеется: все построенное с какого-то момента становится частью более грандиозного здания и конца строительству не предвидится.

П. Д. Юркевич, воспользовавшись Кантовой идеей антиномий, представил гносеологические концепции платонизма и кантианства в качестве двух взаимно исключающих друг друга теорий, в каждой из которых им выделены по пять базисных суждений. Взятые попарно, эти суждения образуют пять антиномий, где роль тезисов отведена платонизму, а роль антитезисов - кантианству, разумеется, в том виде, в каком их понимает П. Д. Юркевич, дающий свою интерпретацию как Платону - впрочем, достаточно традиционную, если иметь в виду теологическую схоластическую традицию отношения к Платону как к последовательному объективному идеалисту, венчаемую в XX веке замечательными трудами А. Ф. Лосева, - так и кантианству, где он проявил большую самостоятельность.

Проанализируем же все пять антиномий одну за другой, рассматривая сначала их тезисы, а затем антитезисы.

1. *Платон*. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

● *Кант*. Только видимое чувственное явление познаваемо.

Тезис-1. Эта "невидимая сверхчувственная сущность вещи" представляет собой идею, идеальную основу вещи, и эта идеальная основа вещи есть, бытийствует в разуме как подлинном онтологическом мире. Действительный мир и есть этот онтологический мир разума - это одно и то же. Юркевич приводит фрагмент из Парменида, согласно которому "разум и то, чего он есть разумение, - это одно и то же, потому что не найдешь ты разума без истинно-сущего, на котором он открывает себя"⁵, развернутый Платоном в его учении о мире идей: "Истинно-сущее и есть идеи, потому что оно есть в разуме, как в своем месте (τοῦτο νοῦτος); ему свойственна познаваемость первоначально"⁶. Следовательно, чтобы знать, обладать истиной любой вещи и, в конечном итоге, истиной самой по себе, надо только иметь разум; а им мы наделяемся от рождения, правда, в различной мере, - в различ-

ной мере дана нам и истина, поскольку разум и есть сама истина, как истина есть разум.

Чувственные же вещи, чувственно данный мир - это только кажимость, случайность, произвольность, неподлинность, ускользающая и перерождающаяся постоянно в нечто иное, а значит, чувственные вещи оказываются в конце концов ничем. Знать же ничто или ничего не знать - тут разница невелика.

Какова же в этом случае заслуга познающего, какова роль ученого или философа? Все, что нам нужно знать, мы знаем уже вследствие обладания разумом и в той мере, в какой сподобились получить его свыше.

Антитезис-I. О познании, согласно Канту, можно говорить только в том случае, если речь идет о чувственно являющемся мире (см. 3, 95). Вне и без опыта не может быть знания, ибо "без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым" (3, 162), так как "без чувственности ни один предмет не был бы нам дан" (3, 155). П. Д. Юркевич ставит здесь точку, но делать этого не следует: ведь, согласно Канту, в чувственном явлении решающую роль играют сверхчувственные сущности, данные нам с помощью наших сверхчувственных способностей. Мыслить с помощью рассудка и разума можно любые "невидимые сверхчувственные сущности", но это вовсе не значит, что мы их познаем. Мыслить для Канта - еще не значит познавать, тогда как для Платона это одно и то же. Мыслимое только тогда окажется знанием, когда есть способ чувственного обнаружения признаков, следующих из этого мыслимого, в опыте, в непосредственно данных чувствам вещах. Такая возможность имеет место лишь в том случае, если "невидимая сверхчувственная сущность" мыслится нами непротиворечиво; если же она содержит в себе логическое противоречие, то в мире реальных чувственных вещей ей нет и не может быть никаких соответствий, понятие о такой сущности будет принципиально пусто.

II. Платон. Поле опыта есть область теней и грез... только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

Кант. Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Тезис-II. Понимая опыт как чувственно-непосредственное при-
способление индивида к пребыванию в мире вещей, Платон вполне
естественно приходит к релятивному пониманию опыта, что и дает
ему возможность определять “поле опыта” как область “теней и
грез”. Два важнейших обстоятельства фиксируются Платоном в
этом отношении. Во-первых, индивид “х” с его особым строем
чувств не может найти понимания у другого индивида “у”, по-
скольку не может совпадать строй их чувствования. Приходится
признать, что “ощущать” - то же, что “казаться”⁷, а это означает,
что прав Протагор с его заключением: “Мера всех вещей - чело-
век, существующих, что они существуют, а несуществующих, что
они не существуют”. У нас нет оснований признать достоверны-
ми утверждения хотя бы одного из индивидов. Во-вторых, любые
вещи в “поле опыта” характеризуются всеобщей текучестью, уди-
вительным непостоянством, бесконечными метаморфозами. Ска-
зав о вещи что-то одно, нельзя быть уверенным, что она сохрани-
ла эти свои свойства даже в следующее мгновение. Именно по-
этому - “так” не следует говорить, ибо в нем нет еще движения;
не выражает движения и “не так”. Естественно же, - продолжает
Платон, - “разве только выражение “вообще никак”⁸.”

Итак, пребывание в мире может быть обеспечено человеку
только при опоре на сверхчувственную сущность его, для чего
необходим “подъем души в область умопостигаемого”⁹. Только
то, что можно видеть не иначе как умственным взором, отвлек-
шись от всего чувственно данного, можно отнести к разным сте-
пеням истинного. Против этого рассуждения философы возража-
ли со времен Аристотеля. Нельзя все без исключения чувстви-
тельные феномены считать однородными, нельзя отождествлять факт
с непосредственным чувственным данным, с чем, конечно, был
согласен и Кант.

Антитезис-II. П. Д. Юркевич, формулируя это суждение, очень
многого не договаривает. Да, действительно, разум, как только
он отрывается от эмпирии, как только покидает обжитый и осво-
енный человеческой деятельностью и человеческим теплом мир,
оказывается в ситуации настолько неопределенной, что может
рождать любые мысленные образы и конструкции, создавать
любые суждения, вплоть до антиномически противоречивых. При-
роде разума свойственна диалектика, он обязан идти до конца в
любом из направлений, имея границу только в самом себе в виде

абсолютных идеализаций-крайностей, что и ведет к антиномиям. Это в реальном чувственно данном нам природном мире мы не в состоянии выбраться из бесконечного многообразия цветовых оттенков. Разум, в своей свободной и чистой от эмпирии стихии, создает понятие абсолютно белого, непорочно сияющего чистотой и белизной света; но, с равным успехом, рождается понятие абсолютно черного тела. И они служат границей друг для друга, будучи для нас неразлично тождественными. И идея непорочного света, и идея абсолютной черноты - только "тени и грезы", ибо им нет места в мире "праха и тлена".

Мало того, согласно Канту, разум не может по самой своей природе не стремиться отряхнуть с себя малейшие пылинки чувственного мира и не заглядывать за это таинственное покрывало привычной и потому скучной эмпирии. Он - разум - к тому и призван, чтобы выходить за любые границы устоявшегося и привычного мира, раздвигая горизонты бытия для человека, награждая его новыми просторами, сферами грез и фантастических видений, населенных сущностями с диковинно-невиданными свойствами. Разум делает человека философом: быть человеком и не философствовать невозможно. Кант считает, что человека можно назвать философствующим существом. Снедаемый голодом новизны, неутолимимым стремлением к новому, разум человека не может быть никогда и ничем удовлетворен: удовлетворение - это смерть, это конец человека. Фаустовская суть - бесконечный поиск совершенства - одна только делает человечество бессмертным, заставляет его грезить о несбыточном, претворять несбыточное и - уже охладевать к нему, уже ловить умственным взором "тени" еще более невозможного и таинственного. "Кто хочет невозможного, мне мил", - произносит в "Фаусте" Гете сивилла Манто, знающая путь в царство мертвых, в Аид¹⁰. Недаром Фауст падает, сраженный смертью, только задумавшись об удовлетворенности будущим, превосхищаемым делом, и Мефистофель подводит свой итог:

“В борьбе со всем, ничем не насытим,
Преследуя изменчивые тени,
Последний миг, пустейшее мгновенье
Хотел он удержать, пленившись им.
Кто так сопротивлялся мне, бывало,
Простерт в песке, с ним время совладало,
Часы стоят”¹¹.

Но Гете занят судьбою героя-одиночки, носителя персональной вариации разума, для которого возможна и психологическая усталость, и насыщение желаний. Кант же, рассматривая свойства разума и определяя его функции в общей жизни сознания, строит модель разума трансцендентального субъекта - трансцендентального, а не эмпирического разума, то есть разума всечеловеческого. Последний же бессмертен, как бессмертно все человечество, а следовательно - и не насытим, не удовлетворяем ничем наличным, вечно алчущий неизведанного.

Итак, П. Д. Юркевич прав, утверждая, что, по Канту, стремиться разумом в мир сверхчувственный - значит стремиться в область теней и грез. Юркевич ставит на этом точку, переходя к характеристике опыта. Однако ставить эту точку очень рано: умалчивается, оставляется вне поля зрения самое главное - назначенные стремления в мир теней и грез, функции этого мира. Здесь есть две возможности, по крайней мере. Одна из них характерна для "догматической" метафизики: вознесясь в бесплотные сферы разума, получаешь возможность оперировать ноуменами, то есть как раз понятиями разума, как пустыми понятиями, и, если не отдаешь себе в этом отчета, то и не понимаешь, что заблудился в противоречиях и паралогизмах. (Из таблицы деления понятия *ничто*, которую Кант приводит в завершение "Трансцендентальной аналитики", это первый случай смысла: "1. Пустое понятие без предмета, *ens rationis*" (3, 334). Только кажется, что осуществляется процесс мышления, достигается некий результат, тогда как по сути своей сопоставляются и соединяются пустые понятия, которым в реальности ничто не соответствует, у них нет и не может быть денотатов. Такая деятельность метко охарактеризована народом как переливание из пустого в порожнее.

Только с помощью трансцендентальной рефлексии можно в таком случае обнаружить, что воздвигаются воздушные замки, что имеешь дело с привидениями, а не живую жизнь. Это как разглядывание калейдоскопа: ничего не стоит получить самые фантастические орнаменты, изобрести которые не под силу и произволу необычайного таланта. В этот волшебный и прекрасный мир они увлекают тебя надолго, но, увы, не навсегда. Оторвешься от окуляра, захочется обжиться в этом мире чудесных видений: не только увидеть, но и пощупать его Руками - и как же будешь разочарован, держа в них невзрачные и совершенно ни на что не годные осколки стекла.

Но есть и вторая возможность, которая и составляет суть “трансцендентального идеализма” и до которой не добирается П. Д. Юркевич в своем анализе, а именно отсюда начинают “тени и грезы”, причудливые видения сверхчувственного мира, приобретать положительный смысл. Если ноуменальные понятия разума направить в сторону опыта, на помощь рассудку, помогая ему оторваться на время от мира действительного опыта, чтобы подняться в мир опыта возможного, то у рассудка появляется новая способность - раздвинуть горизонты действительного опыта, расширить границы эмпирически освоенного мира. Стремиться к свету знания - это не значит, что надо похоронить себя в области опыта и, наталкиваясь на его границы, шарахаться назад в его обжитый и уютный мир. Стремиться к свету знания - это открывать дверь в мир сверхчувственный, с его помощью изострять чувства и впускать через открытую дверь совершенно новый, неожиданный для закосневших в привычном чувств опыт. Регулятивную роль идей, направленных на категории рассудка и через них в область опыта, Кант сравнивает со строительными лесами: без них не возвести все новых и новых этажей строящегося дома, не расширить жизненного пространства, но сами они его не составляют и убираются, выполнив свою вспомогательную функцию.

III. *Платон*. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Эта третья антиномия П. Д. Юркевича сформулирована относительно тех познавательных способностей, с помощью которых может быть получено “настоящее познание”. Однако именно в этом можно усмотреть глубокое сходство между обоими мыслителями, если мы возьмем их гносеологические концепции во всем их объеме.

Тезис-III. Согласно Платону, истинное знание умозрительно, является результатом деятельности “ума”; но, помимо ума, мы располагаем чувствами, дающими нам мнение об истинном (положении вещей), и рассудком, строящим предположения об истинном (в мнящемся положении вещей). Без деятельности этих двух последних способностей не может обойтись ум: с их помощью, а они играют роль своеобразных опор, разум поднимается

в сферы “истинно сущего”, “того, что можно видеть не иначе как мысленным взором”¹². Без предположений, заключающих в себе “подступы и устремления”, мы не сможем достичь тех пределов, где вступают в силу уже только сами идеи в их взаимном отношении.

Таким образом, не учитывать роль “подготовительных” способностей души было бы неправомерным, и можно сказать, что настоящее познание мы имеем лишь тогда, когда чувства и рассудок нам помогут выполнить все подготовительные процедуры. Только после этого мы получаем возможность двигаться мышлением от идей через идеи к идее всех идей - Благу как пределу. Очень важно также отметить, что Платон намечает различие между рассудком и разумом, столь значимое в теории познания Канта: разум имеет дело с “беспредпосылочным началом”, тогда как рассудок - со следствиями его, не дающими возможности разрыва с чувственными вещами.

Антитезис-III. Утверждение П. Д. Юркевича относительно движения к истине “от воззрений через воззрения к воззрениям”¹³ в теории познания Канта много менее справедливо, нежели тезис. Если еще с оговорками, сделанными выше, тезис может быть принят, то антитезис требует таких уточнений, после которых от него мало что остается. Прежде всего, в Кантовой гносеологии действует принцип примата высших познавательных способностей над низшими, то есть разум направляет и организует работу рассудка, рассудок же аналогично себя ведет в отношении чувственности. Действительно, разум, как только он покидает поле опыта и оказывается как бы в абсолютной пустоте, поражается антиномиями и паралогизмами и не способен в такой ситуации ни к какому познанию. Но ведь он может, и даже должен, направить свои усилия на помощь рассудку и чувственности, как бы указывая им направление для расширения поля действительного опыта за счет опыта возможного. Именно в этом заключается регулятивная функция разума.

Далее, в гносеологии Канта отдается приоритет синтетическим познавательным процедурам над аналитическими, а синтез, в соответствии с первым принципом, начинается с разумного синтеза, переходит к рассудочному и, наконец, чувственному, завершаясь построением трансцендентальной схемы. И уже схема встречается с “материей ощущений”, получаемой чувственными “ана-

лизаторами". "Воззрения" как бы получаются нами "от идей" и "через идеи". Мы, согласно кёнигсбергскому философу, отправляемся от "воззрений" лишь в том случае, когда апперцепцированная материя не укладывается в наличные схемы. Но и здесь движение познания осуществляется не "через воззрения", а через выход к категориям и идеям, конструированию более гибких схем и возвращению к "воззрениям".

Таким образом, настоящее познание мы имеем, в соответствии с Кантовой теорией, когда движемся от идей через категории к "воззрениям", от воззрений же - через категории и идеи - к новым воззрениям. Человек даже чувствует, воспринимает мир с помощью чувств не непосредственно, а на основе рассудка и разума, организующих и направляющих его чувственность. Кант не перестает повторять: "...созерцания без понятий слепы" (З, 155), "чувства ничего не могут мыслить" (З, 155). - "Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание" (З, 154).

Эта антиномия свидетельствует об известной близости Платона и Канта, хотя в своих антиномиях П. Д. Юркевич и стремится их развести: одного по ведомству крайнего рационализма, а другого - столь же крайнего эмпиризма. Тенденция сближения, и даже уподобления, Канта с Беркли находила свое выражение в Германии, по сути дела, с момента публикации "Критики чистого разума" в 1781 году, что, как известно, даже побудило автора довольно существенно переработать и дополнить текст во втором издании этой "Критики...". Такое сближение Канта с крайними эмпириками объясняется особенностями философии немецкого Просвещения, которое находилось под могущественным влиянием вольфианства. Именно критика Кантом не только Хр. Вольфа, но и Г. Лейбница побудила представителей просветительской философии обратить внимание на то, сколь решительно Кант возводит в теории познания на пьедестал опыт. Однако в России в первой четверти XIX века ситуация оказалась противоположной, поскольку достаточно сильны были традиции не немецкого, а французского Просвещения с его мощной сенсуалистической установкой. О критическом отношении к Канту именно с позиций сенсуализма и эмпиризма в конце XVIII - начале XIX века в

России пишет В. В. Зеньковский, упоминая профессора и ректора Харьковского университета Т. Ф. Осиповского, профессора В. М. Перевошикова¹⁴. Кантовский априоризм с такой точки зрения воспринимался как крайний рационализм, и я могу здесь сослаться на полемику между Я. Снядецким и В. Андросовым в “Вестнике Европы” М. Каченовского, развивавшуюся с 1819 по 1823 год. Я. Снядецкий обвиняет Канта в рационализме и даже уподобляет его Платону: “После того как Бэкон, Локк, Лейбниц (которого Снядецкий не оценивает как мыслителя последовательного и находит у него то, что ему самому импонирует. - Л. К.), Даламбер и другие так хорошо объяснили способности и действия души, Кант поднимает из гроба неудовлетворительное учение Платоново...”, “мешает мечтания и странности с простым, хотя, впрочем, недостаточным учением Платона, вот в чем состоит его сущность дела”¹⁵.

За честь Канта вступился В. Андросов, оказавшийся весьма глубокомысленным и тонким интерпретатором Кантовой системы. Неслучайно он явился побудителем в изучении Канта Станкевичем и его кружком. В. Андросов показал, что Кант стремится к преодолению крайностей как априоризма, так и эмпиризма (последние два столетия в развитии как философии, так и науки убедили человечество, “как важно для наук и человека соединение умозрения с опытами”¹⁶) и что, несмотря на определенную опору в лице Платона, он значительно превосходит того в разработке трудностей гносеологии. Точностью аргументации, детальным знанием всех аспектов двух первых основополагающих “Критик” Канта В. Андросов превзошел Я. Сняецкого. Читатель, без сомнения, встанет на его сторону, прочитав полемическую статью Андросова, острую, но исполненную уважения как греческого, так и прусского гениев.

По всей вероятности, эта полемика не прошла мимо внимания П. Д. Юркевича в бытность его слушателем Киевской духовной академии. Статья Я. Сняецкого была опубликована в “Украинском Вестнике”, выходящем в Харьковском университете, в то время, когда ректором университета и редактором “Вестника” был Т. Ф. Осиповский, а Императорский Харьковский университет и Киевская духовная академия были тесно связаны, обменивались и профессорами и студентами. Философская мода в Харькове отражалась в Киевской академии. Поэтому вполне возмож-

но, что важнейшая тема полемики - Платон и Кант - стала побудителем для П. Д. Юркевича к серьезному изучению Кантовой системы еще в Киевской духовной академии, а впоследствии стала темой знаменитой речи профессора Юркевича в Московском университете. Да и духовная ситуация начала 60-х годов XIX века требовала решительной реакции со стороны церкви на распространение кантианства. П. Д. Юркевич оказался в состоянии выполнить эту задачу: принципы веры согласовать с потребностями быстро развивающейся науки, Платона дополнить Кантом. Так или иначе, но П. Д. Юркевич вполне смог оценить систему Канта как "синтетическую", следуя тут за В. Андросовым, понять всю ее значимость и опасность для ортодоксальной православной теологии слишком большого отождествления Канта с Платоном. В своей работе П. Д. Юркевич писал о трансцендентальном идеализме: "Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры. Оно соответствует той социальной теории, которая надеется основать общественный быт и благо народов не на вечных законах справедливости, но на всеобщем личном согласии граждан"¹⁷. Как видим, он пронизательно оценивает систему Канта в качестве угрозы если не прямого атеизма, то распространения индивидуализма, свободы и демократии.

Еще в бытность профессором Киевской духовной академии П. Д. Юркевич, рассматривая вопрос об отношении философских систем к основному богословскому учению о бытии Божиим, особенно выделял Канта и обнаружил, как писал Вл. Соловьев, сам тончайший знаток и ценитель Канта, в статье, посвященной памяти своего учителя (П. Д. Юркевич скончался 6 октября 1874 года), "редкую критическую пронизательность"¹⁸. А через сорок лет, в годовщину смерти П. Д. Юркевича, Г. Г. Шпет в поминальной речи о нем говорил, что "философской опорой Юркевича был Платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была "Критика" Канта. Тот факт, что последнее пятидесятилетие философская мысль тем не менее билась в тисках кантианства, свидетельствует только, что расчет с философией Канта должен был быть делом не только индивидуальным, но общим. Нужно было вновь и всем пройти школу Канта, чтобы до конца вскрыть несостоятельность его отрицательной философии в целом, чтобы

в ней самой найти все, что может примирить ее с традицией подлинно положительной философии, и чтобы, наконец, на почве этой традиции, восходящей всегда к Платону, найти новые выходы и пути. Юркевич как бы предвидел возможность реставрации Канта и то, какое место займет учение Канта вновь; и прежде чем началось общее отступление на позиции Канта, он сумел оценить их в их подлинном философском значении”¹⁹.

Я привожу эти суждения выдающихся русских мыслителей, чтобы еще и еще раз показать решающее значение Канта для всей истории русской философии с конца XVIII века до настоящего времени, поскольку есть охотники оспорить данный тезис. Русская религиозная философия, выступая *contra* Кант, находилась в зависимости от его идей, переплавляла в свои концептуальные построения Кантовы дистинкции, используя их как “регулятивы навыворот” в тех пунктах, где установки и цели ее расходились с кантовскими целями. Никто из великих не считал это зазорным ни для себя, ни для русской культуры. Ибо не много чести, имея перед собой высокий забор, не стремиться преодолеть его, а делать вид, что перед тобой никакого забора и нет.

IV. *Платон*. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*.

Кант. Это не наука, а формальная *дисциплина*, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.

Перед нами четвертая антиномия, сформулированная П. Д. Юркевичем, в которой, по сути дела, заключено два аспекта. Первый - это отношение души, человеческого духа, к той части природного мира, что не есть душа. Второй же аспект - это природа философии и отношение ее к науке.

Тезис -IV. Что касается первого аспекта, то в условиях онтологизированной гносеологии Платона, когда с миром идей мы встречаемся только в глубине своей души, не что иное, как познание души и есть единственное средство познания сути мира. Это тем более так, что Платон, следуя за своим учителем Сократом, не проводит принципиального различия между истиной, добром и красотой - все это аспекты единого “Блага”, восходя к познанию которого, мы постигаем их. Мир идей объективен - объективен в своем содержании и человеческий дух. Поэтому познание учит нас добру и действию по законам красоты.

Но познанием мира идей занимается только философия. Вот почему она оказывается наукой наук и “царь-наукой”. Любое искусство, будь то знание или умение, зависит от искусства философии, тогда как это последнее ни от чего другого не зависит.

П. Д. Юркевич отвлекается от того факта, что понятия “наука”, “познание” имеют у Платона совсем не тот смысл, который вкладывает в них Кант, почему данная выше антиномия и не представляется в сколь-либо строгом смысле. Ведь у Платона философ “узривает”, “усматривает” истину как особую модель-мифологему, вглядываясь в себя. Как пишет А. Ф. Лосев, “материальный мир фактов, или - шире - *вся вообще действительность фактов, предстоит* такому эйдетики-мифологическому взору как *некая абстракция*, и Платон никогда не устает говорить о *не-существовании* материального и чувственного. Для Платона *существуют только эйдосы и их идеи*. Невозможно и немисливо одинаковое признание *действительности* “обоих” миров; если *есть* чувственный мир, то *не есть* эйдетический, а если есть эйдетический, то чувственный есть как-то иначе, а именно *кажется*. И Платон твердо принял эту последнюю альтернативу”²⁰. Такое “узрение” есть, скорее всего, поэтически-художественный акт, а не деятельность ученого²¹.

Антитезис-IV. Для Канта ситуация, конечно, иная. Во-первых, не одно и то же - душа и мир и даже душа и сущность мира. Человеческому духу, который в системе критицизма может быть представлен в понятиях трансцендентального и трансцендентного субъектов, представляющих в действительности один трансцендентально-трансцендентный субъект, противостоит как проявленный и одухотворенный мир предметов, или то, что традиционно называется *природой*, а по сути есть синтез субъективно-духовного и объективного начал бытия, так и мир вещей в себе, подлинно объективное нечто, сущее вне какой-либо зависимости от человечества (как и любого другого разумного существа) и служащее источником объективного материала для выявляемой в деятельности субъекта природы. Во-вторых, душа в качестве противостоящего всему остальному находит свое выражение в способности мыслить; но мыслить и познавать - это разные вещи. Нельзя познавать, не мысля, но можно мыслить, ничего не познавая. Это и дает основание рассматривать философскую психоло-

гию как “формальную дисциплину”, где душа предстает как система категорий и связанных с ними идей. Мы действительно формально, в качестве задачи трансцендентальной логики, в состоянии заняться чистой комбинаторикой категорий и предикабилей, а также расширить эту комбинаторику за счет таких же априорных форм чувственности до системы трансцендентального схематизма.

Однако надо иметь в виду очень важное обстоятельство, которое упускается тут П. Д. Юркевичем: понятия “форма”, “формальный” и т. п. соотносятся у Канта не с понятием “содержание”, как это сделано Гегелем и усилиями немецких романтиков стало общим стереотипом мышления в XIX столетии, а с понятием “материя”, как это имеет место в аристотелизме, а по сути дела, и у Платона. Это означает, что носителем содержательности оказывается не столько материя (аффицируемый материал чувственности, предоставляющий вещами в себе), сколько именно форма. Поэтому мы имеем дело с формализмом совершенно особого рода, тем более, если речь вести о практическом разуме и его формах, обладающих конституирующим эффектом. Стоит только напомнить, что Кантова способность желания, выражающаяся в законах морали - категорических императивах, является способностью, под действием которой возникают ряды новых событий, не могущих иметь место в ином случае. “Трансцендентальное единство апперцепции” вполне справляется с функциями аристотелевской “формы форм”.

Душа, конечно же, трансцендентальным единством апперцепции не исчерпывается и, будучи выражением конкретного индивидуума, конкретной личности, является вещью в себе, а это значит, что бесплодными окажутся не “попытки утверждать что-либо о существовании человеческой души”, а лишь попытки когда-либо получить полное и исчерпывающее знание души с помощью как интроспективной, так и объективирующей психологии.

“Трансцендентальная логика” не исчерпывает никак метафизики вообще, а наука и философия находятся, по Канту, в достаточно сложных отношениях: философия выполняет функции общей методологии и поиска, систематизирующую функцию, наука же конкретизирует философские построения и обеспечивает отбор перспективных моделей.

Возвращаясь к той мысли, что никакой строгой антиномии здесь нет, еще раз апеллируем к авторитету А. Ф. Лосева, который, характеризуя философию Платона как своеобразную мифологию, указывает на ее сходство с трансцендентальным идеализмом: “Эта такая мифология, которая, - пишет русский философ в своем комментарии к “Пиру”, - не является наивной и дорефлексивной, но которая уже конституирована логически, диалектически, *трансцендентально* (курсив мой. - Л. К.). Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это есть самый настоящий трансцендентализм и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта - субъективный априоризм идей разума, у Платона же - объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе”²¹.

V. Платон. Познание истины возможно для чистого разума.

Кант. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами.

Последняя антиномия П. Д. Юркевича как бы подводит итог всему предыдущему и сталкивает Платона с Кантом как гносеологического оптимиста с крайним агностиком. Если первое справедливо по отношению к Платону, то последнее по отношению к Канту вовсе не справедливо. Юркевич и сам осознает, что столь определенная характеристика Канта как агностика не отвечает реальности, и вынужден сделать оговорку, чтобы смягчить свою позицию. Оказывается, для Канта в случае пользования разумом, “обогащенным опытами”, познание возможно, “но это будет не познание истины, а только познание общегодное”²², из чего можно заключить, что в понимании того, что такое истина, и состоит суть разногласий нашего философа с Кантом.

Истина для П. Д. Юркевича совершенна, вечна, абсолютна. Ей соответствует “мир как он есть сам в себе, мир онтологический, а не мир как он является”²³. Платоновы идеи и есть такие истины самого разума: “...древняя метафизика не была неосно-

вательна ...когда она отождествляла разум и истину”²⁴. По сути дела, у Юркевича с Платоном выстраивается цепь тождеств: мир идей (божественный трансцендентный мир) = разум (универсальный, божественный) = истина (абсолютная, полная, предел всякого возможного знания). Вся истина в таком своем состоянии дается только гению, простой же смертный довольствуется только той или иной ее частью; так же и явление посюстороннего мира отличается от своего образца-идеи, подобно копии, довольствуясь той или иной степенью сходства с оригиналом.

Для Канта же соответствие наших знаний, являющихся такими только при реализации в опыте, вещам в себе никогда не может быть полным; человек, будь он семи пядей во лбу, абсолютного соответствия добиться не в состоянии и вынужден довольствоваться относительным. Истина в любой конкретный момент исторического времени относительна - абсолютна только тенденция, только стремление к полному завершению процесса познания, как идеал манящее нас, но столь же вечно ускользающее. Такая истина “общегодна”, что и делает ее истиной: она дает нам возможность достигать своих целей, расширяясь, она увеличивает эти возможности, дает нам способность предвидеть и планировать свои действия... Единственное, чего она не дает, так это почивать на лаврах, остановиться в удовлетворении. Последней границы знания не достичь никогда. Это трагично для индивида, но не для рода. А если личность не замкнута в себе, не ищет удовлетворения в своем эгоизме, ее трагедия окрашивается в цвета надежды, становится “оптимистической трагедией”.

В итоге Платон с Кантом меняются местами.

Платон. Только абсолютно чистое знание чистого разума есть истина, но, поскольку разум человека никогда не может быть чист, ему истина не доступна.

Кант. Только знание чистого разума, сопряженное с опытом, есть истина, и человек обладает истиной по мере расширения опыта.

Итак, все симпатии П. Д. Юркевича на стороне Платона, он, подобно многим русским философам, вышедшим из стен богословских семинарий и академий, был в своих умозрениях платоником. Однако обстоятельное знакомство с Кантом - а Юркевичем были изучены все основные труды кёнигсбергского философа, включая и “Логикку” - не прошло для него бесследно. Его

платонизм приобрел некоторые черты трансцендентального идеализма. Главное приобретение П. Д. Юркевича у Канта заключается в идее активности субъекта познания в процессе построения картины чувственно-эмпирического мира. Опираясь на идеи разума, которые несут в себе сущностно-истинные и видимые умственным взором “модели” вещей, их свойств и отношений природного мира, субъект конструирует их образы и действует в мире, ориентируясь на эти образы. “Учение Канта об опыте, - пишет Юркевич, - отрешенное от скептицизма, который вообще невозможен в смысле философского принципа, есть открытие и блестящее развитие одной безусловной метафизической истины, именно что разум, перерабатывающий данные чувственности по своим идеям, может познавать и признавать только *явления вещей*”²⁵. Наивное материалистическое убеждение, что предметы внешнего мира, действуя на чувства субъекта, оставляют в его сознании, как в зеркале, точные свои копии, решительно опровергается русским философом, и он восторженно воспринимает мысль Канта о направляемом целями субъекта конструировании образов предметов на основе а priori имеющихся у него конструктивных средств в виде категорий рассудка и идей разума. Главу “Критики чистого разума” под названием “О дедукции чистых рассудочных понятий” П. Д. Юркевич называет “лучшим приобретением новейшей философии по глубине психологического взгляда на способ образования наших познаний о предметах опыта и по силе, с какою он разрушает грубый реализм, требующий, чтобы опыты доставляли нам готовые предметы с пространством, временем и различными отношениями их зависимости друг от друга, и воображающий, что ему приходится только повторять в своем познании образы этих предметов и их отношений”²⁶.

Вл. Соловьев впоследствии разовьет эти идеи учителя еще более глубоко и основательно, сделав Канта своим проводником в лабиринте сложнейших гносеологических построений. Вместе с тем ни Юркевич, ни затем Соловьев не довели активности субъекта в познании мира до возможного предела, оставшись в границах платонизма. Идеи и категории для них есть уже заранее готовые истины, поскольку в них тождественны знание и то, знанием чего они являются (“Идеи и есть истинно-сущее”²⁷). У Канта же субъект активен и на рационально-теоретическом уровне, поскольку он использует априорные формы рассудка и разума, являющиеся

субъективным конструктивным средством, хотя и трансцендентальным, для конструирования модели мира на уровне законов (теорий различной степени общности), могущих оказаться не только истинными, но и ложными. Поэтому успех в познании во многом зависит от того качества ученого, которое Кант называл способностью суждения, считая эту способность врожденной.

Конечно, чтобы отличить истинную теорию от ложной, надо иметь критерий истины, которым никакая "способность суждения" быть не может. Для П. Д. Юркевича достаточно иметь вменяемый разум, логически правильно работающий, чтобы не беспокоиться об истинности получаемых результатов, - убеждение, которое роднит его с классическим рационализмом. Г. Г. Шпет писал по этому поводу, что "сам по себе в своей отрешенной всеобщности разум есть разумение истины, и правильность мыслей есть непосредственная их истина"²⁸. Для Иммануила Канта это совсем не так: логическая правильность еще не дает нам истины.

Итог моего анализа таков: П. Д. Юркевич начал более чем полувековую традицию русской религиозной философии пытаться построить современную гносеологическую теорию на основе синтеза философских систем Платона и Канта. Попытки эти не утратили интереса и для настоящего времени.

¹ Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // П. Д. Юркевич. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 468.

² Там же.

³ Лосев А. Ф. Вводные статьи к диалогам... // Платон. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 591.

⁴ Там же.

⁵ Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 500.

⁶ Там же.

⁷ Платон. Тезетет. 152в.

⁸ Там же. 183в.

⁹ Платон. Государство. 517в.

¹⁰ Гете И. В. Фауст // И. В. Гете. Соч.: В 10 т. М.: Худ. литература, 1976. Т. 2. С. 282.

¹¹ Там же. С. 423.

¹² Платон. Государство. VI. 511а.

¹³ Кантов термин *Anschaung* П. Д. Юркевич переводит как "воззрение", а Н. О. Лосский как "созерцание". Последний перевод, не ориентированный изначально на противопоставление Канта Платону, содержит коннотацию, в качестве которой здесь оказывается рефлексия. "Со-" - эта приставка предполагает

обращение не только к объекту, но и к самому себе, как бы дающему отчет себе в виденном и видящемся, а это уже предполагает рациональный уровень рефлексии. Понятие "воззрение" (от воззреться) - начать пристально разглядывать, поворот внимания на какой-то объект - лишено этой коннотации с рефлексией.

¹⁴ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Кн. 1. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 119.

¹⁵ *Снядецкий Я.* Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 113.

¹⁶ Там же. С. 133.

¹⁷ *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 497.

¹⁸ *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 572.

¹⁹ *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 605-606.

²⁰ *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 236.

²¹ См.: Там же. С. 237-238: "Επιστημη" - это и есть то узрение (в связи со значением), а не "наука", как переводит большинство исследователей, - как будто бы до Декарта и Канта можно было говорить о науке в смысле технического понятия (а "Επιστημη" у Платона и есть технический термин эйдологии).

²² *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 496.

²³ Там же. С. 500.

²⁴ Там же. С. 504.

²⁵ Там же. С. 520.

²⁶ Там же. С. 501.

²⁷ Там же. С. 485.

²⁸ Там же. С. 609.

В. Д. ШМЕЛЕВ

(Уральская лесотехническая академия)

Категория зла в учениях И. Канта и Л. Н. Толстого

Добро и зло - вечный объект человеческих исканий. Не было ни одной философской доктрины, которая бы не обращалась к ним, не давала бы им того или иного категориального обоснования. Это характерно как для далекого прошлого, так и для современности. Значительную лепту в анализ этих философско-этических категорий внесли И. Кант и Л. Н. Толстой, неоднократно обращавшиеся к ним в своих произведениях. Хотя немецкий и русский мыслители разделены между собой довольно большим промежутком истории (более чем столетием), а кроме того, имеет место различие в их профессиональной деятельности (первый -