

ISSN 0207-6918

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический
сборник научных трудов

Выпуск 24

Калининград

Издательство Калининградского государственного университета

2004

УДК 141(08)
ББК 87/3(4Г)Я43
К 198

Редакционная коллегия:

Л.А. Калининков, д-р филос. наук, проф. (Калининградский государственный университет) – ответственный редактор;
В.Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Калининградский государственный университет); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет);
В.А. Жучков, д-р филос. наук, ст. науч. сотр. (Институт философии РАН); *С.А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский электротехнический университет); *В. Штарк*, д-р филос. наук, проф. (Марбургский университет) – секретарь редколлегии

К 198 Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. Вып. 24 / Калининград: Изд-во КГУ, 2004. – 152 с.
ISBN 5-88874-485-9

Сборник содержит статьи о философии Канта, перевод рецензии Канта на работу И. Шульца «Опыт доктрины нравственности» на русский язык. Он предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

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

УДК 141(08)
ББК 87.3(4Г)Я43

ISBN 5-88874-485-9

© Коллектив авторов, 2004
© Издательство КГУ, 2004

1. СТАТЬИ

Т.И. ОЙЗЕРМАН

(Институт философии РАН, Москва)

Кант как историк философии

Тема, являющаяся предметом этой статьи, почти никогда не была содержанием историко-философских исследований, посвященных Канту. В двухтомном фундаментальном исследовании Куно Фишера есть, правда, раздел «История свободы человечества. Историко-философские сочинения Канта», но в нем говорится преимущественно о философско-исторической концепции Канта, об его отношении к Гердеру и Просвещению, но по существу обходится молчанием как *теория* историко-философского процесса Канта, так и его «Краткий очерк истории философии». И это, конечно, не случайно. История философии, как это видно из этого очерка, мало интересовала кенигсбергского мыслителя. И его историко-философская концепция представляла собой прежде всего *полемику* с предшествующими философами, которая также занимала незначительное место в его сочинениях. Это легко поддается объяснению: Кант, как это ни парадоксально звучит, утверждал, что *до него вообще не было философии*. Так, в «Метафизике нравов» он категорически заявляет: «Утверждение, что до появления критической философии не существовало никакой философии, звучит высокомерно, себялюбиво и уничижительно для тех, кто не отказался еще от своих старых систем»¹. Чтобы

¹ Кант И. Соч: В 6 т. М.: Мысль, 1963. Т. 4 (2). С. 113. Обосновывая приведенный выше тезис, Кант ставит вопрос: может ли существовать больше одной философии? Существует лишь одна химия, одна математика и, следовательно, должна существовать лишь одна, т. е. истинная, философия. Между тем существует неопределенное мно-

понять это невразумительное, на первый взгляд, утверждение, следует в полной мере учесть то обстоятельство, что с точки зрения Канта до «критической философии» не существовало какой-либо *истинной* философии, а ведь только такая философия является философией в *точном* смысле этого слова. То, что именуют предшествующей философией, было не больше, чем *филодоксией*, т. е. рассуждательством на философские темы.

Кант понимает, что его утверждение о том, что до него не было философии, совершенно аналогично убеждению его выдающихся предшественников. Поэтому «когда критическая философия провозглашает себя философией, до которой вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану»². Он ссылается при этом на Декарта, цитируя его знаменитое утверждение: «... Нельзя придумать ничего столь странно-го и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов»³. Но Декарт, в отличие от Канта, не отрицает существования предшествующей философии. Впрочем, и Кант, вопреки приведенным выше утверждениям, нисколько не отрицает существования в историческом прошлом философов, и

жество учений, именуемых философскими. Все они противоречат друг другу, принципиально несовместимы. Ни одна из них не является истинным учением, в то время как философия, по определению, должна быть учением об *истинном*. Правда, Кант не отрицает того, что многие мыслители стремились создать философию в указанном смысле слова: «Было много таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т. е. возможна только одна истинная философская система...» (там же). Нельзя, конечно, согласиться с этим утверждением Канта, тем более, что оно, как будет показано ниже, противоречит его собственному очерку истории философии.

² Там же. С. 114.

³ Там же. С. 20.

притом *выдающихся* философов. Он отрицает, скорее, *развитие* философии, т. е. поступательный, прогрессивный процесс, так же как и историческую связь, *преемственность* в историко-философском процессе, поскольку каждое новое учение, претендующее на то, чтобы быть истинной философией, представляет собой прежде всего *деструкцию*, разрушение предшествовавших учений, именующих себя философскими. «Всякий философский мыслитель, – пишет Кант в своей «Логике», – строит свое собственное здание (Werk), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*»⁴.

В «Критике чистого разума», которая является введением в «критическую философию» и обстоятельным изложением ее основоположений, Кант *теоретически* осмысливает историко-философский процесс, выделяя четыре основных направления в философии. Это, с одной стороны, метафизика и скептицизм, а с другой – материализм и идеализм. Метафизика, которая должна быть с точки зрения Канта подлинной философией, в течение многих веков, начиная с самого возникновения *философствования*, носила догматический характер, т. е. ее утверждения не были обоснованы, их предпосылки оставались вне исследования, вследствие чего ее основоположения оставались всего лишь личными убеждениями философствующего ученого, его верованиями. Против этой догматической метафизики выступает скептицизм, который вообще не признает истинности каких бы то ни было утверждений, призывая к *воздержанию* от суждений, претендующих на истину. Но и скептицизм догматичен, правда, на свой лад, поскольку он считает безусловной истиной свое отрицание истинности любого высказывания. Разрешением противоборства между метафизикой и скептицизмом является, по утверждению Канта, его «критическая философия». Он пишет: «Первый шаг в во-

⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 333.

просах чистого разума, характеризующий детский возраст его, есть *догматизм*. Только что указанный второй шаг есть *скептицизм*; он свидетельствует об осмотрительности способности суждения, проходящей школу опыта. Однако необходим еще третий шаг, возможный лишь для вполне зрелой способности суждения...»⁵. Этим третьим шагом, позволяющим создать истинную философскую систему, и является «критическая философия», которая кладет конец всем философским поискам. Таким завершением многовековых философских исканий становится, утверждает Кант, созданная им *метафизика*, которая, если воспользоваться терминологией Гегеля, представляет собой отрицание отрицания прежней, догматической метафизики и, следовательно, может быть названа критической метафизикой. Кант убежден, разделяя иллюзии своих предшественников, что его философская система как наконец обретенная система окончательных истин, будет единственной философией для всех грядущих времен. «Я надеюсь, что система навсегда сохранит эту неизменность. Такая уверенность вызвана не самомнением, а единственно очевидностью, вытекающей из тождества результата восхождения от простейшего элемента к

⁵ Кант И. Соч. М., 1966. Т. 3. С. 631-632. Кант подвергает критике присущий предшествующей метафизике «догматический метод чистого разума без предварительной критики способности чистого разума» (там же. С. 99). Догматизм этой метафизики представляет собой «предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично» (там же. С. 95-96). Скептицизм также подвергается критике, но несравненно более мягкой: «... Скептицизм есть привал для человеческого разума, где он может обдумать свое догматическое странствование и набросать план местности, где он находится, чтобы избрать дальнейший свой путь с большей уверенностью, но это вовсе не место для постоянного пребывания...» (там же. С. 632). И далее – совсем уже похвальная оценка: «... Ничего так не повлияло на пробуждение основательного исследования разума, как его (речь идет о Юме. – Т.О.) скептический метод...» (там же. С. 633).

чистому разуму как целому с нисхождением от целого... ко всякой части, между тем как попытки изменить самую малую часть тотчас ведут к противоречиям не только в системе, но и в общечеловеческом разуме»⁶. Говоря проще, сие означает, что ни одно, пусть даже самое незначительное, положение кантовской метафизики не может быть поставлено под вопрос, т. е. все ее положения, без исключения, являются окончательными (абсолютными) истинами в последней инстанции.

Французский историк философии Ф. Алкье отмечает: «В конце прошлого века во Франции зачастую считали, что намерением Канта было разрушить метафизику, чтобы повсюду предоставить место науке»⁷. Так считали не только во Франции, но и в Германии, и не только в конце XVIII века, но также в XX столетии. Таково было убеждение неокантианцев, представителей Марбургской, а также и Баденской школы. Однако уже к середине XX века это ложное убеждение было опровергнуто новыми исследованиями философии Канта. И Алкье справедливо заключает: Кант «не хочет опровергнуть софизмы догматической метафизики, утверждающей бытие Бога и бессмертие души. Он хочет ниспровергнуть претензию материалистов, которые объявляют, будто бы можно *доказать*, что Бог и душа не существуют»⁸.

Противоположность материализма и идеализма также относится, согласно Канту, к основным философским направлениям. Подвергая разрушительной критике метафизику рационалистов, доказывающих, что чистый разум, т. е. разум, не подверженный чувственным воздействиям, никогда не заблуждается, Кант замечает: «Почему же материалист, хотя бы он в такой же мере не мог сослаться на опыт для подтверждения указанных им возможностей, не имеет права на подобную же дерзновенность, чтобы воспользоваться своими основоположениями для противоположного применения, сохраняя при

⁶ Кант И. Соч. Т. 3. С. 100.

⁷ Alquié. La critique kantienne de la métaphysique. Paris, 1968. P. 7.

⁸ Ibidem. P. 15.

этом то формальное единство, из которого исходит рационалист»⁹. Может показаться, что Кант здесь выступает в защиту материализма. На деле же он отвергает материализм еще более решительно, чем рационализм XVII в. Материализм, не без основания утверждает Кант, совершенно не способен объяснить природу нашей души. И хотя рационалистическая (метафизическая) концепция субстанциальности души, безусловно, несостоятельна, она все же имеет тот *raison d'être*, «чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни»¹⁰.

Радикально негативистское отношение Канта к материализму не может не вызвать определенного недоумения, если иметь в виду то обстоятельство, что он весьма высоко ценит философию Ф. Бэкона и Д. Локка, т. е. тех мыслителей, которые, несмотря на все свои колебания, все же тяготели к материализму. Эпиграфом к «Критике чистого разума» является, как известно, одно из высказываний Ф. Бэкона, ратующего за развитие науки (естествознания прежде всего). Правда, это высказывание не имеет непосредственного отношения к материалистической философии. То же относится и к кантовской высокой оценке воззрений Д. Локка, в учении которого его прежде всего привлекает гносеологическая проблематика, сенсуализм, постоянная апелляция к опыту. Но еще больше для Канта важны теологические выводы Локка, которые, конечно, никак не связаны с материализмом. Локк, подчеркивает Кант, «выводя все положения и основоположения из опыта, зашел так далеко, что утверждал, будто бытие Бога и бессмертие души (хотя эти предметы находятся целиком за пределами возможного опыта) могут быть доказаны с такой же достоверностью, как математические аксиомы»¹¹. Кант, разумеется, в

⁹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 380.

¹⁰ Там же. С. 382.

¹¹ Кант И. Указ. соч. С. 694. В Новое время, замечает Кант, казалось, что метафизика окончательно побеждена, в особенности благодаря

принципе не согласен с таким выводом (в «Критике чистого разума» он обстоятельно опровергает все существующие в философии и теологии логические доказательства бытия Бога и бессмертия души), но ему несомненно очень близка *религиозность* Локка, которую он полностью разделяет, несмотря на выявленную им логическую несостоятельность богословских и философских доказательств.

Кант, конечно, приверженец идеализма, но та идеалистическая философия, которая предшествовала его учению, совершенно не удовлетворяет его. Показателен в этом отношении тот факт, что во второе издание «Критики чистого разума» Кант включил небольшой раздел под названием «Опровержение идеализма». Речь, однако, идет не об идеализме вообще, а об идеализме Декарта, который Кант называет *проблематическим*, и субъективным идеализме Беркли, названном Кантом *догматическим*. И в том и в другом случае критика направлена против идеалистического субъективизма, в котором, кстати говоря, обвиняли самого Канта после выхода в свет его первой «Критики...».

Идеализм Декарта, по мнению Канта, есть «теория, провозглашающая существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недоказуемым*, или ложным и *невозможным*»¹². Едва ли можно согласиться с этой характеристикой идеализма Декарта, но она справедливо указывает на то, что согласно его учению единственной не подлежащей сомнению истиной является тезис: я мыслю, следовательно, су-

Д. Локку, в учении которого наличествует «прослеживание попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям» и это «приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути» (там же. С. 183). Однако Локк, подчеркивает Кант, не мог осуществить дедукцию категорий, т. е. чистых априорных понятий, которые в силу присущей им всеобщности и необходимости не могут быть выведены из опыта, хотя они внутренне присущи последнему.

¹² Там же. С. 286.

ществовую (*cogito ergo sum*). Кант высоко оценивает это исходное положение всей картезианской философии, положение, которое, по существу, предвосхищает кантовское понятие единства самосознания, трансцендентальной апперцепции, но он вместе с тем с гениальной проницательностью указывает, что сознание собственного Я возможно лишь при восприятии *внешнего* мира, т. е. наш *внутренний* опыт возможен лишь благодаря *внешнему* опыту. Это значит, подчеркивает Кант, что сознание моего собственного существования *доказывает* существование предметов вне меня.

Идеализму Беркли Кант уделяет всего несколько строк. Он характеризует Беркли как мыслителя, утверждающего, что «пространство вместе со всеми вещами, которым оно присуще как неотъемлемое условие, само по себе невозможно, и потому объявляющего вещи в пространстве лишь плодом воображения»¹³. В другом месте этого же труда Кант указывает, что Беркли «низвел тела на степень простой видимости; более того, даже наше собственное существование, поставленное таким образом в зависимость от такой нелепости, как обладающее самостоятельной реальностью время, превратилось бы вместе с ним в простую видимость – бессмыслица, в защите которой до сих пор еще никто не провинился»¹⁴.

Этим двум формам идеализма, которые Кант называет *обыкновенными*, он противопоставляет свой трансцендентальный идеализм, характеристика которого выходит за границы темы этой статьи. Достаточно лишь подчеркнуть, что, как и в вопросе о метафизике, *трансцендентальный идеализм* выступает как отрицание отрицания предшествующих идеалистических учений.

Особенное внимание Кант как философ, а также как историк философии уделяет Д. Юму, сыгравшему, пожалуй, важнейшую роль в формировании «критической философии». Кант пишет по поводу юмовского анализа причинно-следст-

¹³ Кант И. Указ. соч.

¹⁴ Там же. С. 152.

венного отношения: «Я охотно признаюсь: указание Давида Юма было именно тем, что впервые — много лет тому назад — прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление»¹⁵. Юм, как известно, утверждал, что всеобщность причинности никоим образом не может быть доказана опытом и представление о том, что некое событие является причиной следующего за ним события, представляет собой лишь привычку, свойственную человеческому рассудку. Кант полностью разделяет убеждение Юма относительно невозможности эмпирического доказательства всеобщности причинности, но в противоположность Юму утверждает, что эта всеобщность носит априорный и, значит, независимый от опыта характер. И это относится не только к причинности, но и ко всем категориям, которыми оперирует рассудок.

Юм обсуждает вопрос о природе синтетических суждений, которые представляют собой приращение наличного знания. Эти суждения, полагает Юм (в этом пункте он согласен с рационализмом XVII в.), могут основываться лишь на эмпирических данных и поэтому сами являются эмпирическими. Кант же, создавая свою систему, утверждает совершенно противоположное, т. е. в качестве главной задачи «Критики чистого разума» считает решение вопроса: как возможны априорные, т. е. независимые от опыта (более того: доопытные), синтетические суждения?

Таким образом, Кант обосновывает основоположения, которые радикально противостоят юмовскому эмпиризму. Однако это противоположное юмизму философское учение возникло, сформировалось не без влияния Юма. И поскольку Кант истолковывает свою философию как *завершение* историко-философского процесса, Юм оказывается провозвестником, предшественником этого завершения, несмотря на то, что трансцендентальный идеализм опровергает его философию.

¹⁵ Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4 (1). С. 74.

До сих пор я характеризовал историко-философские воззрения Канта, основываясь на положениях, содержащихся в «Критике чистого разума». Этот подход представляется мне вполне оправданным, так как кантовский «Краткий очерк истории философии» является чересчур, я бы даже сказал чрезмерно, кратким. Большую часть этого очерка занимает лапидарная характеристика древнегреческой философии. Греки, утверждает Кант, были первыми из всех народов, которые начали философствовать. Первый греческий философ Фалес был также и математиком. В этой связи Кант заключает: «... Математика вообще всегда предшествовала философии»¹⁶. Стоит напомнить в этой связи, что в «Критике чистого разума» решение вопроса о возможности априорных синтетических решений начинается с вопроса: как возможна чистая, т. е. независимая от опыта, математика? Вопрос же о возможности метафизики (философии) ставится Кантом после решения этого, а также связанного с ним другого вопроса: как возможно чистое (т. е. теоретическое, фактически математическое) естествознание? При этом, конечно, имеется в виду теоретическая механика, и прежде всего творение Ньютона, который именуется в «очерке» великим натурфилософом (впрочем, *natural philosophy* означало в тогдашней Англии, и, по-видимому, не только в ней, именно естествознание).

Кант в нескольких строках говорит об элейской школе, упоминая Ксенофана как ее родоначальника и выделяя Зенона как человека большого ума и тонкого диалектика. В этой связи дается характеристика диалектики, которая «сначала была искусством чистого употребления рассудка в отношении абстрактных, отрешенных от всякой чувственности понятий», но впоследствии в философствовании софистов «выродилась в искусство и утверждать, и оспаривать любое положение»¹⁷. Это высказывание Канта – свидетельство того, что он высоко

¹⁶ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, С. 335.

¹⁷ Там же. С. 336.

оценивает значение диалектики в теоретическом мышлении, несмотря на то, что в «Критике чистого разума» диалектика характеризовалась как логика заблуждений, в которые неизбежно впадает человеческий разум, поскольку он пытается разрешить принципиально неразрешимые вопросы, могущие быть лишь предметом религиозной веры. Среди ранних древнегреческих философов Кант выделяет Пифагора, человека, по его словам, редкого гения, жившего во времена ионийской школы натурфилософов. Пифагор, пишет Кант, создал союз философов, целью которого «было, вероятно, не что иное, как *очищение религии от народных заблуждений, укрощение тирании и введение в государствах большей законности*»¹⁸. Этот союз распался из-за преследований со стороны тиранов, и подлинное учение Пифагора было утрачено, так что достоверное изложение его фактически невозможно.

Центральной фигурой всей греческой философии Кант считает Сократа. «Важнейшая эпоха греческой философии начинается, наконец, с Сократа. Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, *практическое* (нравственное – *Т.О.*) направление»¹⁹. Сократ выступает, таким образом, как мыслитель, предвосхищавший проблематику кантовской «Критики практического разума».

О Платоне Кант говорит буквально несколько слов, называя его продолжателем «практического» учения Сократа. Аристотелю также уделено несколько слов. Далее несколькими фразами характеризуются стоики, эпикурейцы и скептики. Скептицизму Кант посвящает больше половины страницы. С философии Пиррона, полагает он, началась новая эпоха в античной философии. Отношение между скептиками и стоиками Кант характеризует как противоположность между скептицизмом и догматизмом.

Философии Древнего Рима и средневековой европейской философии Кант уделяет также полстраницы. И примерно од-

¹⁸ Кант И. Указ. соч.

¹⁹ Там же. С. 337.

на страница посвящена философии Нового времени, первым представителем которой называется Ф. Бэкон. Его Кант характеризует «величайшим исследователем природы». Далее упоминается Декарт, заслуга которого, по словам Канта, не менее велика, так как выдвинутый им критерий истины (ясность и очевидность) «во многом содействовал *отчетливости* мышления. Но величайшими и заслуженнейшими реформаторами философии наших времен нужно считать *Лейбница* и *Локка*»²⁰. Их учения излагаются также в нескольких фразах.

В заключение своего предельно краткого очерка истории философии, который состоит всего из шести страниц книжного текста, Кант заявляет: «А все-таки метафизика и есть подлинная, истинная философия!»²¹. Нетрудно подметить скрытую тенденциозность кантовского беглого изложения истории философии: она, по существу, истолковывается как историческая подготовка, а частью и предвосхищение его собственной «критической философии». При этом, однако, как видно из текста «очерка», Кант внушает читателю, что все его предшественники вместе взятые слишком мало сделали для подготовки трансцендентального идеализма.

Канта, несомненно, весьма мало интересовала история философии как предмет философского исследования. Выше уже указывалось, что Кант гораздо подробнее говорит о своих предшественниках, когда он полемизирует с ними. Поэтому разумнее снова вернуться к основным трудам Канта. Так, в «Критике чистого разума» он неоднократно обращается к учению Платона, излагая его основные положения. «У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не ключ к возможному опыту. По мнению Платона, идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума, который, однако, утратил свое первоначальное состояние и вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний

²⁰ Кант И. Указ. соч. С. 339.

²¹ Там же. С. 340.

(которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи». И чуть ниже Кант присовокупляет: «... Он видел, что наш разум естественно уносится в область знаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не есть химеры»²².

Кант возражает Платону, не соглашаясь с его мистической дедукцией идей, так же как и с его гиперболическим представлением о существовании идей *вне* человеческого разума. Тем не менее Кант во многом солидарен с Платоном. Идеи, заявляет Кант, не только становятся действующими причинами в сфере нравственности, они, в сущности, играют ту же роль и в отношении природных явлений (следует напомнить, что природу, явления Кант истолковывает как результат человеческой познавательной деятельности, отождествляя то, что можно называть человеческой картиной природы, с самой природой). Поэтому Кант утверждает относительно природы: «...Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей. Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям...»²³. Таким образом, критика Платона в конечном счете завершается согласием с его, правда, исправленным основоположением²⁴. Кант обращается к Платону не только в цитируе-

²² Кант И. Соч. Т. 3. С. 350.

²³ Там же. С. 352-353.

²⁴ Кант во многом соглашается и с социальным идеалом Платона, поскольку у него речь идет о республике. «Платоновская республика вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя». Кант решительно отвергает это распространенное убеждение, указывая, что было бы гораздо лучше проследить идею Платона, осветить ее «новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной поджальким и вредным предлогом того, что она неосуществима. Госу-

мом выше труде, но и во всех своих основных произведениях, в частности в двух других его «Критиках...». Но размеры статьи не позволяют останавливаться далее на кантовском анализе философии Платона.

Наибольшее, пожалуй, внимание Кант уделяет философии Лейбница, учение которого оказывало на него едва ли не наибольшее влияние в «докритический» период его интеллектуального развития. В «Критике чистого разума» он выступает против превратного понимания монадологии Лейбница, которая, по словам Канта, «вовсе не призвана объяснять явления природы (разумеется, в кантовском ее понимании.— Т.О.), а есть развитое Лейбницем, само по себе правильное *платоновское* понятие о мире, поскольку мир, рассматриваемый не как предмет чувств, а как вещь в себе, есть лишь предмет рассудка, лежащий, однако, в основе чувственных явлений»²⁵. Создается впечатление, что Кант видит в Лейбнице не только своего предшественника, но в известном смысле также своего единомышленника. Впрочем, это обманчивое впечатление, так как Кант главным образом критикует Лейбница. Критике подвергается рационализм Лейбница, в частности его принцип логического различения между неотчетливыми и отчетливыми представлениями, согласно которому чувственное восприятие — не специфическая форма познания, а смутные рассудочные представления. Кант же, в противоположность Лейбницу и всем рационалистам вообще, настаивает на том, что чувственность и мышление — два основных качественно различных познавательных отношения к внешнему миру. Кант пишет: «Усматривать *чувственность* только в неотчетливости представ-

дарственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* ... есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона» (там же, с. 351-352).

²⁵ Кант И. Соч. Т. 6. С. 104-105.

лений, а *интеллектуальность* – только в [их] отчетливости и, таким образом, проводить лишь *формальное* (логическое) различие сознания вместо *реального* (психологического), которое касается не только формы, но и содержания мышления, – это было большой ошибкой лейбницевско-вольфовской школы...»²⁶. К этому можно добавить, что в такое же заблуждение впадали все рационалисты, начиная с Декарта.

Кант подвергает критике лейбницевский оптимизм, содержание которого, остроумно раскритикованное Вольтером, сводится к формуле: все к лучшему в этом лучшем из миров. Это, указывает Кант, есть «принцип, противоречащий здравому рассудку и даже морали, [а именно] что всякое зло как основание = 0, т. е. составляет одно лишь ограничение, или, по выражению метафизиков, *формальное в вещах*»²⁷.

В «Критике чистого разума» Лейбницу также посвящен весьма важный раздел «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным», но я опущу критику Кантом Лейбница в этом разделе, поскольку она обстоятельно рассмотрена мною в другой, доступной читателю Канта работе²⁸.

Стоит уделить особое внимание кантовскому отношению к философии Эпикура, отношению безусловно положительному, несмотря на его весьма резко и однозначно выраженное презрительное отрицание материализма. В «Критике практического разума» Кант говорит преимущественно о натурфилософских взглядах этого мыслителя, в «Критике практического разума» он касается его теории познания и этики, в «Критике способности суждения» речь идет главным образом об эвдемонистской этике Эпикура, об его понимании счастья прежде всего.

В первой «Критике...» Кант подчеркивает противоположность между эпикуреизмом и платонизмом. Эпикура он счита-

²⁶ Кант И. Указ. соч. С. 372.

²⁷ Кант И. Соч. Т. 3, С. 424.

²⁸ См.: Ойзерман Т.И. Главный труд Канта (предисловие к третьему тому сочинений Канта, цитируемому в этой статье).

ет самым выдающимся представителем *сенсуализма*, а Платона – самым выдающимся представителем *интеллектуализма*, пренебрегающим знанием, доставляемым нашими органами чувств. Касаясь эпикурейской философии, Кант утверждает: «... Все древние философы (за исключением школы Эпикура) были вынуждены допустить для объяснения движений в мире существование *первого двигателя*, т. е. свободно действующей причины, которая впервые и сама собой начала этот ряд движений...»²⁹. Хотя Кант никогда не утверждал, что существует первый двигатель, он тем не менее признавал, что существует не только практическая (нравственная) свобода, но также изначальная космологическая, трансцендентальная свобода, предваряющая все причинно-следственные ряды.

В «Критике практического разума» Кант весьма высоко оценивает этическое учение Эпикура, который связывает счастье, естественную цель устремлений человека, с добродетелью, хотя и ставит под вопрос реальную возможность достижения счастья путем добродетели *в этой жизни*. Правомерность такого сомнения, конечно, оправдана, но тем не менее Кант считает заслугой великого греческого философа то, что «он причислял к доставляющим наслаждение видам глубочайшей радости самое бескорыстное совершение добра, умеренность и обуздание склонностей, как этого мог бы требовать самый строгий философ-моралист»³⁰. В другом месте этого же произведения Кант, оспаривая убеждение Платона в том, что категории мышления являются врожденными, подчеркивает, что Эпикур считал их, напротив, приобретенными.

²⁹ Ойзерман Т.И. Указ. соч.

³⁰ Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4 (1). С. 447. В другом месте этого же сочинения Кант замечает: «Если мы вместе с Эпикуром сводим добродетель к одному лишь удовольствию, которое она обещает, дабы определить волю, то мы уже не можем его осуждать за то, что это удовольствие он считал совершенно одинаковым с удовольствиями самых грубых чувств: нет оснований навязывать ему ту мысль, что он приписывал только телесным чувствам те представления, посредством которых это чувство в нас возбуждается» (там же, с. 338).

В «Критике способности суждения» Кант соглашается с утверждением Эпикура, что наслаждение и страдание всегда телесны даже в том случае, если они берут свое начало в воображении или рассудочных представлениях. Однако, полагает Кант, нельзя согласиться с Эпикуром, когда он считает удовольствием интеллектуальное и даже нравственное удовлетворение. Тем не менее Кант заявляет: «... Можно, как мне кажется, согласиться с Эпикуром, что всякое удовольствие, если даже поводом к нему служат понятия, которые будят эстетические идеи, есть *животное*, т. е. телесное ощущение, и этим несколько не ущемляется ни *духовное* чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к самому себе...»³¹. Если учесть, что Кант далеко не является приверженцем эвдемонизма (напротив, его противник), то эта высокая оценка эпикуреизма, всячески поносимого современниками Канта, несомненно является заслугой кенигсбергского мыслителя.

Я далеко не исчерпал всех высказываний Канта по историко-философской тематике. В своем учении о нравственности, которое, по убеждению Канта, составляет важнейшую часть созданной им трансцендентальной метафизики, Кант неоднократно ссылается на Ж.Ж. Руссо. В теории права Канта мы находим его примечательные высказывания о социальных воззрениях Т. Гоббса. Кант соглашается с этим мыслителем в том, что так называемое естественное состояние общества, в котором отсутствовали правовые установления, обладающие принудительной силой, представляло собой такое состояние, которое люди должны были покинуть, чтобы подчиниться силе правовых законов, ограничивающих свободу каждого члена общества лишь в той мере, в какой это необходимо, чтобы гарантировать свободу всякого другого члена общества и тем самым споспешествовать общему благу. Однако Кант, который в отличие от Гоббса является теоретиком либерализма,

³¹ Кант И. Соч. М., 1965. Т. 5. С. 354.

решительно возражает английскому философу, утверждавшему, что глава государства в своих отношениях к народу не связан никаким договором, никакими обязательствами, в силу чего его постановления, какими бы они ни были, не могут считаться несправедливыми. Это утверждение, замечает Кант, было бы правильным, если бы монарх подлежал ответственности перед народом, т. е. привлекался к ответственности за причиненную им несправедливость, «но в такой общей форме это положение ужасно»³².

Я привожу это высказывание Канта не столько в порядке изложения его историко-философских воззрений, сколько с целью характеристики его социально-политических убеждений, которые Кант с полным основанием характеризовал как республиканские.

Подведем итоги. «Краткий очерк истории философии», который Кант по неясным причинам включил в сочинение по логике, наглядно свидетельствует о том, что историко-философский процесс, поступательное развитие философии совершенно недостаточно интересовали Канта. Неудивительно поэтому, что характеристики предшествующей философии, наиболее выдающихся ее представителей мы находим не в этом, в сущности, мало интересном очерке, а в основных произведениях Канта, в которых он в процессе изложения собственного учения полемизирует со своими предшественниками. В этой полемике выявляется не только кантовское понимание того или иного философского учения, но и его *теоретическая* концепция историко-философского процесса, которая, несомненно, весьма содержательна и особенно интересна для нашей постсоветской историко-философской науки, которая ныне отвергла упрощенное представление Энгельса о том, что все философы занимались решением одного, так называемого основного вопроса философии, в то время как исследование развития философии обнаруживает *целый ряд основных фило-*

³² Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4 (2). С. 95.

софских вопросов, причем вопрос, названный Энгельсом основным, для многих философов не является таковым.

Конечно, история философии в изложении Канта несравненно беднее историко-философского исследования Гегеля, как и его теории историко-философского процесса. Однако Гегель был продолжателем Канта, и это относится не только к его системе, но и к его лекциям по истории философии. При этом нельзя не отметить, что в характеристике ряда философских учений Кант, как это ни удивительно на первый взгляд, был гораздо ближе к истине, чем Гегель. Чтобы не быть голословным, приведу примеры. Гегель, по существу, пренебрежительно говорит о философии Эпикура, хотя и не отрицает некоторых его заслуг. Так, констатируя то обстоятельство, что большинство трудов Эпикура было утрачено, Гегель вполне серьезно замечает: «Вряд ли мы должны жалеть о том, что они до нас не дошли; скорее мы должны благодарить Бога за то, что их нет»³³. Излагая основные положения учения Эпикура, прежде всего его сенсуалистическую теорию, Гегель утверждает, что ее характеризует... отсутствие мысли. По его словам, «...такое отсутствие мысли в ней как раз было сделано принципом. Не сама система лишена мысли, а мыслью именно пользуются здесь для того, чтобы не допустить мысли»³⁴. Гегелевский панлогизм сделал для него невозможным позитивно-критическое отношение к сенсуализму, который он объявляет банальной, обывательской точкой зрения. Отсюда следует ничем не обоснованный вывод, относящийся к Эпикуру: «Более скудной теории познания нельзя себе и представить»³⁵.

Излагая натурфилософию Эпикура, Гегель решительно заявляет: «Таким образом, Эпикур занимается пустой болтов-

³³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Соч. М., 1932. Т. 10. С. 364. На следующей странице Гегель еще более усиливает свое явно нелепое пожелание: «...Мы совершенно серьезно должны молить богов, чтобы не нашлись и остальные произведения Эпикура» (там же, с. 365).

³⁴ Там же. С. 364.

³⁵ Там же. С. 371.

ней, которая хотя и наполняет уши и представление, все же улетучивается при ближайшем рассмотрении»³⁶. Нужно ли дальше останавливаться на гегелевской характеристике философии Эпикура? По-видимому, в этом нет необходимости, так как достаточно ее сопоставить с тем, что писал о ней Кант, чтобы неправота предвзятой оценки Эпикура Гегелем стала очевидной.

Укажу также на то, что в гегелевском анализе философии Нового времени отсутствует... Лейбниц, хотя имя это упоминается дважды. То обстоятельство, что значительная часть философских трудов Лейбница не была опубликована во времена Гегеля, не может служить каким бы то ни было оправданием. Ведь мы находим у Канта довольно обстоятельный анализ монадологии Лейбница, его теодицеи, теории познания. Но все это почему-то игнорируется Гегелем, что едва ли может быть объяснено чем-либо другим, кроме субъективного предпочтения.

Итак, завершая рассмотрение историко-философских воззрений Канта, правомерно заключить, что он существенно отличается от историков философии предшествующей эпохи. Я имею в виду Я. Бруккера, автора пятитомной «Критической истории философии от сотворения мира до нашего времени», опубликованной в сороковых годах XVIII в., Й. Федора, выпустившего в 1767 г. «Очерк истории философских наук». Эти авторы эмпирически, описательно излагали учения философов, в то время как Кант *теоретически* осмысливает историко-философский процесс. Так, в посмертно опубликованных философских заметках Кант утверждает: «Философская исто-

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 376. В дополнение к цитируемому высказыванию, приведу слова, которыми Гегель сердито завершает изложение натурфилософии Эпикура: «Но мы не желаем дальше останавливаться на рассмотрении таких пустых слов и бессодержательных представлений. Мы не можем питать уважения к философским мыслям Эпикура, или, вернее, эти его соображения вовсе и не представляют собой мыслей (там же, с. 381)

рия сама не является ни исторической, ни логической, т. е. возможной априори. Поэтому хотя она исследует факты разума, она извлекает их не из исторического повествования, а из природы человеческого разума, как философская археология»³⁷. Я согласен с А. Богомоловым, который в совместно со мной написанной монографии утверждает, что Кант «прокладывает путь гегелевскому пониманию истории философии как необходимого развертывания духа...»³⁸. Конечно, это идеалистическая концепция историко-философского процесса, чреватая серьезнейшими заблуждениями, но ее несомненным достоинством является, пусть превратное, но в основе своей глубоко верное понимание относительной самостоятельности развития философии.

Д. Маркис, ссылаясь на приведенное выше высказывание Канта, утверждает, что Кант разрабатывал философию истории философии; главным вопросом, по мнению этого автора (Маркиса), является следующий вопрос: «Как возможны вообще априорные синтетические суждения относительно истории философии?»³⁹. На мой взгляд, такая постановка вопроса отсутствует у Канта. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант допускает, что развитие человечества можно рассматривать как поступательное осуществление априорно мыслимой цели — полное развитие всех задатков, присущих человеку. Однако в этой же статье Кант пишет: «Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел бы заменить разработку чисто *эмпирически* составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения»⁴⁰. Кант, таким образом, на-

³⁷ Kant I. Werke. Berlin, 1942. Bd. 20, S. 341.

³⁸ Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 176.

³⁹ Markis D. Kants Philosophie der Philosophiegeschichte // 5 Internationaler Kant-Kongress. Akten 1,2. Bonn, 1981. S. 824.

⁴⁰ Кант И. Соч. Т. 6. С. 23.

стаивает на необходимости конкретного изучения истории, что должно быть, конечно, отнесено и к истории философии. И в этой области вполне мыслима, с точки зрения Канта, априорная путеводная нить, т. е. цель создания истинной философии, но исследование *реального* историко-философского процесса должно основываться на *фактах*. Априоризм Канта, как известно, был теорией *опытного* познания не только в естествознании, но и в истории. Именно поэтому было бы ошибочно называть *теоретическое* истолкование Кантом истории философских учений априорной конструкцией, аналогичной чистой математике, как ее понимал Кант.

Гегель превратил историко-философский процесс в *логическое* развертывание понятия истины. Опирался ли он при этом на учение Канта? Да, но только в том смысле, что априорность, которую Кант понимал как необходимую особенность *человеческого* мышления, Гегель превратил в *объективный* закон саморазвития бытия. И хотя такое понимание априорности было совершенно чуждо Канту, мы вправе заключить, что он как родоначальник немецкой классической философии является также зачинателем теоретической истории философии, которая получила блистательное развитие в историко-философских исследованиях Гегеля.

Л.А. АБРАМЯН
(Ереванский университет)

Другой Кант. «Нисхождение самопознания в ад»

I

Наследие Иммануила Канта, его вклад в метафизику поистине необозримы. В философском пространстве он занимает такое же место, как И.С. Бах в музыкальном. Неисчерпаемы

возможности творческого осмысления кантовского учения. Оно не только не исключает различных истолкований, но и – в силу своей мужественной открытости – как бы требует этого. Сегодня, по прошествии двух веков после кончины философа, никак нельзя сказать, что споры вокруг его имени закончены. Вопрос не в том, вправе ли новые поколения искать здесь свои подходы, а в том, насколько обоснованы они будут. (Кстати, не странно ли, что гильдовские интерпретации Баха всех убедили?)

Главным трудом И. Канта по праву считается «Критика чистого разума» – и потому, что она открывает основной («критический») период его деятельности, и потому, что в ней заложены основы всей философской концепции немецкого мыслителя.

Как известно, большая часть Первой «Критики», носящая название «Трансцендентальное учение о началах», посвящена вопросам теории научного знания, эпистемологии. Именно это Учение о началах имеют в виду, когда говорят, что никем до И. Канта гносеологическая проблематика не была разработана с такой тщательностью и основательностью.

А вместе с тем верно и другое: значение «Критики чистого разума» не ограничивается проблемами теории знания. Ведь все философское учение И. Канта основано на идее приоритета *практического* разума над теоретическим¹. Исходя из этого, можно сказать, что по завершению Первой «Критики» ее первая часть оказалась чем-то вроде введения во вторую, значительно меньшую по объему часть – в «Трансцендентальное учение о методе», где значительное место занимают проблемы этики.

¹ Это отдельная большая тема. Здесь достаточно вспомнить, что, по И. Канту, «конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное» (3, 658). И более того, моральная ценность поступка – вот к чему единственно сводится «вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости» (4(1), 483). Произведения И. Канта цитируются в основном по изданию: *Кант И. Сочинения*: в 6 т. М., 1963–1966 – с указанием в скобках номера тома и страницы.

Историки философии иногда забывают, что проблемы нравственности занимали И. Канта на протяжении двадцати с лишним лет, начиная с тех лекций, которые он читал в Кенигсбергском университете в 1775-1781 годах (хотя свои лекции И. Кант читал на основе пособий Х. Вольфа и А. Г. Баумгартена, уже тогда он во многом был достаточно самостоятелен), и кончая книгой «Метафизика нравственности», вышедшей в свет в 1797 году, когда автору было уже 73 года.

К философии морали, к этической проблематике И. Кант питал не только теоретический интерес. В его размышлениях иногда слышится что-то глубоко интимное. Например: «Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей» (4(1), 450). (При том, что благомыслящие – это еще не подлинно нравственные.) О современных ему моралистах И. Кант писал: они избавились бы от многих ошибок, «если бы могли решиться приступить к работе с несколько большей прямоотой» (4(1), 437). Примечательны слова, сказанные Ф. Шеллингом по поводу смерти кенигсбергского патриарха: ему была свойственна философская искренность².

Наверное, не лишне заметить: критическая философия категорически противопоказана тому, кто, полагая себя много выше дискурсивного мышления, признает один лишь метафорический язык многозначительных намеков и иносказаний, выражающих, так сказать, томление духа.

Всякому, желающему вникнуть в суть кантовского этического учения, следовало бы иметь в виду прежде всего то, что оно является определенной *философской* концепцией. Далее, надо с самого начала примириться с тем, что понятие о морали в критической философии не совсем обычное. Все, что у И. Канта сказано об этом, относится к *его* понятию, и нельзя

² См. Шеллинг. Иммануил Кант // Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 29.

требовать, чтобы оно оставалось верным и по отношению к любому другому представлению о морали. В прошлом у моралистов в большом почете было слово «добродетель». Теперь оно нам кажется старомодным и смешным. Ныне, после стольких преступлений, совершенных «для искоренения в мире зла», невольно возникает вопрос: не следует ли всю этическую проблематику отправить в сундук с нафталином, как это давно предлагал имморализм?

С другой стороны, то и дело приходится слышать запальчивое «Это аморально!» Что это – просто оборот речи, выражающий крайнее раздражение? Или все же в понятие моральности мы вкладываем какой-то смысл? Но можем ли мы сказать, какой? Считается, что естественное, почти инстинктивное стремление человека к удовлетворению своих потребностей и интересов (как он их понимает), а также ко всякого рода удовольствиям сдерживается в общем двумя вещами – правом и моралью. При этом за верностью граждан закону, как полагают, наблюдает государство, а за соблюдением нравственных норм зорко следит общественное мнение³. В таком случае получается, что оба регулятора человеческого поведения являются *внешними* и, значит, если бы не это постороннее давление, человек мог бы вести себя как угодно. Следовательно, люди моральны из страха перед наказанием – и только? Правда, как у государства, так и у общественного мнения имеется еще и другой способ воздействия – знаки признания и поощрения. Но это же все равно внешние средства!

Если верно, что все поведение *Homo sapiens*'а ориентировано исключительно на внешние факторы, то тогда, по кантовской логике, легко усомниться в том, что он заслуживает почетного звания *Homo moralis*'а. Не только потому, что такие

³ Поэтому «сделать людей добродетельными можно только посредством хороших законов» (*Гельвеций. Об уме // Сочинения: в 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 314*). «Истинная добродетель вытекает из желания заслужить уважение и славу и из страха перед презрением, которое ужаснее смерти» (см. там же. С. 415).

стимулы, как страх перед наказанием, уже сами по себе не являются моральными мотивами, но еще и потому, что требования и предписания права и общественного мнения – в силу их разнородности и исторической изменчивости – не обеспечивают единства и всеобщности моральных норм⁴.

Для И. Канта истинной является та моральность, которая не навязывается личности извне, а проистекает из ее собственных убеждений. Нравственным нужно считать только тот поступок, который совершен по доброй воле. Свои моральные устои человек не может найти нигде, кроме как в собственной душе. Этику, стоящую на этой точке зрения, И. Кант называет концепцией убеждения⁵. Ее можно было бы назвать также философией нравственного самосознания. «В высшей степени важным определением кантовской философии является возвращение ею в самосознание того, что для последнего значимо как сущность, закон и “в себе”»⁶. Эти слова Гегеля можно считать ключом ко всей философии И. Канта, но в особенности – к его метафизике нравственности. Перемещение мотивов нравственного поведения в единое по своей природе человеческое сознание имеет, по И. Канту, важный результат: это придает морали всеобщий характер. Но об этом позже.

И. Кант дал определенные поводы думать, что в его этическом учении центральное место принадлежит понятию долга. Но это мнение не совсем верно. Естественно, долг имеется в виду прежде всего, потому что тот, кто его нарушает, уже заведомо поступает дурно. И, конечно, само по себе было бы неплохо, если бы мы всегда были верны взятым на себя обяза-

⁴ Гельвеций по-своему последователен, когда утверждает: «По отношению ко всему миру не существует практической честности» (*Гельвеций*. Об уме. С. 319). Это он объясняет тем, что «противоположность интересов различных народов держит их в постоянном состоянии войны...» (там же).

⁵ Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 87.

⁶ Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. // Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 444.

тельствам⁷. Но, по Канту, для моральности одного лишь отсутствия противоречия с должным недостаточно. Весь вопрос в том, *почему* нечто признается долгом. Суть дела, следовательно, в *мотивах*.

Простое соответствие поступка нравственному закону И. Кант называет легальностью: это соответствие, взятое относительно к мотивам. Но ведь мотивы даже и дозволенных, законосообразных поступков могут быть весьма различными. Почему я, допустим, взял себе за правило – не лгать? Не из опасения ли быть изобличенным во лжи? Не потому ли, что быть правдивым «умно», т. е. выгодно? И не потому ли, что, в конце концов, это более всего соответствует моим собственным интересам? Как известно, так думали многие реалистически мыслящие философы, полагавшие, что другого, более надежного основания моральности быть не может.

Трезвые соображения, основанные на разумном эгоизме, И. Кант не советует игнорировать. Однако же если исходить из них одних, сегодня я могу считать выгодным и благоразумным одно, а завтра другое. И это неизбежно, потому что меняется положение вещей. О подлинной же моральности можно думать только в том случае, если я стараюсь не лгать, как говорится, из принципа или, согласно несколько высокопарным кантовским выражениям, из уважения к моральному закону, из чувства долга.

Итак, главное или даже решающее в морали – это мотивы поведения. Однако судить о действительных убеждениях другого человека, о подлинных мотивах его поведения трудно или даже, может быть, невозможно, особенно если он в этом не особенно заинтересован. И. Кант смотрит на это довольно скептически: «Глубины человеческого сердца непостижимы» (4(2), 387). «Ни на одном примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторон-

⁷ По этому поводу И. Кант, между прочим, пишет: «Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом...» (4(1), 244).

них мотивов только законом, хотя бы это так и казалось» (4(1), 258). Но это означает, что я не имею права судить о моральном облике другого и никто другой не должен судить о моей моральности. Только сам человек может быть своим судьей в этом трудном деле. В таком случае проблема нравственности превращается в проблему личного самосознания.

Однако способен ли человек верно судить о настоящих мотивах собственного поведения, о скрытых от него самого побуждениях? Да и есть ли у него желание спускаться в глухое подполье своего подсознания? Узнаем мнение известного философа-психолога: «Слушать себя так трудно потому, что это искусство требует способности, редко встречающейся у современного человека: способности оставаться наедине с собой»⁸.

Понять себя так трудно, потому что не кто-то другой, а мы сами себе в этом мешаем. В кантовских лекциях по этике говорилось: «На человеческом моральном судилище есть софистика, учиняемая себялюбием»⁹. Не говоря уже о том, что судью на этом процессе назначаем мы сами, наш внутренний адвокат, участвующий в этой имитации судебного дела, в своем стремлении буквально все истолковать в нашу пользу, необыкновенно изворотлив; он готов даже на то, ужасается И. Кант, чтобы отрицать факты¹⁰.

Вместе с тем, как бы в некотором противоречии с этим, И. Кант находит, что граница между нравственным и безнравственным всем нам видна, в общем, достаточно отчетливо. (В самом деле, кажется, всякий знает, что он не должен тянуть одеяло на себя. Или не знает?) Потому-то, продолжает И. Кант, человеку и требуется много ума, чтобы более или менее удовлетворительным образом приспособить требования морали к своим эгоистическим целям (см. 4(1), 355). Но в tomto и дело, что ума *этого* рода нашему внутреннему адвокату не занимать.

⁸ Фромм Э. Человек для себя. М., 1992. С. 156.

⁹ Кант И. Лекции по этике. С. 135.

¹⁰ Там же.

Примечательно, однако, что трудности такого рода И. Канта не смущают. Ведь, на его взгляд, метафизика имеет дело не с обыденным человеческим сознанием, с царящими в нем путаницей и сумятицей, в изображении чего преуспели корифеи новейшей литературы — как художественной, так и философской. Кантова этика ставит перед собой другую задачу — выработать систему понятий, на которую могло бы опереться нравственное сознание.

Основные идеи, из которых исходит И. Кант, закладывая фундамент своей этики, конспективно сводятся к следующему.

Существует принципиально отличный от чувственности чистый разум, носителем которого служит трансцендентальный субъект — отвлеченное Я.

Чистый разум, сам в себе единый, имеет два применения — теоретическое и практическое (моральное), соответственно чему различаются теоретический и практический разум. В первом случае речь идет о том, что происходит, во втором — о том, что должно происходить.

Метафизика как философское знание, основанное на чистом разуме, имеет, соответственно этому, две ветви — это метафизика природы и метафизика нравственности. Первая содержит в себе априорные принципы научно-теоретического познания *вещей*, а вторая — принципы, априори определяющие, каким должно быть *поведение* (см. 3, 686).

В своем практическом (моральном) применении чистый разум, имеющий в виду не способность познания, а способность желания, — не что иное, как абстрактно мыслимая чистая воля.

Чистая воля свободна. Она автономна, поскольку сама себя определяет. Свободно становясь на сторону принципа моральности, она создает нравственное умонастроение, которое порождает поступок.

Не идеализм ли это? Сам И. Кант признание своего учения идеализмом всегда сопровождал теми или иными оговорками. Так, одно из его объяснений по этому поводу начинается словами, которые должны настораживать: «Мой так называе-

мый... идеализм» (4(1), 201). Свой идеализм, в отличие от берклианского и декартовского, И. Кант характеризовал как критический, а иногда – как формальный (см. 3, 451; 4(1), 111, 159, 201), имея в виду то, что идеальными, с его точки зрения, являются *формы* сознания.

А вообще Философ, надо сказать, был против привычки прибегать к различительным меткам. В одном месте (порой важные вещи оказывались у него спущенными в примечания) он счел нужным заметить: «Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, – продолжал он, прозрачно намекая на ходячее мнение о нем самом, – как если бы сказали: *N идеалист*» (4(1), 325). Так или иначе, идеализм это или нет, проблема должна быть обсуждена по своему существу.

Бесчисленное множество раз говорилось, что учение И. Канта противоречиво. В каком-то смысле это и верно: ведь оно насквозь дуалистично. (Хотелось бы только знать, какая философская система не содержит в себе противоречий.) Вместе с тем кантовская концепция на редкость целостна, что обеспечивается, в частности, параллелизмом, существующим между истинностью знания и моральностью поведения. По И. Канту, достоверная, полноценная истина, т. е. истина, отличающаяся строгой всеобщностью и необходимостью, не может быть получена посредством простого обобщения эмпирических данных, так как опыт всегда неполон – он всегда незавершен. Подобно этому и то, каким должно быть наше поведение, не может быть выведено из опыта – из того, как мы обычно поступаем. Следовательно, как принципы научного познания, так и основоположения моральности носят априорный, независимый от опыта характер – они коренятся в самом сознании человека, в самом его разуме.

И. Кант проводит еще одну аналогию – она касается соотношения между двумя науками – логикой и этикой. Исходным здесь является принятое в период Античности деление знания на три сферы – физику, этику и логику.

В Первой «Критике», как известно, различаются две существенно отличные логические дисциплины — общая логика и трансцендентальная. Обе они имеют своим предметом человеческое мышление — оперирование понятиями. При этом общая логика изучает все мышление, но при этом она полностью отвлекается от того, являются ли понятия эмпирическими или априорными. Это та наука, которую впоследствии стали называть формальной логикой.

Трансцендентальная же логика является наукой, изучающей исключительно априорные формы мышления. Она, следовательно, не отвлекается от вопроса, имеющего содержательный характер, — от вопроса о происхождении и характере понятий.

Общую (формальную) логику И. Кант сравнивает с тем этическим учением, которое под названием Общей практической философии разрабатывалось Х. Вольфом и его школой. В то время как за общей логикой Философ признает определенное познавательное значение (уже потому, что формально-логический закон, запрещающий противоречие, составляет необходимое, хотя и недостаточное, условие истинности мышления¹¹), он считает непозволительным или даже пагубным для строгости философского мышления характерное для вольфовской этики *смещение* в теории морали двух совершенно различных вещей — стимулов, исходящих из сферы чувственности, и мотивов, имеющих своим источником разум (см. 4(1), 225 и 249). Сочинения, написанные в таком смешанном стиле, И. Кант упрекает в том, что в них «сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы ... то с совершенством, то со счастьем; здесь найдешь моральное чувство, там страх перед Богом; немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смещении» (4(1), 247)¹².

¹¹ «Необходимо признать, что закон *противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого *аналитического* знания» (3, 230).

¹² Тем не менее эта мешанина, по саркастическому замечанию И. Канта, «доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для каждодневной болтовни» (4(1), 247). Невольно задумаешься: относится ли это только к тому веку?

Итак, подобно тому, как трансцендентальная логика ис-
следует *чистое* мышление, т. е. исключительно его априорные
формы, должна существовать, полагает И. Кант, такая этика,
которая будет иметь своим предметом не все разнообразие
проявлений человеческой способности желания, а только *чис-
тую* волю и ее априорные принципы. Такой теорией и должна
стать критика практического разума, призванная открыть в
метафизике нравственности «совершенно новое поприще»
(4(1), 225).

«Критика чистого разума» посвящена в основном обсуж-
дению трех кардинальных проблем:

- как возможна чистая математика?
- как возможно теоретическое естествознание?
- как возможна метафизика как наука?

Казалось бы, соответственно этому способу мышления
центральный вопрос «Критики практического разума» И. Кант
мог бы сформулировать следующим образом:

- как возможна метафизика нравственности как наука?

II

Необходимым условием существования морали, полагает
И. Кант, является *свобода*. Для него это означает, что идея
свободы служит необходимым допущением практического ра-
зума: если необходимо, чтобы существовала мораль, то столь
же необходимо, чтобы существовала свобода. Принципы мо-
ральности, говорится в Первой «Критике», «были бы совсем
невозможны без предположения свободы» (3, 94-95).

В самом деле, если бы воля человека кем-то мудро направ-
лялась сверху или жестко детерминировалась снизу (напри-
мер, биологической наследственностью), он оказался бы су-
ществом, подчиненным независимым от него силам. Будучи
чем-то вроде марионетки, он не был бы ответствен за свое по-
ведение, и тогда никакой поступок нельзя было бы вменить
ему в заслугу или в вину. Поэтому свобода «должна лежать в

основе всех моральных законов и сообразной с ними вменяемости» (4(1), 425).

Само практическое (моральное) у И. Канта определяется как «то, что возможно благодаря свободе» (3, 658). Он готов даже признать, что понятие морали у него сводится, в конечном счете, к идее свободы (см. 4(1), 292). И в таком случае ясно: нельзя объяснить, как возможна метафизика нравственности, не выяснив статуса понятия свободы.

Немало мыслителей в прошлом, как известно, отвергали понятие свободы воли. Его не признавали теологи, которые, как, например, Августин и Лютер, исходили из идеи предопределения. Его исключали из теоретического познания философы, более или менее последовательно стоящие на позициях натурализма, эмпиризма, механистического материализма. И. Канту эта точка зрения была хорошо известна¹³. В своих знаменитых антиномиях он представил ее в качестве антитезиса третьей антиномии: нет никакой свободы, все есть природа¹⁴.

При том значении, которое для нашего мировоззрения имеет понятие свободы, можно только удивляться, как плохо мы представляем себе его содержание. Свободу мы обычно мыслим как «свободу от...», т. е. в негативном смысле: свобода — это независимость от какого бы то ни было внешнего принуждения. Почему-то значительно хуже мы представляем себе другую свободу — «свободу для...».

¹³ «Понятие свободы — это камень преткновения для всех эмпириков...» (4(1), 318).

¹⁴ А что, согласно преобладавшим представлениям того времени, есть природа, можно судить по одной из работ Лейбница, в которой говорится: «в обширном нашем мире все происходит математически, т. е. безошибочно, так что если бы кто-нибудь сумел в достаточной мере проникнуть в более глубокие составные части вещей и к тому же обладал бы достаточной памятью и разумением для того, чтобы учесть все обстоятельства и не оставить ничего без внимания, то он был бы пророком и видел бы будущее в настоящем, как в зеркале» (Лейбниц. О предопределении // Соч.: в 4 т. М., 1982. Т.1. С. 237-238).

В объяснении общественно-политического понятия свободы И. Кант солидаризируется с Т. Гоббсом. Главное здесь состоит в том, чтобы моя свобода была в согласии со свободой всякого другого (см. 3, 626). Понятно, что это, прагматическое по своему содержанию, понятие носит относительный характер. Но метафизика нравственности нуждается еще и в другом понятии свободы. Оно, по И. Канту, не может быть относительным. Иначе относительной станет и моральность.

По мнению И. Канта, свобода не свойственна природе, физическому, чувственно воспринимаемому миру¹⁵. Она принадлежит сверхчувственному миру: это свойство разума, разумной воли, принципиально отличной от животной: «Воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, предоставляемыми только разумом, называется *свободной волей...*» (3, 659).

Независимость воли (или разума в его отношении к воле) от природы, от свойственной ей естественной необходимости и есть, по И. Канту, свобода в негативном смысле.

Несколько иное содержание имеет понятие о свободе в положительном смысле. Это особая форма причинности – «причинность из свободы» (или «через свободу»). Первая «Критика» определяет это понятие как «особый вид причинности, по которой могут возникать события в мире», а именно «способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его» (3, 419). В своем отношении к явлениям свобода есть «способность начинать их сама собой (*sponte*), т. е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале» (4(1), 166). В итоге свобода состоит в способности к самопроизвольной, спонтанной деятельности. Можно даже сказать, что это «абсолютная спонтанность» (см. 4(1), 369 и 428).

Гносеологически идея свободы как спонтанности опирается на разделение познавательных способностей на пассивную,

¹⁵ Думается, что естественнонаучное представление о природных закономерностях, имеющих, согласно современной физике, вероятностный характер, и философское понятие о человеческой свободе лежат в разных плоскостях.

восприимчивую чувственность и активный, самостоятельный разум. В отличие от способности нашей души *получать* представления, поскольку она подвергается внешнему воздействию, наш интеллект, способный самостоятельно *производить* представления, воплощает в себе спонтанность (см. 3, 155) или даже «чистую спонтанность» (4(1), 296). «Причинность из свободы» – это интеллектуальная причинность (см. 4(1), 398).

Свобода в негативном смысле состоит в независимости разума от всего *внешнего*. В положительном же смысле свобода – это обусловленность только *внутренним*. Она выступает как автономия (по Вл. Соловьеву, «самозаконие»), как возможность *самоопределения*. Иногда И. Кант называет это внутренней свободой (см. 4(1), 498).

В практическом разуме все держится на законе свободы. Суть его состоит в том, что «воля должна быть определяема независимо от всего эмпирического» (4(1), 391). Понятно, что по предмету своему закон свободы является практическим (моральным) законом, так как он касается не вещей, а человеческого поведения. Более того, закон свободы и то, что именуется моральным законом, это, в сущности, одно и то же.

Объясняется это тем, что у И. Канта моральный закон выступает не в виде какого-либо свода правил поведения вроде, скажем, дворянского кодекса чести. Его этика не выдает рецептов, годных на все случаи жизни. Она ничего не решает за человека. Скорее всего, под моральным законом И. Кант понимает самый факт существования феномена моральности, действительность принципа, утверждающего, что у морального сознания имеется возможность собственного самоопределения – возможность, основанная на «причинности через свободу» (см. 4(1), 368 и 370).

Автор «Пролегомен» признает, что «причинность через свободу» трудно или даже невозможно понять (см. 4(1), 165)¹⁶.

¹⁶ Трудности объяснения таких понятий, как свобода, возрастают и по той причине, что, по мысли И. Канта, философские дефиниции осуществляются не обычным для общей логики образом, а только «в виде экспозиции данных нам понятий» (3, 314), т. е., надо понимать, посредством раскрытия содержания соответствующей проблемы.

Во Второй «Критике» много раз подчеркивается, что разум преступил бы свои границы, если бы отважился на объяснение того, как возможна свобода (см., напр., 4(1), 397). Но если мораль основана на свободе, а последняя – так же, как и бессмертие души и бытие Бога, – не является предметом научного знания, то ведь нельзя думать, что это обстоятельство никак не отражается на познавательной ценности этической теории.

Это не случайно, что у И. Канта отсутствует постановка вопроса о том, как возможна метафизика нравственности в *качестве науки*? Более того, если нельзя объяснить, как возможна свобода, то нельзя спрашивать, как возможна метафизика нравственности.

Если, таким образом, научно-теоретическое объяснение свободы исключается, на чем в таком случае основано ее признание? Предлагается такое решение: «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» (4(1), 314). Следовательно, вся суть в том, что нравственный закон мы *непосредственно* имеем в своем сознании: «Именно моральный закон, который мы сознаем непосредственно (как только намечаем себе максимуму воли) предлагает нам себя прежде всего» (4(1), 345-346). Логика такая: если мы непосредственно что-то знаем, то опосредованно мы знаем также то, что является его условием. Непосредственное знание морального закона Фихте в своем «Назначении человека» называет внутренним опытом. Возможно, что такой опыт и имеет в виду И. Кант, когда неожиданным образом вдруг заявляет: «Мы познаем практическую свободу на опыте...» (3, 660).

Итак, моральный закон и свобода. И. Кант ясно видит, что в ходе его рассуждений эти понятия «ссылаются друг на друга» (4(1), 345). Поскольку они, как выясняется, взаимно предполагают друг друга, возникает опасность порочного круга (см. 4(1), 294, 297). Чтобы избежать его, И. Кант предлагает различать два аспекта рассмотрения проблемы – *ratio cognoscendi* (основание познания) и *ratio essendi* (основание существования).

– В плане основания познания исходным является моральный закон: он представляет собой «условие, лишь при котором мы можем *осознать*, – подчеркивает И. Кант, – свободу» (4(1), 314). «Я спрашиваю, откуда начинается наше *познание* практического – со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта...» (4(1), 345) (Имеется в виду, естественно, обычный опыт.)

– В плане же *ratio essendi* исходным является свобода: если бы не было свободы, то не мог бы существовать и моральный закон.

В аспекте *ratio cognoscendi* началом служит, таким образом, то, что мы *непосредственно знаем* моральные законы. Допустим, что знаем. Но действительно ли это знание носит совершенно непосредственный характер? Правы, думается, те философы, которые полагали, что нравственное сознание опосредовано условиями нашего воспитания и самовоспитания¹⁷, той культурой, к которой мы принадлежим, и следовательно, историей нашего народа и историей человеческого рода. Другое дело, что в субъективном плане это «знание» может психологически переживаться как непосредственно наличное в сознании и при этом как сугубо личное¹⁸.

И. Кант задается вопросом: как быть, если человек вообще равнодушен к нравственным законам? (см. 3, 678). Но можно ли представить себе личность, лишенную каких бы то ни было нравственных представлений? Можно ли найти такого человека, который считал бы, что никакое, даже самое бесчестное,

¹⁷ И. Канту такие воззрения известны; он усматривает их, в частности, у Монтеня (см. 4(1), 359).

¹⁸ В связи с аргументом *ratio cognoscendi* – и не только в этой связи – И. Канта не раз упрекали в психологизме (см. Бердяев Н.О. Назначении человека // Путь в философию: Антология. М., 2001. С. 292-293). Но, спрашивается, может ли анализ самосознания совсем не опираться на данные психологии?

поведение не унижает его? Если бы такой тип нашелся, он должен был бы не принадлежать ни к одной культуре (и ни к одной субкультуре), он должен был бы находиться вне истории. И тогда его трудно было бы признать за человека. Правда, чужие представления о порядочности и чести мы обычно называем предрассудками. Но ведь нам всегда могут отплатить той же монетой!..

То «знание», которое рассматривается И. Кантом в контексте проблемы свободы, выступает у него не в качестве строгого гносеологического термина. Более того, относительно понятия о свободе воли, а также бессмертия души и бытия Бога, в Первой «Критике» говорится, что хотя эти идеи настойчиво рекомендуются разумом, тем не менее для знания как такового они вовсе не нужны (см. 3, 658).

С другой стороны, это знание, взятое даже не в строгом смысле слова, по И. Канту, принадлежит все же *интеллекту*. Уже этим немецкая философия нравственного самосознания отличается от английской теории морального чувства (Хатчeson, Шефтсбери). Кантовский отзыв о приверженцах последней довольно-таки резок: «Те, кто не может *мыслить*, думают помочь себе *чувствами* даже там, где дело касается лишь общих законов» (4(1), 286).

При этом И. Кант отнюдь не оспаривает ни существования, ни значения морального чувства. «Я вовсе не отрицаю, — пишет он, — что так как благодаря свободе человеческая воля непосредственно определяема моральным законом, то и более частое исполнение (его) соответственно этому определяющему основанию может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее, это наша обязанность — вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства; но из него нельзя выводить понятие долга...» (4(1), 358). И. Кант не согласен с английскими философами только в том, будто моральное чувство *предшествует* сознанию обязанности и лежит в его основе.

«Уважение к моральному закону, — пишет И. Кант, — есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе» (4(1), 398). Охотнее всего он назвал бы эту форму сознания интеллектуальным чувством: но это не соответствовало бы его различению чувственности и интеллекта. Хотя свобода, по И. Канту, не является предметом «знания» в научном значении этого термина, тем не менее мы можем позволить себе ее *мыслить*. Но одного того, что практический разум в этом постулате нуждается, еще недостаточно. Нужно, чтобы это не противоречило общим нормам научно-теоретического познания.

Трудности возникают в связи с тем, что представление о «причинности через свободу» кажется самопротиворечивым: считается, что причинность и свобода исключают друг друга. Если это мнение верно, теоретический разум может наложить вето на это внутренне противоречивое понятие.

«*Мыслить* я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе» (3, 93). Но если окажется, что я сам себе противоречу, я должен буду отказаться от того, что я мыслю себе противоречивым образом.

Для того чтобы найти выход из лабиринта метафизических контrovers (думается, что, прежде всего, из противоречий, затрагивающих интересы философии морали), И. Кантом и было построено учение об антиномиях разума. В нем показано, что при обсуждении общефилософских, мировоззренческих проблем — «высших и важнейших целей человечества» — теоретический разум неизбежно входит в разлад с самим собой. Но, запутываясь в противоречиях, он лишает себя возможности что-либо однозначно утверждать и, следовательно, что-либо запрещать.

И. Кант напоминает, что в истории философии одни школы упорно защищали тезисы антиномий («догматизм»), а другие — антитезисы (эмпиризм) (см. 3, 432-441). В частности, что касается третьей антиномии, одни полагали, что человек в своих поступках свободен, а другие считали, что человеческое поведение, подобно всем явлениям природы, подчинено естественной необходимости.

Кантовский анализ антиномий ведет к важному выводу: хотя противоречия в теоретическом разуме возникают не случайно, не вследствие досадных ошибок и упущений, тем не менее их неразрешимость – мнимая; это всего лишь видимость. Так, противоречие между тезисом и антитезисом в третьей антиномии разрешается благодаря различению двух миров – умопостигаемого и чувственно воспринимаемого: тезис справедлив по отношению к первому из них, а антитезис – ко второму.

Естественно, мы не имеем права признавать истинным два противоречащих друг другу суждения, если они относятся к одной и той же вещи, взятой в одном и том же отношении. Однако, что касается свободы и естественной необходимости, то между ними нет противоречия по той причине, что они могут быть приписаны одной и той же вещи, но рассматриваемой в разных отношениях – в одном случае как умопостигаемой «вещи в себе» (ноумену), а в другом – как «вещи для нас» (феномену). Устранение видимости противоречия¹⁹ достигается благодаря тому, что «мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда считаем его как часть природы подчиненным ее законам» (4(1), 301-302).

Различие между двумя мирами – умопостигаемым и чувственно воспринимаемым – имеет для И. Канта основополагающее значение. Он рассуждает так: если бы существовал один только чувственный мир, все вещи в мире были бы подчинены естественной необходимости. (И, между прочим, отсюда уже ясно, почему у всех эмпириков понятие свободы превращается в камень преткновения: ведь у них все сущее сводится к эмпирической реальности.) Другими словами, если бы не было различия между «вещами в себе» и явлениями, свободу нельзя было бы спасти (см. 3, 480; 4(1), 423). Или еще иначе: чтобы спасти понятие свободы, необходимо допустить существование мира, отличного от эмпирической реальности.

¹⁹ В отличие от рассудочной «логики истины», логика спекулятивного разума именуется у И. Канта «логикой видимости».

Сверхчувственный, ноуменальный мир – вот что дает нам право мыслить такие «вещи в себе», как свобода воли, а вместе с тем и возможность морали.

С другой стороны, эмпиризм, отрицающий свободу, по мнению И. Канта, в корне подрывает основание моральности. (Правда, в одном месте он осторожно оговаривается: «Так нам это по крайней мере кажется» (3, 435), чтобы все же не отлучать от морали всех эмпириков, например того же Эпикура.)

Спрашивается, что же это такое – умопостигаемый мир? Как и где он существует? По И. Канту, ноумен – вещь особого рода, принципиально отличная от феномена, от вещи для нас. Только эта последняя дана нам под условиями пространства и времени. К ноуменам же пространственно-временные определения не применимы. По отношению к тому, что мы можем только мыслить, неправомерными являются такие вопросы, как «где?» и «когда?»

В силу этого умопостигаемому миру И. Кант не приписывает никаких онтологических характеристик. Он готов даже признать, что это всего лишь точка зрения, на которую мы встаем с определенной целью: «Понятие умопостигаемого мира есть ... *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того, *чтобы мыслить себя практическим*» (4(1), 304), т. е. моральным.

Значит, «чтобы мыслить»... Но ведь всякое понятие, если это именно понятие, а не образное представление, в сущности, только мыслится. Когда И. Кант специально подчеркивает, что ноумен только мыслится, он имеет в виду то, что соответствующему понятию невозможно сопоставить никакого чувственного восприятия. (Это, впрочем, не означает, что «только мыслимое» не имеет никакого содержания.)

Теоретический разум допускает (или, лучше сказать, не исключает) возможность мыслить такие вещи, которые *не являются* объектами нашего чувственного созерцания. Такие вещи и будут ноуменами, взятыми в *негативном* смысле.

На чем основано это само по себе как будто неочевидное допущение? Это разъяснено в исключительно важном в дан-

ной связи разделе Первой «Критики», носящем громоздкое название – «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*»²⁰. Это основание усматривается в том, что мы никак *не можем* настаивать на том, будто все вещи в мире непременно должны сообразоваться с нашим, человеческим, а именно чувственным, способом созерцания. Тот, кто согласится с этим, теоретически признает вещи, *не* подчиненные условиям чувственного созерцания (см. 3, 309).

Совершенно иначе дело обстоит с ноуменом в положительном смысле: если бы мы, оставаясь на почве теоретического разума, признали ноумен, понимаемый в этом смысле, то тем самым мы стали бы утверждать, что существуют вещи, являющиеся предметами *нечувственного* созерцания. Гипотетическое разумное существо, которому был бы доступен подобный, *нечувственный* (т. е. интеллектуальный) способ созерцания, мог бы не только мыслить «вещи в себе», но и положительно познавать их. Но у нас нет никакого права приписывать себе способность *нечувственного* созерцания (или, что то же, способность интеллектуальной интуиции). Поэтому, что касается теоретического разума, то он запрещает себе признание ноумена, понимаемого в положительном смысле.

Проведенный И. Кантом философский анализ трудностей, перед которыми оказался поставлен разум, приводит его к двум важнейшим выводам:

– во-первых, у теоретического разума нет неопровержимых доказательств, однозначно свидетельствующих против признания понятия ноумена;

– во-вторых, предоставляемое теоретическим разумом разрешение мыслить ноумен в негативном смысле равносильно позволению мыслить в этом же смысле и свободу – как то, что не подчинено закономерностям чувственно воспринимаемого мира, или, по выражению И. Канта, *механизму* природы (см. 4(1), 425).

²⁰ Выражение «различение на» звучит, надо сказать, как-то не по-русски.

Правда, теоретический разум не может подсказать метафизику нравственности, что такое свобода, ибо в сфере его компетенции речь идет лишь о том, чем ноумены *не* являются. Потому-то ноумен и остается здесь проблематическим понятием, или, как сказано в «Пролегоменах», представлением о некоторой задаче (см. 4(1), 136). Но для философии морали и не было необходимым, чтобы научно-теоретическое мышление выработало и предложило ей готовое понятие о свободе в положительном смысле.

То, что оказалось вне компетенции теоретического разума, становится делом практического разума: он вкладывает в понятие свободы более определенное содержание и придает ему положительный смысл. Теперь это не просто нечто, не принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, но и способность *воли* разумных существ делать нравственный выбор и служить причиной поступков.

Теоретический разум (способность познания) не сталкивается с проблемой воли: ведь он имеет дело только с тем, что происходит само собой. Практический же разум – это, в сущности, разум, взятый в его отношении к воле (см. 4(1), 377, 379). Практический разум и воля – это у И. Канта, в конце концов, одно и то же. Это видно, например, из такого его рассуждения: «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).

Вместе с волей как причиной поступков в систему практического разума входит совершенно новое понятие причинности – «причинность из свободы», что и составляет понятие свободы в положительном смысле.

Определенно можно утверждать, что понятие о свободе, мыслимое теперь в положительном смысле, является центральной категорией практического разума. Все остальные его

понятия можно считать за модусы (*modi*) одной-единственной категории – «причинности из свободы». Потому-то основные понятия практического разума и называются категориями свободы (см. 4(1), 388-389).

Вокруг центрального понятия Кантовой философии морали – понятия свободы – группируются такие понятия, как «чистая воля», «автономия» и «гетерономия», «категорический императив», «личность», «царство целей», «этическая общность». Именно они являются настоящими категориями практического разума, а не те вымученные дескрипции, из которых И. Кант пытается составить таблицу «категорий свободы», якобы аналогичную системе «категорий природы» (см. 4(1), 389-390).

Думается, что кантовская аналогия между «категориями природы» и «категориями свободы» неубедительна по самому своему существу. В Учении о началах, при исследовании проблем теории знания, было проведено ясное и четкое различие между априорными формами рассудка и разума. Там было показано, что априорные рассудочные формы (категории и основоположения), являющиеся условиями возможности опыта, имеют конститутивное применение. Относительно же понятий разума (идей), не стоящих в прямом отношении к опыту, говорится, что они находят только регулятивное, или эвристическое, применение.

Принципиальное для теоретической философии различие между рассудком и разумом и, соответственно, между их формами – категориями и идеями, – будучи перенесенным в философию морали, теряет прежний смысл. Ибо в этой сфере, согласно И. Канту, единственным законодателем является только разум. Специально объясняется, что, когда рассудок становится в отношении к способности желания, он называется разумом (см. 4(1), 377). «Свобода», подчеркивается в другом месте, есть лишь *идея разума*, в то время как «природа» является *рассудочным* понятием (см. 4(1), 300-301). Если и рассудок тоже может быть практическим (обращенным к поведению), то только в существенно ограниченном смысле: его

удел, в лучшем случае, давать благоразумные советы – условные рекомендации (например, учиться или работать), которые, как известно, всегда зависят от тех или иных – каждый раз различных – эмпирических обстоятельств²¹. Всеобщие же и безусловные веления морали – в компетенции только разума.

В практическом разуме – не в меньшей мере, чем в теоретическом, – понятие свободы является *идеей*. Поэтому, вопреки понятному кантовскому желанию, чтобы принципы нравственности, подобно категориям рассудка, имели конститутивное значение (см. 4(1), 470-471; 5, 164), их применение, в силу сказанного, справедливо было бы считать только регулятивным. Думается, в итоге, что в кантовской метафизике нравственности термин «категория» используется не в том значении, которое было задано метафизикой природы.

В системе категорий рассудка, построенной в Первой «Критике», господствует образцовый порядок: каждому понятию в ней отводится строго определенное место. Совершенно иная картина в практическом разуме: его основные понятия настолько близки по содержанию, что одни из них легко заменяют собой другие. Это обстоятельство, противоречащее требованиям научной строгости, не осталось незамеченным со стороны И. Канта. В одной связи у него говорится о том, что свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, это одно и то же (см. 4(1), 290). В другом месте оказывается, что свобода и собственное законодательство воли (т. е. автономия) суть взаимозаменяемые понятия (см. 4(1), 294). Дальше: «Если предположить свободу воли мыслящего существа, то автономия воли... будет необходимым следствием» (4(1), 307). На собственном опыте И. Кант убедился в том, на что он обратил внимание еще в своих лекциях по этике: для моральных суждений характерна тавтологичность²².

²¹ Предписания благоразумия, касающиеся выбора средств для достижения собственного благополучия, И. Кант называет гипотетическим императивом (см. 4(1), С. 254).

²² См.: Кант И. Лекции по этике. С. 54-55, 197.

Анализируя соотношения между основными понятиями философии морали, И. Кант ставит (но, к сожалению, только ставит) вопрос о том, не есть ли нравственный закон «только *самосознание* чистого практического разума» (4(1), 345. Подчеркнуто мной. – Л. А.). Значение этого замечания осталось, кажется, нераскрытым.

III

У И. Канта нигде не сказано, что «человек» является категорией практического разума. Между тем это понятие выполняет здесь, можно считать, ключевую роль. В самом деле, каким образом негативное понятие свободы, проблематически допущенное теоретическим разумом, наполняется определенным, положительным содержанием?

Первый шаг, который делает практический разум, состоит, как уже говорилось, в том, что свобода связывается с действием воли, благодаря чему она начинает мыслиться как свободная *причинность*.

А второй шаг (он почему-то не обозначен И. Кантом) заключается в том, что «причинность через свободу» обретает своего *носителя*: устанавливается, что им является человек, точнее говоря, личность.

Именно свобода делает человека личностью. Это для И. Канта столь очевидно, что он даже позволяет себе такой оборот речи – «личность, т. е. свобода» (4(1), 414).²³

В результате свобода теперь выступает как свойство, присущее деятельности разумного существа.

Глядясь в зеркало, полагает И. Кант, мы видим в нем только свою чувственно воспринимаемую внешность. Правда, во внешнем облике человека могут проглядывать черты его внутреннего мира. Но, поскольку Философ имеет в виду лич-

²³ «Личность и свобода» – эта тема в философии XX века – благодаря, прежде всего, экзистенциализму – стала, как известно, одной из ведущих.

ность, мыслимую во всей ее чистоте, на это он мог бы ответить, что ни один, даже самый удачный, портрет не будет вполне адекватен «внутреннему человеку» – личности. Она в качестве носителя умопостигаемого свойства (свободы) сама является умопостигаемой сущностью – ноуменальной причиной («causa noumenon») (см. 4(1), 317, 369, 377) моральных поступков.

В той мере, в какой мы делаем себя личностью, мы перестаем безраздельно принадлежать чувственно воспринимаемому миру – и природному, и социальному. И. Кант обычно настаивает на независимости личности от природных побуждений, но он не забывает и об общественно-политической стороне дела. Он полностью солидарен с Фонтенелем: «Перед знатым склоняюсь я, но не склоняется мой дух» (4(1), 402).

Человек видит в себе личность, пишет И. Кант, «когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы...» (4(1), 300). И наоборот: именно наша свободная личность делает нас причастными совершенно иному – умопостигаемому – порядку вещей в мире.

Так становится ясным, что умопостигаемый мир не безлюден, он населен. Об этом мире можно говорить как о «совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира)...» (4(1), 309).

В «Основах метафизики нравственности» сверхчувственный мир выступает как «систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношения этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал)» (4(1), 275).

В Первой «Критике» этот умопостигаемый мир был назван, как у Лейбница, царством милосердия. Здесь специально было отмечено, что в этом мире разумные существа связаны между собой моральными законами (см. 3, 666).

В итоге умопостигаемый мир приравнивается практическим разумом к моральному миру (см. 3, 663).

Человеческую личность И. Кант исключает из царства природных вещей, из сферы естественной необходимости. Однако же в этом случае человек как личность не то что освобождается из-под власти любых законов, а, скорее, передается в подчинение закономерностям *иного* рода, чем естественная необходимость²⁴.

Все явления, составляющие чувственно воспринимаемый мир, по И. Канту, жестко детерминированы. Тем не менее у него возникает вопрос: нельзя ли допустить, что умопостигаемые сущности сверхчувственного мира, в том числе и человеческая личность, также детерминированы, хотя и неведомым нам образом? Философ не упускает из виду возможность такой постановки вопроса: «Не определяется ли, однако, сам разум (т. е. область сверхчувственного. – Л. А.)... другими влияниями, и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений (т. е. в своей независимости от сферы чувственности. – Л. А.) называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой?»²⁵ (3,

²⁴ И. Кант в корне расходится с автором «Системы природы», где говорится: «Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться, не может – даже в мысли – выйти из природы» (*Гольбах П Система природы // Избранные произведения: в 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 69*).

²⁵ Под природой здесь И. Кант разумеет, конечно же, не предмет естествознания, а всякое законосообразное существование. Для него природа в самом общем смысле «есть *существование* вещей, поскольку оно определено по общим законам» (4(1), III. См. также С. 261).

Тезис о том, что «мы познаем практическую свободу на опыте как одну из *естественных* причин» (3, 680, подчеркнуто мной. – Л. А.) нужно понимать, исходя из указанного смысла слова «природа». И, кстати, термин «Naturursachen», стоящий в немецком тексте (*Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1956. S. 817*), может быть, лучше было бы перевести не как «естественные» причины, а как «природные».

660). Затрудняясь ответить на этот вопрос, И. Кант находит, что его можно оставить в стороне.

Умопостигаемый моральный мир И. Кантом характеризуется такими категориями, как абсолютная свобода, полная автономия, безусловно добрая воля. В этом мире господствует полная гармония, в нем становится возможным, например, то, что моральный закон служит *единственным* основанием чистой воли (см. 4(1), 440). Ничего удивительного: ведь речь идет о *чистой* воле.

Что касается, однако, реального человека, то он принадлежит одновременно двум различным мирам – не только идеальному, но и чувственно воспринимаемому миру. И именно потому, что воля конечного разумного существа не является ни абсолютно свободной, ни абсолютно доброй, он нуждается в нравственном идеале.

При этом, чтобы сознание человека было нравственно ориентировано, принципы моральности должны быть ему представлены во всей своей чистоте. *Идеалом* добра является только абсолютное добро²⁶.

Это как будто само собой понятно, но все же, может быть, стоит специально обратить внимание на то, что *чистоты* критическая философия требует от идеала, а не от обыденного человеческого сознания. Вопреки молве о кенигсбергском моралисте как о фанатике долга, как о лишенном воображения ригористе по отношению к реальному поведению людей он готов быть весьма снисходительным, удовлетворяясь даже и «половиной» (!) соблюдения нравственных норм²⁷.

Философ не надеется, что человек может сделать из себя некое подобие ангела (любопытно, что он этого и не желает!). И. Кант знает, что человеческое стремление к собственному благополучию является естественным и непреодолимым. Он,

²⁶ Идеализация характерна не только для этического сознания. Ничего нельзя поделать с тем, что в евклидовом треугольнике сумма внутренних углов составляет ровно 180°.

²⁷ См.: Кант И. Лекции по этике. С. 89.

однако, считает, что «на практике» (это его выражение) возможно определенное соединение приверженности к благополучию с идеалом моральности. Но их сочетание – совсем непростое: «склонность к благополучию и склонность к добродетели – в борьбе друг с другом – и ограничение принципа первой принципом второй составляет в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека, отчасти чувственного, отчасти морально-интеллектуального» (6, 525).

«Добродетель всегда находится в состоянии *поступательного движения*, и все же она всегда начинается сначала» (4(2), 345).

Только помня о своем никогда до конца не искоренимом несовершенстве, полагает И. Кант, человек может избавиться от самомнения, воспитать в себе подлинную скромность и смирение. Вместе с тем та степень совершенства, которая доступна человеческому существу, придаст ему какое-то особое обаяние и порождает чувство, близкое к восхищению. Добродетель «столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей *самое* святость» (4(2), 332) – ту невинность, которой неведомо искушение нарушить долг. В пояснение своей мысли И. Кант ссылается на слова швейцарского натурфилософа и поэта Галлера – «Мир с его недостатками лучше, чем царство ангелов, лишенных воли» (там же)²⁸.

Внешне в кантовской этике на первый план выдвинуто учение о так называемом высшем благе: достижение его и является нравственным смыслом всей жизни. Известно, однако, как много философы, начиная с Платона и Аристотеля, спорили о том, в чем именно это самое высшее благо заключается. Как оно трактуется у И. Канта? Высшее благо, в его понимании, это счастье (блаженство) конечных разумных существ, ожидающее их на том свете в полной соразмерности с нравственностью их поведения в этом, грешном мире.

²⁸ В кантовских текстах имеется немало ссылок на философов, писателей и поэтов. Слова, вынесенные в подзаголовок нашей работы, – цитата из Гамана (4(2), 380).

Именно благодаря идее высшего блага становится ясным, что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир: всякий должен делать то, благодаря чему он становится достойным быть, в последнем счете, причастным высшему благу (см. 3, с. 658 и 664-665).

Вопрос ставится, в сущности, так: каким должно быть мое поведение, если есть Бог и бессмертие души (на что я вправе надеяться постольку, поскольку научно-теоретическое мышление, как выяснилось, не способно опровергнуть эти допущения), если, далее, моя воля свободна (ведь в противном случае я не стоял бы перед нравственным выбором) и, следовательно, если я могу надеяться на потустороннее воздаяние.

Наш земной мир, на взгляд И. Канта, устроен так, что в нем нравственное поведение отнюдь не является гарантией счастья. (В логическом плане это означает, что по отношению к этому миру связь между понятиями моральности и блаженства не является аналитической.) Однако, если кто-то *достойн* быть счастливым, то из этого само собой вытекает его будущая причастность высшему благу. Вернее, не «само собой», а благодаря божественной справедливости, воздающей каждому свое, но — на том свете.

Так этическое учение И. Канта переходит в этикотеологию: для возможности достижения высшего блага приходится постулировать — вслед за свободой воли и бессмертием души — еще и бытие Бога.

Кантовская этикотеология — это скорее этика, чем теология. Дается не религиозное обоснование этики, как это представляли некоторые последователи критической философии²⁹, а, напротив, этическое обоснование религии.

Отвергается принятое в школе Х. Вольфа деление религии на внешнюю и внутреннюю. Внешняя религия, утверждает И. Кант, это просто бессмыслица³⁰. «Религия есть нечто внут-

²⁹ См.: Виндельбанд В. Прелюдии // Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 273.

³⁰ См.: Кант И. Лекции по этике. С. 95.

реннее, религия состоит только в настроении... Внешние действия не суть религиозные действия, а средства и следствия религии. Религиозные действия происходят во мне самом... Итак, внутренняя религия составляет всю религию».³¹

Далее Философ делится такими наблюдениями: «Люди охотно предпочли бы вместо моральных настроений исполнять культ, потому что моральные настроения трудны и обременительны и их следует блюсти каждое мгновение... Если люди не пунктуальны в отношении своей моральности, то они бывают тем дотошнее в отношении культа и обрядов, пытаясь тем самым заменить моральность... Внешняя религия есть противоречие. Всякая религия бывает лишь внутренней».³²

Это становится ясным на примере молитвы. Обращение к Богу не может состоять в испрошении каких-то благ и выгод. Молитвы служат только для того, чтобы укреплять душу – утверждать в ней моральное настроение. Они необходимы нам только субъективно – ради нас самих³³.

И при этом, если в ком-то моральное настроение укоренено достаточно глубоко, то он может вовсе не нуждаться в произнесении молитвы. «Кто уже преуспел в упражнении идей и настроений, тому нет надобности в словах и изъявлениях. Если я удалю это из молитвы, то останется дух молитвы, то есть преданное Богу настроение, путеводная нить сердца к Богу... Дух молитвы существует без всякой буквы»³⁴. Молиться – значит «вести речь *в себе* и, следовательно, только с собой, но мнимо и тем самым как будто вразумительнее обращать ее к Богу»³⁵. Таким образом, молитва для И. Канта есть не что иное, как общение с самим собой с мыслью о Боге.

Для того чтобы разобраться в кантовской этикотеологии, надо вникнуть в суть такого нашедшего в ней место противо-

³¹ Кант И. Указ. соч.

³² Там же. С. 112.

³³ Там же. С. 107.

³⁴ Там же.

³⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М., 1980. С. 273.

поставления: «Мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными, потому что мы внутренне обязаны их совершить» (3, 671). Эта смелая формула является прямой антитезой точке зрения Тертуллиана: «Я считаю дерзостью спор о Божественной заповеди. Ибо мы должны ей повиноваться не потому, что она благо, а потому, что она заповедована Богом»³⁶.

У И. Канта теология, можно сказать, растворена в этике. Некоторые его высказывания дают повод подумать, что он допускает мысль о такой этикотеологии, в которой Бог принимался бы исключительно за моральную инстанцию. «Довольно с меня, – говорится в Лекциях, – если я знаю лишь то, что он есть прообраз морального совершенства»³⁷. Нам следует вести себя прилично не из страха перед Богом, не из страха быть им наказанными, а из настроенности «вести себя так, чтобы наши дела могли устоять перед ним»³⁸.

Совершенно неверно было бы думать, будто моральный настрой И. Кант основывает на вере в потусторонний мир и последующее воздаяние. В каком-то смысле как раз наоборот: «Только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность» (3, 667).

При всем том кантовская этикотеология, думается, является все же в определенной степени уступкой обыденному сознанию. Именно ему Вторая «Критика» выражает свое сочувствие: «Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным – это несовместимо с совершенным волением разумного существа» (4(1), 441). Философ, кажется, почти совсем не верит, что обычное человеческое существо станет тратить свои душевные силы на то, чтобы быть порядочным, не имея надежды (хотя бы надежды) на

³⁶ Цит. по кн.: Зеленкова И.Л.. Этика. Тексты. Комментарии. Иллюстрации. Минск., 2001. С. 353.

³⁷ Кант И. Лекции по этике. С. 97.

³⁸ Там же. С. 106.

компенсацию своих нравственных усилий, без расчета на какой-то для себя выигрыш.

Но есть и другой Кант. Развитому нравственному сознанию, натурам интроспективного характера он готов советовать нечто совершенно иное – полностью отказаться от всех форм вознаграждения, оставив себе только удовлетворение, происходящее из сознания своей моральности. «Добродетель есть цель самой себя и, если она имеет заслугу перед людьми, так же вознаграждение самой себя» (4(2), 332).

Для того, кто решит этот совет принять, правило «быть достойным счастья» может стать принципом, независимым от этикотеологического идеала «высшего блага»: он будет удовлетворен своим поведением потому, что оно не сделало его недостойным уважения.

Такую нравственную установку вместе с Альбером Камю и Умберто Эко можно было бы назвать безрелигиозной праведностью.

Что до И. Канта, он кажется раздвоенным между «системой вознаграждающей самое себя моральности» (3, 665) и этикотеологическим «высшим благом». Так, в Первой «Критике» одно примечательное рассуждение начинается такими словами:

«Моральный закон учит ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это не дает никаких преимуществ и даже тени славы у потомков...» (3, 385. Курсив мой. – Л. А.).

Казалось бы, этим сказано уже все. Однако же, поставив тут запятую, И. Кант продолжает *legato*:

«... и человек чувствует себя внутренне призванным к тому, чтобы, пренебрегая многими выгодами, подготовить себя своим поведением в этом мире к тому, чтобы стать гражданином лучшего мира, который он имеет в идее» (там же).

Так что же в итоге следует ценить выше всего?

Предположим, человек надеется, что ему как будто удастся не делать себя недостойным уважения. Как ему убедить себя в том, что он имеет основания так думать? Как ему проверить,

не подменяет ли он необходимую ему моральную самоудовлетворенность банальным самодовольством? Наверное, этика должна предложить какие-то принципы, нарушая которые человек теряет право на самоуважение.

Таким принципом в этическом учении И. Канта является тот самый категорический императив, который навлек на себя столько строгих упреков – большей частью несправедливых³⁹.

Испокон веков, еще со времен Конфуция, за главный нравственный ориентир принималось «золотое правило морали»: «Не делай другому того, чего сам себе не желаешь»⁴⁰. Однако А. Шопенгауэр был абсолютно неправ, утверждая, будто бы кантовский категорический императив является не чем иным, как иносказательным и косвенным выражением этого правила⁴¹. Сходство между этими этическими принципами мнимое, обманчивое.

Чтобы убедиться в этом, обратимся ко Второй «Критике». Хотелось бы напомнить, что она эксплицитным образом различает *форму* и *содержание* («материю») моральных максим:

«1. форму, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражена таким образом: максимы должно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих нравственных законов природы»⁴²;

³⁹ Например: «Критика кантовского категорического императива не составляет труда: он формален и абстрактен, как библейские заповеди» (*Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 74.)

⁴⁰ Афоризмы старого Китая. М., 1991. С. 24.

⁴¹ См.: *Шопенгауэр А.* Критика кантовской философии // Мир как воля и представление. Приложение. Минск, 1988. Т.1. С. 671. Заблуждение А. Шопенгауэра, слывшего в свое время большим знатоком И. Канта, было успешно тиражировано популярной философской литературой – как старой, так и новой. И все это несмотря на специальные кантовские разъяснения того, почему «золотое правило» не может служить всеобщим принципом морали (см. 4(1), 271, примечание).

⁴² Здесь слово «природа» используется опять-таки в особом, нефизическом смысле.

2. материю, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, стало быть, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех чисто относительных и прикладных целей» (4(1), 278-279).

Для нас очень важно четко зафиксировать: в категорическом императиве кроме формы (т. е. всеобщности) мыслится также содержание, а именно разумное существо (человек) как цель всех целей.

Когда, давая свою интерпретацию категорического императива, А. Шопенгауэр, не ведая сомнений, утверждал: «Этот принцип ставит перед тем, кто требует регулятива для собственной воли, задачу отыскать такой регулятив для воли всех»⁴³, — он почему-то начисто забывал о содержании кантовского принципа, сводя его целиком к форме — к одной лишь всеобщности.

Думается, что для этой ошибочной, но, увы, распространенной версии И. Кант сам дал определенные основания. У него акцентируется то, что существует «только один» категорический императив, а именно: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (4(1), 260. Вся формула автором подчеркнута. — Л. А.).

Вероятно, И. Кант не стал бы спорить против того, что в этой редакции категорического императива зафиксирована лишь его форма. Если так, он не должен удивляться тому, что его обвиняют в этическом формализме⁴⁴.

Оставляя пока в стороне вопрос о содержании (цели), надо сказать о том, что между формальной стороной категорического императива и «золотым правилом» остается тем не менее существенное различие. Правило Конфуция напоминает мне, что другой — такой же человек, как я, что он заслуживает

⁴³ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 670.

⁴⁴ Вопрос обсужден мною в статье: Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988.

такого же отношения, какого я жду для себя. Кантовский же принцип ориентирует меня на идею моей принадлежности человеческой общности, всему сообществу разумных существ. Причем она, эта идея, должна быть для меня не просто отвлеченной мыслью о «высоких материях», но *мотивом* нравственного поведения.

Предметом этики И. Канта является человек вообще. Некоторые философы Новейшего времени, во многом расходившиеся с немецким мыслителем, соглашались с ним в этом вопросе. «Нет ни одного нашего действия, – писал один из них, – которое, создавая из нас человека, каким мы хотим быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть... Выбирая себя, я выбираю человека вообще»⁴⁵.

Абсолютная всеобщность приобретает у И. Канта отчасти фантастический оттенок. Не ограничиваясь родом человеческим, свой императив он готов распространить на всех гипотетически возможных разумных существ. Аргументация такая: «Так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть значима и для всех разумных существ» (4(1), 291). Это логика закоренелого рационалиста: существует один разум, «разум разумен всегда»⁴⁶, следовательно, существует (или, точнее, должна существовать) одна единая разумная мораль.

Мораль, в качестве всеобщности, охватывает всех людей без исключения. Нравственность не может быть локальной («местной») – клановой, этнической, сословной, классовой или конфессиональной. Ведь нравственное, согласно И. Канту, аналогично истинному. А истина, если это действительно истина, носит абсолютно всеобщий характер. Точно так же дело обстоит с моралью – вплоть до того, что для И. Канта не все-

⁴⁵ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 324.

⁴⁶ Слова отца Брауна (Г.К. Честертон).

общая мораль не является моралью. Еще раз: всеобщность морали – строгая: она не терпит «уточняющих» ограничений.

Один из немногих творчески мыслявших марксистов прошлого столетия, критикуя кантовский категорический императив – и именно в плане требования всеобщности, – писал: «Всякий действует... в соответствии со своеобразной культурой своей среды, а его среда – это “все люди”, все те, кто мыслит так же, как он»⁴⁷. Значит, обычно декларируемая всеобщность в действительности не является подлинной всеобщностью. При этом избирательное исключение из морали «чужих» порой прямо подразумевается. В нашей бывшей стране в большом ходу был идеологический штамп – «все прогрессивное человечество». То есть все, но только прогрессивное... Религиозную мораль ныне нередко полагают всеобщей, но только для «истинно верующих». И, кстати, эта ситуация была прекрасно известна И. Канту: «Ортодокс утверждает, что, по его мнению, религия должна быть необходимо всеобщей. Но кто является ортодоксом? Если бы мы все явились перед небесными вратами и нас спросили бы: “Кто из вас ортодокс?”, то еврей, турок и христианин ответили бы “Я”»⁴⁸. Проблема, как видно, не нова.

Завершая свои размышления о категорическом императиве, А. Грамши приходит к выводу: «Максима Канта предполагает одну единую культуру»⁴⁹. Совершенно верно. Но, может быть, итальянский марксист хочет сказать, что единая, общечеловеческая культура – вещь невозможная? Может быть, мы никогда не научимся терпимо относиться к предрассудкам друг друга?

Кантовский категорический императив, попросту говоря, требует: поступай так, чтобы ты мог хотеть, чтобы так поступали все. При этом суть дела состоит не в том, что именно

⁴⁷ Грамши А. Тюремные тетради // Избранные произведения: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 86.

⁴⁸ Кант И. Лекции по этике. С. 208.

⁴⁹ Грамши А. Указ. соч. С. 86.

может «захотеть» тот или иной субъект. Какой-нибудь скаред, например, вполне может согласиться с тем, чтобы все были так же скупы, как он. Вопрос в другом: можешь ли ты принять то, что произойдет, если так станут поступать все? То есть речь идет о реальных результатах гипотетического превращения твоей максимы во всеобщее законодательство: можешь ли ты пожелать этих результатов?

Но, во-первых, предлагая подобный способ обоснования, И. Кант нарушает свое обещание – дать *априорное* обоснование морали.

Во-вторых, Философу казалось, что превращение безнравственной максимы во всеобщее правило неминуемо должно привести к разрушению общества. Например, если ложь станет общим правилом, люди, мол, перестанут доверять друг другу, а вследствие этого общество само себя погубит (см. 4(1), 262). Почему, однако, не допустить, что могут существовать социумы, основанные на принципе недоверия?.. Но если аморальное общество тоже умудряется существовать, тогда для чего обществу необходима моральность? Для того, чтобы быть моральным? Но это было бы ошибкой *idem per idem*.

Моментами, характеризующими существование современного общества, являются :

- «война всех против всех»,
- ограничение «войны» государством,
- ограничение Левиафана гражданским обществом,
- зарождение морального мира.

Наверное всегда, во все эпохи в отношениях между людьми мелькали искорки морального самосознания.

Это правда, что в Кантовой философии морали много и часто говорилось об идеях и идеалах. Но возмущенные возражения Гегеля по поводу того, что «разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом и долженствованием»⁵⁰,

⁵⁰ Гегель. Философия истории // Соч. М., 1935. Т. 8. С. 10.

не следует относить на счет И. Канта. Как бы заранее опасаясь непонимания или неправильного понимания, он специально предупреждал: «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно» (3, 502).

Как это ни странно, даже такой мыслитель, как Гегель, порок кантовского категорического императива видели в том, что из него не вытекает никаких определенных поступков⁵¹. Многие исследователи (в их числе, например, Т. Адорно⁵²) упускали из виду, что метафизика нравственности, как она была создана И. Кантом, не дает регулятивов поведения, а толкует о самосознании. Она говорит, в конце концов, об одном: веди себя так, чтобы твои поступки вытекали из твоей моральной настроенности.

Это, однако, не означает, будто кантовская этика не придает значения поступкам, будто она застревает на абстрактном идеале доброй воли. Стоит в этой связи напомнить об одном фрагменте из Первой «Критики»: идея моральности «может и должна влиять на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (3, 664). И. Кант определенно требует, чтобы нравственные поступки не только мыслились, но и совершались.

Вернемся, однако, к критерию моральности. Одна только формальная всеобщность (всеобщность как форма) не удовлетворяет И. Канта. Подобно тому, как от почти пустого, проблематического понятия теоретического разума об умопостигаемом мире он переходит к идее практического разума о царстве целей, так и теперь, но уже в пределах самого практического разума, от формы категорического императива он идет к содержанию – к *человечеству как цели*.

⁵¹ См.: Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. // Соч. Т. 11. С. 442.

⁵² См.: Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 177.

Важнейшая из формул безусловного нравственного веления гласит: «Поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (4(1), 270. Вся формула у И. Канта подчеркнута. — Л.А.)⁵³.

Само собой понятно, что в процессе совместной деятельности мы, вольно или невольно, делаем друг друга, хотя бы отчасти, средством: чем больше наши цели совпадают, — тем в меньшей степени. Но, по И. Канту, и тогда, когда наши интересы существенно расходятся, мы не должны превращать других в одно лишь средство для достижения своих целей и вместе с тем мы не должны допускать, чтобы другие использовали нас как только средство.

Противодействуй, сколько можешь, насилию и лжи. Совсем не можешь? — Не позволяй, чтобы тобой манипулировали. Не участвуй! Живи отшельником (но без претензии на святость).

Моральность, по И. Канту, не является раз и навсегда обретенным качеством. Добродетель он понимает «как моральный образ мысли в *борьбе*, а не *святость* в мнимом обладании полной *чистотой* намерений воли» (4(1), 411). В сущности своей это борьба с самим собой; она позволяет нам вновь и вновь ставить себя «в рамки смирения (т. е. самопознания)» (4(1), 413). В высшей степени примечательно это «т. е.». Оно оправдано тем, что, с одной стороны, смирение является предпосылкой самопознания, а с другой — его результатом.

В философии истории и антропологии И. Канта «человечество» является эмпирическим понятием: принимается во внимание только то, что в действительности происходило или происходит. В этом смысле об исторических перспективах

⁵³ Именно с этой формулой связывали некоторые ученые, примыкавшие к неокантианству, этическое обоснование социализма (см.: Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922. С. 208). Стоило бы уточнить, о чем шла речь — о замене ли политэкономического обоснования социализма этическим, как это часто говорилось, или о взаимном дополнении друг друга.

существа, являющегося представителем человеческого рода, Философ не очень высокого мнения: «Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» (6, 14).

В отличие от этого, то «человечество», которое имеется в виду в важнейшей формуле категорического императива, – это этическое понятие, и в качестве такового оно не может быть эмпирическим. Мыслимое как *этическая общность*⁵⁴, понятие человечества, подобно другим ноуменам, является, по И. Канту, представлением о некоторой задаче.

Этическая общность – эта идея разума – никогда не может быть реализована полностью. С другой стороны, это такой идеал, к которому люди могут все более приближаться. Этически необходимо, чтобы бесконечное движение вперед стало реальным объектом нашей воли (см. 4(1), 455).

Увы, нравственное совершенство не дается человеку даже «наполовину». В свое время И. Кант с горечью констатировал: «Каждый считает своей заслугой отправить другого на костер во имя Бога»⁵⁵.

И все же надо оценить тот факт, что недавно, после 11 сентября, папа Иоанн-Павел Второй – впервые в истории церкви – заявил: «Нельзя убивать во имя Бога».

Время разбрасывать камни, может быть, когда-нибудь минует. Во всяком случае, Кантова философия нравственного самосознания обращена к другому времени – ко времени собирать камни.

Человек – существо многоликое: он одновременно и зоон политикон, и homo faber, и animal symbolicum... Но в понятие «человек» входит также то, что он, хотя бы иногда, что-то делает «из принципа».

Противоречия Кантовой метафизики нравственности – это противоречия, скрытые в безднах человеческого самосозна-

⁵⁴ См. Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 169.

⁵⁵ См. Кант И. Лекции по этике. С. 208.

ния. Нельзя сказать, что послекантовское развитие философской мысли достигло больших успехов в объяснении природы этих противоречий. О них оно как бы позабыло. Или же, скорее, отдалось им на милость, чтобы забыть.

В.Н. БРЮШИНКИН
(Калининградский университет)

Метапсихологизм Канта

В литературе, посвященной Канту и его философии логики, существует значительный разброс мнений по поводу решения Кантом проблемы соотношения логики и мышления. От признания Канта «сильным психологистом» до объявления его антипсихологистом. Поэтому следует разобраться в том, какова позиция Канта по отношению к проблеме психологизма в философии логики.

Чтобы дать ответ на поставленный вопрос, следует точнее обозначить проблему психологизма. В общем плане она формулируется обычно как проблема соотношения логики и мышления. Однако в ней различаются две составляющие: 1) вопрос возможности обоснования логики в терминах психологии, 2) вопрос о типе отношений между логическими процедурами, с одной стороны, и эмпирическими (психологическими) данными о мышлении – с другой.

Классический психологизм XIX века отвечал на эти вопросы следующим образом: 1) логика редуцируема к психологии и 2) логические структуры представляют собой подкласс психологических структур. Эту концепцию мы находим, например, у Джона Стюарта Милля. Антипсихологизм, возникший в своих радикальных формах в конце XIX – начале XX в. и связанный прежде всего с именем Г. Фреге и Э. Гуссерля, отвечает на эти вопросы следующим образом: 1) логика автономна, независима от психологии, 2) логические структуры не сообщают нам никакой информации о структурах мышления.

В своей работе «Мысль» Фреге говорит о ложности тезиса о том, что «в логике изучается психологический процесс мышления и те психологические законы, в соответствии с которыми он происходит»¹. Обоснование ложности этого тезиса Фреге получает из утверждения, согласно которому «в случае, когда нам необходимо установить, справедливо ли умозаключение, к которому этот (психический) процесс приводит, можно, вероятно, обойтись и без описания психического процесса»². Здесь можно заметить, что в посылке и следствии речь идет о разных вещах. В посылке говорится о том, что из психического процесса нельзя получить никаких данных для обоснования логической процедуры (умозаключения). А в следствии говорится, что неверен тезис о том, что логика сообщает нам какую-либо информацию о процессе мышления, что логические процедуры *не являются моделями* процесса мышления. Однако очевидно, что из первого второе по крайней мере не следует. Невозможность обоснования логических процедур в терминах психологии ничего еще не говорит о невозможности моделирования психологических процедур логическими. Математическое моделирование в социологии не свидетельствует о том, что теоремы математики обосновываются при помощи опросов об их верности.

Основная ошибка Фреге заключается в неразличении вопросов об обосновании и моделировании. Логические и психологические процедуры могут *обосновываться независимо* друг от друга, но могут сообщать друг о друге важную эвристическую информацию и даже служить *моделями* друг друга. Это просто другой вопрос, который и должен решаться независимо, на собственных эмпирических основаниях.

Я бы хотел разобраться, как выглядит позиция Канта в свете данных Фреге ответов. Каким образом отвечает он на сформулированные в начале статьи вопросы об обосновании и

¹ Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык / Общ. ред. Д.П. Горского и В.В. Петрова. М.: Прогресс, 1987. С. 18.

² Там же. С. 19.

логических процедур и моделировании ими мышления, и отличаются ли эти решения от решений, данных Фреге, — на них я попытаюсь дать ответ.

Для начала рассмотрим вопрос об обосновании. Во введении к трансцендентальной логике Кант следующим образом резюмирует свое обсуждение проблемы соотношения чистой логики и психологии: «Как чистая логика она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть, ничего не заимствует из психологии...»³. Более подробно разъясняются отношения между общей и чистой логикой и эмпирической психологией в «Логике Йеше»: «Некоторые логики предполагают в логике психологические принципы. Но вносить в логику такие принципы столь же бессмысленно, как черпать мораль из жизни. Если бы мы заимствовали принципы из психологии, т. е. из наблюдений над нашим рассудком, то мы и видели бы лишь, как совершается мышление и каково оно при разного рода субъективных затруднениях и условиях; следовательно, это вело бы к познанию лишь случайных законов. Но в логике стоит вопрос не о случайных, а о необходимых правилах — не о том, как мы мыслим, а о том, как мы должны мыслить. Поэтому правила логики следует черпать не из случайного, а из необходимого применения рассудка, которое находят у себя помимо всякой психологии. В логике мы хотим знать не то, как рассудок существует и мыслит и как он до сих пор действовал в мышлении, а то, как он должен действовать в мышлении. Она должна учить нас правильному, т. е. согласному с самим собой, применению рассудка»⁴. Этому высказыванию из «Логике Йеше» вполне можно доверять, поскольку по духу оно совпадает с подобными пассажами «Критики чистого разума».

Из приведенных высказываний следует четкий ответ на первый вопрос из нашей проблемы психологизма, вопрос об

³ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 3. С. 156-157.

⁴ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 321-322.

обосновании: «Логика ничего не заимствует из психологии» — таков окончательный ответ Канта на первый вопрос из нашей проблемы психологизма. Ответ этот отрицательный — логика не может быть обоснована при помощи психологии. Здесь Кант полностью согласен с Фреге, если можно так выразиться.

Однако уже приведенные цитаты заставляют задуматься над кантовским ответом на второй вопрос из нашей проблемы психологизма. Во-первых, для последовательных антипсихологистов типа Фреге, и в особенности Лукасевича, неверно любое утверждение о связи логики с естественным мышлением человека, даже такое, о котором говорит Кант. Я имею в виду кантовское положение о том, что логика предписывает мышлению, как оно *должно* действовать, т. е. говорит о *нормативной функции* логики в мышлении. Для мыслителей типа Фреге и Лукасевича это верный признак психологизма. Как показало послекантовское развитие философии логики, подозрения Фреге и Лукасевича вовсе не беспочвенны. Пример Д.С. Милля свидетельствует о том, что признание нормативности логики вполне совместимо с концепцией психологизма, если только принять определенную теорию отношения фактов и норм, а именно теорию, согласно которой нормы сводимы к фактам, происходят из фактов на основе их обобщения. Подобные ассоциации, по-видимому, позволили Сьюзен Хаак отнести Канта к «сильным психологистам»⁵. Однако Кант не принимает указанную концепцию соотношения фактов и норм. Он является в этом плане строгим дуалистом и настаивает на том, что нормы возникают не на основе обобщения фактов, а исходят из анализа идей разума, т. е. в применении к логике имеют неэмпирическое, непсихологическое происхождение.

Таким образом, признавая нормативность логики, Кант не расходится с Фреге. Однако эти положения еще не определяют ответ на второй вопрос из проблемы психологизма.

Поскольку Кант явно не задавал вопрос о возможности моделирования процессов мышления в логике, то он и не дал

⁵ Haack S. Philosophy of Logics. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 238.

на него явного однозначного ответа. Однако из текстов можно реконструировать некоторый ответ, даже, точнее сказать, два ответа на этот вопрос.

Первый ответ достаточно прост: «Науку ... об одной лишь форме мышления вообще мы называем логикой»⁶. Если логика сообщает нам нечто о форме мышления, то она тем самым сообщает нам определенную информацию о самом процессе мышления. Это первый и достаточно тривиальный ответ на наш вопрос. За этот ответ Кант и считался долгое время психологистом. Однако это по крайней мере не обычный психологизм. Дело в том, что Кант очень своеобразно толкует понятие «форма мышления». Я ранее назвал эту трактовку концепцией «пустоты» логических форм⁷. Логическая форма (форма мышления), по Канту, принципиально не связана с формой познания. Из многочисленных высказываний Канта по этому поводу приведу лишь одно из «Критики чистого разума»: «Как общая логика она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания ... имея дело только с чистой формой мышления»⁸. Чистая форма мышления, таким образом, не связана с содержанием мышления, и следовательно, если чистая общая логика нечто говорит о форме мышления, то это еще не означает, что она говорит нечто о содержании мышления, т. е. собственно о процессах мышления. Отсюда мы можем заключить, что кажущееся психологическим содержание кантовского тезиса о том, что логика имеет дело с формами мышления, нейтрализуется его концепцией «пустоты» логических форм. Это позволяет нам заключить, что Кант не был психологистом в смысле Милля, например.

Однако в текстах Канта можно обнаружить и другой ответ на поставленный в проблеме психологизма вопрос. Этот ответ не столь очевиден и потребует некоторой работы по реконструкции взглядов Канта.

Когда читаешь тексты Канта после гегелевских текстов по поводу логики, то бросается в глаза одно существенное различие

⁶ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 320.

⁷ Брюшинкин В.Н. Парадигмы Канта: логическая форма // Кантовский сборник. Вып. 10. Калининград, 1985. С. 30-40.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 156.

(между прочими, конечно). Гегель относит формальную логику только к области рассудка. Кант же принимал совершенно другую концепцию. Так, уже в «Критике чистого разума» он говорит о том, что «общая и чистая логика ... представляет собой канон рассудка и разума»⁹, и упоминает ту «часть общей логики, которая составляет учение о чистом разуме...»¹⁰. Эти высказывания говорят о том, что Кант считал: чистая общая логика является наукой не только о правилах рассудка, но и о правилах разума; по крайней мере, разум должен подчиняться ее правилам, поскольку формальная логика представляет собой и канон разума также. Это учение было развито и закрепилось в «Логике». Во введении к «Логике» мы читаем: «Такую науку о необходимых законах рассудка и разума вообще ... мы называем логикой»¹¹. Далее он говорит о логике как «науке о необходимых законах мышления, без которых нет никакого применения рассудка и разума»¹², и, наконец, логика есть «наука о разуме ... так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как она имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума...»¹³ – и так далее. Даже учитывая некоторую двусмысленность в кантовском употреблении терминов «рассудок» и «разум», все же отсюда недвусмысленно следует положение о том, что Кант считал логику наукой одновременно о правилах рассудка и разума и выделял в ней часть, составляющую учение о чистом разуме.

Действительно, во введении к «Трансцендентальной диалектике» мы находим раздел В. под названием «О логическом применении разума», где речь идет о теории умозаключений. Способность к умозаключениям Кант относит к деятельности разума и вообще формирует свой подход к разуму на основе теории умозаключений, заимствованной из традиционной логики.

По Канту, умозаключение является сложной деятельностью, в которой сочетаются деятельности рассудка, способно-

⁹ Кант И. Указ. соч.

¹⁰ Там же.

¹¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 320.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 322.

сти суждения и разума. Уже это говорит нам о том, что если мы хотим найти у Канта положение о способности логических форм сообщать нам некоторую информацию о деятельности мышления, то ее следует искать в той части логики, которая составляет учение о чистом разуме.

Вначале Кант рассматривает учение об умозаключении, как оно традиционно сложилось в логике его времени, т. е. рассматривает выводы из посылок, обосновываемых рассудком заключений через подведение частного знания под общее (то, что в современной логике и теории поиска вывода называется движением «сверху вниз»: от аксиом к теоремам, от оснований к следствиям). Однако упомянутый раздел введения к «Трансцендентальной диалектике» заканчивается постановкой новой задачи по отношению к умозаключениям, решение которой затем окажется парадигматическим по отношению к разуму вообще. Эта задача ставится Кантом следующим образом: «Если, как это нередко случается, вывод задан как суждение, чтобы посмотреть, не вытекает ли он из уже данных суждений, посредством которых мыслится совершенно иной предмет, то я ищу в рассудке утверждение этого вывода, а именно не находится ли оно в рассудке при определенных условиях согласно общему правилу» (3, 344). Даже поверхностное знакомство с процедурами поиска вывода, разработанными в современных теориях машинного доказательства теорем, показывает, что здесь ставится не что иное, как *задача поиска вывода*.

Действительно, Кант предполагает наличие суждения А, являющегося заключением, наличие некоторого множества «данных суждений» Г и спрашивает, имеется ли между ними отношение выводимости: $\Gamma \vdash A$? Это типичная задача поиска вывода. Правда, Кант налагает здесь еще одно ограничительное условие. Посредством посылок вывода должен мыслиться «совершенно иной предмет». Это требование можно на языке современной логики проинтерпретировать как условие, согласно которому множество свободных переменных, встречающихся в посылках, не должно иметь общих элементов с множеством свободных переменных заключения. Или фор-

мально: если $V(\Gamma)$ и $V(A)$ – множества свободных переменных Γ и A соответственно, то $V(\Gamma) \cap V(A) = \emptyset$.

Иначе говоря, Кант относит к логическому применению разума решение задачи поиска вывода, т. е. фактически расширяет понятие логической процедуры так, чтобы включить в него не только логические формы понятий, суждений и умозаключений (выводов), но и процедуры поиска вывода.

Однако это еще не все. Дело в том, что Кант считает парадигматическим для разума как раз решение задачи поиска вывода, только включая в нее наряду с поиском выводимости еще и поиск посылок (из множества Γ): «...Разум в своем логическом применении ищет общее условие своего суждения (вывода)... Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же деятельности разума и потому должно искать условия для условия... восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще... состоит в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания»¹⁴. Это высказывание Канта свидетельствует о том, что он извлекает информацию о деятельности разума исходя из характера логических процедур поиска вывода. А это уже ответ на наш вопрос из проблемы психологизма. Логические процедуры поиска вывода сообщают нам информацию о процессе естественного мышления, в данном случае о деятельности разума. Таким образом, мы получаем утвердительный ответ на второй вопрос, составляющий проблему психологизма.

Однако еще остается вопрос о том, говорят ли нам логические процедуры, по Канту, что-либо о психологическом процессе мышления. Если оставаться на том понимании психологии, которое было свойственно Канту, то ответ будет весьма определенным и отрицательным. Дело в том, что Кант под психологией понимал эмпирическую психологию, пользующуюся в основном методом самонаблюдения. Об этом говорится, например, в «Логике Йеше». Деятельность разума тако-

¹⁴ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 346.

го рода не дана в самонаблюдении. Недаром сам Кант прибегает к уже разработанной в логике ее логической модели, чтобы раскрыть само существование такой деятельности. Таким образом, по Канту, такого рода информация, почерпнутая из логических процедур, не имеет отношения к тому, что он понимал под психологией. Однако в наше время психология значительно изменилась. На место эмпирической психологии в XX веке пришла психология теоретическая, заменившая метод самонаблюдения методом конструирования (теоретических моделей) мышления. Как показывает анализ этих психологических моделей мышления, они, как правило, представляют собой описания на естественном языке, обычно состоящие из двух «слоев»:

- 1) последовательность умственных действий субъекта по решению задачи,
- 2) множество детерминистских объяснений этих действий.

Слой психологической модели связан с последовательностью действий субъекта познания и поддается моделированию при помощи логических процедур поиска вывода. Этот «верхний» слой психологической модели может быть сопоставлен у Канта с тем, что он называет «трансцендентальным субъектом» и его действиями. Это отождествление позволяет нам заявить, что предложенная Кантом процедура, сходная с современными процедурами поиска вывода, моделирует деятельность разума, которая в современных терминах представляет собой «верхний» слой некоторой психологической модели мышления. Это завершает обоснование нашего тезиса о том, что Кант дает утвердительный ответ на второй вопрос из выделенной нами проблемы психологизма.

Остается только заметить, что приведенный в статье анализ показывает, что подход Канта к так поставленной проблеме психологизма удивительно напоминает то решение проблемы психологизма, которое было дано в моей программе метапсихологизма¹⁵.

¹⁵ См.: Брюшинкин В.Н. Метапсихологизм в логике // Вопросы философии. 1986. № 12; Брюшинкин В.Н. Логика, мышление, информация. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. Гл. 2.

А.Г. МЯСНИКОВ

(Пензенский педагогический университет)

Педагогическое учение И. Канта и современная философия образования

Современная педагогическая наука в России находится в непростом положении, как и большинство гуманитарных наук, вышедших из лона марксистско-ленинской идеологии. Исторический период перехода от одной общественно-экономической формации (казарменного социализма) к другой (олигархическому капитализму) сопровождается ощущением кризиса, упадка, «непонимания будущих целей» в самих научных кругах.

Свидетельство тому мы находим в материалах III Российского философского конгресса, прошедшего в сентябре 2002 года в г. Ростове-на-Дону. С легкой руки американских специалистов по социальной педагогике в современный российский лексикон вошла новая педагогическая дисциплина «Философия образования». Именно она была широко представлена в материалах конгресса и заявила о насущных проблемах образования и воспитания подрастающих поколений.

Философия образования пытается ответить на ключевые вопросы не только педагогической теории, но и морально-практической философии, такие как: в чем цель образования? какими качествами должен обладать образованный человек? к чему мы стремимся? И, наверное, на главный вопрос: каково назначение человека? Без ясного ответа на эти вопросы не может быть построена определенная и систематическая философия образования или целостная педагогическая теория.

С сожалением приходится констатировать, что современные педагогические исследования находятся в поиске собственных мировоззренческих, философских ориентиров, подчас блуждая между конъюнктурными интересами политического «сегодня» и мировыми (общечеловеческими) ценностями то

ли западного, то ли глобализированного мира. На что же можно опереться? Где найти понятные и приемлемые представления о человеческой природе и назначении человека?

Попробуем увидеть их в выступлении президента Международного фонда образования доктора Роберта Биби на упомянутом III Российском философском конгрессе. Он утверждает: «Образование должно помочь людям осознать основные жизненные цели, которые соотносятся не только с нашими представлениями об идеальном обществе, но и с представлениями об идеальном человеке»¹. К числу таких основных целей он относит цели «духовные», «социальные» и «профессиональные». Доктор Биби коротко характеризует эти цели следующим образом: «На духовном уровне образование должно способствовать развитию сердца, которое является первоосновой нравственного развития человека. На социальном уровне через посредство образования молодые люди должны усвоить универсальные ценности и нормы поведения, чтобы стать достойными гражданами, способными создать крепкие любящие семьи и здоровое общество. На профессиональном уровне образование подразумевает передачу знаний и технических навыков подрастающему поколению, чтобы помочь юношам и девушкам стать полезными членами общества. Осуществление трех жизненных целей – это залог счастья»².

Является ли эта система ценностей новой и полностью определяющей назначение человеческой жизни? Похоже, что так. Попробуем в этом убедиться с помощью ее сравнения с педагогической теорией великого немецкого философа Иммануила Канта и соотнести ее с современной философией образования, представленной на последнем философском конгрессе.

¹ Биби Р. Образование в третьем тысячелетии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. III Российского философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.): В 3 т. Ростов н/Д, 2002. Т. 1. С. 360.

² Там же.

Почему мы обращаемся именно к Канту? К философу, казалось бы, далекой эпохи Просвещения?

* * *

Начать можно с того, что современная философия образования провозглашает тезис об исторической ограниченности идей Просвещения и необходимости их преодоления. В связи с этим обращение к Канту вполне оправдано тем, что в позднем творчестве он подверг серьезной и основательной критике основополагающие идеи французского и немецкого Просвещения XVIII века. Так, по словам немецкого исследователя Н. Хинске, «после появления «Критики чистого разума» в январе 1781 года Кант отдалился почти от всех известных представителей немецкой философии Просвещения»³. Критическое отношение Канта к Просвещению XVIII века обнаруживает принципиальное расхождение мировоззренческих ориентиров, и, прежде всего различие в понимании человеческой природы.

Во-вторых, педагогическая теория И. Канта является неотъемлемой составной частью практической философии. Именно в ней находят прикладное применение все важнейшие моральные, правовые, политические, исторические принципы философии Канта; она является, по сути, пробным камнем всего практического учения, ибо, как говорит немецкий философ: «Человек может стать человеком только путем воспитания»⁴.

Каким должен быть человек? – Этот фундаментальный вопрос требует глубокого и обстоятельного философского обоснования, и чем серьезнее оно, тем сильнее разгорается борьба

³ Hinske N. Kant als Herausforderung an die Gegenwart. Freiburg, 1980. S. 34.

⁴ Кант И. О педагогике // Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 401. В дальнейшем ссылки на указанное сочинение будут даваться в тексте в скобках с указанием страницы.

за человека между разными идеологическими, политическими и другими мнениями, между разнонаправленными жизненными интересами. Попробуем же поместить в эпицентр этой борьбы практическую философию Канта.

На протяжении своей научно-педагогической деятельности Кант регулярно составлял и читал лекции по педагогике, которые были собраны и обобщены его учеником Ф.Т. Ринком в 1803 году. Кант видел в воспитании главное средство совершенствования человека с помощью пропорционального развития его природных способностей. Стремление к совершенству есть не что иное, как достижение назначения человека как родового существа. В чем заключено это назначение? — Это ключевой вопрос философии и педагогики. Философ в полной мере отвечает на него в сочинении 1798 года «Антропология с прагматической точки зрения». Он пишет: «Среди существ, живущих на Земле, человек разительно отличается от всех других природных существ своими *техническими* (связанными с сознанием, механическими) для пользования вещами, *прагматическими* (для умелого использования других людей в своих целях) и *моральными задатками* своей сущности (для действий по отношению к себе и другим по принципу свободы, подчиняясь законам), и каждая из этих трех ступеней может уже сама по себе характеризовать человека в его отличии от других обитателей Земли»⁵ (курсив мой. — А.М.). Указанные «технические», «прагматические» и «моральные» задатки при их реализации ведут к трем соответствующим формам практической деятельности: «искусности», «благоразумию» и «мудрости». Четкое различение задатков и форм человеческой практики являлось для Канта важнейшей задачей практической философии.

Технические задатки людей, по Канту, выражаются в умении, искусности воздействовать на вещи, создавать различные

⁵ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 363.

предметы (товары), пользоваться орудиями и машинами для наиболее эффективного достижения любых поставленных целей (безразличных в ценностно-моральном отношении). Не случайно мастер своего дела – профессионал – нужен при любой власти, при любом политическом режиме, тем более, если он оказывается нейтральным в политическом и моральном отношении, подобно самому его умению.

Прагматические задатки направлены не на вещи и машины, а на других людей, в сообществе которых находится конкретный человек. Эти задатки выражаются в определенном типе культуры и цивилизованности, который достигает тот или иной народ, социальная группа или конкретный индивид, и проявляются прежде всего в правилах общения. Как отмечает Н. Хинске, прагматическое поведение «основано на другом роде знания, а именно на знании людей, благодаря которому мы в состоянии управлять другими по нашему намерению»⁶. Более того, оно предназначено вести человека к собственному благополучию и счастью: с одной стороны, к удовлетворению естественных потребностей, в том числе и общении, а с другой – к тому, чтобы человек «стал умным, пригодным для человеческого общества, приятным и мог пользоваться влиянием на других» (4, с. 408).

Важной заслугой практической философии Канта стало то, что он определил счастье в качестве цели прагматического – разумного – поведения. Действительно, счастье возможно только в сообществе рассудочных, волящих индивидов, по-разному оценивающих свое место и роль среди других людей, т. е. разнообразно проявляющих свои «себялюбивые» интересы и склонности. Благоразумие предназначено вывести людей «из грубого состояния насилия»⁷ и придать конкурентной борьбе волящих целеполагающих индивидов цивилизованный вид для внешнего согласия и будущего мирного сосущество-

⁶ Hinske N. Opt. cit. S. 91.

⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 363.

вания. Однако естественное стремление людей к собственному благополучию (счастью) видит перед собой только цель и может совершенно произвольно (или расчетливо) использовать самые разные средства для ее достижения. Ради успеха, богатства, власти и других общественно признанных благ человек может менять принципы, убеждения или же вовсе быть беспринципным, как сейчас говорят, «гибким малым», умеющим устроиться в жизни. Тут-то и возникает вопрос: является ли такой успешный, благополучный человек достойным своего счастья?

Третьим, высшим видом человеческих задатков являются моральные, находящие свое воплощение в мудрости (нравственном совершенстве). Моральные задатки направлены на формирование «умопостигаемого характера человечества»⁸, «способности действовать по принципам» (4, с. 442). Речь идет о «доброй воле» человека, признающего безусловные обязанности, не зависящие ни от обстоятельств, ни от времени, ни от конкретных средств их реализации. При этом для Канта вовсе не важно, добилась ли «добрая воля» какого-либо полезного результата или нет, ибо «полезность и бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо»⁹. В связи с этим отечественный философ-этик О.Г. Дробницкий очень точно указывает на то, что «нравственное действие отнюдь не всегда приводит к намереваемому или наиболее полезному результату, ибо случайные, от воли человека не зависящие обстоятельства часто существенно искажают результат его усилия. Моральная же оценка поступка имеет в виду именно эти усилия и их направленность, словом, то, что зависит от воли и действия человека, а не то, что из них фактически последовало в том или ином случае»¹⁰.

⁸ Кант И. Указ. соч. С. 365.

⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. М., 1997. Т. 3. С. 63.

¹⁰ Дробницкий О.Г. Этическая концепция Иммануэля Канта // Моральная философия: Избр. труды. М., 2002. С. 469.

Моральное поведение у Канта характеризуется простым словом «честность», в отличие от прагматической «полезности». «Добрая воля» имеет в самой себе самодостаточную цель – это нравственный долг приближаться к «высшему благу». А так как, по словам И. Канта, «человеческой способности недостаточно» для достижения «высшего блага», то моральный долг и не обещает «с несомненностью ничего»: делай свое дело, что бы из этого ни последовало¹¹. «Моральное сознание, – как отмечает Дробницкий, – совершает важную историческую работу вычленения «подлинных», «сущностных» потребностей человека и общества и противопоставляет их в качестве должного (справедливого, подобающего человеку) стихийной социальной конъюнктуре частных и особенных интересов, прагматических целей... фактически возобладавших в данный момент стремлений и т. п.»¹².

Таким образом, закон нравственности не подстраивается под какие-либо возможные (проблематичные) намерения и обстоятельства их осуществления; он «повелевает категорически и совершенно». «Моральный императив, – пишет Хинске, – вносит в действие безусловную серьезность, которой не способны достичь ни технические, ни прагматические соображения, и доставляет им непосредственную внутреннюю абсолютную ценность»¹³. Эти рассуждения выводят нас на кантовское понятие «категорического императива», принципиально отличное от различных видов гипотетических императивов (технических и прагматических).

Опираясь на представленные задатки человеческого рода, мы можем вернуться к педагогической теории И. Канта и понять ее основной принцип, который гласит: «Дети должны воспитываться не для настоящего, а для будущего, возможно лучшего, состояния рода человеческого, т. е. для идеи человечества и сообразно его общему назначению» (4, с. 406).

¹¹ Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 471.

¹² Там же. С. 472.

¹³ Hinske N. *Opt. cit.* S. 110.

Этому движению к лучшему будущему препятствуют сами родители, заботящиеся обыкновенно только о том, чтобы их дети хорошо устроились в жизни, и правители, использующие своих подданных только как средства для своих целей. Эти частные интересы родителей и правителей, по Канту, препятствуют в целом утверждению *«космополитической точки зрения»* на воспитание (там же; курсив мой – А.М.). Космополитическая, т. е. общечеловеческая, точка зрения оправдывается Кантом тем, что весь род человеческий должен реализовать технические, прагматические и моральные задатки, имея перед собой идею *«всеобщего блага»*.

С кого должно начинаться такое воспитание? С правителей или с подданных? – рассуждает философ и сам же утверждает: *«Дело заключается в частной предприимчивости, а не в содействии правителей»* (4, с. 406). Кант убежден, что космополитическое воспитание начинается с частного лица (учителя, педагога) и от него распространяется далее. Роль педагога сравнима с ролью Солнца, доносящего свет до самых отдаленных мест Вселенной и одновременно являющегося центром притяжения планет солнечной системы. Конечно, это может быть слишком возвышенное сравнение, но оно должно возвысить именно такого просвещенного педагога-учителя, который нацелен на всеобщее лучшее будущее человеческого рода.

В процессе воспитания Кант выделяет четыре основные цели, соответствующие развитию трех общечеловеческих задатков.

1. Развитию технических задатков способствует *«дисциплинирование»* ребенка и *«приобщение его к культуре»*, сообще-ние навыков, умений, которые могут быть использованы для любых целей. Например, чтение, письмо, музыка и многие другие. Сейчас бы мы сказали о владении языками, компьютером, другими средствами связи и новейшими технологиями.

2. Прагматические задатки развиваются благодаря культивированию рассудочной полезности (*«здорового смысла»*), приобщению ребенка к правилам, нормам, манерам поведения в обществе, которые позволили бы ему стать общительным, *«знаю-*

щим свет» и влиятельным, т. е. цивилизованным в соответствии со вкусами своей эпохи. В современном языке эти задачи соотносятся с понятием «социализации» личности, ее встраиванием в существующий социально-экономический порядок.

3. Раскрытие моральных задатков, по Канту, должно проявляться в выработке такого «образа мыслей, чтобы избирать исключительно добрые цели» (4, с. 409). Добрые цели таковы, что по необходимости одобряются всеми и могут быть в одно и то же время целями каждого. Моральная культура человека должна основываться на принципах, а не на дисциплине, не на внешнем принуждении, так как формирование образа мышления предполагает сознательную волевою деятельность самого ребенка, его личную убежденность в правильности или неправильности поступков. Кант говорит: «Принципы должны рождаться в самом человеке» (4, с. 441), а «способность действовать по принципам» называется характером. Воспитать характер – значит сформировать моральную личность, имеющую ясные и отчетливые суждения о добром и злом. Такое воспитание, считает философ, должно начинаться с **послушания**, с подчинения абсолютной воле руководителя, которая лишь затем познается как разумная и справедливая» (4, с. 442). Важным является для Канта «добровольное послушание», подготавливающее ребенка к принятию и исполнению законов как собственных обязанностей. Невыполнение ребенком обязанностей должно сопровождаться обязательным наказанием (физическим или нравственным). Нравственное наказание Кант считает более предпочтительным, так как оно наиболее содействует формированию нравственного образа мыслей. Например, когда ребенку «отказывают в уважении и любви» (4, с. 443).

Второй чертой характера, которую следует воспитывать, является **правдивость**. «Тот кто лжет, не имеет характера; если он и имеет в себе что-либо хорошее, то единственно благодаря своему темпераменту» (4, с. 445). Строгий приговор немецкого философа в отношении лжецов оправдан высшей целью воспитания – честностью. Если же будут возражать против этого, ссылаясь на повседневный жизненный опыт, то

здесь речь идет о правильности самой идеи воспитания, реализация которой сопровождается большими трудностями, но «все-таки, — как говорит Кант, — не невозможна. Если бы, например все лгали, разве правдивая речь была бы поэтому только пустой фантазией» (4, с. 403).

И третьей чертой характера ребенка должна быть **общительность**. «Дети должны исподволь готовиться к самому приятному в жизни удовольствию» (4, с. 446). Именно в общении с другими людьми человек может раскрыть свои задатки, направить их применение как для добрых, так и для злых дел.

Воспитание общительности ребенка должно находиться под тщательным контролем взрослых (родителей, учителей, воспитателей и др.), ибо эта черта предназначена подготовить ребенка к самостоятельной, совершеннолетней гражданской жизни в обществе.

Подводя итог кантовскому учению о воспитании, можно привести следующее определение: «Воспитывать — значит воспитывать личность, воспитывать существо, которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность в своих собственных глазах» (4, с. 414). В этом кантовском определении мы видим существенные качества, черты, составляющие идеал человечества, без которого не может быть ни теории, ни практики воспитания. Если же подходить к нему как к чему-то необычному, утопичному, бесполезному для сегодняшнего дня (с точки зрения здравого смысла), то можно поддаться прагматической видимости или иллюзии невозможности идеала, превратив его в лучшем случае в систему конкретных благоразумных целей. Кант понимает опасность такого заблуждения, а потому, начиная уже с «Критики чистого разума», определяет идеал как понятие о совершенстве, «еще не осуществленном на опыте»; и «не беда, если мы не в состоянии тотчас же осуществить его» (4, с. 402). Он утверждает, что идеал воспитания восхищает нас и дает энергию для собственного осуществления в силу его внутренней правильности и такого совершенства, которое практический разум всегда ищет в мире людей, но находит очень редко.

Для отдельного человека важно понять свое назначение, хотя он и не может, по Канту, полностью достичь его, но именно от его индивидуальных усилий зависит дальнейшее движение человеческого рода к совершенству.

* * *

После рассмотрения основных принципов педагогической теории И. Канта мы можем сопоставить их с современными представлениями о философии образования, масштабно заявленными в выступлениях и материалах III Российского философского конгресса. В упомянутом докладе президента Международного фонда образования доктора Биби речь идет о трех основных целях образования, ведущих к счастью: «духовного», «социального» и «профессионального» развития человека.

На первый взгляд кажется, что они вполне соответствуют кантовским трем основным задаткам человеческой природы: «моральным», «прагматическим» и «техническим», но при внимательном анализе получается нечто иное. Современные философы согласны с тем, что развитие «технических» умений и навыков является необходимым условием существования современного общества. Этот аспект образования и воспитания принимается всеми в силу самоочевидности, а потому о нем говорят очень мало. Например, как об «усвоении новых информационных технологий», как о «профессиональном аспекте», необходимом для формирования «работника», «специалиста»¹⁴.

Трудность возникает при сопоставлении «духовного аспекта» и «моральных» задатков, т. е. при сравнении главных ценностей жизни, определяющих все человеческое существо. Конечно, это не случайно. Что подразумевает современный американский педагог под «духовностью»? — «Развитие сердца», которое является первоосновой нравственного развития человека»¹⁵. Реализация этой цели в единстве с другими долж-

¹⁴ См.: Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т. 1. Разд. «Философия образования». С. 356-418.

¹⁵ Биби Р. Указ. соч. С. 360.

на неизбежно вести к построению счастливого общества. Несомненно, это очень важная цель. Удивительным является то, что и в других материалах конгресса, относящихся к философии образования, мы находим только единичные упоминания о нравственных целях воспитания и образования, которые сводятся к следующим высказываниям: «сердце», «сверхличностные культурные ценности», «воспитание сердца и характера», «идеал мира добра», «самоценность каждого индивида»¹⁶. Этими определениями исчерпывается сфера «духовного» для 75 ученых, философов, педагогов, приславших свои тезисы на философский конгресс по проблемам философии образования.

Если сфера морального сознания подведена под «духовность» и спрессована до нескольких определений, то какие ценности интересуют абсолютное большинство ученых? Вполне естественно, что наибольший интерес проявлен к «прагматическим» – «социальным» целям, имеющим в буржуазно-демократическом мире явное превосходство над всеми другими и выражающим природное стремление людей к своему счастью (к благополучию). О каких образцах, ценностях «социального» поведения пишут участники философского конгресса?

«Толерантность», «диалогизм», «политическая благонадежность», «конструктивный конформизм», «гибкость мышления», «социализация индивида», «уважение к нормам», «приспособляемость», «критическая рефлексия», «стабильность», «безопасность», «развитие самостоятельности и самоорганизованности», «универсальные ценности и нормы поведения», «плюрализм мнений», «готовность к сотрудничеству», «диалог культур», «гармония отношений», «функционально-ролевое поведение», «стратегия выживания», «любовь – семья – здоровье», «ценность человеческой жизни»¹⁷ – этот перечень наглядно свидетельствует о современных приоритетах общественной жизни, среди которых ведущим становится «социа-

¹⁶ См.: Алексеев М.Ю., Крылов К.А. Особенности национального поведения. М., 2001. С. 12-20.

¹⁷ Алексеев М.Ю., Крылов К.А. Указ. соч.

лизация» как встраивание индивида в уже сложившуюся систему экономических, политических и правовых норм буржуазного общества. Культ устойчивого развития, неизменности форм собственности и обслуживающих их политических институтов вполне отражает естественное стремление экономических элит, государственных властей и государственных ученых — оправдать существующее положение вещей и придать ему статус неизменного закона природы. Поистине царство всеобщего благоденствия рисуется на многих страницах в качестве последней конечной цели развития мирового сообщества. И в этой масштабной картине теряется конкретный моральный человек. Где его совесть, честность, правдивость, самостоятельность в мышлении и поведении, мужество отстаивать собственное мнение? Наверное, это вопросы не к современным прагматикам, относящим справедливость к ценностям ушедших времен¹⁸. Эти вопросы должны относиться к «духовной» стороне жизни. Как ни странно, но о них почти ничего не сказали ни президент Международного фонда образования, ни отечественные ученые.

Провозглашенная «духовность» оказывается современной разновидностью натуралистической этики, имеющей своей конечной целью не моральное поведение человека, а «достижение общественного успеха, признания и благоденствия»¹⁹. В XVIII веке Кант вступил в принципиальную полемику с французскими просветителями именно по вопросу: можно ли считать натуралистическую этику действительно моральным учением?

Французские просветители (например, Гельвеций, Гольбах) превращали мораль в «пруденциально-прагматическую установку «разумного эгоизма»: чтобы удовлетворить своей интерес, стать счастливым, человек должен (вынужден) быть добродетельным»²⁰. По словам Дробницкого, натуралистическая этика во всех своих формах рассматривает мораль не

¹⁸ Алексеев М.Ю., Крылов К.А. Указ. соч.

¹⁹ Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 465.

²⁰ Там же.

только как «механику» (объяснение причин) человеческого поведения, но и как средство, способ достижения «себялюбивых» целей. С этой точки зрения нравственность становится рецептом житейского «благоразумия», способом достижения успеха, блаженства, спасения и душевного согласия, т. е., в конечном счете, прагматической моделью поведения. И даже современные отсылки к «сердцу», дающему нравственные импульсы, столь неопределенны и туманны, что так и слышатся за ними предвыборные лозунги типа «Голосуй сердцем». Значит, современная «духовность» есть приукрашенная, превращенная форма прагматизма, житейского благоразумия, естественно побуждающего людей к самосохранению, социальному конформистскому самоутверждению и частному благу.

Кант придавал особе значение разоблачению такого рода скрытого прагматизма естественной этики. В разделе «Гетерономия воли как источник всех неподлинных принципов нравственности» известного кантовского сочинения «Основоположение к метафизике нравов» говорится, что принцип выгоды или благоразумия «...подводит под нравственность мотивы, которые ее скорее подрывают и уничтожают всю ее возвышенность, относя к одному разряду побудительные причины к добродетели и к пороку и научая только лучше подводить баланс, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают»²¹.

Подлинно нравственный настрой человека, по Канту, состоит в том, чтобы исполнять свой долг, не ожидая наград ни в этом, ни в ином мире, ни внешнего блага, ни внутреннего удовлетворения, безотносительно к каким-либо расчетам на «компенсацию». Истинно моральное уmonoстроение, отмечает Дробницкий, — это не согласие, а разлад с собой, не самоупоение, а самокритика перед неизмеримой задачей, возложенной на человека»²².

²¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 211.

²² Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 466.

Возникают вопросы: может, Кант был неправ, так строго разделяя долг и счастье? Может быть, современная философия образования пришла к возможности найти согласие между ними? Скорее всего, она пошла по пути естественных (самых доступных для всех) стремлений людей к счастью, выдавая в то же время их более изощренные формы за «духовность», в которой должна предполагаться (хотя и не обязательно) нравственность, а чаще всего предлагается религиозное повиновение.

В заключение нам остается попрощаться со старыми столь емкими понятиями честности и добросовестности, ибо в век глобализации им, видимо, уже нет места в философских теориях воспитания. Хотя решать это будет для себя каждый воспитатель, учитель, родитель самостоятельно.

В.А. ЧАЛЫЙ

(Калининградский университет)

Некоторые аспекты интерпретации «Критики чистого разума» сэром Питером Стросоном

Интерес к философии Канта, появившийся в аналитической традиции с середины 60-х гг. XX в. и выразившийся в целом ряде монографий, не был случайным. Проблемы, с которыми столкнулись аналитики на этом этапе – а это был момент кризиса программы философии «обыденного языка» – потребовали обогащения, усложнения методологического аппарата и пересмотра характерного для позитивистски ориентированного направления мысли неприятия метафизики¹. Интерес к теории познания, поиск «концептуальных схем», определяющих познавательный процесс, а также, шире, эмпирист-

¹ Подробнее об этом см., напр.: Философия Канта и современный идеализм. М.: Наука, 1987. С. 104.

ские пресуппозиции и сциентизм определили угол зрения, под которым философы-аналитики оценивают метафизические системы. Естественно, что Кант оказался в числе первых «метафизиков», привлечших внимание. Первые работы, изданные английскими и американскими философами в начале 60-х гг., определили ту часть Кантовой системы, с которой началось ее освоение аналитической школой. Самым привлекательным разделом философии Канта аналитики сочли, разумеется, теорию познания, изложенную в «Критике чистого разума». Среди первых работ на эту тему следует отметить монографии Г. Бёрда «Kant's theory of knowledge» (1962), Дж. Беннета «Kant's analytic» (1966) и работу Питера Стросона «The bounds of sense» (1966). Именно последняя благодаря своей цельности, глубине и последовательности стала главным выражением аналитического толкования философии Канта.

Достаточно радикальная интерпретация Стросона не встретила серьезной критики со стороны англо-американских философов примерно до начала 80-х гг., когда ставшие явными внутренне присущие ей трудности потребовали более тщательного переосмысления Кантовой доктрины трансцендентального идеализма и перенесения все большего числа ее элементов из раздела «заблуждения» в раздел «достижения». Среди последователей и критиков Стросона заметны Г. Аллисон², П. Гайер³ и другие. В это же время появилось большое число работ, посвященных другим разделам философии Канта. В 90-х гг. аналитическая философская традиция продолжала осваивать Канта. Названия издаваемых работ красноречивы — например, Р. Ханна опубликовал книгу «Кант и основания аналитической философии»⁴. Изучение этих и других источников позволяет заключить, что в англо-американской фило-

² Allison H. Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

³ Guyer P. Kant and the claims of knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁴ Hanna R. Kant and the foundations of analytic philosophy. Oxford: Clarendon, 2001.

софской традиции идет процесс освоения элементов трансцендентальной философии, и внимание к наследию Канта не только не ослабевает, но усиливается.

Следует отметить, что процесс освоения кантовских идей аналитиками проходит сложно из-за постоянно возникающих конфликтов между положениями критической философии и эмпиристскими посылами, на которых основана аналитическая школа. Это видно как в «классической» интерпретации Стросона, так и в иных, предложенных позднее другими авторами. Существенной задачей всякой аналитической интерпретации Канта является преодоление указанных им трудностей, внутренне присущих эмпиризму. Автору необходимо либо «примирить» читателя со скептическими выводами Юма, либо найти способ опровергнуть их с минимальными уступками рационализму. Стросон следует первому пути, наделяя, однако, субъекта познания «концептуальной схемой», которую британский философ не выводит непосредственно из опыта. Его последователи уже готовы давать позитивные толкования понятиям трансцендентального идеализма, и это указывает на серьезные изменения в исследовательских установках англо-американской философской традиции.

Содержание предложенной Стросоном интерпретации «Критики чистого разума» уже рассматривалось на страницах Кантовского сборника⁵. Кратко воспроизведем ее основные положения. По мнению британского философа, критическое учение состоит из двух частей: позитивной, занимающейся анализом структуры опытного знания и выявлением его концептуальных предпосылок⁶, которую Стросон именует «ана-

⁵ Панченко Т.Н. Питер Стросон в роли аналитического интерпретатора кантовской философии // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 5. Калининград, 1980. С. 91-109.

⁶ Именно такие задачи, считает Стросон, должна ставить перед собой «дескриптивная метафизика» – единственная допустимая разновидность метафизики. Эту тему Стросон поднимает в своей главной работе «Individuals: an essay in descriptive metaphysics» (London: Methuen, 1959).

литическим аргументом», и негативной, в которой Кант развивает «ошибочную» доктрину трансцендентального идеализма. Задачей своего исследования Стросон видит выявление, реконструкцию «аналитического аргумента» и освобождение его от метафизических спекулятивных наслоений. «Аналитический аргумент» изложен Кантом в «Трансцендентальной аналитике». Обобщенное содержание его составляют шесть тезисов⁷:

1) опыт по своей сути есть временная последовательность (тезис темпоральности) (the temporality thesis);

2) должно существовать такое единство между элементами некоторых протяженных во времени последовательностей впечатлений, которое требуется для возможности самосознания, или самоатрибуции (self-ascription) впечатлений со стороны их субъекта (тезис необходимости единства сознания) (the thesis of the necessary unity of consciousness);

3) опыт должен включать осведомленность об (awareness of) объектах, которые возможно отличить от впечатлений о них в смысле, что суждения об этих объектах являются суждениями о том, что имеет место вне зависимости от фактических субъективных опытов о них (тезис объективности) (objectivity thesis);

4) объекты, упоминаемые в 3), являются по сути пространственными (тезис пространственности) (spatiality thesis);

5) должна существовать единая (пространственно-временная) структура эмпирической реальности, охватывающая весь опыт и его объекты (тезис пространственно-временного единства) (the thesis of spatio-temporal unity);

6) определенные принципы постоянства и причинности должны выполняться в физическом, или объективном, мире вещей в пространстве (тезис «Аналогий опыта»).

Согласно Стросону, построение «аналитического аргумента» переплетается с негативной доктриной «трансцендентальной психологии», которая «зависит целиком от выведения

⁷ Strawson P.F. The bounds of sense. An essay on the «Critique of pure reason». London: Routledge, 1999. P. 24. Далее в сносках эта работа будет обозначаться аббревиатурой BS с указанием номера страницы после запятой.

списка категорий из форм суждений» – операции, на результаты которой «нельзя полагаться»⁸. Неубедительной, с точки зрения Стросона, выглядит и изложенная там же теория синтеза. Учение о вещах в себе, и особенно тезис об их непознаваемости, также не является логически необходимой частью «аналитического аргумента»⁹ и есть один из примеров того, как Кант нарушает сформулированные им же самим принципы исследования – не выходить с эмпирическими понятиями за пределы области их применения¹⁰, находиться в «пределах понятности»¹¹. Основной вопрос «Критики» (как возможны синтетические суждения априори), с точки зрения Стросона, остался без ответа, более того, по мнению британского философа, Кант нигде не дает внятного определения понятия априорного синтеза¹². Стросон подчеркивает, что у нас нет достаточных оснований для того, чтобы считать концептуальную структуру априорной либо, наоборот, приходящей из опыта. Мы можем лишь говорить о том, что она находится на наибольшей глубине, доступной нашему разумению, а попытки дать этому факту объяснение с помощью сложных метафизических доктрин обречены на неудачу¹³.

Известно, что Кант считал трансцендентальный идеализм одним из своих важнейших достижений и средством разрешения комплекса фундаментальных проблем философии. Стро-

⁸ BS, 117.

⁹ BS, 91.

¹⁰ BS, 12.

¹¹ BS, 255.

¹² BS, 44.

¹³ BS, 44. Примечательно, что в более поздней работе «Кантовы новые основания метафизики» Стросон уже не отрицает возможности априористской трактовки такой концептуальной схемы. Это также представляется симптомом общего изменения «климата» аналитической традиции: смягчения антиметафизических установок и движения от радикального эмпиризма в сторону рационализма. См.: *Стросон П. Ф. Кантовы новые основания метафизики // Кантовский сборник. Калининград, 2003. Вып. 23. С. 6-18.*

сон же, говоря о критической философии, считает трансцендентальный идеализм самой серьезной ошибкой Канта, породившей внутренние противоречия в его системе¹⁴. Весь проект стросоновской интерпретации суть устранение последствий этой ошибки. Имеет место интересная ситуация, когда интерпретация предлагает устранить из философской теории то, что, по мнению автора теории, является ее центральным положением. Естественно возникает вопрос обоснованности такого предложения. Необходимо установить, является ли стросоновский «аналитический аргумент», отделенный от трансцендентального идеализма, самостоятельной, фундаментальной философской теорией.

Рассмотрим трактовку Стросоном кантовского трансцендентального идеализма. Английский философ предлагает четыре возможных его интерпретации. Ни одна из них, по его мнению, не выдерживает критики. Стросон находит, что, во-первых, постулирование сверхчувственной части реальности в трансцендентальной теории носит произвольный характер и выполняется Кантом исключительно для будущих целей моральной философии, ничего общего не имеющих с теорией познания; во-вторых, Стросон практически без изменений воспроизводит часто вменяемую трансцендентальной теории трудность, касающуюся невозможности представить механизм взаимодействия сверхчувственной реальности с миром опыта, или процесс аффицирования сознания вещами в себе; в-третьих, Стросон считает, что из Кантовой теории следует, что явления, возникающие в сознании, есть не столько явления внешней реальности, сколько состояния самого субъекта, и это ставит Канта в один ряд с Беркли. Анализ этих главных возражений Стросона, комментариев к ним других исследователей, принадлежащих к аналитической школе, а также разработок отечественных кантоведов позволяет установить, что возможно в согласии с текстом «Критики» сформулировать такую интерпретацию трансцендентального идеализма, кото-

¹⁴ См., напр.: BS, 21.

рая и объясняла бы механизм воздействия вещей в себе на сознание, и была бы свободна от трудностей субъективного идеализма берклианского толка.

Для того чтобы прояснить природу отношения «явлений» и «вещей в себе», необходимо провести анализ смыслов, которыми Кант наделяет эти свои понятия, а также понятия «ноумен», «трансцендентальный предмет» и другие, традиционно считающиеся их синонимами. Существует несколько точек зрения на эту проблему. Первая, и самая распространенная, предполагает, что существует единственный смысл, в котором Кант использует синонимичные понятия «вещь в себе», «вещь, как она существует сама по себе», «ноумен», «трансцендентальный предмет», и смысл этот – непознаваемая сверхчувственная сущность. Такого взгляда придерживались и придерживаются многие критики трансцендентальной философии, в том числе Стросон. Их видение основано на том, что, согласно Канту, существуют два мира – «реальный» мир непознаваемых вещей в себе и «кажущийся» мир явлений, причем то, как первый производит второй, остается не проясненным. Другие исследователи не согласны с таким толкованием трансцендентальной теории. Например, Г. Аллисон предлагает различать два значения понятия вещь в себе и его синонимов: трансцендентальный предмет и ноумен – по способу их использования Кантом – полемическое и неполемическое. Полемическое значение необходимо для ограничения области чувственности: «понятие ноумена есть только *пограничное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только отрицательное применение»¹⁵. В неполемическом значении вещь в себе – это объект, «соответствующий, но в то же время отличный от наших представлений»¹⁶. Такое значение необходимо, чтобы подчеркнуть невозможность говорить об исчерпывающей полноте чувственного опыта при каких бы то ни было условиях. Эту точку зрения дальше развивает

¹⁵ В 311-312.

¹⁶ Allison H. Kant's transcendental idealism... P. 241.

Р. Ханна, который выделяет позитивный и негативный смыслы понятия «вещь в себе» и предлагает название для такой трактовки – теория «двух взглядов» (в отличие от традиционно приписываемой Канту теории «двух миров»). «Ноумен» в негативном смысле – это любой сверхчувственный предмет мышления; ноумен в позитивном смысле – это сущность, доступная гипотетическому интеллектуальному восприятию, способностью которого человек не обладает. К последним можно отнести идеи Бога, бессмертной души, ангельских существ и т.п. Ханна также выделяет третье значение понятия, соответствующее Кантовому «трансцендентальному предмету»: «базисный формальный конституент ... во всяком опыте вообще»¹⁷, или необходимое условие опыта. Трансцендентальный предмет также остается за пределами опытного знания. Такие трактовки понятия «вещь в себе» открывают новые возможности интерпретации трансцендентальной философии.

Перспективные выводы, полученные перечисленными и другими западными исследователями, были уточнены и расширены при объединении их с разработками отечественных кантоведов Л.А. Абрамяна, Л.А. Калинникова, Г.В. Тевзадзе, И.С. Нарского. Предложенное Л.А. Абрамяном различение онтологического и гносеологического статусов вещи в себе помогает прояснить часто смешиваемые западными исследователями вопросы о существовании вещи в себе и о ее познаваемости. После разделения этих двух вопросов становится заметно, что из них наиболее проблематичным представляется второй – о познаваемости вещей в себе. О существовании, реальности вещей в себе Кант высказывается недвусмысленно и многообразно, однако его рассуждения о возможности знания вещей в себе часто кажутся противоречивыми и получают самые различные толкования. Так, Стросон видит Канта агностиком, утверждающим, что вещи в себе существуют, но познание их невозможно. Л.А. Калинников предлагает интерпретацию понятия «вещь для нас», позволяющую снять с Канта

¹⁷ *Hanna R. Kant and the foundations of analytic philosophy...* P. 107.

стросоновские обвинения в агностицизме. Введя более общее понятие «вещь вообще», Л.А. Калинин показывает, что его объем делится на «вещи в себе» и «вещи для нас». «Вещи для нас» можно рассматривать двояко – и как целиком не познаваемые, но воздействующие на чувственность «вещи в себе», и как то, что дает возможность частичного проникновения в них, осуществляющегося как постоянный процесс.

Изложенные интерпретации кантовской терминологии указывают на неравнозначность понятий «трансцендентальный предмет», «вещь в себе», «ноумен», на то, что существует по крайней мере три различных понятия:

1. Негативное понятие, указывающее на класс сущностей, не доступных человеческому типу восприятия. Требуется в Кантовой системе для критики других философских теорий и для описания потенциально не ограниченных возможностей роста знания. Условно это понятие можно обозначать термином «трансцендентальный предмет».

2. Мыслимые сущности, имеющие логическую форму, мыслимые признаки, но не имеющие соответствующих им предметов в опыте. Задача этих сущностей – служить моделями для человеческой деятельности, направленной на воплощение в мире для нас некоторых из них. Сущности, принадлежащие этому подклассу, можно именовать «ноуменами».

3. Сущности, которые потенциально, но не непосредственно обладают способностью вызывать чувственные восприятия в человеческом сознании. Эти сущности, которые можно условно назвать «вещами для нас», невозможно абсолютно отделить от чувственного опыта. Именно «вещи для нас» выступают основанием явлений, которые, в свою очередь, становятся предметом познания. Изучая явления, мы тем самым изучаем и вызвавшие их «вещи в себе», однако полученные в опыте знания нет (и никогда не будет) возможности считать исчерпывающими, то есть приравнять «вещь для нас», данную в опыте, к «вещи в себе», этот опыт вызывающей, потому что чувственный опыт составляют только те свойства и отношения, которые позволяет различить человеческая когнитивная

конституция, или, пользуясь терминами Стросона, концептуальная схема. Мы не в состоянии утверждать, что ни одно существенное свойство «вещей для нас» не ускользает от нашего восприятия, как и не в состоянии утверждать, что множество «вещей в себе» совпадает с множеством «вещей для нас».

Полученную классификацию можно представить в виде таблицы:

Термин	Онтологический статус	Гносеологический статус
Трансцендентальный предмет	Неопределенный	Неопределенный
Ноумен	Возможен	Мыслим
Вещь для нас	Существует	Мыслима и познаваема

Такая интерпретация главных понятий трансцендентального идеализма позволяет ответить на самые существенные возражения, выдвинутые в адрес теории. Прежде всего, решается известная проблема «трансцендентального аффицирования», которая многими философами, включая Стросона, считается самой серьезной трудностью Кантовой теории. Суть ее в том, что причина познаваемых явлений размещается Кантом вне опыта и объявляется непосредственно не познаваемой, однако, поскольку научное познание возможно лишь благодаря законсообразности и непрерывности цепочки причин и следствий, то мы не можем считать причину познаваемого следствия саму в принципе непознаваемой без того, чтобы не попасть в противоречие. Изложенная теория разрешает это противоречие, полагая, что реальность познаваема в пределах, допускаемых человеческой концептуальной схемой, а таковые с помощью синтетического *a priori* рождаются нашим продуктивным воображением, что мир явлений принадлежит реальности, поскольку не исчерпывается тем, что сконструирован в сознании. Однако у нас нет формальных оснований ограничи-

вать реальность одним лишь миром действительного чувственного опыта, без учета двузначности опыта возможного, как это делает Стросон. Таким образом, мы приходим к выводу о том, что трансцендентальный идеализм не является внутренне противоречивой теорией и что возможны интерпретации, которые одновременно сохраняют Кантовы ответы на фундаментальные, по его мнению, вопросы и разрешают замечания его критиков.

Существенным является вопрос о том, какой опыт допускает человеческая концептуальная схема. Стросон утверждает, что главная заслуга Канта в том, что он впервые выдвинул этот вопрос и попытался на него ответить. Интерпретация Стросона фактически состоит в том, чтобы выявить именно эту сторону учения Канта и очистить ее от метафизических псевдопроблем, с которыми она якобы никак не связана. Теперь необходимо выяснить, действительно ли результаты стросоновской реконструкции концептуальной схемы по Канту, или «аналитического аргумента», не требуют обращения к метафизике.

Ни один из тезисов «аналитического аргумента» не сопровождается – и не может сопровождаться – строгим доказательством, однако Кант приводит убедительные доводы в пользу того, что каждый из этих тезисов и вся их система являют собой предельные основания опытного знания. В своем рассуждении Кант использует особый метод движения от данного к его необходимым условиям. Этот метод Б. Страуд предложил называть «трансцендентальным аргументом», или трансцендентальным рассуждением¹⁸.

Выше говорилось, что Стросон разделяет тезисы на три группы:

1. Тезис темпоральности и тезис пространственности он рассматривает вместе, считая, что в их обосновании Кант использует одну модель, которая работает успешно в первом и

¹⁸ *Stroud B. Transcendental arguments // The Journal of Philosophy.* 1968. № 9. P. 241-256.

не столь успешно во втором случае. Стросон показывает, что если порядок следования событий друг за другом во времени является для нас необходимым – в том смысле, что мы не можем представить ему альтернативы, – то известное нам расположение предметов в пространстве, которое Кант считает Евклидовым, нельзя считать необходимым в том же смысле и для доказательства или демонстрации такой необходимости требуются дополнительные аргументы.

2. Тезис необходимости единства сознания объединяется с тезисами объективности и пространственно-временного единства. Эти положения Стросон, как, впрочем, и Кант, считает тесно связанными. Единое сознание должно сознать единый объективный пространственно-временной мир, в котором человек – носитель сознания – прокладывает собственную субъективную «эмпирическую дорожку».

3. Наконец, тезис «Аналогий опыта» Стросон рассматривает отдельно. Это комплексное положение «аналитического аргумента» состоит в том, что изменения, происходящие в объективном мире, должны подчиняться определенным закономерностям.

Теперь необходимо установить, действительно ли «аналитический аргумент» отвечает на те вопросы, для решения которых Кант прибегнул к трансцендентальной теории. Оказалось, что рассуждение Канта о необходимости пространственно-временной упорядоченности фрагментов опыта обладает законченностью. Эта часть теории, как справедливо отмечает Стросон, не содержит фактов, для объяснения которых потребовались бы метафизические построения. Мы в состоянии отличать предметы друг от друга, различать частные случаи одного общего понятия и т. п. именно благодаря их расположению в пространстве и времени. Пространство и время можно называть «априорными формами», подразумевая под их «априорностью» только то, что человеческий опыт не может находиться вне времени, а опыт об объективном мире – еще и вне пространства. В связи с тем, что, по мнению Стросона, время у Канта есть «внутреннее чувство», форма организации

всего опыта субъекта, а пространство есть «внешнее чувство», форма организации только опыта о внешнем мире, британский философ усматривает в учении Канта берклианские мотивы. Однако упрек в берклианстве оказывается лишенным оснований, потому что из текста «Опровержения идеализма» совершенно очевидно следует, что внутреннее чувство у Канта зависит от внешнего, которое является условием его существования. Тем не менее общий вывод Стросона представляется верным: на материале объяснения механизма чувственного восприятия невозможно развернуть теорию трансцендентального идеализма. Можно отметить, что вывод этот не расходится с Кантовой теорией: его объяснение устройства чувственности нигде не опирается на трансцендентальный идеализм. Кант, правда, в «Трансцендентальной эстетике» рассуждает в ситуации *необходимых* условий, отвлекаясь от условий достаточных, что Стросон явно не учитывает.

Вторая группа тезисов «аналитического аргумента» объясняет необходимость считать наш опыт опытом об объективном едином мире. Ход рассуждения Канта Стросон представляет так: использование понятий, концептуализация опыта, «присвоение» его могут осуществляться только «длящимся» во времени субъектом, обладающим единым самосознанием; единое самосознание возможно только как сознание себя в едином пространственно-временном мире; для того чтобы быть единым, этот мир должен восприниматься как объективный. Изучение текста «Критики» показывает, что рассуждение Канта не построено по такой схеме; скорее, в нем демонстрируется взаимозависимость этих одинаково важных тезисов. Это замечание несущественно. Существенно то, что Кант начинает построение аргумента в поддержку рассматриваемых тезисов с теории синтеза, призванной ответить на вопрос о том, как возникает многообразие представлений. Теория синтеза играет важнейшую роль в его рассуждении. Стросон же в своей интерпретации вообще избегает понятия «синтез». Вместо процесса «соединения представлений» со стоящим за ними аффицирующим объектом, фигурирующего у Канта, Стросон

обсуждает процесс «подведения под понятия», в названии которого нет явственного указания на синтетический процесс. По мнению британского философа, кантовская теория синтеза основана на произвольном различении способностей разума. Таким образом, Стросон подменяет задачу исследования *формирования* опытного знания на отличную от нее задачу исследования *уже сформированного* опытного знания; вместо целостного процесса он рассматривает только его срез. Можно говорить о том, что без теории синтеза Стросону не удастся обосновать тезис необходимости единства сознания и, как следствие, связанный с ним тезис объективности. Включение же теории синтеза в аналитическую интерпретацию потребует глубокой ее перестройки, в частности пересмотра трактовки понятия «априори» в пользу предложенной трансцендентальной теорией, т. е. синтетического а priori.

Тезис «Аналогий опыта» имеет задачей показать, что концептуальная связность человеческого опыта невозможна без обязательности в нем некоторых понятий, прежде всего понятия причинности. К этому понятию Стросон подходит со стороны постоянности — свойства некоторых предметов опыта. Аргумент строится так: для того чтобы был возможен опыт об объективном мире, необходимо, чтобы по крайней мере некоторые предметы в мире сохраняли свои свойства или изменяли их в соответствии с некоторыми закономерностями. Стросон утверждает, что Кант, развивая этот аспект своей теории, смешивает понятие «каузальной необходимости», относящееся к смене одного состояния другим в соответствии с каким-то законом, и понятие «концептуальной необходимости», которое характеризует смену наглядных представлений этих состояний в сознании наблюдающего их субъекта. Логическая непоследовательность теории приводит к тому, что Канту не удастся показать необходимость закона причинности для возможности детерминации положения событий во времени. Стросон предлагает собственное решение этой проблемы: введя понятие «порядковой индифферентности», он на его основании различает события, или факты, чье расположение во

времени является необходимым, — обладающие свойством «порядковой индифферентности», — и те, которые этим свойством не обладают. Для возможности опыта об объективном мире существенной является наша способность сознавать тот факт, что порядок наших представлений о сосуществующих предметах мог бы быть иным, что этот порядок есть только наш порядок наглядных представлений. При этом мы признаем за предметами свойство постоянности, которого лишены наши наглядные представления: предметы должны изменяться, сохраняя возможность ре-идентификации, то есть изменяться законосообразно, или согласно каузальной необходимости.

Не все исследователи согласны с такой трактовкой теории Канта и с такой альтернативой ей. Так, Генри Аллисон обнаруживает, что рассуждение Канта строится по той же самой схеме «трансцендентального аргумента», которая вполне устраивает Стросона в других разделах «Критики». Это рассуждение — переход от обнаруживаемой в опыте каузальной необходимости к концептуальной необходимости в сознании, без которой первая невозможна. Каждый из шагов этого рассуждения Кантом подробно объясняется, и никаких упущений он не делает. Сравнение двух реконструкций Кантова рассуждения — одного, предложенного Стросоном, и другого, которое Аллисон не без основания считает кантианским, — выявляет преимущества последнего. Объяснение, предложенное Стросоном, оставляет каузальную необходимость укорененной в неопределенных «естественных ожиданиях», не двигаясь ни шага дальше того места, где остановился Юм, — и это несмотря на все сказанное Кантом о слабости подобной философской позиции. Очевидно, что более основательное объяснение этой стороны опытного знания будет предпочтительнее, и Аллисон показывает, что оно возможно и что возможное объяснение оказывается кантианским. Объяснить каузальную необходимость силами только «аналитического аргумента» не удастся. При объяснении происхождения необходимости устройством сознания приходится принять значение понятия «априори»

намного более сильное, чем допускает Стросон. Это сильное значение возможно только в рамках трансцендентальной теории.

Таким образом, «аналитический аргумент» не является самодостаточной философской теорией и требует дополнения в виде теории трансцендентального идеализма. Очевидным это становится при исследовании именно того аспекта опытного знания, которое, по словам Канта, и навело его на мысль о необходимости такой теории. Интерпретация теории Канта с эмпиристских позиций, предпринятая Стросоном, показала, что «сцилла скептицизма» по-прежнему представляет опасность для эмпиристского исследования. Опасность эту можно преодолеть, ничуть не нарушая стройности приемлемого с точки зрения, говоря словами Стросона, «научно мыслящего философа», т. е. эмпириста, «аналитического аргумента», дополнив его трансцендентальной теорией.

2. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский университет)

Кант воспетый или осмеянный? (Великий философ в поэзии Вл. Соловьева)

Как угодно можно оценивать и характеризовать отношение Вл. Соловьева к великому кенигсбергскому гению, но никому и никогда не удастся представить и изобразить его как равнодушное, как безразличное. Чего не было, того не было. Можно говорить, что никто из великих философов не удостоился таких похвал от русского софиолога, как Кант, и в то же время никто не подвергся столь пристальной критике и едкой сатире, как знаменитый домосед-профессор из Кенигсберга. Крайности в том и в другом явно говорят нам, что амбивалентностью, уравнивающей плюсы и минусы, здесь и не пахнет. Пристрастие и всегда только пристрастие!.. Сам Владимир Соловьев слишком велик, чтобы не воздать должное авторитету безусловному.

Естественнее всего, а для моих целей просто необходимо, за подтверждением этих слов обратиться к статье Вл. Соловьева «Кант»¹, написанной им для энциклопедического словаря Брокгауза, автору которой просто нельзя избежать общей оценки. Статья эта начинается широко цитируемыми словами: «Кант (Immanuel Kant...) – основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии... должно быть разделено на два периода: до-критический (или

¹ Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.Е. Ефрона. СПб., 1895. Т. 14. С. 321-339.

до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)», а в конце статьи утверждается, что «он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти». Я уже имел возможность отметить, что из более чем ста статей, подготовленных Вл. Соловьевым для словаря Брокгауза и Ефрона, данная существенно отличается не только величиною, но и включением обширного раздела, в котором русский философ задорно полемизирует с Кантом, что объективистски-позитивному жанру словарной статьи абсолютно не свойственно. Однако как бы ни критиковал Вл. Соловьев философские идеи Канта, он признает, что ошибки Канта «не могут затмить его великих заслуг», поскольку он поднял общий уровень философского мышления в Новое время, как никто до или после него, им подготовлены также условия для реформирования «псевдорациональной схоластики в области теологии» что было важно для самого Вл. Соловьева в его программных метафизических, философско-политических и экуменических стремлениях.

1. Что в имени..?

Чтобы понять слово правильно, надо понять из контекста, что именно *здесь и теперь* хотел сказать человек, произнесший слово.

П. А. Флоренский. Об имени Божиим

Особенно обращает Соловьев наше внимание на то, что кенигсбергским мыслителем даны «*безукоризненные и окончательные* (стоит обратить внимание на эти определения. — Л. К.) формулы нравственного принципа» и создана чистая, или формальная, этика «как наука столь же достоверная, как и чистая математика».

По существу, положения этики Канта рассматриваются здесь как абсолютная истина, а истина эта всегда в конечном

счете восходит к Богу. Разум прусского гения пришел в данном пункте в соприкосновение с разумом божественным – таков ход мысли Вл. Соловьева, нашедший прямое выражение в его поэтическом творчестве: работа над очерком «Кант (Immanuel Kant...)» происходила в то же самое время, когда было написано и стихотворение «Эмману-эль».

Совершенно безосновательно, на мой взгляд, пытался отрицать связь между двумя этими *Иммануилами* В.Ф. Эрн в своем полемическом столкновении с С.Л. Франком, который к стихотворению обратился как к показателю высокой оценки Владимиром Сергеевичем Соловьевым Канта. Дело в том, что В.Ф. Эрн выступил с остро критическими и совершенно не оправданными нападка на только что появившийся тогда неокантианский журнал «Логос» в статье 1910 года «Нечто о Логосе, русской философии и научности» в журнале «Московский еженедельник», вслед за тем перепечатанной им в сборнике «Борьба за Логос» в 1911 году. В этой неославянофильской статье он всю новейшую западную философию и Канта как ее вдохновителя представил так называемым *меонизмом*, что означает онтологическую пустоту, небытийственность, – Запад онтологически и духовно пуст. Только русская философия глубоко онтологична, онтологичен ее Логос, онтологична ее теория познания, «по которой степень познания соответствует степени напряженности *воли*, степени существенной *устремленности* к Истине и по которой в лестнице Богопознания, т. е. познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа – *святые*»² и поэты, потому что русская философия запрятана не в систематических трактатах, а в художественных текстах. Подавляющее большинство русских философов, многие из которых никакого отношения к неокантианству не имели, оценили идеи Эрна как национализм в философии, совершенно неоправданный с точки зрения реального положения дел.

В.Ф. Эрн в своем ответе-отповеди из всех них выделяет С.Л. Франка, поскольку последний указал Эрну на высочай-

² Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 80.

шую оценку Канта и кантианства Вл. Соловьевым, приведя в качестве итога своей аргументации посвященное Канту стихотворение. В. Эрн пишет: «Кончая первую часть ответа, посвященную лично С. Франку, я не могу не указать С. Франку, что В.С. Соловьев в своих стихах *ничего не говорит о Канте*. “Прекрасное стихотворение Иммануэль”, в котором приводятся “известные слова” (цитирует он Франка. — Л. К.):

И Слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно, —

ничего общего не имеет с Кантом. Соловьев говорит о *себе* (обращаясь во втором лице), а не о Канте. С. Франк введен в заблуждение заглавием. Но ведь это не имя Канта, а еврейское «С нами Бог», вошедшее в пророчество Исайи о Деве Марии. “И нарекут имя Ему Еммануил, что значит с нами Бог” (Исайи, 7–14). Еммануила Исайи С. Франк принял за Иммануила Канта, и это, конечно, забавная, но характерная ошибка»³.

Однако ошибся ли С.Л. Франк? Действительно ли Вл. Соловьев вообще в своих стихах не говорит о Канте, а в данном стихотворении речь идет только о самом Вл. Соловьеве?

Вот это стихотворение:

Имману-эль
Во тьму веков та ночь уж отступила,
Когда, устав от злобы и тревог,
Земля в объятиях неба опочила
И в тишине родился с нами — бог.

И многое уж невозможно ныне:
Цари на небо больше не глядят,
И пастыри не слушают в пустыне,
Как ангелы про бога говорят.

³ Эрн В.Ф. Указ. соч. С. 118–119.

Но вечное, что в эту ночь открылось,
Несокрушимо временем оно,
И Слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно.

Да! С нами бог, – не там, в шатре лазурном,
Не за пределами бесчисленных миров,
Не в злом огне, и не в дыханье бурном,
И не в уснувшей памяти веков.

Он *здесь, теперь*, – средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло; мы вечны; с нами бог!

Следует, прежде всего, сказать, что ошибается В.Ф. Эрн в утверждении, будто «В.С. Соловьев в своих стихах *ничего не говорит о Канте*». Еще за два года до «Имману-эль» Вл. Соловьев написал стихотворение, известное под названием «Из письма». Как в собственном творчестве, так и в целях оценки творчества философских авторитетов прошлого и настоящего формы поэтические и теоретические Вл. Соловьев легко перемешивал. Другое дело, что многие свои шуточные стихи и дружеские послания, наполненные пародированием адресата, и особенно автопародированием, оставлял он в альбомах, в письмах, не помещая их в сборники, не печатая ни в журналах, ни в газетах; а потому Эрн вполне мог и не знать об этом стихотворении, при жизни философа не напечатанном. Речь о нем пойдет далее, поскольку, интересное само по себе, оно вдвойне интересно тем, что оказалось программным в творчестве так называемых *младших* символистов, символистов-соловьевцев: А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова, Эллиса (Л.Л. Кобылинского).

Однако, по моему мнению, важнее обращение к самому спорному стихотворению «Имману-эль» и к замечанию В.Ф. Эрна относительно, как сказали бы лингвисты, *ролевого дейксиса* данного стихотворного текста, то есть указания в нем

места автора и адресата, а также и предмета речи. В.Ф. Эрн посчитал, что автор скрывается в стихотворении под адресатом: это о самом себе Вл. Соловьев говорит во втором лице: «И Слово вновь в душе *твоей* родилось», «Владеешь *ты* все-радостною тайной». — Опять же, говоря лингвистически, *Ди*-дейктор исполняет роль *Ich*-дейктора, и поэт себе самому любимому приписывает великое дело включения нового импульса в направлении к становлению «духовного человечества», поскольку прежний импульс — рождение в мире Иисуса Христа, или Боговоплощение, — угас, растеряв со временем движущую силу. Новый импульс, или новое «Слово», представляет собой в таком случае учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве, обязанном своим будущим достижением Софии. Поэт, как известно, был весьма склонен к мистицизму, визионерству, но предметом своих видений никогда не был он сам, даже под чьей-либо личиною, в несвойственном себе самому виде; в облике «Девы Радужных Ворот», «Вечно Женственного», «Жены, облеченной в Солнце», всегда выступало, как считал он, объективное лицо — некая Она — София, а других видений просто не случалось ему переживать.

Если внимательно прочитать все художественные произведения Вл. Соловьева, обнаружится, что он везде говорит от первого лица, позиция я-дейксиса никак и ничем не подменяется, поэт не прячется ни под какую личиной, не стесняется самого себя. Лирическая откровенность, часто с оттенком иронии по отношению к себе, откровенность бесстрашная, только иронией и приглушаемая, характеризует образ автора в творчестве Вл. Соловьева. Поэтому та игра с дейксисом, которую предполагает В.Ф. Эрн, абсолютно чужда натуре великого философа. *Владение всерадостною тайной* он вполне мог приписать самому себе, но только от первого лица, однако он этого не сделал, полагая, что тайна эта вечна и «открылась» вновь для человека с именем Иммануил, как «открылась» и для него самого. А посему, конечно, Кант витал в сознании поэта, когда обыгрывал он его имя в стихотворении «Имману-

эль». И вместе с тем Кантова теория морали оттеняла его собственную теорию *Богочеловечества*. Он согласен с Кантом, но как автор утверждает это в качестве авторской позиции, утверждает смыслом стихотворения от своего первого лица. Ошибается тот, кто посчитает, что свойства дейксиса в творчестве любого автора произвольны и случайны, могут быть какими угодно. На самом деле это не так. Дейксис в текстах одного автора постоянен, устойчив. Уж если поэт склонен им играть и выступать под разными дейктическими масками, то это черта типичная для него; если же нет, то — нет.

Парадокс заключается в том, что поэт, в силу особенностей своего понимания Кантовой философии морали, сближал этику Канта со своей этической позицией, делая это не вполне правомерно. Между Кантом и Соловьевым, хотя главные расхождения принадлежат онтологии и гносеологии, и в сфере этики имеются существенные различия. Однако их можно смягчить, стусевать при желании иметь такого союзника в теории морали, каким был Кант. Влияние Канта на русского философа всегда было очень сильным, но особенно заметно оно в период формирования системы всеединства, то есть до середины восьмидесятых годов XIX века. В приложении к знаменитому трактату «Оправдание Добра», которое носит название «Формальный принцип нравственности (Канта)» — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», Вл. Соловьев признается, что «автор в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра»⁴. И текст приложения демонстрирует это убедительнейшим образом: *автор* во всех вопросах солидарен с Кантом, а попытки внести поправки в позиции, занятые мудрецом из Кенигсберга, минимальны.

Приложение «Формальный принцип нравственности...» и трактат «Оправдание добра» по времени работы над ними разделяют почти 20 лет. Однако сам факт совместной публикации

⁴ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 549.

свидетельствует, что точка зрения Вл. Соловьева на философию морали критицизма не изменилась с ходом времени.

Все творчество философа-поэта, все знавшие его лично и невольно подпадавшие под обаяние его личности говорят о страсти, с которой он творил и жил, о слиянии в нем философии и жизни в нерасторжимую целостность. Всегда остро чувствуя болевые точки жизни российского общества, Европы и всего человечества, Вл. Соловьев искал средства от болезней, в качестве идеала всегда видя здоровое человечество, ощущая этот идеал возможной, осуществимой реальностью, не достижимой, однако, без героических усилий, без упорной надежды, какую проявил, например, библейский Иов...

Здесь самое время обратиться к содержанию пяти строф «Имману-эля», для которого рождественский библейский сюжет служит экспозицией. Завязка, несущая колоссальную религиозно-философскую нагрузку, выполняет функцию основания аналогии с не менее смыслонаполненной философской системой трансцендентального идеализма Канта и через нее — с системой всеединства и софиологии самого автора. То, что тема Рождества здесь играет роль служебную, а не основную, об этом свидетельствует даже дата написания стихотворения: 11 марта 1892 года, когда скорее пасхальные мотивы могли быть навеваемы. К тому же событие трактуется мистически, поскольку «под яслями» было рождено Христос-Слово, «духовное тело», или отелесненный дух.

Во всем рождественском предании особенное место принадлежит (здесь В. Эрн прав) пророчеству Исая: «Итак, сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Исайя, 7–14). Евангелист Матфей, особенную заботу проявлявший о том, чтобы евангельская история как можно более точно и полно соответствовала ветхозаветным пророчествам, цитирует это место устами ангела, явившегося Иосифу от имени Господа, внушившего некогда слова эти пророку и вдохновившего его на пророчество, и повторяет его: «...се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами

бог» (Матфей, 1–23)⁵. Для Вл. Соловьева, озабоченного неприятием его идей официальной церковью, точное следование каноническому учению и его формулам всегда было предметом особенной рачительности. И в данном случае обращает на себя внимание строгая дословность, с какой поэт использует Евангелие, начиная со строчки:

Цари на небо больше не глядят,

как глядел, несомненно, в свое время царь Ирод, встревоженный сообщением волхвов о звезде-знамении рождения будущего Царя Иудейского; для Ирода созерцание неба приобрело вид смысложизненной деятельности. Ведь наличие звезды на востоке говорило ему, что жив Иисус, не убит еще среди прочих младенцев в его царстве. Видимо, вставляя эту строчку, имел в виду Вл. Соловьев и свою безуспешную попытку после события 1 марта 1881 года вступить и просить о помиловании убийц Александра II.

Если о «царе» речь идет в Евангелии от Матфея, то о «пастырях» — в Евангелии от Луки: «В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего. Вдруг предстал им Ангел Господень... И сказал им Ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям, ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь ... И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: “Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение”» (Лука. 2, 8–14).

Не так называемых царей-волхвов имеет он в виду, хотя такое толкование и напрашивается, поскольку в канонических Евангелиях об этих трех царях нет никакой речи. Предание о

⁵ Многие исследователи Библии утверждают, что место это внесено в Ветхий Завет задним числом, что очень похоже на правду, ибо в устах пророка Исаии выглядит совершенно случайным, не имеющим связи ни с предыдущими, ни с последующими пророчествами.

них имеет место в апокрифах, описывающих детство Иисуса Христа, тогда как в канонических Евангелиях о его детстве практически почти ничего не известно. Это в так называемой «Армянской книге детства» сообщается: «И вскоре (после явления Иосифу. — Л. К.) ангел Господень отправился в страну персов, чтобы повелеть царям-мудрецам тронуться в путь и поклониться новорожденному Младенцу. И девять месяцев вела их звезда, и прибыли они, когда Девственница стала матерью. Ибо тогда Персидское царство превосходило могуществом и победами своими всех царей Востока. А мудрецами были три брата: первый, Мелхиор (так в еврейской традиции. — Л. К.), правил Персией, второй, Валтасар, правил Индией, а третий, Каспар, властвовал над арабами»⁶. Для Вл. Соловьева важны не живописные детали события, а сам факт Боговоплощения, распространяющееся по миру Слово о появлении Богочеловека как предвестие и гарантия грядущего Богочеловечества.

Мысль Вл. Соловьева занята не событием как таковым, а философско-теологическим смыслом его, почему не становится он в ряды евангелистов, чтобы передать красочность чудесного свершения, — оно передается как известие о символе, как слово о Слове, которое «плоть бысть», то есть материализованный дух. Некогда кто-то чудесные события, сопровождающие рождение божественного младенца, видел, кто-то о нем слышал, но важно не оно само по себе, а важен его смысл, значение для существования человечества.

Итак, завязка специфического историко-философского сюжета, разыгранного человеческой мыслью, развернутого в стихотворении, занимает две первые строфы. Кульминации, к которой без промедления осуществляется переход, посвящена третья строфа: Слово, рожденное вновь, *открывшееся* во второй раз, есть не что иное, как этико-религиозная доктрина

⁶ Цит. по: Косидовский Зенон. Библейские сказания. Сказания евангелистов. М., 1990. С. 395-396.

Канта. Она представляет собою важнейшую часть всей его философской системы, призванной ответить на вопрос: «Что такое человек?» Вопрос этот, как известно, кенигсбергский философ разделил на под-вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?

Именно ответом на последний из них и является его морально-религиозная философия, разработанная, по словам Канта, в его трактате «Религия в пределах только разума»: надеяться можно только на собственную мораль, на моральную совесть себя самого и окружающих тебя людей. — Других опор мир, в котором нам довелось существовать, не имеет и потому предоставить их нам не может. Надежда всеми началами и концами связана только и исключительно с нами. «Да! С нами бог», потому что Бог — это мы сами! Так устроена наша природа, наша глубинная и подлинная сущность как людей, что существование других людей есть для нас собственная наша *высшая ценность*. Мы можем существовать как люди, по-человечески, сами только при условии общения с другими людьми, только при условии, что и они существуют наряду с нами. Эта-то ценность человека для человека и есть основа морали, подлинная ее суть. Следствием же существования морали, играющей роль причины, оказывается идея Бога и рождение религии: не мораль вытекает из религии, а религия — из морали, не Бог дарует нам мораль, но мораль дарует нам Бога.

Во второй части своего трактата о философии религии, которая называется «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком», Кант пишет: «Единственное, что может сделать мир предметом божественного воления и целью творения, — это *человечество* (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве...*» (VI, 61)*. Нравст-

* Здесь и далее ссылки на работы И. Канта даны по изданию:

Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. В скобках римскими цифрами обозначен номер тома, арабскими — номер страницы.

венность должно рассматривать как «единственно богоугодного человека» в человеке, который «есть в нем от века» (VI, 61), и «его идея проистекает из самого его существа. Постольку он — не сотворенная вещь, но единородный сын божий» (VI, 61). Иначе говоря, человекоподобное существо становится подлинным человеком только вместе с возникновением морально-практического разума. Как только есть мораль — есть человек, как только есть моральный человек — есть и Бог.

Но эта же идея неразрывной связи Бога и человека — задуманная идея Вл. С. Соловьева, составляющая основу его теории Богочеловечества. Вот почему он пишет:

Но вечное, что в эту ночь *открылось*
(курсив мой. — Л. К.),
Несокрушимо временем оно...

Связь Бога и человека именно *открылась*, а не родилась вместе с Иисусом Христом, она существовала и ранее, существовала изначально (по крайней мере, от творения Адама Ветхого) и только в акте рождения божественного младенца проявилась и сделалась зримой в качестве Звезды ли Вифлеемской или нимба вокруг головы новорожденного. А вот сам Имману-эль Кант родился, как в душе Канта «Слово» — «С нами Бог» — *родилось вновь* и станет рождаться снова и снова, будучи «несокрушимо временем» и неуязвимо для «уснувшей памяти веков». Кстати, в «Старом Прусском Альманахе» под 22 апреля, когда родился Кант, значится имя «Emanuel». Под этим именем он и был крещен. Уже позднее, видимо, учась в гимназии Collegium Fridericianum и штудирова древнееврейский язык, сам Кант изменил свое имя на Immanuel, считая, что древнееврейское «с нами Бог» так передается точнее. Кант своим именем очень гордился и не раз его комментировал, о чем сообщает Л.Э. Боровский в известной биографии Канта, написанной тремя авторами — учениками философа: помимо Боровского, еще Р.Б. Яхманном и Э.Х. Васянским. Эту биографию одной из первых называет Вл. Соловьев в своем словарном очерке «Кант», приводя обширную библиографию.

И когда Вл. Соловьев пишет, что Бог существует только с нами, —

не там, в шатре лазурном,
Не за пределами бесчисленных миров,
Не в злом огне...,

он имеет в виду не только, и даже не столько, основной тезис собственной теории Богочеловечества, сколько положение трансцендентальной диалектики о пустоте понятия «Бог» в теоретическом отношении и реальной онтологической полноте и содержательности в практическом отношении; и в то же время это постольку так, поскольку поддерживается обращением к Кантовой космогонической гипотезе, содержащейся во «Всеобщей естественной истории и теории неба», о происхождении Вселенной из газово-пылевой туманности, для чего никакой бог не нужен, сколько бы ни искали мы его среди бесконечного множества галактик, метagalactic и метаметagalactic — «в злом огне» Вселенной... Если бы не имелся в виду именно Кант под именем «Иммануэль», а речь шла о самом Вл.С. Соловьеве, он не стал бы столь резко и определенно противопоставлять присутствие Бога *здесь-теперь, с нами и в нас* его отсутствию на *Небесах*, в природе. Как бы специально подразумевая возможность этого противопоставления, он писал в «Чтениях о Богочеловечестве»: «Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную разделенность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*»⁷. Противопоставление материи и духа поэт не раз связывал именно с Кантом; в основополагающей эстетической статье «Красота в природе» он писал: «... В материи нельзя

⁷ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 160.

видеть голую вещь в себе (курсив мой. — Л.К.), безусловно лишенную всех идеальных определений и совершенно не зависимую то духовных начал»⁸. Для философии всеединства, опирающейся на категорию Софии, противостояние природы, с одной стороны, и несущего в себе Бога человечества, с другой стороны, не терпимо, не мыслимо — это разверзание пропасти в самом уязвимом пункте бытия мира.

Общий смысловой итог стихотворения Вл. Соловьева — это итог и его цикла лекций «Чтения о Богочеловечестве». Необходимость второго рождения «Слова» заключается в том, что только совместно православный Восток и католическо-протестантский Запад сумеют «осуществить христианскую истину», «создать христианскую культуру» и вследствие их «свободного сочетания породить духовное человечество»⁹. «Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, — писал Соловьев, — то оно очевидно обуславливается как действующей силой первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину), и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самостоятельности»¹⁰. Оба эти начала, рассуждает русский философ, не могут быть реализованы однократно, одним разом, то есть должны предстать раздельно и дополнить одно другим, поскольку «исторический труд» разделяется между народами. Соответственно этому закону распада исторического труда христианский мир разделяется на две половины, на христианский Восток и христианский Запад.

Христианский Восток — от Византии до России — на основе своего «консервативного и аскетического настроения» сохранил для будущего «неподвижное и безусловное начало хри-

⁸ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 358.

⁹ Там же. С. 170.

¹⁰ Там же. С. 168.

стианской истины»¹¹, а христианский Запад употребил всю свою энергию на развитие человеческого начала, самодеятельного и активного, в чем особенно преуспел протестантизм. Но именно Кант своей идеей человека как конечной цели для самого себя, идеей личности, ответственной не только за себя, но и за состояние мира, — идеей, выраженной с максимальной полнотой и последовательностью, должен быть выделен персонально как философ, воплотивший в своем творчестве дух культуры Запада, ускоривший движение западного общества в предопределенном направлении. Рожденное им «Слово» и создало необходимые условия для искомого синтеза.

Но этого мало — сам Кант этот синтез видел в качестве грядущего идеала и убеждал людей в его осуществимости в таких трактатах, как «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» или «К вечному миру». Это он — Кант — владеет *всерадостною тайной*:

Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!

Идеалы будущего у Канта и Владимира Соловьева совпадают почти буквально, если мы не будем вдаваться в обстоятельства их реализации (а я здесь этого делать не буду, поскольку этого не делает поэт). Вот идеал Канта: «Истинная (видимая) церковь (этически-гражданская общность всех людей. — Л.К.) есть та, что представляет (моральное) Царство Божье на земле, поскольку оно может быть создано через людей» (VI, 106); а вот идеал Соловьева: «... Так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т. е. в совокупности со *все*м, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть

¹¹ Соловьев В.С. Указ. соч.

уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг»¹².

Всерадостная тайна Канта радует и нас — *здесь и теперь*.

Новых великих веков чреда зарождается ныне.

Вл. Соловьев. Поллион

* * *

С.Л. Франк, завершая свой спор с В.Ф. Эрном о «национализме в философии», вновь обращается к вопросу о смысле стихотворения «Эмману-эль»: «Вполне спокойно принял я ... торжествующее уличение меня Эрном в неправильном отношении стихотворения “Эмману-эль” к Канту. Хотя я хорошо знаю смысл и буквальное значение слова “Эмману-эль” (оно ясно уже из самого текста стихотворения), я не нахожу в таком толковании ничего нелепого или невозможного и знаю, что не я один, но и многие другие, отнюдь не невежественные лица, его придерживаются; кроме вполне его допускающего хода мыслей в самом стихотворении меня убеждало в толковании также и то, что дата стихотворения совпадает с временем работы Соловьева над статьей о Канте для “Словаря” Брокгауза (1894); объективных и абсолютно непререкаемых критериев для решения этого вопроса само стихотворение не дает, и формально я имел бы возможность отстаивать свое понимание. ... Я не нахожу, что вопрос был этим окончательно решен и скорее склоняюсь все же к прежнему своему мнению»¹³. Художественное и философское чутье, на мой взгляд, не изменило С.Л. Франку. Аргументы я уже изложил. Не только смысл отдельно взятого слова, но и поэтического произве-

¹² Соловьев В.С. Указ соч. С. 169.

¹³ Франк С.Л. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 115.

дения понять правильно можно только из контекста. Конечно, вполне вероятно, что, работая над очерком «Кант (Immanuel)...», Вл.С. Соловьев обратил внимание на то, что латинская форма имени Канта – Emmanuel – соответствует не только пророчеству Исайи, но и всему пафосу моральной философии великого кенигсбергского мудреца, что и послужило поводом для стихотворения. Еще раз отмечу, что именно в этом очерке Вл. Соловьев, оценивая этические идеи Канта, отмечает их «завершительный», «окончательный», то есть абсолютный, характер, что, конечно, свойственно – в его мнении без всяких оговорок – Божественному библейскому кодексу.

2. В эпистолярном жанре

Он в особенности охотно острил о том,
над чем хотел подняться.

*Е. Н. Трубецкой. Миросозерцание
Вл.С. Соловьева*

Поэтическая оценка идей трансцендентальной эстетики Канта, в которой великий философ предложил рассматривать пространство и время в качестве априорных форм чувственности, впервые в русской поэзии была осуществлена Вл. Соловьевым в его иронически-шутливом стихотворении, получившем название «Из письма» и написанном в 1890 году. Произведение явно относится к так называемому «мартыновскому циклу», будучи одним из ранних в этом цикле. В дальнейшем эта тема стала традиционной в творчестве поэтов-символистов, ей посвящен ряд стихов А. Блока, она обыгрывается в симфониях А. Белого, присутствует в поэзии Вяч. Иванова, и везде заметно иронически-философское отношение к этой идее. К сожалению, ироническое стихотворение оказало влияние большее, чем теоретические трактаты великого философа, а замысел Вл. Соловьева не был разгадан до конца.

Вот это замечательное стихотворение:

Во-первых, объявлю вам, друг прелестный,
Что вот теперь уж более ста лет,
Как людям образованным известно,
Что времени с пространством вовсе нет;
Что это только призрак субъективный,
Иль, попросту сказать, один обман.
Сего не знать есть реализм наивный,
Приличный ныне лишь для обезьян.
А если так, то, значит, и разлука,
Как временно-пространственный мираж,
Равна нулю, а с ней тоска и скука,
И прочему всему оценка та ж...
Сказать по правде: от начала века
Среди толпы бессмысленной земной
Нашлось всего два умных человека —
Философ Кант да прадедушка Ной.
Тот доказал методом априорной,
Что, собственно, на все нам наплевать,
А этот — эмпирически бесспорно:
Напился пьян и завалился спать.

Над кем или чем иронизирует Соловьев в этом произведении? Над Кантом? Над собой? Конечно, и над тем, и над другим. Над старым кенигсбергским профессором — за то, что дает возможность и место таким абсурдным суждениям. Над собой — за щегольство «образованностью», за то, что сам причастен к этим философским сюжетам. Но и то и другое — лишь шуточно-иронический фон, а объект пародирования — ходячая поверхностная интерпретация идей трансцендентальной философии, воспринимающейся и подвергающейся критике со стороны косной академической профессуры на уровне гимназического пустомыслия и зубоскальства. Такая интерпретация Канта — общее место в многочисленных гимназически-университетских руководствах, пособиях и учебниках по философии и истории философии, имеющих «догматически популярную» направленность. Философ душевно страдал от всей этой учено-снобистской тупости, с которой встречался на

каждом шагу, принадлежа, по существу, этой среде и постоянно в ней вращаясь. Не случайно из-под пера его вырывались эпиграммы, подобные этой:

Благонамеренный
И грустный анекдот!
Какие мерины
Пасут теперь народ!

Ведь это не только о православных теологах или политиках, это и об «ученом и учащем» сословии. И хотя на первый взгляд кажется, что остроумный автоиронический ход стихотворения «Из письма» – это всего лишь комический способ извинения за то, что какое-то время автор не давал о себе знать адресату, где юмор призван оправдать и примирить, по существу, для человека, знакомого с предметом и писаниями относительно этого предмета самого Соловьева, содержание предстает более объемно, адресат (а поэт явно имеет в виду не только конкретное лицо) как раз к таким людям и относится.

Сказать, что пространство и время представляют собою априорные формы чувственности познающего субъекта, и этим ограничиться – означает, что надо принимать все следствия данного тезиса относительно как *разлуки*, так и *тоски со скукой*... Ироническая нелепость выводов, комизм вытекающих следствий из этого широко рекламируемого тезиса Канта, мудреца из мудрецов, призвана к тому – и это напрашивается совершенно естественно, – чтобы посмеяться над мудростью мнимой, над репутацией мудреца вряд ли заслуженной. Точь-в-точь как рассказ Диогена Лаэртца о старце Фалесе, которого старуха-служанка вывела наблюдать звезды, а он свалился в яму и стал звать о помощи, на что старуха ему сказала: «Что же, Фалес? Ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах?» *Приличный лишь обезьянам наивный реализм* – точка зрения материализма на пространство и время как объективные формы существования материи – много выигрывает на фоне такого субъективно-призрачного понимания пространственно-временных структур.

Однако на самом деле в стихотворении этом имеет место *двойная* ирония, ирония по поводу иронии, действующая по принципу гегелевского метода двойного отрицания, или отрицания отрицания, который, как известно, приводит к реабилитации тезиса, то есть в данном случае – к реабилитации точки зрения Канта. Надо только вдумываться в его текст, не спешить с выводами, а постараться понять ход его мысли. Но это-то и есть самое трудное: серьезное обдумывание, особенно обдумывание того, что выглядит парадоксально, что кажется явной нелепостью, на что можно прореагировать с легкостью, представляющейся особой доблестью. За шуткой-то скрывается, как оказывается, сарказм, относящийся отнюдь не к Канту, а ретивым его критикам, поверхностным и легковесным.

Что же касается знаменитого профессора Альбертины, Вл. Соловьев не уставал говорить и писать об исключительности его места в истории человеческой мысли, его возрастающей актуальности, «так как вся последующая философия находится в ближайшей зависимости от переворота, произведенного “Критикой чистого разума”»¹⁴. Я обратился к соловьевской оценке этого трактата Канта, так как все стихотворение посвящено именно ему, важнейшим его разделам: «Трансцендентальной эстетике» и «Трансцендентальной диалектике».

В «Трансцендентальной эстетике» речь идет о пространственно-временном структурировании субъектом материала чувственности, аффицированного вещами в себе. Что же поучительного извлекает Вл. Соловьев из анализа Кантова понимания природы пространства и времени? Во-первых, он отмечает, что «настоящую силу всей его аргументации дает та несомненная истина, что всякий, даже самый элементарный, опыт мыслим только при различении моментов и мест, т. е. *предполагает* время и пространство, которые, будучи, таким образом, *непременными условиями* всякого опыта, не могут

¹⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 25.

быть продуктами никакого опыта...»¹⁵. Во-вторых, аналитик соглашается с Кантом, что отождествление пространства и времени самих по себе с отвлеченным понятием о них недопустимо, «как если бы кто-нибудь вопрос о происхождении зоологического вида “лошадь” смешивал... с вопросом о происхождении отвлеченного понятия “лошадь”»¹⁶. Отождествление это как раз и имеет место у всех исповедующих *наивный реализм*. Мало этого, тут всегда происходит смешение самого пространства-времени как такового с частными временными и пространственными отношениями, понятиями о которых мы в тот или иной момент и пользуемся, как если бы кто-нибудь вопрос о происхождении зоологического вида «лошадь» смешивал «с родословной тех или других экземпляров конской породы»¹⁷, толстовским Холстомером, например, или айтматовским Гюльсары.

Подводя итог, Вл. Соловьев писал, что Кант «сделал навсегда невозможным в философии наивное признание пространства и времени за самостоятельные реальности или за готовые свойства вещей»¹⁸. Пространство и время в качестве самостоятельных реальностей с совершенно определенными абсолютными евклидовыми свойствами понимаются Ньютоном. Получается, что Кант на ньютонианстве поставил крест, равно как и на наивном материализме с пространством и временем как *готовыми свойствами вещей*. «Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта — это великая и неопровержимая истина, — писал Вл. Соловьев в докторской диссертации. — Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежат познающему субъекту, а не вещам вне его — это

¹⁵ Соловьев В.С. Кант // Там же. С. 447.

¹⁶ Там же. С. 448.

¹⁷ Там же. С. 448.

¹⁸ Там же. С. 478.

истина, столь же несомненная, сколько и важная ... и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма»¹⁹.

Однако и самого Канта Вл. Соловьев упрекает в неопределенности, усматривая эту неопределенность в двух отношениях. Во-первых, «Кант сам различает трансцендентальный субъект от эмпирического, — пишет он; но так мало останавливается на этом важнейшем различии, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов...»²⁰. Во-вторых же, неопределенным остается отношение эмпирического и трансцендентального субъектов к вещам в себе. И надо признать, что в упреках этих Вл. Соловьев не совсем не прав: специальных разъяснений не содержит ни один отдельно взятый текст у Канта, только все они вместе дают возможность достаточно однозначно понять его позицию.

Стремясь устранить эту неопределенность, критик *отвлеченных начал* под трансцендентальным субъектом (не отличая его от трансцендентного) понимает имманентное присутствие божественного Разума в мире вообще, проявляющееся в сознании эмпирического субъекта наличием априорных трансцендентальных форм чувственности и рассудка. И здесь чрезвычайно важно следующее рассуждение нашего критика: «... Что метафизическая существенность не определяется *нашим* актуальным пространством и *нашим* актуальным временем, — это очевидно (для Канта — так же, как и для Соловьева. — Л. К.); но подлежит ли она или нет этим и другим формам *вообще*, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет, — это совершенно другой вопрос (который также необычайно важен и для Канта. — Л. К.); и мы видели, что самое общее определение метафизического существа (это вещь в себе, для Соловьева являющаяся Богом, а для Канта —

¹⁹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 751.

²⁰ Соловьев В.С. Кант. С. 472.

абсолютной совокупностью всего возможного опыта. — Л. К.) требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира»²¹. Единственное, но важное отличие между двумя философиями — в слове *«всеми»*. Если, согласно Вл. Соловьеву, относительные формы нашего мира *все* до единой рано или поздно будут реализованы, образовав абсолютное целое как актуальное состояние — идеальное *всеединство*, то, согласно мудрецу из Кенигсберга, *все* возможные формы, характеризующие *метафизическое существо*, никогда не могут быть формами нашего мира: всегда лишь только часть их может быть реализована, к тому же и ничем и никем не гарантировано, что это часть достаточно существенных, а не поверхностных для мира вещей в себе форм, которые удастся нам проявить в *нашем* мире. Отмечая у Канта непреодоленную тенденцию к субъективности форм чувственности и категорий, Вл. Соловьев не учитывал трансцендентального их применения, которое само по себе, конечно, недостаточно для познания, но необходимо, так как мыслить и познавать — разные вещи, и можно мыслить, ничего не познавая, но нельзя познавать, не мысля.

Теперь то, что касается «Трансцендентальной диалектики», а речь идет именно о ней, так как доказывание *методой априорной «что, собственно, на все нам наплевать»*, осуществляется Кантом только в этом разделе «Критики чистого разума». Где априорная метода используется, демонстрируя все свои возможности, так это здесь. Методой априорной доказываются антиномии космологической идеи чистого разума, итогом же доказательства является критика теологической идеи чистого разума, опирающаяся во всех рационалистических теологических построениях на онтологическое доказательство бытия Божия, к которому, как показал Кант, сводятся, в конечном итоге, все другие виды доказательства. Действительно, строгий логический анализ доказательства, а это истинно ап-

²¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 752.

приорная процедура, показывает его полную несостоятельность. На основе применения этой априорной методы Кант формулирует непреложный вывод, что средствами чистого теоретического разума нельзя, хоть вывернись наизнанку, доказать существование Господа-Бога, правда, как нельзя идеи о его существовании и опровергнуть. Формальнологически противоречивый предмет можно мыслить, но существовать как реальность такой предмет не может: мысль о таком противоречивом с точки зрения формальной логики предмете онтологически пуста, не имеет соответствующего денотата. Это означает, что Бог как предмет научно-теоретического поиска отсутствует в мире, сколько бы мы ни старались его отыскать в любых уголках *седьмого* или какого бы то ни было еще неба.

Следовательно, *на все нам наплевать*, так как некому спросить с нас ответа за наши поступки, будь они дурные или хорошие, не предстать нам пред грозные очи Христовы. Именно такой вывод делается интерпретаторами Канта из ортодоксально православного лагеря, образцом каковых вполне могли бы служить В.Ф. Эрн или В. В. Зеньковский, хотя имя им легион.

Однако мы уже видели, что, как для Канта, так и для Вл. Соловьева Бог

— не там, в шатре лазурном,
Не за пределами бесчисленных миров,

он с нами и в нас. Правда, для Канта — только в нас, а для Владимира Соловьева — еще и в окружающем нас природном мире. Недаром выдающегося русского философа обвиняли в пантеизме, тогда как Канта — в антропотейзме, в человекобожии.

А это означает, что вывод о безответственности и наплевательстве делается поэтом иронически, этот вывод лежит на поверхности и производится от имени тех, кто не вдумывается в результаты последующих трактатов Канта: «Критики практического разума» и «Религии в пределах только разума», — продолжающих и развивающих идеи первой Кантовой «Критики...». Эту скрытую в иронии насмешку вполне можно отне-

сти и к современным исследователям поэтического творчества Вл. Соловьева, которые, будучи филологами, и судят о поэзии-философии только со своей специальной точки зрения, не постигая в итоге подлинного смысла поэтическо-философских текстов. В комментарии к стихотворению «Из письма» З.Г. Минц пишет (я опущу все замечания об отношении Вл. Соловьева к философской концепции Канта, кроме последнего): «Метода априорная – априорный метод Канта. Соловьев считает выводом из кантианства этический релятивизм (“на все нам наплевать”))»²². А ведь именно этику Канта русский философ оценивает как вершину человеческой мысли в области морали. Комментатор совершенно не обращает внимания, что Кант всегда и везде рассматривается как основатель концепции этического абсолютизма и строгой автономии морали, что ему принадлежит честь формулирования абсолютных законов морали – категорических императивов – и что если и упрекали Канта за его этические идеи, то только за строжайший ригоризм. Утверждения «русского творца в философии», «основателя русской философской школы»²³, как называл Вл. Соловьева С.Н. Булгаков, о высочайшей оценке им этики Канта – эти утверждения я уже приводил. Из идей «Трансцендентальной диалектики», что *априорная метода* теоретического разума бессильна в деле познания Бога, Кант делает вывод о единственно возможном присутствии его ни в каком другом месте, как только в нашей душе, при условии, что в ней живет мораль. Религия и идея Бога суть следствия нашей моральности, а не мораль есть следствие существования Бога. Мораль человечества и идея Бога неотъемлемы:

Да! С нами Бог!

Ограничиться результатами трансцендентальной диалектики и сделать отсюда выводы о бессилии разума и скепти-

²² Минц З.Г. Примечания: № 152 // Владимир Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974. С. 315 – 316.

²³ Булгаков С. Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 150.

цизме Канта для ортодоксального богословия было куда более легко и выгодно, чем постичь подлинную природу *критицизма* и перенести спор с проблем гносеологии на гуманистическую почву морали и антропологически понимаемой религии.

К иронически организованному тексту автор, как правило, дает ключ, говорящий читателю: «Вдумайся, не торопись! Все ли здесь так, как написано? Не переиначить ли прямого смысла?» В данном случае ключом служит тот факт, что Кант назван *умным человеком*. Так обычно называют глупца или человека, совершившего глупый поступок. Абсурд отрицания существования пространства-времени и полнейшая нелепость вытекающих отсюда следствий дали возможность, как кажется, иронизировать над знаменитым автором великих «Критик...». Однако кто-кто, а Соловьев знает действительную цену кенигсбергскому философу. И эта нарочитая похвала и ироническое выделение Канта вместе с Ноем читателю вдумчивому сообщает, что подлинный смысл произведения в подтексте.

Сказать по правде: от начала века
Среди толпы бессмысленной земной
Нашлось всего два *умных человека* —
Философ Кант да прадедушка Ной.

Но этого мало — и всем известная ветхозаветная история праотца Ноя нужна Вл. Соловьеву для того, чтобы читатель вдумался в сопоставительную параллель Канта и Ноя. Ведь в библейской истории, на которую ссылается поэт (Бытие. Гл. 9), главное — вовсе не *эмпирически бесспорный* факт: «И выпил он вина, и опьянел, и *лежал* обнаженным в шатре своем» (Бытие, 9–21), — а то, что стоит за этим и какое отношение к этому факту последовало: судьбы сыновей Ноя. Судьбы же их сложились вовсе не эмпирически бесспорно, но определялись ноуменальной причиной. И стоит нам усомниться в последствиях весьма простительной греховной промашки шестисотлетнего старца (все же, как говорится в Писании, он прожил девятьсот пятьдесят), как параллельное сопоставление

ведет нас к сомнению и в правоте априорного вывода, следующего из доказательства Кантовых антиномий.

Так юмористически-шутливое, на первый взгляд, стихотворение приобретает сатирическое наполнение. Лишь поверхностному взгляду кажется, что произведение поэта-философа направлено *contra* Канта, на деле оно вполне имеет смысл *pro*.

Вл. Соловьев начал насмехаться над модою на Канта, возникшею в университетских кругах России во второй половине XIX века, еще в конце 70-х годов, о чем свидетельствует шуточная пьеса «Альсим». Попав в Пустынку, имение А. К. Толстого, он был вдохновлен традициями Козьмы Пруткова. В пьесе, забавно пародирующей договор Фауста с Мефистофелем, появляется Профессор, щеголяющий тем, что он кантианец и сторонник категорического императива, абсолютного закона морали; но все его действия говорят о его полнейшей бессовестности и бесчестности, совершении преступлений на каждом шагу и готовности без тени смущения к самым кощунственным из них. Поплатившись за обман налоговых органов:

Замыслив совершить полезную аферу,
Я дом свой каменный продал.
Чтоб пошлин не платить чрез меру,
Фиктивную я цену показал.
Дом стоил пятьдесят семь тысяч с половиной,
А в купчей я вписал лишь двадцать пять.
Злодей мой покупатель с довольной миной
Мне поспешил их тотчас же отдать.
«А остальные, — я спросил, — когда же?»
Тот изумился вдруг и начал уверять,
Что никогда он и не думал даже
Мне больше двадцати пяти давать... —

Профессор готов на любую сделку с дьяволом, лишь бы вернуть свои деньги. А Сатане понадобилось, чтобы — услуга за услугу — Профессор избавился от своей жены. Перерезать ей горло, этого Профессор сделать не в состоянии, но уморить голодом — вполне. Находится и самый кантианский предлог:

экономить не запрещает никакой закон; так отчего не сэкономить на еде для супруги?

Все выглядело бы совершенно зловеще, если бы не было этого вопиющего расхождения поступков и их философского оправдания. Комизм ситуации достигается переносом интереса именно на это несоответствие, на размышления о том, кто же виноват: Кант или толкующий и применяющий его закон на свой лад Профессор, — а не сосредоточением всего внимания на кошмарный сути намерения. Сейчас уже чрезвычайно смешно видеть человека, утверждающего, что Соловьев издевается над этической доктриной Канта, а не над самодовольной ограниченностью и самоуверенной тупостью носителей официальных степеней и званий, с легкостью необыкновенной Канта ниспровергающих с пьедестала, по праву ему принадлежащего.

* * *

С.Н. Булгаков писал: «Быть может, внутренняя справедливость по отношению к Соловьеву требовала бы излагать его мировоззрение, имея основой именно стихотворения, а «сочинения» рассматривать как философский к ним комментарий, но не наоборот, как делается это теперь», ибо «... в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию можно и даже должно поверять поэзией»²⁴.

Я вроде бы так и делал, следуя совету Булгакова, но на самом деле — не вполне так: я исходил из идеи синтетической целостности творчества великого русского философа и гармоничного отображения в его поэзии его философии, а в его философии — его поэзии, наполняемых не только мощным его умом, но и мистически-страстной и чувственной душой.

²⁴ Булгаков С.Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 52.

3. НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. Кант. Первый текст по философии морали

Рецензия Канта на первую часть работы Иоганна Генриха Шульца (1773-1824) «Versuch einer Amleitung zur Sittenlehre für alle Meschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen. Erster Teil. Berlin, 1783. bey Stahlbaum. 1 fl. 24 gl.» опубликованная в Кенигсбергском издании «Räsonnirendes Verzeichniß/neuer Bücher» (N VII, April 1783), что можно перевести как «Книжное обозрение с обсуждением новых книг», была первой его публикацией по этическим проблемам, за которой вскоре последовали главные труды по философии морали: «Основы метафизики нравственности», а затем «Критика практического разума». Кант опубликовал эту рецензию почти сразу после выхода книги в свет, и это свидетельствует о том, что он сам вплотную занялся аналогичными проблемами. Вторая часть работы Шульца появилась в том же – 1783 – году, а часть третья и четвертая – лишь в 1790. Однако Кант на появление дальнейших частей более не реагировал: все, что нужно, он сказал в рецензии на первую часть.

Не в последнюю очередь обращение Канта к работе И.Г. Шульца было вызвано интересом к личности автора не только самого философа, но и публики. Шульц служил пастором в гильсдорфской церкви (Gielsdorf) и довольно скоро стал известен как атеист или «проповедник атеизма». Поскольку он наотрез отказался носить положенный священнику парик и имел прическу в виде конского хвоста, прихожане прозвали его «Шульц – конский хвост» (ZopfSchulz). Шульц в своей книге доказывал, что в мире нет никакой свободной воли и что все в человеческом поведении детерминировано естественными причинами, как в поведении любых других живых су-

ществ. При этом он существенно опирался на лейбницианскую методологию с принципами континуальности и тождества неразличимых. Определяющим принципом поведения является эгоизм, стремление к самосохранению, которые детерминированы всеми чувствами в их целом.

Кант указывает, что подобная теория уже была развита английским философом и психологом Пристли, взгляды которого характеризуются материалистической направленностью, а также что такую же позицию совсем недавно защищал профессор Мартин Элерс (M. Ehlers) из Килия. Он пишет, что если такую точку зрения принять, человеческое поведение превращается в кукольный спектакль (кстати, проф. Манфред Кюн (M. Kuehn) указывает, что образ кукол-марионеток возник у Канта под впечатлением аналогичной идеи прусского короля Фридриха Великого)¹.

Вольное поведение и взгляды И.Г. Шульца сделали его нежелательным для церковной верхушки, но просвещенный король Фридрих Великий взял его под свою протекцию и освободил от всех обвинений со стороны Бранденбургской консистории. Однако после смерти Фридриха II министр Вельнер (Wöllner), во многом определяющий политику Фридриха Вильгельма II, все же привлек Шульца к суду. Известно, что этот же король ограничил и свободу самого Канта выступать по вопросам философии религии. Суд не пошел на поводу у короля, и тогда король вердикт суда отменил. Шульц со своего места был уволен. Таким образом, и критикуемый, и критик пострадали в новых прусских обстоятельствах. Сути их спора по философии морали это, правда, никак не касалось.

Джозеф Пристли среди множества своих сочинений и открытий опубликовал и «The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated» (1777), в которой он отстаивал идею материальной детерминированности человеческой воли и на которую ссылался Кант; а Мартин Элерс, профессор философии в Киле, в 1782 году опубликовал трактат с аналогичными идеями под

¹ Kuehn M. Kant. A biography. Cambridge University Press, 2001. P. 267.

названием «Über die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen» («Относительно учения о человеческой свободе и о средстве достигнуть более высокой ступени моральной свободы»). Кант, как видно, ознакомился с философскими новостями практически по горячим следам.

Л.А. Калинин

И.КАНТ

Рецензия на сочинение Иоганна Генриха Шульца «Опыт введения в доктрину нравственности для всех человеческих существ безотносительно различия в религиях, включая приложение о смертной казни. Часть I» (Berlin, Stahlbaum, 1783)

Эта первая часть, будучи всего лишь введением в некую новую моральную систему, должна продемонстрировать психологические принципы, на которых должно быть построено все последующее изложение, а также указать место, занимаемое человеком в ряду [живых] существ, показать его чувственную, разумную и направляемую волей деятельную природу, свободу и необходимость, жизнь, смерть и некую последующую жизнь. Это сочинение, которое ввиду своей искренности, а еще более благодаря хорошо просматриваемому — несмотря на многочисленные бросающиеся в глаза парадоксы — доброму намерению независимо думающего автора, должно непременно возбудить у каждого читателя нетерпеливое ожидание того, во что выльется моральное учение, основанное на подобных принципах.

Рецензент сначала кратко проследит за ходом авторской мысли и выскажет в заключение свое суждение о сочинении в целом.

Сразу же, в начале, понятие жизненной силы претерпевает столь большое расширение, что оно может быть применено ко всем существам без исключения; то есть оно становится просто понятием суммы всех сил, *наличествующих в сотворенном существе и принадлежащих его природе*. Отсюда следует за-

кон *сохранения* всех существ, каждое из которых на громадной лестнице имеет своего соседа над собой и под собой, но таким образом, что каждый вид тварей ограничен пределами, за которые они не могут переступить до тех пор, пока они остаются в пределах того же самого вида. Следовательно, нет ничего неодушевленного, но есть только менее одушевленное и то, что отличает один вид от другого, есть только степень их жизненной силы. Душа как некая сущность, отличная от тела, есть простой плод воображения: самый близкий к Богу серафим и дерево оба являются искусственными механизмами. Вот пока все о природе души.

Подобного же рода градуированная связь представлена и во всяком познании. Заблуждение и истина не специфически отличны, но различаются только как меньшее от большего: не существует абсолютного заблуждения; но всякое знание, *в конкретный момент* возникающее у человеческого существа, истинно *для него*. Его коррекция заключается единственно в дополнении представлений, что прежде отсутствовали, а то, что было прежде истинным, превращается в последующем путем простого продолжения познания в заблуждение. Наше знание есть полнейшее заблуждение в сравнении с тем, каким обладает ангел. Разум не может ошибаться: каждой силе предназначен ее собственный вектор. Критика разумом самого себя не имеет места в процессе рассуждения, но только потом, когда он находится уже в другом месте и располагает большей информацией. Я не должен говорить, что дитя ошибается, но скорее — что оно не судит пока настолько хорошо, как будет рассуждать в будущем; это — всего лишь меньшая степень рассудительности. Мудрость и глупость, знание и невежество не заслуживают поэтому похвалы или порицания; они должны рассматриваться просто как постепенный прогресс природы, в отношении которого я не свободен. Что касается воли, то все наклонности и влечения содержатся в одном, а именно в *самолюбии*. Что касается последнего, то каждый индивид имеет свой специфический настрой души; но он все же не может никогда отклоняться от всеобщего настроения. Любовь к самому

себе всегда определяется всеми нашими чувствами одновременно, но таким образом, что или более неясные, или более осознанные чувства играют определяющую роль в ней. *Не существует поэтому свободной воли*, а напротив, она подчинена строгому закону необходимости; но как бы то ни было, если самолюбие определяется не осознанными представлениями, но просто ощущением, то это называется *несвободным* действием. Всякое *раскаяние* ничтожно и абсурдно; ибо преступник оценивает свой поступок исходя не из его тогдашнего, но из его нынешнего состояния ума, которое, правда, если бы оно существовало в нем тогда, определенно предотвратило бы поступок, однако предположение о том, что оно непременно должно было бы его предотвратить, ошибочно, так как в действительности его в тот момент не было. Раскаяние есть просто неправильно понятое представление о том, как можно *действовать лучше в будущем*, и в самом деле природа не преследует другой цели здесь, кроме исправления. Разрешение трудности, каким образом Бог мог бы быть творцом греха. *Добродетели и пороки отличаются несущественно*. (Таким образом, здесь вновь предполагаемое как *специфическое* отличие превращено в простое *различие в степени*.) Добродетель не может существовать без пороков, и последние суть всего лишь благоприятные условия для того, чтобы становиться лучше (следовательно, для подъема на ступень выше). Люди не могут сравнивать себя относительно того, что они называют добродетелью, за исключением одного, без чего никакое человеческое благополучие невозможно, то есть *всеобщей добродетели*; но для человека абсолютно невозможно уклониться от нее, и любой, кто делает это, является не порочным, но безрассудным. Индивид, который совершает *общественно опасный* поступок, действовал бы вопреки своему эгоизму, а это невозможно. Следовательно, путь общего добра столь ровен, столь прям и столь огражден с обеих сторон, что абсолютно все люди должны оставаться на нем. То, что существует различного у людей в этом отношении, есть не что иное, как специфический настрой ума у каждого; поменяйся они

своими местами, любой из них действовал бы точно так же, как другой. Моральное добро или зло не означают ничего другого, как более высокую или более низкую степень совершенства. Люди в сравнении с ангелами порочны, также как и ангелы в сравнении с Богом. Следовательно, ввиду отсутствия свободы любые карающие наказания несправедливы, и в первую очередь наказание смертной казнью. Вместо него только реституция и исправление, но никоим образом не простое предостережение должны составлять цель уголовного права. Воздаяние *хвалы* за полезный поступок свидетельствует ни о чем другом, кроме недостаточного знания людей: человек точно так же определяем и движем ею, как и преступник, поджигающий дом. Единственная цель похвалы – это подвигнуть виновного и других к подобным добрым деяниям.

Автор называет эту доктрину необходимости *доктриною блаженства* и утверждает, что посредством этой доктрины учение о нравственности только и приобретает свою истинную значимость. При этом попутно он среди прочего замечает, что [при совершении] преступлений должны быть задействованы некие учителя, умеющие расписать *легкость примирения с Богом*. Здесь нельзя не видеть добрых намерений автора. Он хочет упразднить бесплодное и обусловленное лишь наказанием раскаяние, которое столь часто рекомендуется как содержащее в себе самом умиротворение, и утверждает, что вместо этого он ввел твердую решимость [преступника] начать более праведный образ жизни; он стремится защитить мудрость и доброту Бога путем продвижения всех его созданий к совершенству и вечному блаженству, правда, различным путем, придать религии вместо состояния праздного верования активный характер и, наконец, сделать также гражданские наказания более гуманными и более полезными как для партикулярного, так и для общего блага. Более того, смелость его спекулятивных утверждений не покажется столь отпугивающей всякому, кто знаком с тем, что говорит Пристли, весьма высоко уважаемый как за свое благочестие, так и за свой ум английский теолог, в один голос вме-

сте с нашим автором и даже в более смелых выражениях и что повторяют за ним уже несколько священнослужителей этой страны, правда, ниже его по своему таланту, и что, наконец, совсем недавно проф. Элсрс сформулировал как понятие свободы воли, а именно как способность разумного существа поступать согласно своему в с я к и й р а з к о н к р е т н о м у и д е й н о м у с о с т о я н и ю.

Однако всякий непредвзятый, а главное, обладающий достаточным опытом в подобного рода спекуляциях читатель заметит, что *всеобщий фатализм*, являющийся в этом сочинении самым важным, затрагивающим любую мораль насильственным принципом, ибо он превращает все поведение человека в простой кукольный театр, упраздняя полностью понятие долга, и что, напротив, долженствование, или императив, которым отличается практический закон от законов природы, выводит нас также и в идее совершенно за пределы природных связей, ибо он (императив) невозможен и абсурден без нашей воли к свободному мышлению, и что в таком случае нам ничего не остается, как созерцать и ждать, какие решения вложит в нас Господь с помощью естественных причин, а не то, что мы сами как творцы можем и должны делать; из этого с необходимостью вытекают самые немыслимые химеры, упраздняющие любое вмешательство здравого рассудка, к соблюдению прав которого сам автор приложил немало усилий.

В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным, находящимся полностью в ведении метафизиков. Ибо для меня совершенно различно, откуда приходит изначально то состояние, в котором я должен действовать в данный момент; я только спрашиваю, что я должен делать, и в этом случае свобода и есть необходимое практическое условие и идея, с помощью которой единственно я могу усмотреть значимость заповедей разума. Даже самый закоренелый скептик признает, что как только речь заходит о практическом действии, любые софистические ухищрения по причине их общей вводящей в заблуждение кажимости должны быть отброшены. Точно так же самый убеж-

денный фаталист является таковым до тех пор, пока он предается пустым спекуляциям, и, напротив, как только для него речь заходит о мудрости и долге, поступает всякий раз так, *как если бы он был свободен*, и эта идея действительно вызывает согласующийся с ней поступок, и только одна она способна это сделать. Однако очень трудно исключить человека полностью. Наш автор после того, как он оправдывает деяние каждого человека, каким бы пошлым оно ни казалось другим, исходя из его особого настроения, говорит на стр. 137 следующее: «Я готов потерять решительно все, все без исключения, что может сделать меня надолго, даже навски счастливым [смелое выражение], если бы только ты не поступал так же пошло, как и другой, будучи на его месте». Но поскольку, по собственному утверждению автора, даже самое сильное убеждение, будучи наличным в предыдущем моменте, не может гарантировать того, что в другой момент по мере продвижения познания предыдущая истина не превратится в заблуждение, постольку встает вопрос: как быть в таком случае с крайне смелым заверением, высказанным выше? Однако в глубине своей души автор, не желая себе самому в этом признаться, исходил из того, что рассудок по объективным причинам, действующим всегда, способен определять его суждения, а не подчиняться механизму лишь субъективно действующих причин, которые могут впоследствии измениться, следовательно, он предполагал постоянно свободу мышления, без которой не существует разум. Точно так же он должен был бы предположить и свободу воли в поступках, без которой не существует нравственности, если только он хочет, в чем я не сомневаюсь, в своем честном образе жизни поступать согласно вечным законам долга, а не быть жертвой игры своих инстинктов и наклонностей, хотя одновременно с этим он сам для себя эту свободу отрицает, потому что иначе он не в состоянии согласовывать свои практические принципы со спекулятивными, что в действительности, даже если это никому не удастся сделать, не является такой уж большой потерей.

Перевод И.Д. Копцева

4. РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

А.Г. МЯСНИКОВ

(Пензенский педагогический университет)

Борьба за Канта продолжается, или О современной стерилизации практического разума

Интерес к практической философии Иммануила Канта удивительным, а может быть, закономерным образом повышается в переломные моменты европейской истории и, конечно, в канун юбилейных дат. Современное же наше положение соединяет оба эти условия, а потому порождает не просто познавательный интерес, а настоящую борьбу за кантовскую философию, за право ее толковать или использовать по собственному намерению.

Одной из арен такой борьбы стала книга А.К. Судакова «Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон», подготовленная в Институте философии РАН и опубликованная в 1998 году.

Чтобы сразу выделить основные направления «военных действий» в отношении кантовской практической философии, я обращаю внимание читающей публики на обозначения, эпитеты, или, точнее, ярлыки, которые автор пытается ей приписать. Перечислю их:

«Догматизирующая философия автономии», «философия рафинированного эвдемонизма», «метафизика догматического гуманизма», «этика рассудительной благотворительности», «догматический персонализм», «физика нравов», «субъективная теория ценности», «не отрефлексировавшая свои основания теория нравственности», «наследство метафизического

индивидуализма», «люцефирическое наваждение радикально-го перспективизма», «спекулятивное самоедство» и другие.

После таких наименований, похожих на инквизиторские приговоры, в моем воображении появляется отчетливый образ эдакого воинствующего испанского инквизитора XVI века, на расстоянии чующего «нечистую» силу в «доме» кантовской философии. Он запирает философа в «комнатке» под названием «Основоположение к метафизике нравов» (именно это сочинение анализируется во всей книге) и начинает допрос с пристрастием. Я не буду описывать все «пристрастия», которые использовал наш «инквизитор», упомяну лишь главный вопрос, из-за которого он поднял Канта «на дыбу» и сам же ответил на него, потому что философ уже не мог этого сделать.

Вопрос: Почему ты не стал богословом?

Ответ: «Недорефлектировал»!

Прошу меня извинить за такие страшные образы, но они вызваны прочтением именно этой книги, очень тяжелой по языку, загроможденной немецкими грамматическими построениями, а потому, чтобы дочитать ее до конца, требуется стиснуть зубы и напрячь всю силу воли. Но печальным оказывается то, что последующего катарсиса-очищения не наступает: бремя написанного повисает над читателем, подобно ярму, и «страхнуть» его можно только откровенным отзывом.

Итак, перейдем к самой нравственно-практической философии Канта, которая подверглась настоящей «стерилизации» со стороны российского нравственного богослова Андрея Судакова. Кант обвиняется им по многим пунктам, и в качестве общего приговора можно считать следующее высказывание: «Кантова этика категорического императива, рассмотренная нами до сих пор (на материале “Основоположения к метафизике нравов”) в ее чистой части, этому нравственному идеалу абсолютного Царства положительных свобод не отвечает». (с. 192). То есть моральная философия Канта является не такой, какой бы ее хотел видеть наш отечественный переводчик, богословствующий кантовед.

И действительно это так. Кант не философствует об «абсолютном Царстве» со времен написания «Критики чистого разума», в которой он четко указал границы применения теоретического разума и дал опровержение всех рационально-теоретических доказательств бытия бога. С этим достижением человеческого разума не хочет смириться автор книги. Андрей Судаков намерен раскрыть ошибки, непонимания Канта и в «Критике чистого разума», начиная с того, что «идея» может быть воплощена в действительности, конечно, не силами человека, а с божьей помощью, и заканчивая тем, что для «религиозной нравственности», по его мнению, оказываются «невозможными и чисто теоретические опровержения абсолюта, которые как таковые всегда вынуждены прежде предположить его, хотя бы и не в чистом виде, и которые, предполагая его неполным понятием, понятием недостаточно реальным и в каком бы то ни было отношении несвободным, оказываются постольку на порядок ниже» (с. 162).

Уже в этом фрагменте видно, что автор книги пытается вернуться к раннесредневековой христианской апологетике и воскликнуть: «Бог есть!» — и сразу же после этого признания мучительно искать разумные подтверждения этой абсолютной для него истины.

Я не сомневаюсь, что для Андрея Судакова бог действительно существует; возможно даже, что это личный подвиг его веры; но в этом случае мы покидаем область «всеобщего человеческого разума» и остаемся — каждый при своем боге или без него. На этом философия заканчивается, и начинается борьба убеждений.

Мне не хотелось бы скатываться до этого личностного уровня убеждений и провоцировать конфликтную ситуацию. Моя задача — показать, что автор книги использует практическую философию Канта в своих богословских целях. Наверное, в этом есть смысл миссионерской деятельности христианской церкви, но для философии это неприемлемо, тем более, что сам немецкий философ ревностно отстаивал свое право

быть философом – свободным, честным мыслителем настолько, насколько это позволял ему собственный разум.

Андрей Судаков пытается мыслить «за Канта», выпячивая «намёки», раздувая их до нелепостей или (чаще всего) до недо-разумений философа «плоского» Просвещения; т. е. использует весь арсенал настоящего христианского апологета, решившего сделать Канта «своим».

В этом случае борьба разворачивается главным образом за человеческую волю. Какой ей быть? Автономной, всеобщей, самозаконной и, следовательно, свободной – моральной волей; или же, чтобы быть «подлинно нравственной» (идеально-реальной), говорит Судаков, она должна чувствовать в себе «соприсутствие святой воли», т. е. воли Бога, и тем самым повиноваться ей как верховному главе Царства Божия.

Таким образом, философская борьба опредмечивается в противостояние «свободной воли человека» – у Канта и чисто повинующейся воли – у Судакова. Свобода или повинование (республика или царство) – это не просто тема для размышлений; это проблема практического выбора отдельного человека и всего общества. И то, что автор книги отдаёт явное предпочтение «подданству», «повиновению», «Царству», для меня свидетельствует о скрытом стремлении к несвободному бытию, не к открытому демократическому обществу, а к теократии, российскому монархизму, где христианская церковь имела идеологическое господство и служила не людям, а царю-батюшке.

Эти политические следствия «абсолютной нравственности» Судакова, к сожалению, легко привязываются к новому российскому политическому абсолютизму, который не хочет наделять народы России свободной, реальной правоспособностью, потому что они якобы не могут стать «подлинно свободными», как, например, чеченский народ. «Зачем эти грубые выходы к современной жизни, такой несовершенной и многострадальной? – может спросить чистый нравственный богослов, тем более, что это может быть небезопасным».

Вернемся же к книге, к вопросу о свободе. Как ни странно, автор избегает говорить о человеческой свободе, предпочитая понятия «подданство», «повиновение»; чуть ли не ругательным словом становится у него кантовское понятие «автономии человеческой воли». Судаков вопрошает: «Действительно ли автономия – единственное и подлинное начало безусловной (абсолютной) нравственной воли?» (с. 136). У Канта идет речь об автономии человеческой воли, которая никогда не может стать абсолютной, «святой», «безгрешной», также как и человек никогда не станет богочеловеком, разве что в своем безграничном воображении. Поэтому Кант и настаивает на том, что реальный (плотский), человек наделен практическим разумом для того, чтобы сознавать собственную автономию-независимость «морального образа мыслей» от всех чувственных, материальных склонностей, интересов, мотивов, а также от вызванных ими гипотетических императивов, и по мере своих сил осуществлять ее.

Современный автор мыслит не по-человечески, а по-божески, т. е. «теономно». Точкой отсчета становится не «всеобщий человеческий разум», наличествующий у каждого человека, а «чистая», «святая» воля Бога, взятая как идеал. В этом я вижу проявление гегелевской школы рациональной теологии (воспринятую такими русскими философами, как Соловьев, Ильин, Лосский и др.), которую прошел автор книги и использовать которую очень удобно в борьбе с кантианством, так как проверить эту исходную установку другому мыслителю можно только в том случае, если тот станет ее «исповедовать» – по-другому она не открывается.

Получается, что «нравственное богословие» не для всех разумных существ, а для избранных, в ком «соприсутствует святая воля». Остается только выяснить: в ком именно? Этот вопрос нельзя задавать, потому тогда нам нужно будет исследовать конкретных живых людей, например политиков типа Жириновского, Явлинского, Путина, Кобзона, – с тем, чтобы найти у них это «соприсутствие»; или же вопрос относится только к служителям христианской церкви, но и тогда

вряд ли кто из них сразу откажется от своей человеческой природы и признается в своей «подлинной чистоте». Если это не так, то зачем Судакову говорить о реальности «нравственного богословия» и «святой воли»? — Значит, только для того, чтобы создать некоторое мистическое (абсолютно замкнутое, наподобие лейбницевой монады) «Царство святых волей». Это будет мир «безусловно практического законодательства», в котором «законам воления», говорит автор, «не только возможно быть, но и реально невозможно не быть объективными, более того, безусловными принципами воли» (с. 139). Так и напрашивается сравнение этого рассуждения с онтологическим доказательством бытия бога Ансельма Кентерберийского: понятие о возможности бога предполагает его реальность и даже необходимость его бытия. Наверное, для богословия это доказательство сохраняет свою силу, но для философии со времен Канта оно стало неинтересным и безосновательным.

Автор книги пытается «очистить» этику (науку о должном человеческом поведении) от всего человеческого, что приводит к следующему открытию в кантоведении:

«И так мы по крупицам достигли того, что Кант смущается исповедать прямо: действительно автономна лишь святая воля совершенно независимой, абсолютно доброй личности, которая законодательна для себя метафизически, а для других и только других этически, в полной свободе от интереса, потребности и даже собственной самости. Эта воля в своем законодательстве абсолютно свободна именно потому, что абсолютно свободна, в том числе и от субъективности, от личности, и потому необходимо, будучи личностью, есть также и более чем личность. Говоря короче, абсолютная нравственность в законе автономии есть прерогатива святой Божественной воли, которая стоит во главе всей системы относительных личностей» (с. 145).

Из этого следует, что Кант ошибался, приписывая человеческой воле «подлинную автономию», последняя присутствует не в человеке, а в боге; человеческая воля не может быть

автономной, так как она относительно и всегда гетерономна. Поэтому, чтобы быть нравственным, человек должен искать бога и быть религиозным.

Именно с этой мировоззренческой позицией в свое время боролся Кант, а теперь ее пытаются приписать философу в качестве его собственной не-до-думанной мысли. Вот если бы он прожил еще лет так сто, то, наверное, додумался бы.

Но Судаков не хочет обвинять в этом самого Канта ни как человека, ни как ученого профессора; во всем виноват «религиозный дух культуры», «характер религиозного сознания культуры, в которой жил и мыслил Кант. И не Канту, — продолжает автор книги, — во всяком случае, было изменить этот господствующий дух культуры; едва ли посильно и вообще какому ни есть индивиду» (с. 231). Обнаруживается, что Кант «не созрел» до «абсолютной нравственности». Он также не виноват в содеянном и написанном, как и российская власть, удерживавшая свой народ в многовековом рабстве и до сих пор измывающаяся над ним по «не-до-разумению».

Никто ни в чем не виноват!

Правда когда-нибудь восторжествует!

Наступит время Царства Небесного!

Вот вам, уважаемые ученые, философы, и «революция в умонастроении» по-судаковски. От такой «революции» слабые нервные люди начинают потихоньку спиваться или, в лучшем случае, замаливать грехи в ближайшем монастыре, т. е. становятся безропотной массой «подданных» или холопов.

Не хотелось бы завершать свои рассуждения о книге на такой тягостной ноте, но такова мысль — и от нее никуда не денешься, пока не дойдешь до другой, более жизнеутверждающей и оптимистичной.

Стремление к счастью у человека не отменишь, как и внутреннее сознание своего морального долга. А потому борьба за Канта продолжается.

С.В. ЛУГОВОЙ, А.В. ТАПУТЬ
(Калининградский университет)

**Рецензия на учебное пособие Б.В. Емельянова
«Три века русской философии:
русская философия XX века»**

В последнее десятилетие интерес к истории отечественной философской мысли постоянно растет. Однако при наличии глубоких статей и монографий хорошие учебники в этой области все еще крайне редки. Рецензируемая работа, по нашему мнению, способна отчасти ликвидировать этот пробел. Книгу можно, видимо, отнести к жанру материалов к лекционному курсу по истории русской философии XX века. Автор прав, когда замечает, что ни один учебник, посвященный русской философии, не может объять необъятное, а потому желательны компенсирующие неизбежную фактографическую неполноту меры. Во-первых, это могла бы быть достаточно *логически стройно представленная структура*, где направления философии религии, философии науки, философии культуры, философии права и морали делились бы на соответствующие школы. В этом случае из поля внимания автора не выпал бы русский позитивизм и эмпириокритицизм. А уже школы могли бы быть представлены в их определяющей тематике, и набор глав не выглядел бы случайным, а, например, философия музыки нашла бы свое законное место среди проблем философии культуры, иммортология стала бы темой философии религии и т.п. Во-вторых, появилась бы возможность установить содержательную переключку, взаимосвязь и конфликты между направлениями и школами, что необходимо для *уяснения логики их формирования и развития*. Эти связи в учебном пособии выполняют чрезвычайно важную роль: служат ориентирами, своеобразными путевыми указателями студентам для сопоставления тех или иных идей, без чего приходится просто схоластически запоминать их. В-третьих, число оригинальных

мыслителей, не укладывающихся или не поставленных в стандартные рамки направлений и школ, резко бы сократилось, или бы этот раздел учебника исчез вовсе. Для учебника важна *структура, логика предмета*.

Нас, занятых изучением влияния на русскую мысль Иммануила Канта, особенно привлекла, конечно, глава, посвященная русскому кантианству и неокантианству. Желательно, чтобы течение было представлено более объемно: оно было одним из важнейших оппонентов русской религиозной философии и играло активную роль в философских борениях и спорах. Его представляли, помимо названных в книге, такие люди, как Борис Пастернак, П.И. Новгородцев, В.А. Савальский, М.И. Каган, А.Л. Саккетти, Г.О. Гордон, В.Э. Сеземанн, наконец, Б.А. Фохт, счастливо и случайно пронесший знамя неокантианства до самого конца 40-х годов XX в. Хотелось бы видеть сопоставление идей наших отечественных неокантианцев с немецкими, их внутреннюю ориентацию на Марбургскую или Фрайбургскую школы. Как символизм Э. Кассирера вырос из неокантианства и представляет его разновидность, так, на наш взгляд, и русский символизм – это разновидность неокантианства, особенно символизм Б. Н. Бугаева (А. Белого), опередивший идеи Э. Кассирера почти на два десятилетия.

Несомненным достоинством учебного пособия является энциклопедичность: в книге освещены не только узловые и поэтому достаточно хорошо известные моменты развития русской философии, но и малоисследованные области. Особый интерес вызывает глава, посвященная философским журналам, обществам и кружкам России: как правило, в любой работе по истории русской философии на них ссылаются, о них ведется речь в связи с тем или иным мыслителем, но отдельного раздела им не отводится. Далее, автор выделяет в истории русской философской мысли концепты, касающиеся такой относительно молодой ветви философского знания, как философия образования. Своеобычна глава, посвященная философии техники, в которой подробно представлены жизнь и

взгляды П.К. Энгельмейера, практически не освещенные в пособиях по истории русской философии. Жаль, что другие мыслители (Федоров, Бердяев, Богданов, Бухарин) лишь перечислены в самом конце и их вклад в эту область здесь не оговорен. Б.В. Емельянов старается быть максимально объективным, излагать факты, не выявляя открыто субъективные предпочтения: равное внимание уделено и русской религиозной философии, и марксизму; материал классических работ по истории русской философии (В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева) дополняется мнениями современных исследователей (Н.В. Мотрошиловой, А.И. Бродского, И.И. Евлампиева, А.А. Ермичева и других). Большое внимание уделено биографиям мыслителей; наконец, книга написана ясным и четким языком, снабжена иллюстрациями.

С другой стороны, заботясь о том, чтобы максимально полно представить русскую философию и учесть все ее ветви и ответвления, Б.В. Емельянов недостаточно глубоко раскрыл такие ключевые явления русской философской мысли, как софиология, русский космизм и связанный с ним экологизм русской мысли. Семьдесят лет развития отечественной философии в Советской России и СССР освещены поверхностно, они практически полностью сводятся к описанию деятельности Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили, безусловно, выдающихся, но отнюдь не единственных философов, работавших в Советском Союзе. Как правило, объем текста, в котором излагаются основные идеи того или иного мыслителя, лишь немногим превышает размеры его подробной биографии, причем эти идеи обычно просто пересказываются, а цитаты из первоисточников редки, что делает пособие подобным энциклопедии. Из незначительных недостатков следует отметить отсутствие в книге именного и предметного указателей: не всегда легко найти того или иного конкретного мыслителя в том или ином разделе (например, о творчестве С.И. Гессена в главе «Кантианство и неокантианство» упоминается в трех предложениях, а его взгляды подробно излагаются в главе «Философия образования»); достаточно большое количество опечаток.

Мы считаем, что после доработки книга Б.В. Емельянова «Русская философия XX века» сможет стать хорошим учебным пособием по истории отечественной философии прошлого столетия. И в теперешнем виде она выполняет такую задачу, обладая богатым, эвристически значимым материалом, если же придать ему логическую структуру и форму – это всегда достаточно трудно – книга стала бы прекрасным учебником, путеводителем студентов по самому сложному периоду истории отечественной философии.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Статьи

<i>Ойзерман Т.И.</i> Кант как историк философии	3
<i>Абрамян Л.А.</i> Другой Кант: «Нисхождение самопознания в ад» ...	24
<i>Брюшинкин В.Н.</i> Метапсихологизм Канта	65
<i>Мясников А.Г.</i> Педагогическое учение И. Канта и современная философия образования	74
<i>Чалый В.А.</i> Некоторые аспекты интерпретации «Критики чистого разума» сэром Питером Стросоном	88

2. Кант и русская философская культура

<i>Калинников Л.А.</i> Кант воспетый или осмеянный? (Великий философ в поэзии Вл. Соловьева).....	104
--	-----

3. Научные публикации

<i>Калинников Л.А.</i> Первый текст И.Канта по философии морали.....	132
<i>Кант И.</i> Рецензия на сочинение Иоганна Генриха Шульца «Опыт введения в доктрину нравственности для всех человеческих существ безотносительно различия в религиях, включая приложение о смертной казни. Часть I. (Berlin, Stahlbaum, 1783)»	134

4. Рецензии и библиография

<i>Мясников А.Г.</i> Борьба за Канта продолжается или о современной стерилизации практического разума	140
<i>Луговой С.В., Тапуть А.В.</i> Рецензия на учебное пособие Б.В. Емельянова «Три века русской философии: Русская философия XX века»	147

INHALTSVERZEICHNIS

1. Beiträge

<i>Oiserman T.</i> Kant als Historiograph der Philosophie	3
<i>Abramjan L.</i> Ein anderer Kant: " Das Hinuntersteigen des Selbstbewusstseins in die Hölle".....	24
<i>Brjuschinkin W.</i> Der Metepsychologismus Kants	65
<i>Mjasnikow A.</i> Die pädagogische Lehre Kants und die moderne Philosophie der Ausbildung	74
<i>Tschaly W.</i> Einige Aspekte der Interpretation der "Kritik der reinen Vernunft" durch Sir Peter Strowson.....	88

2. Kant und die russische philosophische Kultur

<i>Kalinnikow L.</i> Kant: Gewürdigt oder verspottet? (Der große Philosoph in der Dichtung von Wladimir Solowjow).....	104
---	-----

3. Wissenschaftliche Veröffentlichungen

<i>Kalinnikow L.</i> Der erste Text Kants zur Moralphilosophie	132
<i>Kant I.</i> Rezension zu Johann Heinrich Schulz "Versuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen." Erster Teil. Berlin, 1783. Bey Stahlbaum.....	134

4. Rezensionen und Bibliographie

<i>Mjasnikow A.</i> Der Kampf um Kant setzt sich weiter fort, oder über die Sterilisierung der praktischen Vernunft heute	140
<i>Lugowoj S., Taput A.</i> Rezension auf die Studienbeihilfe von B.W. Jemeljanow "Drei Jahrhunderte der russischen Philosophie: die russische Philosophie des XX. Jahrhunderts".....	147