ISSN 0207—6918
e-ISSN 2310—3701

БФУ
им. И. Канта

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2014
№1 (47)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2014

Кантовский сборник : научный журнал. — 2014. — №1 (47). — 114 с.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Учредитель
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

Адрес редколлегии:
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,
кафедра философии. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2014

Международный редакционный совет

Л.А. Калинников, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);
Й. Конен, д-р философии, проф. (Люксембургский университет);
Н.В. Мотрошилова, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);
Т.И. Ойзерман, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН (Институт философии РАН, Россия);
†*Л.Н. Столович*, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия

Л.А. Калинников, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *А.Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — зам. главного редактора; *В.А. Бажанов,* д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В.Н. Белов,* д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова); *В.А. Жучков,* д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН); *В.А. Конев*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И.Д. Копцев,* д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *А.Н. Круглов,* д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); *А.И. Мигунов,* канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *А.Г. Пушкарский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д.Н. Разеев*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т.Г. Румянцева,* д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *Г.В. Сорина,* д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова); *В.А. Чалый*, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *К.Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С.Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С.А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М.А. Бонч-Бруевича)

International editorial council

Prof. *L.A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;
Prof. *A. Wood* (Stanford University, USA); Prof. *B. Dörflinger* (University of Trier, Germany);
Prof. *J. Kohnen* (University of Luxembourg, Luxembourg);
Prof. *N. V. Motroshilova* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences);
Prof. *T.I. Oizerman*, fellow of the Russian Academy of Sciences (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *L.N. Stolovich* (University of Tartu, Estonia);
Prof. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

Prof. *L.A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Dr *A.N. Salikov* (I. Kant Baltic Federal University) — зам. главного редактора; Prof. *V.A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V.N. Belov* (Saratov State University); Prof. *V.V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V.A. Zhuchkov* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *V.A. Konev* (Samara State University); Prof. *I.D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A.N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A.I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A.G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. *D.N. Razeyev*, (Saint Petersburg State University); Prof. *T.G. Rumyantseva* (Belarusian State University);
Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University);
Dr *V.A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison;
Prof. *K.F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences);
Prof. *S.A. Chernov* (Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I.* Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). B., 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: [A 000] — для текстов из первого издания, [B 000] — для второго издания или [A 000 / B 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Юбилей

Неле Васильевне Мотрошиловой — 80?! 7

Теоретическая философия Канта

Секундант С.Г. «Трансцендентная философия» И.Н. Тетенса как фундаментальная наука и критическая пропедевтика к метафизике 8

Фетисова Д.Е. Понятие необходимости в немецкой философии эпохи Просвещения 25

Рецепции философии Канта

Калинников Л.А. А.А. Фет как теоретик и практик чистого искусства и проблема природы поэзии 38

Неокантианство

Белов В.Н. С.И. Гессен в истории русского неокантианства 59

Проблемы социальной философии и философии культуры

Козлова М. В. Язык как мимесис (лирическая поэзия в герменевтике Г.-Г. Гадамера) 66

Публикации

Тетенс И.Н. Об отношении высших знаний дискурсивного разума к знаниям обыденного человеческого рассудка (перевод с нем. *С.Г. Секунданта*) 76

Гессен С.И. Пауль Наторп (Публикация *Н.А. Дмитриевой* и *А.А. Сухих*, комментарии *Н.А. Дмитриевой*) 87

Обзоры и рецензии

Jens Timmermann: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens. Berlin ; New York, 2003 (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 60) (перевод с нем. *А.С. Зильбера*). 103

Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции (*В.Н. Белов*) 108

CONTENTS

Anniversary

Nelly Motroshilova turns — 80?! 7

Kant's theoretical philosophy

Sekundant S. J.N. Tetens's 'transcendental philosophy' as a basic science and critical propaedeutics to metaphysics 8

Fetisova D. The notion of necessity in the German philosophy of the Enlightenment 25

The receptions of Kant's philosophy

Kalinnikov L. A.A. Fet as a theoretical and practical adherent of pure art and the problem of the nature of poetry 38

Neo-Kantianism

Belov V. S.I. Hessen and the history of Russian Neo-Kantianism 59

Social philosophy and philosophy of culture

Kozlova M. Language as mimesis (lyric poetry in H.-G. Gadamer's hermeneutics) 66

Publications

Tetens J. On the relation between the higher cognitions of reason and those of common human understanding (translated from German by *S.G. Sekundant)* 76

Hessen S. Paul Natorp (a publication by *N.A. Dmitrieva* and *A.A. Sukhikh*, comments by *N.A. Dmitrieva*) 87

Reviews

Timmerman J. Moral law and freedom. A study into Kant's theory of free will (translated from German by *A.S. Zilber*) 103

Soboleva M. Philosophical hermeneutics: concepts and positions (*V.N. Belov*) 108

НЕЛЕ ВАСИЛЬЕВНЕ МОТРОШИЛОВОЙ — 80?!

Неле Васильевне Мотрошиловой, выдающемуся отечественному ученому, философу и кантоведу, 21 февраля исполнилось 80 лет.

Событие для самого юбиляра хоть и не из рядовых, но для философской общественности России и Европы оно знаменательно как некий промежуточный итог: деятельностью Н.В. Мотрошиловой протянуты нити взаимопонимания, а значит, и сближения двух эвристически значимых культур мира. Сделать Россию понятной Европе, а Европу понятной России — этой личностной задачей одушевлена вся ее жизнь.

Неля Васильевна обладает талантом выделить ключевые моменты в истории человеческого духа, обнаружить их значимость и показать их перспективы. Однако для нее это не безликие идеи — они предстают под ее писательским пером живыми людьми с их уникальными судьбами, укорененными в свою культуру *hic et nunc* и, согласно парадоксальной логике исторического бытия, *hic et ubique*.

Академический главный научный сотрудник профессор Н.В. Мотрошилова озабочена состоянием философского образования в университетах страны. Вот и в нашем университете студенты-философы учатся по ее учебным пособиям и учебникам, в которых естественно проявляются достоинства ее многочисленных научных монографий.

Мы, философы Балтийского федерального университета им. И. Канта, чтим Нелю Васильевну как знатока творчества такой уроженки Кёнигсберга, как Ханна Арендт, но прежде всего, разумеется, как специалиста по немецкой классической философии и глубокого и признанного гегеле- и кантоведа. Международную признательность заслужил выполненный под ее руководством проект параллельного издания важнейших сочинений Канта на немецком и русском языках в 4 томах (И. Кант. Сочинения/ I. Kant. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. М. : Kami ; Наука ; Канон+ РООН Реабилитация, 1994—2006). Для нас чрезвычайно ценно участие Нели Васильевны в Кантовских чтениях: доклады ее вызывают продуктивную дискуссию. Открывается перспектива еще более тесного сотрудничества руководимого ею отдела историко-философских исследований Института философии РАН с Балтийским федеральным университетом им. И. Канта в деле дальнейших первоочередных переводов и издания трудов И. Канта и освоения его творчества в России.

Поздравляем дорогого юбиляра и желаем здоровья и счастья творчества!

Редколлегия

УДК 1(091)111

«ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ» И. Н. ТЕТЕНСА КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ НАУКА И КРИТИЧЕСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА К МЕТАФИЗИКЕ

С. Г. Секундант*

В трактате «О всеобщей спекулятивной философии» И. Н. Тетенс пытается обосновать возможность и необходимость метафизики как общей спекулятивной науки. Основная задача Тетенса – защитить метафизику от ее противников, среди которых наиболее серьезным он считает Д. Юма. В этой связи Тетенс подвергает резкой критике традиционный эмпиризм и разрабатывает новый взгляд на опыт и основания его достоверности. Главным предметом своей критики делает популярную философию, апеллирующую к обыденному рассудку, и защищает от ее нападок систематическое знание вообще и метафизику в частности. В споре сторонников «геометрической философии Лейбница-Вольфа» и их противников ему удается занять нейтральную позицию, осуществив своеобразный синтез британской наблюдающей философии, французской рассуждающей философии и геометрической философии Лейбница-Вольфа. Тетенс выделяет два основных раздела метафизики: интеллектуальная метафизика, которая опирается на внутренний опыт и имеет дело с бестелесными сущностями, и «философия телесного», связанная с телесными вещами и их свойствами (физика, математика и др.). Оба раздела метафизики нуждаются в общей для них фундаментальной науке, которая определяла бы их статус как теоретических. Такую фундаментальную науку Тетенс называет «трансцендентной философией». Фактически, Тетенс закладывает основы новой, феноменологической методологии, направленной на такое изучение сознания, которое исключало бы из исследования установки, основанные на предрассудках метафизического и обыденного разума.

Ключевые слова: *трансцендентная философия, критицизм, эмпиризм, рационализм, немецкая философия, метафизика, фундаментальная наука.*

Иоганн Николаус Тетенс относится к числу тех немногих философов, чье влияние на развитие мировой философской мысли было гораздо значительнее того места, которое ему отводили историки философии. Несправедливо заниженная оценка творческого вклада Тетенса была обусловлена во многом стереотипами,

*Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова.
Украина, Одесса, ул. Новосельского, 64.
Поступила в редакцию 17.08.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-1
© Секундант С. Г., 2014

присущими историко-философской традиции, в которой доминирующее положение занимали неогегельянская и неокантианская школы. К таким стереотипам относится и взгляд на историю философии как историю великих систем, явившихся продуктом творчества одиноких гениев-революционеров, и представление о всей докантовской философии как чисто догматической. Неокантианская историко-философская традиция, фактически, заимствовала у гегельянцев и «телеологический взгляд» на историю философии, взяв за точку отсчета философию Канта и поделив всех философов до Канта на «предшественников», которые заложили теоретические предпосылки будущей революции в философии, и «догматиков», к которым неокантианцы относили не только «рационалистическую философию Лейбница-Вольфа», но и английский эмпиризм. Не секрет, что в немецкой классической философии шла ожесточенная борьба партий, сложившаяся историко-философская традиция выражает точку зрения преимущественно одной партии. Вполне естественно, что Тетенсу, который не стремился к построению философской системы и был равнодушен к мировоззренческим проблемам философии, в истории философии не было отведено достойного места. В этом отношении публикация трактата И. Н. Тетенса в переводе и с комментариями А. Н. Круглова является знаменательным событием.

Обращение к философии Тетенса необходимо не для того, чтобы реабилитировать его в глазах историков философии, указав на то влияние, которое он оказал на формирование критической философии Канта. Это необходимо тем более не для того, чтобы подорвать «имидж» Канта-революционера. Смешно было бы отрицать огромную, поистине революционную роль, которую философия Канта оказала на весь дальнейший ход развития философии. Обращение к Тетенсу и другим малоизвестным философам XVII — XVIII вв. необходимо для того, чтобы глубже и адекватнее понять историю философской мысли и природу философского творчества. А для этого необходимо избавиться от тех стереотипов, которые были навязаны предшествующей историко-философской традицией. «Телеологический», или «партийный», подход к истории философии дает превратное представление о философии не только предшественников и современников Канта, но и самого Канта. На то, что неокантианцы ложно интерпретируют философию Канта, указывал, в частности, М. Хайдеггер в своей беседе с Э. Кассирером. Отцом «партийного» подхода к философии Канта можно считать К. Л. Рейнгольда. Хотя сам И. Кант критически оценивает достижения своих предшественников и не упускает случая подчеркнуть оригинальность своих идей, не он, а К. Л. Рейнгольд впервые стал говорить о революционном характере кантовских идей и инициировал то движение, которое получило название «немецкая классическая философия». И пришлось это на время кануна Великой французской буржуазной революции. В своих «Письмах о Кантовской философии» в «Немецком Меркурии» (1786—1789) К. Л. Рейнгольд оценивает «Критику чистого разума» с точки зрения тех следствий, какие она имеет для морали и религии. Социальной революции во Франции феодальная Германия противопоставила свою, духовную, революцию в философии. Выход в свет «Критики практического разума», радикально изменившей традиционные представления о предмете и задачах этики, был воспринят как подтверждение революционного характера философии Канта. Что же касается теории познания Канта, то она стала предметом довольно жесткой критики со стороны современников.

Но сторонники и последователи Канта увидели в ней теоретические и методологические основания принципиально новой, революционной философии, своего рода переворот в мышлении.

До этого господствующий взгляд на историю философии был враждебен всякого рода претензиям на революцию в философии. Подобного рода претензии рассматривались как проявление сектантства и мировоззренческой ограниченности. История философии как наука не только не была «партийной», а, напротив, стремилась к «беспартийности», к тому, чтобы стать выше всякой партийной ограниченности. Тетенс и Кант создавали свои произведения, руководствуясь характерными для этой историко-философской традиции представлениями. Поэтому, чтобы понять смысл того, о чем писали Тетенс и Кант, следует начать с реконструкции той историко-философской традиции, в рамках которой они творили, не забывая при этом о том, что история движется от прошлого к будущему, а не наоборот.

В философии Нового времени первыми, кто обратился к истории философии и стал ее рассматривать как основополагающую философскую дисциплину, были эклектики. Представители этого движения — также незаслуженно забытого и недооцененного историками философии — трактовали историю философию как историю сект и претендовали на преодоление характерного для поздней схоластики сектантства. Они разработали свою философскую идеологию, для которой был характерен не только универсализм, историзм и критицизм, но одновременно также прагматизм и открытость к диалогу со всеми философскими направлениями. Эклектики рассматривали познание как коллективный процесс. Отвергая всякие претензии на обладание абсолютной истиной, они считали познание историческим процессом постепенного приближения к истине. Эклектики ориентировались преимущественно на рост знания и процесс познания представляли как кумулятивный процесс. Осуждая любые претензии на революцию в философии и на обладание достоверным знанием истины, эклектики трактовали всякое знание как принципиально гипотетическое. Они были скорее скептиками, чем догматиками. Терпимость по отношению ко всякому мнению и одновременно критическое отношение к предрассудкам, спекулятивным системам, всякого рода «школам», сектантству — таковы те качества, благодаря которым эклектизм становится методологической основой Просвещения. Главным объектом критики сторонников этой модели развития знания были сначала схоластики, затем Декарт, а в XVIII в. им становится Х. Вольф и его школа. Если Иоганн Христофор Штурм (1637—1703), воевавший против схоластиков и картезианцев, апеллировал к научному опыту как решающей инстанции при отборе философских и научных гипотез, то Х. Томазий (1655—1728) — к обыденному опыту. Именно его ученики, среди которых наиболее известными были А. Рюдигер и Х. Крузий, главным объектом своей критики делают «математическую философию» Х. Вольфа. Его последователи осуждали учеников Х. Вольфа за то, что они рассматривали философскую систему своего учителя как замкнутую («abgeschlossene»), полную («vollständige»), завершенную («ans Ende gekommene») и окончательную философию («endgültige Philosophie») (Nowitzki, 2007, S. 74). Однако главный их аргумент сводился к тому, что выводы, вытекающие из философии лейбницианско-вольфовской школы, подрывают устои морали и религии и во многих пунктах противоречат здравому смыслу. Неудивительно, что Х. Крузий критику философии Х. Вольфа ведет преимущественно с позиций здравого смысла и свою философию

гордо называет здравый эклектизм («der gesunde Eklektizismus»), противопоставляя его догматическому. Как альтернативу последнему рассматривал свой критический эклектизм и Х. Томазий. Сам термин «эклектика» не только не носил негативного отпечатка, а, напротив, в начале XVIII в. был модным. Насколько сильным было влияние эклектицизма в немецкой философии видно хотя бы из того факта, что большая часть конкурсов, которые затевала Берлинская академия наук, была направлена против Х. Вольфа и на них побеждали, как правило, его противники. Трактат Тетенса появляется тогда, когда критика философии Лейбница и Х. Вольфа стала уже модным занятием.

Как признается сам Тетенс в начале своего трактата, он был задуман в качестве введения к его основному труду, написанному также в жанре эссе и опубликованному двумя годами позже. В нем он фактически формулирует ту программу, которую попытался реализовать в «Философских опытах о человеческой природе и ее развитии» (1777). Предметом данного опыта является «природа человеческих знаний», а цель — способствовать созданию всеобщей спекулятивной философии (метафизики), показать ее преимущества и относительную необходимость. Поводом к написанию этих опытов послужили многочисленные нападки на метафизику со стороны представителей немецкой популярной философии (Х. Томазий и его последователи, опирающиеся на обыденный рассудок), шотландской школы здравого смысла (Т. Рид, Дж. Битти, Дж. Освальд, Г. Хоум и др.) и «наблюдающей философии». К последней Тетенс относит как немецких (Х. Лоссий и др.), так и тех английских философов-эмпириков (Д. Юм и проч.), которые, следуя Дж. Локку, ставили под сомнение необходимость и возможность метафизики как науки. Основную свою задачу Тетенс видит в том, чтобы защитить метафизику от нападок ее противников, среди которых наиболее серьезным он считает Д. Юма. Эклектики, как и скептики, были противниками метафизических систем. Метафизике Х. Томазий противопоставлял свою ориентированную на повседневную практику «мирскую философию» («Hof-philosophie»), а традиционной логике — «учение о разуме» («Vernunftlehre»). Тетенс же главным предметом своей критики делает «популярную философию», апеллирующую к обыденному рассудку, и защищает от нее систематическое знание вообще и метафизику в частности. От своих предшественников, которые также выступали в защиту метафизики, он отличается тем, что попытается это сделать на «беспартийной» основе. В споре сторонников геометрической философии Лейбница-Вольфа и их противников, эклектиков-просветителей и пиетистов, ему удается занять нейтральную позицию, осуществив своеобразный синтез британской наблюдающей философии, французской рассуждающей философии и геометрической философии Лейбница-Вольфа.

Тетенс начинает с критики обыденного разума, к которому апеллировали скептики и Х. Томазий, противопоставивший скептицизму и догматизму (как сектантскому, так и эклектическому) свою концепцию критического эклектизма. Обыденный разум, согласно Тетенсу, не может служить ни критерием для оценки философских гипотез, как это полагали эклектики, ни основанием для ее критики, как это было у скептиков. Ему присущи свои недостатки. В частности, для него, как указывает Тетенс, характерно отождествление «идей и вещей». То, что является лишь нашим субъективным представлением, или идеей некоторой вещи, обыденный рассудок рассматривает как самостоятельно существующую вещь. Эту черту обыденно-

го рассудка Тетенс объясняет низким уровнем рефлексии. По его мнению, обыденный разум не задается вопросом о том, не вводят ли нас в заблуждения наши представления, и не исследует, каковы их истоки и цели. Для Тетенса такого рода вещи «не являются чем-то объективным, вещами вне рассудка, они есть нечто субъективное, модификации нас самих» (Тетенс, 2013, с. 40). То, что неокантианская традиция приписывает всей докантовской философии и в чем она видит одно из проявлений ее догматизма, Тетенс связывает только с обыденным рассудком. Хотя уже Декарт и картезианцы, согласно Лейбницу, отвергли этот предрассудок, Тетенс приоритет отдает англичанам, с философией которых он лучше знаком. Вместе с английской наблюдающей философией он признает, что о предметах, находящихся вне нашего рассудка, мы знаем только посредством представлений, которые находятся в нас самих, и что «всякое исследование свойств внешних объектов есть не что иное, как обработка наличных в нас идей, которые относятся к таковым объектам» (Тетенс, 2013, с. 38). Наблюдающей философии он приписывает требование, выдвинутое еще картезианцами, — рассматривать вещи так, как они даны нашему сознанию. Как подчеркивает Тетенс, для нашего сознания объекты выступают как ряды идей, являющихся в нас, а не как ряды вещей вне нас.

Исходя из этого, И.Н. Тетенс требует различать два вида исследований: изучение предметов и наших представлений о них. Для него «исследовать предметы посредством представлений о них» — это один вид занятий, а «подвергать исследованию, проверять, судить о ценности и бесполезности, истинности и лжи самих этих представлений в нас» — совершенно иной (Тетенс, 2013, с. 38). Второй вид, согласно Тетенсу, предполагает более высокий уровень рефлексии. Этот тип исследования Кант назовет трансцендентальным познанием, которое, согласно его определению, имеет дело не с предметами, а со способами познания предметов. В ограничении области своих исследований анализом тех способов, каким наш рассудок обрабатывает чувственные представления, Тетенс видит главную заслугу наблюдающей философии и прежде всего Д. Юма. Заслугу же самого Тетенса следует видеть в том, что он (в противоположность английским эмпирикам и отчасти Канту, который во введении к «Критике чистого разума» апеллирует к здравому смыслу обыденного рассудка) стремится подчеркнуть принципиальное различие того, как осуществляется обработка представлений обыденным рассудком и научным, «высшим разумом». Цель Тетенса — показать ограниченность обыденного и преимущества научного разума, а также выявить основания этих преимуществ научного разума. В этом отношении он — сторонник философии Лейбница и Вольфа, ориентированной на идеал научного разума.

Поскольку «мы не можем выйти за пределы наших собственных представлений, рассматривать предметы сами по себе вне представлений и без них, сопоставлять сами вещи с их идеями и благодаря этому выяснить, согласуются ли и в какой мере идеи с их вещами», то и корреспондентская концепция истины в том виде, как ее понимает обыденное сознание, по мнению Тетенса, оказывается невозможной (Тетенс, 2013, с. 40). «Все, что при этом может сделать рефлексия, — пишет он, — сводится в конце концов к тому, что она сравнивает представления с представлениями, а также идеи, которые она получает от предметов одним способом, с идеями, которые она приобретает другим способом и на ином пути…» (Тетенс, 2013,

с. 42). Носители обыденного сознания, по Тетенсу, также, фактически, сравнивают представления с представлениями, а не с вещами в себе. Те идеи, которые согласуются с другими идеями и мыслями, обыденное сознание вынуждено «декларировать как истинные, соответствующие предметам отражения, и принимает их за надежные оригиналы своих картин, а также судит об остальных идеях в соответствии с их отношениями к этим идеям» (Тетенс, 2013, с. 42).

Тетенс здесь фактически воспроизводит основные положения гносеологии Лейбница. Подобно Лейбницу, он утверждает, что 1) нам непосредственно даны лишь наши субъективные представления и идеи вещей, но не сами вещи; 2) поэтому сравнение представлений или идей с их объектами невозможно; 3) об объективности этих представлений или идей мы судим путем их сравнения; 4) те идеи, которые находятся в большей гармонии между собой и другими продуктами нашей мыслительной деятельности, признаются истинными; 5) их истинность (объективность) просто декларируется разумом. Для него, как и для Лейбница, «действительные вещи» — это только особого рода видимости. Их Тетенс называет полноценными видимостями, поскольку они получены на основе всесторонних и необходимых связей, и требует отличать от пустой видимости (leerer Schein) (Тетенс, 2013, с. 42). Степень их реальности зависит от характера их связей. Тетенс, как и Лейбниц, не скептик и не агностик. Он считает, что даже обыденный рассудок «собрал большое количество правильных представлений о внешних телесных, прежде всего видимых, вещах» (Тетенс, 2013, с. 42). Тетенс не отрицает познавательное значение обыденного рассудка. Задачу систематической философии он видит в том, чтобы не устранить, а упрочить рассуждения обыденного рассудка. Для нее знания обыденного рассудка служат только «почвой, которая подлежит обработке в спекулятивной философии» (Тетенс, 2013, с. 56). Философия должна сделать наши знания более развитыми, то есть более связанными и упорядоченными, точно определенными, очищенными от всех ложных посторонних идей, более широким (verlängerte), более возвышенным — утонченным (erhöhene) и более надежным (mehr bevestigte) (Тетенс, 2013, с. 56). В этом он видит необходимость и преимущества систематического знания и, в частности, философских систем.

Согласно Тетенсу, чтобы философия могла выполнить свою задачу, она сама должны быть реальной. Поэтому, прежде чем строить спекулятивную метафизическую систему, Тетенс требует разрешить вопрос о том, «является ли подобная очевидная метафизика, которая относится к философии обыденного рассудка так же, как знание и убеждение — к мнению и уговорам, наукой, возможной для человека? Действительно ли она лежит внутри границ нашего рассудка?» (Тетенс, 2013, с. 64). Недостаток Х. Вольфа и его школы Тетенс видит в том, что они предварительно не поставили этот вопрос. От Дж. Локка и Д. Юма, которые также поднимали подобную тему, Тетенс отличается тем, что его постановка вопроса уже предполагает преимущества теоретического разума перед обыденным, а следовательно, заранее исключает возможность критики метафизики с позиций обыденного опыта или рассудка. Несостоятельной считает он и попытку Ш. Бонне и Ж. Робине заменить спекулятивную метафизику своего рода «физической метафизикой», основанной исключительно на наблюдениях. Для него, как и для рационалистов, познание должно быть отчетливым и достоверным, а чувственное познание не является ни отчетливым, ни достоверным. Имен-

но поэтому, считает он, «разум для своих насущных знаний всегда будет нуждаться во всеобщей основной науке» (allgemeine Grundwissenschaft) (Тетенс, 2013, с. 64) Однако традиционная спекулятивная метафизика не может, по его мнению, служить общей теоретической основой знаний, как это полагали последователи Х. Вольфа и традиционная метафизика. То, что в Германии называют метафизикой, или спекулятивной философией, по мнению Тетенса, представляет собой собрание многих наук. Он выделяет два основных раздела метафизики: интеллектуальная метафизика, которая опирается на внутренний опыт и имеет дело с бестелесными сущностями, и философия телесного, которая связана с телесными вещами и их свойствами (физика, математика и др.). Так как оба раздела метафизики «опираются на опыт и становятся философскими науками посредством связи всеобщих теорий с опытами», то они нуждаются в общей для них фундаментальной науке, которая определяла бы их статус как теоретических наук. Такую фундаментальную науку Тетенс называет трансцендентной философией, поскольку ее понятия — трансцендентны. К трансцендентным он относит те, которые имеют дело как с телесными, так и бестелесными предметами. Такого рода понятия схоластики называли трансцендентальными. Чтобы подчеркнуть принципиальное отличие своего понимание их от схоластического, Тетенс и заменяет традиционное понятие трансцендентальный на трансцендентный. У Тетенса они не обозначают никаких онтологических сущностей (родов бытия) и выступают исключительно как рефлексивные. Хотя они, будучи рефлексивными, отстоят от опыта и наблюдения еще дальше, чем понятия упомянутых выше двух разделов теоретической философии, именно от них, согласно Тетенсу, зависит достоверность понятий традиционной метафизики.

Таким образом, у Тетенса речь идет о реформе основной науки, то есть всеобщей трансцендентной философии. От нее зависит форма метафизики. Он хочет изменить ее по образцу математики, но не так, как Спиноза и Х. Вольф, которые причину ее достоверности видели в ее форме. Геометрическая форма в философии, по мнению Тетенса, вышла из моды, применима только разве что в учебниках. Определенные и реальные основные понятия, а также очевидные основоположения, — таковы, по Тетенсу, «свойства истинной реальной науки, от которых зависит внутренняя сила математики, ее надежность и очевидность» (Тетенс, 2013, с. 68). Лейбниц также говорил о необходимости построения «реальной метафизики» и доказательства реальности основных понятий метафизики, но у него не было идеи создания особой науки, которая свою цель видела бы в доказательстве реальности основных понятий и положений метафизики. Эту функцию у него выполняла физика. От онтологии Х. Вольфа трансцендентная философия Тетенса отличалась тем, что она рассматривалась как рефлексивная наука, которая имеет дело не с самими предметами, а со способами их познания. Ее он называет физикой рассудка и противопоставляет философии объектов. Тетенс выдвигает еще одно важное требование по отношению к трансцендентной философии: она должна стать частью наблюдающей философии. Возражая Х. Вольфу, он подчеркивает: «Трансцендентная философия, или истинная наука, должна разрабатываться в первую очередь как часть наблюдающей философии о человеческом рассудке и его способах мышления, его понятиях и способах их возникновения, прежде чем она сможет стать некоей всеобщей рациональной наукой о предметах вне нашего рассудка.» (Тетенс, 2013, с. 138—140). Такого рода исследование он на-

зывает «наблюдением представлений», цель которого состоит в том, чтобы «познать их возникновение в нас, их внутреннее содержание и объем» (Тетенс, 2013, с. 40). В этом отношении он видит себя продолжателем дела Дж. Локка и наблюдающей философии вообще. «Нужно, — говорит Тетенс, — следовать путем, который сначала проделал Локк, а именно искать с факелом наблюдения в руках такие ощущения, из которых были извлечены всеобщие понятия, и различать их точнее, чем это сделал Локк, от продуктов нашей творческой способности воображения» (Тетенс, 2013, с. 140). Однако Тетенс не просто применяет иной метод, а ставит принципиально иную задачу, чем Локк. Если Дж. Локк основную свою задачу видел в том, чтобы опровергнуть теорию врожденных идей и доказать опытное происхождение общих понятий и принципов, то Тетенс исключает подобный метафизический подтекст. Главную задачу фундаментальной науки он видит в том, чтобы установить, «являются ли наши представления истинными и реальными представлениями, соответствуют ли они своим объектам в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы можно было сравнивать объекты с представлениями и судить о первых по последним, — или же они являются лишь пустой видимостью, которая ведет нас к заблуждению» (Тетенс, 2013, с. 40). Иначе говоря, для него важна проблема реализации идей и общих принципов, которую поставил Лейбниц. Однако Тетенс решает ее иначе, чем Лейбниц и Х. Вольф. Он считает, что для доказательства реальности понятий недостаточно того, чтобы основные понятия были точно определены, как полагал Х. Вольф, или полностью проанализированы (deutlich entwickelt sind), как считал Лейбниц. «Несмотря на это, — замечает Тетенс, — они могут полностью или частично быть пустыми словесами. Все, что в наших понятиях является только субъективным, что вносится нашей собственной способностью мышления, должно быть тщательно обособлено от того, что действительно является объективным, что соответствует вещам вне нашего рассудка. Последнее означает реальность понятий» (Тетенс, 2013, с. 70).

На первый взгляд может показаться, что Тетенс и здесь следует Дж. Локку, который объективными считал идеи, в образовании которых не принимало участие мышление. Такие идеи Дж. Локк рассматривал как «отпечатки», полученные в результате воздействия вещей на нашу чувственность, и считал их простыми идеями. Тетенс же имеет в виду так называемые чистые идеи ощущений. Под ними он подразумевает «такие представления (Vorstellungen), образы и знаки объектов, которые мы воспринимаем исключительно из ощущений о них», «без всяких добавлений и изменений, без всяких примесей воспринятых откуда-то из других источников» (Тетенс, 2013, с. 124). Оценивая все идеи с точки зрения их репрезентативных функций, Тетенс трактует чистые идеи ощущений как разновидность представлений. В силу того что к ним не примешивается ни мышление, ни фантазия, они называются образами (Bilder) своих объектов, то есть ощущений. Если же мы их рассматриваем как представления о чем-то действительно существующем, то для Тетенса, как и для Лейбница, они являются только знаками (Zeichen). По Тетенсу, как и по Лейбницу, и первичные, и вторичные качества Дж. Локка не являются ни простыми, ни чистыми идеями ощущений. Тем более они — не «отпечатки» материальных вещей. Лейбниц рассматривал в качестве первичных феноменов сознания непосредственные восприятия действий нашего ума, которые не претендовали на то, чтобы быть образами чего-то. Если мы их рассматриваем

как образы каких-то объектов, они перестают быть первичными феноменами, поскольку здесь включается деятельность мышления, ответственная за реализацию идей. Тетенс же называет чистые идеи ощущений образами объектов, если в качестве источника и объекта выступают только наши субъективные ощущения. Такие идеи Тетенс называет объективными не потому, что они отражают объективные качества вещей самих по себе (у картезианцев и Дж. Локка на это претендовали только первичные качества, которые Тетенс, как и Лейбниц, рассматривает как продукты мышления), а потому, что в случае такого рода истинных представлений мышление не является активным, а именно не создает никаких отношений. Однако это не значит, что мышление не играет никакой роли в их образовании, как это полагал Дж. Локк. Для Тетенса, как и для Лейбница, ощущения сами по себе не могут быть предметом опыта, а без мышления не образуются никакие идеи. «То, чем занимается способность мышления в случае этого вида идей, — разъясняет Тетенс, — состоит только в том, что она окружает сознанием то, что было бы просто невоспринятым образом объекта в душе, и формирует его тем самым в идею, и использует это только для себя как представление, как знак о предмете» (Тетенс, 2013, с. 124). У Тетенса, как и у Лейбница, сознание фактически отождествляется с мышлением. Именно для мышления ощущения становятся представлениями и знаками своих предметов. Однако, подчеркивая их субъективный характер и характеризуя их как знаки своих объектов, Тетенс не становится на позиции агностицизма. Идеи ощущений он характеризует как односторонние представления свойств своих объектов, так как они запечатлевают в нас объекты «лишь в той мере, в какой они ощущаются посредством определенных чувственных орудий и при определенных обычных обстоятельствах, с определенной стороны, с определенной точки зрения такой представляющей сущностью, какой является наша душа» (Тетенс, 2013, с. 126). Реальными Тетенс считает такие представления, «которые не зависят ни от каких обстоятельств и свойств и ни от чего иного, кроме как от того, что является в наших ощущениях постоянным и происходит всякий раз, когда мы используем их в качестве представлений» (Тетенс, 2013, с. 126). Он их называет чистыми идеями ощущений, поскольку «они свободны не только от чуждых добавлений, происходящих из нас самих и из способности воображения, но и от других добавлений, которые не относятся к (mitgehören) нашим обычным ощущениям» (Тетенс, 2013, с. 126). Однако, будучи односторонними представлениями, даже чистые идеи ощущений выступают для него только явлениями. Тетенс ставит перед собой более высокую задачу — «отыскать признаки, благодаря которым можно отличить реальные, соответствующие объектам представления, от таких, которые являются только явлениями, то есть односторонними представлениями» (Тетенс, 2013, с. 84). Говоря о соответствии представлений своим объектам, Тетенс исходит из невозможности для человека непосредственно сопоставить представления с их объектами. Для решения данной задачи он предлагает вернуться на тот путь, которым шел Дж. Локк, «а именно к исследованию рассудка, его способа действия и его всеобщих понятий» (Тетенс, 2013, с. 84). Этот призыв был ложно истолкован историками философии и послужил основанием для причисления Тетенса к последователям эмпирической традиции Дж. Локка. Однако, как показывает дальнейший контекст, смысл этого высказывания сводился к тому, что не в чувствах, а в рассудке, в мышлении следует искать основания объективности наших понятий и суждений.

Когда Тетенс говорит о реальных представлениях как соответствующих своим объектам, под объектами он имеет в виду не действительные вещи в том виде, как они существуют за пределами опыта, как это было у Локка. Предметом исследования для трансцендентной философии служат субъективные представления, а не сами предметы. В отождествлении субъективных представлений с самими предметами Тетенс видит главную ошибку традиционной метафизики. «Первые наиболее общие понятия, указывает он, — являются нашими представлениями о вещах или самих объектах вообще. Они являются идеальными объектами в нас. Подобные основоположения и идеи, которые рассматриваются в метафизике объективно, то есть как сами предметы, являются в нас, однако, только определенными субъективными способами представления в мышлении, которые могут в нас наблюдаться, как и другие модификации и действия нашей способности мышления» (Тетенс, 2013, с. 84). Такие обвинение в адрес традиционной метафизики и рационалистов выдвинет также Кант. Неокантианцы увидят в этом один из главных признаков догматического мышления.

Чтобы решить вопрос об объективности общих понятий, Тетенс требует обратиться к деятельности рассудка и вопрос о реальности общих понятий ставит в прямую зависимость от проблемы реальности основоположений. Исходной установкой, послужившей для Тетенса толчком к радикальному пересмотру характерного для эмпиризма подхода к вопросу о реальности наших понятий и суждений, послужила революция Коперника. Несмотря на то что в течении многих тысячелетий чувственные восприятия представляли дело так, будто Солнце вращается вокруг Земли, Коперник доказал, что на самом деле все происходит наоборот. Этот факт Тетенс рассматривает как свидетельство того, что мышление обладает гораздо большей убедительной силой для ученых, чем основанные на чувствах ассоциации, закрепленные привычкой в течении многих тысячелетий. И сила эта состоит не в очевидности основопложений науки, как полагали Декарт, Спиноза, Х. Вольф и другие сторонники геометрического метода, а в том, что заставляет ученного рассматривать свои теории как объективные, то есть как соответствующие действительности. Тетенс считает несостоятельной попытку Х. Вольфа вывести основоположения теоретических наук из закона противоречия. По его мнению, даже нельзя понять, как это возможно, если обратить взор на природу наших следствий и заключений (Тетенс, 2013, с. 94). Доказать объективность основоположений для Тетенса равнозначно тому, чтобы их реализовать. А для этого нужно «исследовать в нас наш рассудок и наш способ мышления», нужно выявить «источник всеобщих суждений» (Тетенс, 2013, с. 88).

Подобную задачу ставил уже Аристотель, а в Новое время — Лейбниц. Однако подход Тетенса к ее решению принципиально иной. Если Лейбниц рассматривал суждение как отношение двух понятий, одно из которых является субъектом, а другое — предикатом, то Тетенс, вслед за Х. Вольфом, трактует суждение как мысль об отношении. Из этого определения он делает далеко идущие выводы. «Каждое суждение, — утверждает Тетенс, — есть продукт деятельности (ein Werk) рассудка, который модифицируется идеями, составляющими, выражаясь искусственным языком, материю суждения. Это есть определенная деятельность, или, скорее, результат ее воздействия (Wirkung auf) на понятия, которые являются ее объектом… Каждое суждение, следовательно, является действием (Wirkung), которое имеет свое полное основание как в природе действующего определенным спосо-

бом и по определенным законам рассудка, так и в актуально наличных понятиях, которые модифицируют способность мышления, привлекают к себе ее деятельность и одновременно определяют ее в нечто» (Тетенс, 2013, с. 94). В суждении Тетенс выделяет форму и материю. Подобное деление было характерно для схоластики в частности и последователей Аристотеля вообще. Принципиально новым у Тетенса является то, что он понимает под формой, к которой относит действия рассудка, точнее, характерный для каждого суждения способ представления, а к его материи — понятия, которые он обрабатывает. Фактически отождествляя душу с представляющей способностью, Тетенс требует различать материальные и формальные принципы. Он при этом подчеркивает, что во всеобщих принципах форма не зависит от материи. Если в первом случае для определения истинности нужно обращать внимание на субъект и предикат, как того требовал Лейбниц, то во втором — нет. «Они, — говорит Тетенс о всеобщих принципах, — являются настоящими формальными основоположениями, порождениями разума, у которых рассмотрению не принадлежит ничего, кроме формы или способа действия» (Тетенс, 2013, с. 94). Такого рода формальные принципы, выражающие изначально присущий разуму способ представления, Тетенс называет трансцендентными принципами. Их он понимает принципиально иначе, чем схоластики. Тетенс отрицает врожденные принципы и идеи. Способ представления — это единственное, что наш рассудок привносит от себя в суждение, когда появляется материал для обработки. Он — единственное проявление спонтанной деятельности души, доступное внутреннему чувству, а следовательно, наблюдению. Тетенс объясняет, почему при изучении рассудка предметом исследования должен стать присущий ему способ представления, и указывает, с помощью какой способности мы можем его воспринять, Кант же просто делает его главным объектом исследования трансцендентальной философии. В своем учении о способе представления как априорной форме суждения Тетенс, фактически, дает новое понятие a priori, которым и будет впоследствии руководствоваться Кант. Для Тетенса способ действия рассудка — это единственное, что не зависит от чувств, но одновременно доступно наблюдению, то есть опыту. Принципиальное отличие его понятия a priori от кантовского заключается в том, что сферу действия формальных принципов Тетенс не ограничивает опытом. «Их субъектом, — пишет он, — является каждая вещь, или любой предмет вообще, будь то объект вне рассудка, или идея о нем в нас. А именно каждая вещь, которая является и может стать предметом рефлексии» (Тетенс, 2013, с. 96). Тем самым он пытается объяснить, каким образом наш рассудок может выйти за границы опыта. Кант эту способность приписывает разуму и объясняет оригинальным способом. Свое учение о природе всеобщих принципов Тетенс направляет против Х. Вольфа, который пытался доказать, что достоверность формальных принципов зависит от достоверности принципа непротиворечия, а следовательно, все они являются аналитическими суждениями. Тетенс подчеркивает, что «они должны иметь в себе нечто отличительное, что придает им такой облик, как если бы они были самостоятельными основоположениями сами по себе… Эта достоверность должна быть в них, поскольку они даны нам непосредственно (so weit sie da liegen)» (Тетенс, 2013, с. 96). Основание достоверности суждений, согласно Тетенсу, следует искать в том способе, каким суждение обрабатывает свои объекты (понятия), то есть в их форме суждения, а не выводить из принципа противоречия, как это пытался делать Х. Вольф. Хотя большая часть основоположений трансцендент-

ной философии, по признанию Тетенса, состоит из основоположений второго порядка, последние все же предполагают основоположения первого порядка. «В них форма или способ связи, — указывает Тетенс, — всегда является одной из таких, которые выражаются в тех самых общих положениях первого порядка, или, по меньшей мере, она лежит в их основании. Остальное, что свойственно им, как и их всеобщность, зависит от самих понятий. Реализовать их означает то же, что и реализовать общие идеи, которые являются в них субъектами и предикатами» (Тетенс, 2013, с. 96). Требование Д. Юма при установлении реальности общих понятий отыскивать такие ощущения, из которых их извлекла способность мышления, а затем отделять реальное, данное в ощущении, от воображаемого, Тетенс признает в целом правильным, но неопределенным и столь же общим, как и правило о том, что «их следует реализовать или что следует показать их совпадение с объектами» (Тетенс, 2013, с. 102). Д. Юм, по его мнению, фактически, не дал ответ на вопрос о том, «как будет осуществляться подобная редукция и в какой мере она является проверкой реальности понятий?» (Тетенс, 2013, с. 102). Причину этого он видит в его методе. Хотя Д. Юм чувствовал необходимость «обратить внимание не только исключительно на материю понятий, но и на способ обработки рассудка, когда тот перерабатывает ощущения в представления», он исходил из неопределенной предпосылки, будто содержание понятий раскрыто, «если только указываются ощущения, из которых они были извлечены» (Тетенс, 2013, с. 104). Д. Юм, по Тенесу, недооценивает роль формы в образовании понятий и растворяет общие понятия в ощущениях. «Как грезы, так и наши самые истинные мысли, — замечает Тетенс, — имеют своим источником наши ощущения. В этом общем отношении всех понятий к ощущениям не может заключаться причина того, почему некоторые из них соответствуют предметом, а другие являются пустыми образами. Это различие возникает из того способа, которым способность мышления перерабатывает ощущения в представления об объектах» (Тетенс, 2013, с. 106). Уже у Тетенса суждение первично по отношению к понятиям. Понятие — продукт синтетической деятельности мышления. Важнейшая функция суждения состоит в том, чтобы перерабатывать наши ощущения в представления об объектах. Суждение у него выступает как изначальная и специфическая функция рассудка. Для Тетенса, как и для Лейбница, ощущения — лишь первый материал, из которого наш разум делает представления, мысли и понятия (Тетенс, 2013, с. 104). Тетенс не сенсуалист и не феноменалист. В отличие от Д. Юма, который апеллировал к обыденному опыту, Тетенс, подобно Лейбницу в его полемике с Дж. Локком, ориентируется на современное естествознание. Научное знание, обладающее большей необходимостью, чем обыденный опыт, ставит целью проникнуть в сущность вещей и предсказать будущие события. Ученый стремится судить о конкретных вещах a priori. Поэтому, подчеркивает Тетенс, «если речь идет о тех или иных отдельных телах, их прочности и пригодности, и если о них следует судить исходя из их внутренней природы, так сказать, a priori, то понимают, что важнее знать не материал, из которого они сделаны, а способ обработки (Art der Verarbeitung), при помощи которого материал был модифицирован, составлен и смешан» (Тетенс, 2013, с. 106).

Согласно Тетенсу, основная наука, трактуемая как трансцендентная философия, должна содержать всеобщие основоположения, исходя из которых мы судим и заключаем о всех вещах вообще, о всех видах действительных сущностей. Тетенс, фактически, ставит здесь вопрос, который до

него ставил Д. Юм, а после него — Кант: «Возможно ли и как возможно априорное познание предметов действительности?». И Д. Юм, и Кант, как мы знаем, отрицали возможность познания природы вещей и тем более познания на их основе действительных сущностей. На это претендовали естествоиспытатели и метафизики. Тетенс хочет только проверить обоснованность претензий метафизиков. Именно для этого он требует обратиться к исследованию природы трансцендентных понятий. По его мнению, первое, что нам следует сделать, чтобы прийти к общим трансцендентным понятиям, — это «обособить материальное и имматериальное от общего им трансцендентного» (Тетенс, 2013, с. 108). Все общие понятия, согласно Тетенсу, возникают из ощущений, которых имеется только два класса: внешние (ощущение тел и телесных свойств) и внутренние (ощущения нас самих). На основе внутренних ощущений мы получаем понятие об интеллектуальном предмете, например понятие о чувствующей сущности, а на основе внешних ощущений — понятия о телесных объектах (Тетенс, 2013, с. 110). Что касается трансцендентных понятий, то они имеют дело не с ощущениями, а этими двумя видами понятий. Но они, по его мнению, не являются врожденными. Тетенс считает, что «не существует таких врожденных понятий, которые были бы наличными в нас без предшествующей работы способности мышления с ощущениями» (Тетенс, 2013, с. 110). В этом вопросе он расходится с Лейбницем, полагая, что дополнение Лейбница к тезису Локка «нет ничего в интеллекте, чего не было бы ранее в чувствах», излишне (Тетенс, 2013, с. 110—112). Лейбниц, действительно, критиковал Дж. Локка за то, что тот ограничивал область рефлексии только действиями нашего разума. Он считал, что на основе представлений о действиях нашего разума нельзя получить все те понятия, которыми оперировала метафизика, в частности понятия о Боге, субстанции, душе и т.д. Тетенс, подобно Локку, старается опираться на опыт, а внутреннему опыту даны только действия нашего мышления. С этой целью он расширяет понятие внутреннего опыта, относя к внутренним ощущениям (innere Empfindungen) также «чувство (Gefühle) о деятельности нашего мышления и видах мышления, из которых берут свой исток понятия мышления и рассудка» (Тетенс, 2013, с. 110). К познанию трансцендентных понятий мы восходим по лестнице понятий о телесных или бестелесных вещах. Однако Тетенс резко выступает против того, чтобы редуцировать трансцендентные понятия к первым, подчеркивая, что трансцендентные понятия «обладают собственной независимостью в отношении к особенному виду ощущений, от которых они были абстрагированы» (Тетенс, 2013, с. 114). Так, понятие действительности, став трансцендентным, по его мнению, не является уже более понятием действительной души или действительного тела. «Всеобщее в них, которое является их объектом, — разъясняет Тетенс, — с отделением всего особенного, что может к этому присоединиться в нашей фантазии, не содержит ничего, что зависело бы от их своеобразных внутренних и внешних ощущений...» (Тетенс, 2013, с. 114). В этом обнаруживается его связь с аристотелевской традицией. Идеальным у него выступают объекты трансцендентных идей, которые возникают в результате абстрагирующей деятельности нашего духа. «Они, — говорит он об объектах трансцендентных идей, — являются всеобщим духом, который содержится в обоих классах ощущений… и от которого должно быть отделено все собственно материальное или имматериальное, поскольку рассудок должен обладать им

в той чистоте, с которой он может употреблять его в трансцендентной философии» (Тетенс, 2013, с. 114—116).

Тем не менее Тетенс идет дальше аристотелевской традиции. Он выступает против того, чтобы все абстракции рассматривать как полученные от индивидуальных идей. «Если все общие понятия являются абстракциями от индивидуальных идей, — пишет он, — то вопрос, с которым связаны все трудности, звучит так: являются ли отдельные идеи, сходства которых представляют общие понятия, выдумками, грезами или представлениями действительных вещей? Являются ли они образами химер, четырехугольного круга, чья внутренняя нелепица является скрытой, или же истинными возможностями?» (Тетенс, 2013, с. 134). Для Тетенса, как и для Лейбница, «быть представлениями действительных вещей» и «быть истинными возможностями» — это одно и то же. Правда, такая трактовка касается только трансцендентных понятий, но не индивидуальных идей, содержание которых должно иметь свое основания в ощущениях. У Тетенса возможное доступно только духу и потому представляет собой духовное в чувственном. К возможному Тетенс, как и Лейбниц, относит отношения, источником которых у него, однако, выступают не ощущения и врожденные идеи, а рассудок. Трансцендентные понятия у него — не абстракции эмпирических свойств и не врожденные понятия, а способы, каким рассудок обрабатывает представления. У него, как позже и у Канта, способ деятельности рассудка обнаруживает себя первоначально в суждении. Свою реальность трансцендентные понятия получают от понятий второго порядка, которые они обрабатывают, а необходимость — от способа их связи. Именно трансцендентные понятия, согласно Тетенсу, придают необходимость нашим эмпирическим представлениям о действительности.

Ошибку Д. Юма, как это видно из его учения о причинности, Тетенс видит в том, что тот недооценил роль рассудка в образовании идей. Тетенс ставит под сомнение то, что в основе идеи причинной связи лежит ассоциация идей. Он считает наблюдение Юма неполным. «Если это всего лишь ассоциация, не что иное, как следование одной идеи за другой, — спрашивает он, — то что подвигает нас к суждению, будто объект предшествующей идеи является причиной, а объективная и последующая идея — следствием? Не находится ли в этом присоединении нечто большее, что находится в нас, что, быть может, имеет свое решающее основание в рассудке, когда он выносит суждение: “Здесь имеет место причина и следствие”? Не связана ли с ассоциацией идей некая необходимость, откуда бы она ни возникла?» (Тетенс, 2013, с. 142). Тетенс не прибегает к гипотезам для выяснения причины этой необходимости, а констатирует, что нам «довольно и того, что в рассудке все же присутствует некий вид необходимости или принуждения, посредством чего он должен мыслить следствие, если он мыслит причину» (Тетенс, 2013, с. 142). И это, а не следование идей, самое главное. Для него трансцендентные идеи — абстракции от внутреннего чувства. «Мы, — пишет он, — чувствуем эту необходимость, и не является ли это внутреннее чувство тем, от чего было абстрагировано всеобщее понятие о связи между причиной и следствием?» (Тетенс, 2013, с. 142—144). Однако трансцендентные понятия для Тетенса не есть нечто субъективное. Они не только сами объективны, но и придают объективность субъективным представлениям. Причинная связь — это не просто следование объектов друг за другом «Сверх того, — утверждает Тетенс, — в них должно быть

дано нечто объективное, что соответствует субъективной необходимости в ассоциации идей, а в других случаях — постижимости одного из другого. Применяем ли мы это понятие правильно, если мы используем его в отношении телесных вещей вне нас — это другой вопрос…» (Тетенс, 2013, с. 144). Подобно Лейбницу, Тетенс — не любитель категорических выводов. Он также не считает себя обладателем окончательной истины. В этом обнаруживается влияние философской идеологии эклектизма. Дж. Локк и Д. Юм для него только первопроходцы, а сам он продолжатель их дела, но не его завершитель. Он претендует только на некоторое, но не окончательное усовершенствование метода наблюдения. Познание он рассматривает как коллективный и бесконечный процесс. «Правильный метод наблюдения, — пишет он, — мы усваиваем не иначе, как посредством самого процесса наблюдения. Значит, и в физике рассудка первоначально должны предприниматься пробные попытки. Из ошибок и недостатков, которые обнаруживает в них точная проверка, усваивают для следующих за ними необходимые предостережения» (Тетенс, 2013, с. 144). Задачу наблюдающей философии Тетенс и видит в том, чтобы расчистить почву для всеобщей философии (метафизики), ясно осознавая, что «полная очистка никогда не может быть осуществлена, а в темные области метафизики никогда не может быть внесена та степень ясности, которая была бы достаточна для неослепленного и ясновидящего ока, от этих наблюдений следует все же ожидать некоторых других открытий о природе рассудка, которые с лихвой окупят их усилия» (Тетенс, 2013, с. 144—146). Однако он верит, что «их относительная очевидность будет расширяться, а различия во мнениях между оригинальными мыслителями станет меньше» (Тетенс, 2013, с. 152).

Приняв некоторые нормативные принципы эклектической методологии, Тетенс тем не менее не становится приверженцем эклектизма в целом. Отвергнув редукционизм и тесно связанные с ним метафизические предпосылки традиционного эмпиризма, Тетенс фактически закладывает основы новой, феноменологической методологии, направленной на такое исследование сознания, которое исключало бы из исследования установки, основанные на предрассудках метафизического и обыденного разума. Он фактически требует различать содержание и акт суждения, интенциональный (внутренний) и реальный (внешний) предмет, хотя схоластического термина «интенциональный предмет» он и не использует. Кант воспринимает только некоторые идеи его программы, сосредоточив основное внимание на способах представления предметов и существенно видоизменив постановку основных задач. Круг задач, которые решает Кант в своей «Критике чистого разума», ограничивается только теми, которые Тетенс ставит перед трансцендентной философии. Но трансцендентная философия у Тетенса является только частью наблюдающей философии о разуме. Кант ставит под сомнение, возможна ли метафизика как наука, Тетенс в этом не сомневается и пытается доказать ее необходимость. Хотя оба мыслителя стоят на критических позициях и рассматривают критику наших познавательных способностей как главную задачу фундаментальной науки, на основе которой должна осуществляться критика не только метафизики, но и всех знаний о действительности, они приходят к разным результатам. Кант — агностик и стоит ближе к скептицизму, Тетенс — не агностик и допускает не только научные, но и метафизические гипотезы о действительности. Кант стремится поставить границы метафизике. Тетенс, трак-

товавший, подобно Лейбницу, метафизику как гипотезу, задачу критики метафизики видит в том, чтобы на основе опыта установить, какая из метафизических теорий более вероятна. Однако оба считают, что метафизика всегда будет нуждаться в критике.

Влияние Тетенса не следует ограничивать Кантом. Не меньшая заслуга Тетенса состоит в том, что он был первым, кто смог оценить глубину гносеологических идей Лейбница и применить их для критики традиционного эмпиризма. «Как я думаю, — писал он, — наш Лейбниц понял природу человеческого рассудка, его способы мышления и особенно трансцендентные знания разума гораздо глубже, четче и правильнее, чем с большим вниманием наблюдавший Локк. Он видел дальше, чем в иных отношениях проницательнейший Юм, чем Рид, Кондильяк, Битти, Сёрч и Хоум» (Тетенс, 2013, с. 164). Благодаря Тетенсу основные принципы эпистемологии Лейбница, изложенные в вышедших в 1765 г. на французском языке «Новых опытах о человеческом разуме», стали достоянием немецкой философской общественности. Не будет преувеличением считать заслугой Тетенса то, что основные критические принципы эпистемологии Лейбница были восприняты Кантом и немецкой философской общественностью.

Список литературы

1. *Тетенс И. Н.* О всеобщей спекулятивной философии. М., 2013

2. *Nowitzki H.-P.* Platner und die Wolfische Philosophietradition // Ernst Platner (1744—1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie / Naschert G., Stiening G. (Hrsg.). Hamburg, 2007.

Об авторе

Сергей Григорьевич ***Секундант*** — канд. филос. наук, доц. кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, secund@inbox.ru

J. N. TETENS'S 'TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY' AS A BASIC SCIENCE AND CRITICAL PROPAEDEUTICS TO METAPHYSICS

S. G. Sekundant

In his treatise On General Speculative Philosophy, J. N. Tetens sets out to justify the possibility and necessity of metaphysics as a general speculative science. His primary objective is to defend metaphysics against the opponents, the most serious of which, in Tetens's opinion, is D. Hume. In this connection, Tetens sharply criticises traditional empiricism and develops a new perspective on experience and the bases of its certainty. The main target of his critique is 'popular philosophy', which appeals to common understanding; he seeks to defend it from the criticism of systemic knowledge in general and metaphysics in particular. In the argument between the advocates of the Leibniz-Wolff geometric philosophy and their opponents — enlighteners-eclecticists and pietists, Tetens manages to take a neutral position conducting a synthesis of the British observing philosophy, French 'reasoning philosophy', and the Leibniz-Wolff 'geometric philosophy'. Tetens attempts to show the limitedness of common understanding and the supremacy of scientific reason. In this relation, he is an advocate of the Leibniz and Wolff's philosophy oriented towards the ideal of scientific reason. He identifies to major branches of metaphysics: intellectual metaphysics based on internal experience and dealing with

incorporeal entities and the 'philosophy of the corporeal' dealing with the things corporeal and their properties (physics, mathematics, etc.). Both branches of metaphysics require a common basic science, which would define their status of theoretical sciences. Tetens calls such science 'transcendental philosophy', since its notions are transcendental. Having rejected reductionism and the related metaphysical premises of traditional empiricism, Tetens creates the framework for a new, phenomenological methodology aimed at such study of consciousness that would exclude attitudes based on the prejudices of the metaphysical and common understanding.

Key words: *transcendental philosophy, criticism, empiricism, rationalism, German philosophy, metaphysics, fundamental science.*

References

1. Tetens, Johann Nicolaus. 2013. *O vseobshhej spekuljativnoj filosofii* [On universal speculative philosophy. Introduction, translation and notes Alexey N. Kruglov, preface Norbert Hinske]. Moscow: "Kanon" ROOI "Reabilitacija".

2. Nowitzki, Hans-Peter. 2007. *Platner und die Wolfische Philosophietradition* // Naschert, Guido; Stiening, Gideon (Hrsg.). Ernst Platner (1744—1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Hamburg: Felix Meiner.

About the author

Dr Sergey ***Sekundant****,* Associate Professor, Department of General Humanities Knowledge, Faculty of Philosophy, I.I. Mechnikov National University of Odessa, secund@inbox.ru

УДК 1(091)111(123)

ПОНЯТИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Д. Е. Фетисова*

Необходимость – ключевое философское понятие, которое фигурирует в различных дисциплинах, от логики до онтологии. В немецкой философии эпохи Просвещения этому понятию была посвящена значительная часть рассуждений многих мыслителей. Необходимость для них связана не только и не столько с логикой, сколько с дисциплинами общей и специальной метафизики. Это обусловлено тем, что закон достаточного основания, введенный Лейбницем, тесно связан с рассматриваемым понятием. Признание закона достаточного основания одним из двух основных принципов философии неизбежно ставит вопрос о необходимости всех вещей, поскольку у всего существующего есть достаточное основание, почему оно существует. Любое высказывание, любое действие, любая вещь в таком случае будет предопределена ее основанием. Такое положение дел исключает любую случайность и возможность какого-либо свободного действия, что подрывает основы этики. Многие философы пытались избежать подобного фатализма, расширяя и уточняя понятие необходимости, выделяя различные ее виды, например необходимость условную и безусловную, абсолютную и гипотетическую, моральную, природную и др. Рассматривается понятие необходимости в основных философских произведениях Готфрида Вильгельма Лейбница, Христиана Вольфа, Иммануила Канта, Христиана Августа Крузия и других авторов, а также их попытки сочетать необходимость, появившуюся вследствие введения закона достаточного основания, со свободой. В ходе исследования показывается, что необходимость в XVIII в. понималась очень широко, она занимала особое место в метафизике вообще и в космологии, психологии, теологии и этике в частности.

Ключевые слова: *необходимость, метафизика, философия эпохи Просвещения, Лейбниц, Вольф, вольфианцы, докритический Кант.*

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
Россия, Москва, ГСП-1, МГУ, Ломоносовский проспект д. 27, корп. 4.
Поступила в редакцию 20.08.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-2
© Фетисова Д. Е., 2014

Наиболее распространенным определением необходимого в XVIII в. было следующее: необходимо то, отрицание чего противоречиво. В этом сходятся практически все философы, рассматриваемого в этой статье периода — эпохи Просвещения: «…необходимая истина есть то, противоположное чему невозможно или содержит в себе противоречие» (Лейбниц, 1989б, с. 153). Это определение Готфрида Вильгельма Лейбница; есть и множество других авторов, чьи дефиниции необходимости не сильно отличаются от вышеприведённой, например Георга Фридриха Майера: «…нечто (Sache) попросту (schlechterdinges) внутренне (innerlich) само по себе (an sich) необходимо, если его противоположное попросту невозможно» (Meier, 1755, S. 179). Однако необходимость в XVIII в. понималась гораздо шире, чем сейчас, и эта модальность требует тщательного исследования и множества уточнений.

Прежде всего стоит отметить, что толкование необходимого опирается на закон непротиворечия. Необходимое обязано быть непротиворечивым, ведь все противоречивое невозможно[1], однако, если мы следуем Лейбницу и Христиану Вольфу, то и все невозможное противоречиво. Для Вольфа, в частности, понятие возможного эквивалентно понятию вещи, а противоречивое вещью быть не может. Нечто необходимое же не может быть невозможным, поскольку невозможным является нечто ему противоположное: «Если то, что противоположно вещи, содержит в себе нечто противоречивое, то эта вещь необходима» (Вольф, 2001, с. 243).

Необходимым истинам и вещам присущи определенные качества, в частности неизменность: «То, что необходимо, то неизменно. Ибо если оно могло бы изменяться, то оно могло бы также и не быть, а это противоречит необходимости» (Вольф, 2001, с. 244). Крузий также добавляет, что если нечто необходимое существует, то не существовать оно не может, и если действие совершено необходимо, то оно не может быть не совершено и не может быть совершенным каким-то иным образом (Crusius, 1743, p. 5). Но прежде чем перейти к необходимым вещам, рассмотрим, что собой представляют необходимые истины.

Лейбниц выделял два вида истин: истины разума и истины факта. Здесь же стоит уточнить то, как Лейбниц определяет разум: «Под разумом я понимаю неизменный и последовательный ряд истин» (Лейбниц, 1989б, с. 91). Вероятно, Лейбниц трактует разум как «связь», поскольку в его представлении все истины — аналитичны. Вообще, представление об аналитичности всех истин очень важно при рассмотрении двух первых принципов философии, то есть закона достаточного основания (далее — ЗДО) и закона непротиворечия. Принцип непротиворечия обеспечивает необходимость истин: «Поскольку процесс анализа направлен на то, чтобы выявить, что (и как) предикат суждения включён в определяющее понятие его субъекта, то ясно, что последнее аналитическое суждение будет не просто истинным, а *необходимо* истинным. Таким образом, *принцип тождества* является основным принципом для области необходимых истин» (Recher, 1967, p. 26). Ни одна из этих истин в цепи разума не может выбиваться из общих логических правил, и каждая из этих истин может быть доказана без помощи опыта, по основаниям a priori, если мы, конечно, говорим об исти-

[1] Все противоречивое невозможно, если мы, конечно, понимаем закон непротиворечия не только как логический закон, как это делают тот же Вольф или Лейбниц (Вольф, 2001, с. 240).

нах разума. Они необходимы: «Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных» (Лейбниц, 1982, с. 418). Отсюда мы видим, что основания необходимых истин заключаются в них самих. Но это еще не все, далее в «Монадологии» Лейбниц утверждает: «…есть простые идеи, определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты, или, одним словом, *первоначальные принципы*, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие» (Лейбниц, 1982, с. 419). Иными словами, необходимые истины опираются на тождественные положения, в них же и содержащиеся, которые тоже, в свою очередь, — необходимы, как теоремы опираются на аксиомы. Таким образом, у необходимых истин есть еще одно свойство — конечная аналитичность; в противном случае, мы не смогли бы даже убедиться в том, что эта истина необходима, не дойдя в процессе анализа до последних ее оснований. То же самое отмечает и Вольф: «И, таким образом, если хотят указать их основание (случайных вещей. — *Д. Ф.*), то последнее всегда будет иметь новое основание и так без конца. Напротив, в том, что является необходимым, быстро доходят до конца, ибо в конце концов находят основание, на котором можно остановиться» (Вольф, 2001, с. 285).

Теперь перейдем к необходимым вещам. Как уже было сказано выше, необходимое является неизменным. Однако можно возразить, что совершенно неизменных вещей не бывает, по крайней мере в природе, поскольку все природные вещи существуют в пространстве и времени. И при этом вряд ли можно сказать, что в природе необходимых вещей нет вовсе. Но здесь следует оговориться, что Вольф считал, что сущности вещей необходимы, а вот сами вещи — далеко не всегда: «Так как возможность сама по себе (an sich) есть нечто необходимое, а сущность вещи состоит в том, что она возможна определенным способом, то сущность вещи является необходимой» (Вольф, 2001, с. 244). Похоже, что под сущностью вещи Вольф подразумевает *понятие*. Ведь, рассматривая возможность какой-либо вещи, то есть, по сути, ее непротиворечивость, мы рассматриваем непротиворечивость понятия. Иными словами, говоря о необходимости сущности, мы говорим не о необходимости вещи, а о необходимости *истины*, мы анализируем, является ли понятие той или иной вещи противоречивой. И тогда становятся ясными замечания Вольфа о том, что необходимость сущности не несет в себе необходимости самой вещи и необходимость сущности вовсе не вводит фатум в существующий мировой порядок (Wolff, 1733, S. 43—44). Однако высказывания Вольфа относительно того, что все вещи в мире друг с другом связаны и одна основана в другой, заставляют усомниться в том, что свобода все-таки сохраняется и необходимость сущностей на мир никак не влияет.

Здесь также стоит упомянуть Фридриха Христиана Баумайстера, который явным образом связывает необходимые истины с законом непротиворечия. Он утверждает, что необходимо то, что иначе быть не может, и необходимые истины «основываются на началах (principium) Противоречия» (Бавмейстер, 1808, с. 6): необходимость мыслится и определяется только в паре с противоречивым, равно как истинное и ложное. Однако в XVIII в. многие мыслители выделяли несколько особых случаев необходимости, когда отрицание необходимой вещи не несет за собой противоречия, но об этом далее.

Христиан Август Крузий в своей диссертации о ЗДО приводит еще несколько первых принципов философии (помимо закона непротиворечия и

ЗДО) с целью ослабить последний, ограничить его влияние. Одним из таких принципов служит принцип необходимости: «Ничто из сущего не является необходимым, за исключением того, что невозможно помыслить как несуществующее» (Crusius, 1743, p. 24). Наряду с ним Крузий приводит и принцип случайности: «То, что можно помыслить как несуществующее, когда-то не существовало» (Op. cit.).

Все, что было сказано выше относительно дефиниции необходимости, по большей части вполне соответствует ее классическому, традиционному пониманию. Однако в эпоху Просвещения немецкие мыслители выделяли различные виды необходимости, и некоторые из них не совсем вписываются в вышеизложенное понятие. Такое положение дел обусловлено тем, что необходимость не считалась только лишь как логической категорией, равно как и ЗДО не считался только лишь законом логики. То, отрицание чего содержит в себе противоречие, — необходимо. Однако этим все не заканчивается, необходимость понимается гораздо шире, и в текстах немецких философов эпохи Просвещения можно найти высказывания, которые, казалось бы, не соответствуют определению, рассмотренному ранее.

Абсолютная и гипотетическая необходимость

Первые два вида необходимости — это абсолютная и гипотетическая. Отрицание первой содержит противоречие. То, что необходимо абсолютно, также и неизменно, оно не может не существовать, содержит основание необходимости в себе и т.д. Теперь немного о словоупотреблении: Баумгартен в своей «Метафизике» указывает следующие синонимы абсолютной необходимости: метафизическая, внутренняя, геометрическая, логическая (Baumgarten, 1757, p. 90—91). А вот фраза из комментариев к «Немецкой метафизике» Вольфа: «…*совершенно необходимое*, на латинском — absolute necessarium»[2] (Wolff, 1733, S. 40). Абсолютная необходимость также является безусловной, а гипотетическая — условной.

С гипотетической необходимостью все сложнее, поскольку ее отрицание не несет противоречия. Лейбниц, например, утверждает: «…все случающееся по гипотетической необходимости совершается вследствие предположения, что то или другое было предвидено, или допущено, или подготовлено заранее» (Лейбниц, 1989в, с. 416). Таким образом, гипотетически необходимо то, о чем мы предполагаем, что было совершено согласно некому высшему принципу или причине, которая недоступна нашему познанию (иначе бы эта необходимость была абсолютной). Но в таком случае, все что угодно может быть гипотетически необходимо, что приводит нас к некоему фатализму, с которым сам же Лейбниц и боролся (Лейбниц, 1989б, с. 54—55). А Вольф в свою очередь в 318 параграфе «Онтологии» и вовсе утверждает поразительную вещь: «То, что гипотетически необходимо, является случайным» (Wolff, 1736, p. 250).

Условная и безусловная необходимость

В «Немецкой метафизике» Вольф выделяет два вида необходимости: безусловную и условную (Вольф, 2001, с. 284). Безусловно необходимо то, что имеет основание необходимости в себе. Условно необходимо то, что

[2] «Совершенно необходимое» — schlechterdinges notwendig.

имеет основание необходимости в другой вещи: «Когда мы отличаем условную, в особенности нравственную необходимость, от безусловной, то при этом речь идет не о силе и действенности необходимости, то есть не о том, что необходима ли данная вещь больше или меньше, а о принципе, обуславливающим необходимость, то есть о том, благодаря чему вещь становится необходимой» (Лейбниц, 1984а, с. 283). Условно необходимое никогда не является необходимым в сущности, но является необходимым в существовании: «То, что основано в сущности вещи, — необходимо. Поскольку сущность вещей необходима, постольку все, что основано только в ней, должно быть необходимым. Ибо все, что основано в чем-то другом, существует настолько долго, насколько долго существует его основание и не может изменяться до тех пор, пока не изменится его основание» (Вольф, 2001, с. 258). Условно необходимое зависимо, но рассматривая, например, природные явления, мы можем сказать, что нечто — необходимо в силу определенных условий (оснований), и отрицание этого будет содержать противоречие, если мы, конечно, данные условия принимаем. Так, если мы считаем истинным закон всемирного тяготения, то отрицание того, что брошенная вещь упадет на землю, будет противоречивым, хотя в понятии (сущности) вещи это не заложено.

Метафизическая, природная и моральная необходимость

Последняя классификация видов необходимости трехчленная, в отличие от двух предыдущих. Существует метафизическая (или геометрическая), физическая (или природная) и моральная (нравственная) необходимости. Такая таксономия впервые встречается у Лейбница, а затем, скорее всего благодаря Вольфу, ее начинают использовать и другие философы XVIII в., причем не только вольфианцы.

Метафизическая необходимость (или геометрическая, или абсолютная) есть такая необходимость, отрицание которой содержит противоречие. Такой необходимостью обладают вечные истины и Бог. На ней не обязательно останавливаться подробно, поскольку этот вид необходимости безусловен, а об этом уже было сказано выше. Название «метафизическая» или «геометрическая» только указывает на то, в какой области, в каких дисциплинах эта необходимость имеет место быть.

Что же касается физической необходимости, то она «и есть то, что дает порядок природе; она состоит из законов движения и из некоторых других общих законов» (Лейбниц, 1989б, с. 76). Чувственный мир подчиняется законам природы, которые действуют сообразно такого рода необходимости. Эта необходимость условна и касается, скорее, зависимости одной вещи от другой, природных изменений, происходящих во времени и пространстве. Георг Фридрих Майер в своей «Метафизике» утверждает, что такая необходимость является только лишь гипотетической, основанной в связи вещей.

И наконец, моральная необходимость, согласно которой поступает человек, если его поступки свободны, и Бог, выбирая лучший из возможных миров. Вводя именно этот вид необходимости, Лейбниц и пытается спасти свободу: «…все случающееся по гипотетической необходимости совершается вследствие предположения, что то или другое было предвидено, или допущено, или подготовлено заранее; и моральная необходимость предполагает склонность разума, всегда проявляющего свое действие в разумном существе. Этого рода необходимость есть счастливая и желательная, когда

у людей есть основательные причины поступать так, как они поступают, тогда как слепая и абсолютная необходимость разрушает благочестие и мораль» (Лейбниц, 1989в, с. 416). Моральная необходимость, разумеется, не абсолютна, поскольку ее отрицание не несет, более того — принципиально не может нести в себе противоречия. Иначе мы полностью исключаем возможность выбора, то есть, по сути, исключаем возможность свободы.

Все эти виды необходимости рассматривались в различных дисциплинах общей и специальной метафизики, а также в практической философии. Ниже будут проанализированы некоторые из аспектов, связанные с применением различных видов необходимости в областях философского знания.

В наших рассуждениях об основании того или иного мы неизбежно наталкиваемся на вопрос о первом, необходимом, неизменном основании всего сущего, то есть о Боге. В целом можно выделить два теологических вопроса, связанных с ЗДО и необходимостью: является ли Бог необходимым существом? возможно ли чудо?

Лейбниц утверждает, что хотя у всех вещей в мире и есть достаточное основание для существования, все же они не являются необходимыми[3]. Бог — это *единственная* безусловно необходимая сущность: «Таким образом, один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что он необходимо существует, если только он возможен» (Лейбниц, 1982, с. 421). Но в более раннем произведении, а именно в «Новых опытах о человеческой природе и ее развитии», Лейбниц замечает, что хоть идея Бога и является непротиворечивой, все же от этой идеи мы не можем однозначно вывести существование Бога (Лейбниц, 1983а, с. 448—459, 454). Подобные высказывания связаны прежде всего с его критикой онтологического доказательства бытия Бога: «Эта аргументация достигает цели, если только допустить, что существо совершеннейшее, то есть необходимое возможно и не заключает в себе противоречия, или — что то же самое — что возможна сущность, из которой следует существование. Но коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно» (Лейбниц, 1984а, с. 177—178). Здесь мы вновь видим, что необходимость тесно связана с законом непротиворечия, поскольку сущность, содержащая противоречие, не может быть необходимой, более того — вообще не может существовать.

Но хотя Лейбниц и критикует онтологическое доказательство, в некоторых произведениях он все же говорит о возможности и даже необходимости совершенного существа (Лейбниц, 1984б, с. 104). Но все-таки если Бог есть (в чем Лейбниц не сомневается, сомнительной оказывается только возможность доказательства Его бытия), то он существует по строгой необходимости, поскольку такая необходимость являлась бы безусловной, а не гипотетической, абсолютной и одновременно необходимостью сущности и существования, ведь Бог не может иметь основание своего существования в какой-либо внешней вещи. Иными словами, у Бога нет *причины* существования, но есть *основание*, находящееся в нем самом.

В отличие от Лейбница и от Вольфа, Иммануил Кант утверждает, что у Бога вовсе нет основания для существования. Бог не нуждается ни в каком основании, ни во внешнем, ни во внутреннем, поскольку он абсолютно не-

[3] Абсолютно необходимыми.

обходим: «…безусловно необходимо существует только нечто одно единственное. Итак, существует Бог, и притом единственный, как безусловно необходимое начало всякой возможности» (Кант, 1994, с. 275). Таким образом, уже докритический Кант выводит Бога за рамки природной необходимости и снимает проблему первого основания, избавляя нас от вопроса: «Есть ли основание бытия Бога?». Лейбниц считал, что есть, и это основание — внутреннее. Кант эту позицию не разделяет.

Природная необходимость, космология и ЗДО

Теперь перейдем к анализу физической необходимости в космологии. Здесь, в сущности, имеются две проблемы: необходимость самого мира и необходимость его составляющих — вещей.

Начнем с первого вопроса. С одной стороны, существует бесконечное множество возможных миров, из чего следует, что наш мир не необходим абсолютно, иначе бы все другие миры были бы в себе противоречивы, то есть невозможны. С другой стороны, наш мир действителен — и это не случайность. Более того, основание того, что он стал действительным, его свойство быть наилучшим, лежит в нем самом. Не наталкиваемся ли мы здесь на противоречие? Мир не необходим абсолютно, но условие (основание) его существования заключено в нем самом, пусть для его актуализации и требуется внешняя причина (Бог).

Вольф утверждает следующее: мир необходим по своей сущности, а сущностью мира, как и любой другой вещи, является возможность. Но вот в действительности мир случаен: «Так как мир может быть иным, нежели тот, который существует, то он относится к случайным вещам» (Вольф, 2001, с. 285). Мы действительно можем непротиворечиво помыслить, что некоторые события сложились бы иначе, не так, как сложились. Но, если следовать Вольфу, эти события принадлежали бы другому миру; как же в таком случае мир может быть иным, нежели единственный действительный? Получается, что представляя себе иной универсум, иную последовательность вещей, мы представляем не наш, а какой-то из возможных миров.

Что касается второго вопроса, то здесь вновь всплывает проблематика мира как ряда, а также прочных причинно-следственных связей между вещами. Не стоит забывать, что физическая (или природная) необходимость условна. Здесь речь идет уже не об основаниях, не об идеальном влиянии, а конкретном физическом взаимодействии, детерминизме. Любая случайность оказывается исключенной, поскольку в мире все взаимосвязано. «Так как сущность мира неизменна, то он не мог бы более оставаться тем же самым миром, если бы из него была удалена самая ничтожная часть или на ее место была бы поставлена другая или новая [часть]» (Вольф, 2001, с. 281). Не только вещи, но и сам мир оказывается необходимым. Реплики Вольфа о том, что наш мир все равно является случайным, не убеждают, поскольку в практическом отношении по всем своим свойствам он оказывается необходимым, притом необходимым абсолютно.

Еще более сильную необходимость вещей вводит Майер, утверждая, что вещи абсолютно необходимые, вещи, чья возможность вытекает из их сущности, а не из окружающих их условий, рано или поздно, так или иначе воплотятся в нашем мире. Здесь мы сталкиваемся с множеством противоречий: несмотря на то что некоторые вещи по предопределению есть, были или будут в нашем мире, эта связь, утверждает Майер, все равно

только лишь гипотетическая, и она не наносит никакого вреда случайности (Meier, 1755, S. 116—117). Но хотя Майер и заявляет, что случайность никоим образом не страдает от такого типа необходимости, тем не менее в действительном мире присутствуют только лишь два типа вещей: безусловно необходимые и условно необходимые, ведь «истина каждой вещи состоит в том, что она возможна и что она имеет основания и следствия» (Op. cit.). Также следует отметить, что в этом параграфе Майер впервые использует словосочетание «гипотетическая необходимость», которое отсутствовало в предыдущих, где Майер предпочитал термин «условная необходимость». По каким причинам в космологии внезапно появилась именно гипотетическая необходимость остается только догадываться.

Перейдем к проблеме возможности чуда. Хотя она, скорее, относится к теологии, все же основная проблема в отношении чудес состоит в их несовместимости в природной необходимостью. Ведь чудеса, фактически — что-то из ряда вон выходящее, что-то несоответствующее природной необходимости.

Лейбниц утверждает, что существует божественное предопределение: «Но если предположить, что Бог ее [истину] предвидит, то необходимо, чтобы она совершилась, то есть необходимо ее следование, а именно ее существование, так как ее предвидели, ибо Бог непогрешим. Это-то и есть то, что называют гипотетической необходимостью» (Лейбниц, 1989б, с. 153). С одной стороны, вещь, предвиденная Богом, не необходимо абсолютно, ведь ее существование зависимо от Бога, но с другой — эта вещь не может не быть, поскольку она была предвидена. Данная проблема далеко не нова, и Лейбниц решает ее посредством разграничения видов необходимости, а также с отсылкой на то, что наш мир все же остается случайным: «…божественное определение неизменно… но отсюда не возникает никакой другой необходимости, кроме необходимости следования, которая называется гипотетической» (Лейбниц, 1989а, с. 475). Иными словами, опять-таки теоретически наш мир не необходим абсолютно, но по всем его свойствам выходит, что он необходим.

Основания чудес остаются непостижимыми для человека. Правда, некоторые высказывания Лейбница вызывают сомнение: «Чудеса были предусмотрены и представлены в Нем в качестве возможных в этом мире, рассматриваемом в состоянии чистой возможности» (Лейбниц, 1989б, с. 162). Все чудеса оказываются предопределенными. Возникает разумный вопрос: являются ли они чудесами в таком случае? С позиции человека — да, но если попытаться рассмотреть ситуацию объективно, то ничего чудесного в заранее предопределенных вещах нет. Чудом было бы, например, вмешательство Бога в установленный мировой порядок, но автор говорит: «В настоящее время Бог, наверное, не может ничего изменить без ущерба своей мудрости, потому что он предвидел бытие этого мира и всего того, что он содержит, а также принял решение о его существовании» (Лейбниц, 1989б, с. 161). Лейбниц оставляет нас перед некоторым парадоксом: с одной стороны, чудеса (не предопределенные, а истинные, если так можно выразиться) возможны, но «в настоящее время» Бог их осуществлять не будет.

Вольф утверждает, что у чудес тоже есть достаточное основание, но оно находится не в самом мире, а вне него, то есть в Боге: «Без такого рода отличной от мира сущности и ее сверхъестественной причинности в мире не было бы никаких чудес» (Вольф, 2001, с. 292). В принципе, Вольф не отказывается от чудес, они возможны, даже имеют основание, правда, во внеми-

ровой сущности, но «мир тем более совершенен, чем меньше в нем отклонений и исключений из правил, и чем больше порядка» (Вольф, 2001, с. 161). Учитывая то, что выше было сказано о самом мире, а именно о том, что даже малейшее изменение в его устройстве невозможно (это был бы уже иной мир), то и в вопросе возможности чуда Вольф нас не убеждает.

Как было показано выше, все что угодно может быть гипотетически необходимо. Каким же образом в таком случае совместить это со свободой? Особенно остро этот вопрос встает по отношению к моральной необходимости и свободе воли. Есть ли у свободных поступков основание? Необходимы ли свободные поступки? И как следует вообще понимать свободу?

Вольф определял свободу как спонтанность, способность свободно выбирать нечто. И в случае если основания выбора находятся в нашей душе, человек поступает свободно. Смысл этого вида необходимости в том, что ее отрицание не содержит противоречия, хотя у поступков, совершенных по моральной необходимости, было основание: «Всегда существует преобладающее основание, которое направляет волю в ее выборе, и для сохранения свободы достаточно, чтобы это основание склоняло, но не принуждало» (Лейбниц, 1989б, с. 157).

Именно моральную или нравственную необходимость мы усматриваем в свободных поступках. Здесь следует обратиться к тому месту из «Немецкой метафизики», где Вольф говорит о нравственной необходимости и о свободе: «…поступки, которые мы называем свободными, не являются безусловно необходимым, поскольку столь же возможным является и противоположное им» (Вольф, 2001, с. 275). Замечу, что с несвободными поступками проблем не возникает, поскольку в этом случае человеческая воля подвержена влиянию внешней причины. Иными словами, если поступок не свободен, то он необходим, но не нравственно, а природно, ведь человек тогда ничем не отличается от вещи.

Итак, нравственная необходимость не безусловна. Но в отличие от необходимости природы она имеет свое основание в разуме. То есть человек поступает свободно, если его воля независима от внешних условий, а основание для действия находится в душе самого человека: «Таким образом, воля всегда должна иметь основание, по какому мы нечто желаем или не желаем, а именно представление о благе и зле» (Вольф, 2001, с. 274). Эта аргументация похожа на рассуждения Лейбница и на то, что Кант в дальнейшем будет излагать в своих этических сочинениях. Однако Вольф здесь заявляет, что человеческая воля вообще не может быть принужденной (Вольф, 2001, с. 277), поскольку человек не может выбрать для себя то, что он представляет как дурное, а действует только себе во благо.

Моральная необходимость условна, и условия свободных поступков должны быть нам известны. А раз нам известны условия, согласно которым мы выбираем нечто, то поступок, выходит, становится необходимым: «Условно необходимое есть по своему свойству случайное: и потому условная необходимость не исключает случайности, ибо условно необходимому противное только тогда бывает невозможно, когда будет принято условие. Если же нет условия, то противное возможно» (Бавмейстер, 1808, с. 41).

Свободно совершаемые поступки необходимы, поскольку полагается неразрушимая связь между волей и действием. Конечно, противоположное им не несет противоречия, но, судя по всему, предполагается, что человек не мог поступить иначе, потому что *такова была его воля*. Свободное действие — это не случайное действие, а обдуманный, взвешенный поступок.

Подведем итоги. В ходе исследования выяснилось, что необходимость неразрывно связана с законом непротиворечия, это видно уже из самого определения. Этот закон, собственно, и обеспечивает необходимость, во всяком случае, если мы говорим об истинах, ведь он исключает сосуществование противоречащих друг другу истин.

В разных философских дисциплинах, как спекулятивных (рациональная психология, теология, космология), так и практических (этика), возникает проблема совместимости необходимости и свободы. Зачастую противоречие между ними вынуждало философов XVIII в. изобретать такие виды необходимости, которые бы не вступали в конфликт со свободой. Однако их аргументация не всегда убеждает.

Как позднее отмечал Шопенгауэр, мы всегда имеем дело с рядами оснований и следствий. В случае с условной необходимостью эти ряды бесконечны, поскольку нечто одно всегда обусловливает другое и само обусловлено чем-то. В случае же с истинами этот ряд всегда принципиально конечен, поскольку мы можем дойти до элементарных необходимых оснований познания (Шопенгауэр, 1993, с. 119—120). Таким образом, следует проводить разграничение между необходимостью условной, гипотетической и необходимостью безусловной. Но мыслители XVIII в. зачастую не проводили эту градацию столь строго.

По сути, гипотетическая, или условная, необходимость вовсе не является необходимостью. Но такое словоупотребление вкупе с вольфианским учением о мире как ряде, с доказательством закона достаточного основания и признанием его неограниченного воздействия приводит к фатализму, исключению случайностей из порядка природы.

Однако того же нельзя сказать об условной необходимости, когда мы касаемся этики. В вопросах этики условная необходимость выступает необходимостью выбора, самопринуждения к какому-либо действию. В данном случае человек сам творец необходимости. Заявляя о свободе собственной воли, человек делает необходимыми все ее следствия, то есть собственные решения и поступки. Необходимость здесь проявляется в ответственности, которая служит прямым следствием того, что человеческая воля свободна, и выбор он совершает не случайно. Здесь можно напомнить о двух аспектах кантовской философии. Первый, который был рассмотрен в первой главе, — отсутствие основания бытия Бога. Первое основание всех вещей ни на чем не основано. Так и свобода воли ни на чем не основана, однако сама она является основанием. И второй аспект — кантовское представление о свободе уже в критических произведениях. Учитывая всю предыдущую полемику вокруг ЗДО и необходимости, мы совершенно иначе смотрим на кантовское противопоставление природы и свободы, а также на мотив самопринуждения, то есть свободу, осуществляемую посредством самозаконодательства воли.

Список литературы

1. *Бавмейстер Хр.* Метафизика / пер. с лат. *Я. В. Толмачева*. М., 1808.

2. *Вольф Хр.* Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб., 2001.

3. *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.

4. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 1.

5. *Лейбниц Г. В.* Замечания к общей части Декартовых «Начал» // Соч. : в 4 т. М., 1984а. Т. 3.

6. *Лейбниц Г. В.* Монадология // Там же. 1982. Т. 1.

7. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческой природе и ее развитии // Там же. 1983. Т. 2.

8. *Лейбниц Г. В.* Оправдание Бога на основе его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями // Там же. 1989а. Т. 4.

9. *Лейбниц Г. В.* Опыты Теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Там же. 1989б. Т. 4.

10. *Лейбниц Г. В.* Размышление о познании, истине и идеях // Там же. 1984в. Т. 3.

11. *Лейбниц Г. В.* Размышления о сочинении г-на Гоббса, опубликованного на английском языке, о свободе, необходимости и случайности // Там же. М., 1989в. Т. 4.

12. *Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1 : Критика кантовской философии.

13. *Baumgarten A. G.* Metaphysica. Halle, [4]1757. ND: Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011

14. *Crusius Chr. A.* Dissertatio philosofica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficentis. Lpz., 1743.

15. *Meier G. Fr.* Metaphysik. T. 1—2. Halle, 1755.

16. *Recher N.* The Philosophy of Leibniz. Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.

17. *Wolff Chr.* Philosophia prima sive ontologia, method scientific pertractata, qua omnis cognitionis humanae continentur. Frankfurt, 1736.

18. *Wolff Chr.* Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil. Frankfurt, 1733.

Об авторе

Дарья Евгеньевна ***Фетисова*** — магистрант философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, fetishhh@tamgdevesna.ru

THE NOTION OF NECESSITY IN GERMAN PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT

D. Ye. Fetisova

Necessity is a key philosophical notion, which is used in different disciplines from logic to ontology. In the German philosophy of the Enlightenment, this concept was central to the work of many thinkers. For them, necessity is related not only to logic but rather to the disciplines of general and special metaphysics. It is explained by that the principle of sufficient reason introduced by Leibniz is closely linked to the notion under consideration. The recognition of this principle as one of the two basic principles of philosophy inevitably raises the question about the necessity of all things, since all that exists has a sufficient reason behind its existence. In this case, any statement, any action, any object would be predetermined by its reason. Such state of affairs excludes any possibility of any accidents or free actions, which undermines the foundation of ethics. Many philosophers tried to avoid such fatalism through expanding and refining the concept of necessity and identifying its different types, for example, conditional and unconditional, absolute and hypothetical, moral, natural and others. The article considers the concept of

necessity in the major philosophical works of Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, Immanuel Kant, August Christian Crusius and other authors, as well as their attempts at harmonizing the principle of sufficient reason with freedom. It is demonstrated that, in the 18th century, necessity was understood very broadly, it held a special place in metaphysics in general and, in particular, in such metaphysical disciplines as cosmology, psychology, theology, and also ethics.

Key words: *necessity, metaphysics, philosophy of the Enlightenment, Leibniz, Wolff, Kant*

References

1. Baumeister, Fr. Chr. 1808, *Metafizika* [Metaphysics], Moscow.

2. Wolff, Chr. 2001, Razumnye mysli o Boge, mire, dushe cheloveka i vseh veschah voobsche, soobschenniye lyubitelyam istiny Christianom Wolffom [Rational thoughts on God, the world and the soul of human beings; also all things in general], Translated by Zhuchkov, V. A. in: *Christian Wolff I filosofiya v Rossii* [Christian Wolff and philosophy in Russia], 2001, Saint-Petersburg.

3. Zhuchkov, V. A. 1996, *Iz istorii nemetskoy filosofii XVIII veka (predklassicheskiy period)* [On the history of German philosophy of the 18th century (pre-classic period)], Moscow.

4. Kant, I. 1994, *Novoye osveschenie principov metafizicheskogo poznaniya* [The new highlighting of principles of metaphysical knowledge], Moscow.

5. Leibniz, G. W. 1984a, *Zamechaniya k obschey chasti Dekartovyh nachal* [Remarks on general part of Descartes's principles] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 t. [Collected works in 4 volumes], vol. 3, Moscow.

6. Leibniz, G. W. 1982, *Monadologia* [Monadology] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 t. [Collected works in 4 volumes], vol. 1, Moscow.

7. Leibniz, G. W. 1983, *Noviye opyty o chelovecheskoy prirode i ee razvitii* [New essays on human understanding] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 t. [Collected works in 4 volumes], vol. 2, Moscow.

8. Leibniz, G. W. 1989a, *Opravdanie Boga na osnove ego spravedlivosti, soglasovannoj s prochimi ego sovershenstvami i vsemi ego dejstvijami* [Apology of God based on His justice concerted with his perfection and all his actions] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 t. [Collected works in 4 volumes], vol. 4, Moscow.

9. Leibniz, G. W.1989б, *Opyty Teodicei o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla* [Essays onTheodicy: On the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of evil] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 tomah [Collected works in 4 volumes], vol. 3, Moscow.

10. Leibniz, G. W. 1984в, *Razmyshlenie o poznanii, istine i ideyah* [Meditations on knowledge truth and ideas] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 tomah [Collected works in 4 volumes], vol. 3, Moscow.

11. Leibniz, G.W. 1989г, *Razmyshlenija o sochinenii g-na Gobbsa, opublikovannogo na anglijskom jazyke, o svobode, neobhodimosti i sluchajnosti* [Reflexions on the work that mr. Hobbes published in English on 'freedom, necessity and chance] in: Leibniz, G.W. Sobranie sochineniy v 4 tomah [Collected works in 4 volumes], vol. 3, Moscow.

12. Schopenhauer, A. 1993, O chetverojakom korne zakona dostatochnogo osnovanija [On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason] in: Schopenhauer, A. 1993, *O chetverojakom korne zakona dostatochnogo osnovanija. Mir kak volja i predstavlenie. T. 1. Kritika kantovskoj filosofii* [On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. World as will and representation, vol. 1. Criticism of the Kantian philosophy], Moscow.

13. Baumgarten, A. G. 1757, *Metaphysica.* Halle. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011.

14. Crusius, Chr. A. 1743, *Dissertatio philosofica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficentis.* Lpz.

15. Meier, G. Fr. 1755, *Metaphysik*. Tl. 1—2. Halle.

16. Recher, N. 1967, *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, New Jersey.

17. Wolff, Chr. 1736, *Philosophia prima sive ontologia, method scientific pertractata, qua omnis cognitionis humanae continentur*. Frankfurt.

18. Wolff, Chr. 1733, *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil*. Frankfurt.

About the author

Darya ***Fetisova***, Master's Student, Faculty of Philosophy, Moscow State University, fetishhh@tamgdevesna.ru

УДК 1(091)

А. А. ФЕТ КАК ТЕОРЕТИК И ПРАКТИК ЧИСТОГО ИСКУССТВА И ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ПОЭЗИИ

Л. А. Калинников*

Рассматривается философия искусства А.А. Фета. Он один из представителей «чистого искусства» в русской поэзии, творчество которого противопоставлялось искусству тенденциозному, связанному с решением социально-политических задач времени. Однако объективная логика природы искусства делала поэзию А.А. Фета дополнительной по отношению к революционно-демократической поэзии.

А. Фет руководствовался принципами эстетики Канта, согласно которой функция искусства — конституирование мира ценностей. Оно не заменяет и не может заменить ни науки с ее назначением познавать мир, ни нравственности с ее назначением организации мира общественного.

Принцип чистоты, или принцип обособления, присущий философии Канта, применялся А. Фетом к искусству. Это означает, что искусство для искусства вовсе не ограничивается эстетическими ценностями, а несет всё их многообразие. Особую роль конечной цели и предельной ценности А. Фет предназначает поэзии, а в ней — философской лирике. Поэт-мыслитель — вот его идеал поэта.

Ключевые слова: *философия искусства, чистое искусство, искусство для искусства, принцип обособления, конечная цель и предельная ценность, конституирование ценностей как функция искусства.*

Ты спрашивал, какая цель у «Цыганов»?
Вот на! Цель поэзии — поэзия,
как говорит Дельвиг (если не украл этого).
«Думы» Рылеева целят, а все невпопад.
А.С. Пушкин В.А. Жуковскому

Прошел век с четвертью, как нет с нами гениального поэта и замечательного русского человека Афанасия Афанасьевича Фета (или Шеншина-Фета); полтора столетия живет в народном сознании его великая поэзия. С первого же школьного года мы начинаем твердить: «Мама! глянь-ка из окошка…», «Чудная картина, как ты мне родна…», «Ласточки пропали, а вчера зарей…». Но взрослеем мы, и зву-

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта.
Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.
Поступила в редакцию 04.02.2014 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-3
© Калинников Л. А., 2014

чат уже иные фетовские строки. За истекшее время резко менялась судьба народа, но Фет не перестает быть нужным — лишь бы состоялась встреча с ним. Сейчас мы нуждаемся в нем даже более, чем когда-либо. Таково уж существо его творчества, такова суть чистого искусства, искусства, устремленного в века.

1. А. А. Фет в идейной борьбе в России середины XIX века

Нет, ты не Пушкин. Но покуда
Не видно солнца ниоткуда,
С твоим талантом стыдно спать;
Еще стыдней в годину горя
Красу долин, небес и моря
И ласку милой воспевать...

Н. А. Некрасов. Поэт и гражданин

Вторая треть XIX в. — 40—60-е гг., — когда вызрела поэзия А. Фета, для чистого искусства была крайне неблагоприятна повсеместно в мире, а в России — особенно. В Европе шла острая политическая борьба за облагораживание капитализма; в России же все интересы сфокусировались на безотлагательности крестьянской реформы, на совершенно конкретной программе действий, необходимой здесь и сейчас. А. А. Фет не был ни противником реформы, ни борцом за нее, но стал вполне сознательным участником ее проведения. Он был поглощен личной целью вернуть себе утраченное дворянское звание вместе с родовой фамилией, вновь стать представителем сословия, которое имеет привилегии, но которое, считал он, и ответственно за положение народа и состояние дел в государстве. Надо было вслед за освобождением крестьян искать возможность переустройства всей системы местного управления, пробуждать энергию граждан к участию в государственном управлении. Фет эту необходимость осознавал, включившись активно в земскую деятельность и около десяти лет выступая в роли земского судьи.

Как трезвый и практичный хозяин он усматривал несовершенство реформы в сохранении *общинного* крестьянского землепользования. В своих статьях относительно послереформенной сельской экономики, доказывая вред общины, он прямо подготавливал идеологию аграрной реформы П. А. Столыпина, запоздавшей, по крайней мере, на тридцать лет. А. А. Фет и в самом деле был убежденным противником революционно-демократических идей, не видя в крестьянской общине никаких задатков социализма. Революционному бунту он предпочитал умные и основанные на анализе хозяйственной практики реформы, которые ни в коем случае нельзя пускать на самотек и проводить которые следует твердой государственной рукою. В работах о Фете его часто представляли как реакционера и консерватора. Первая характеристика просто неверна, поскольку она давалась А. А. Фету как стороннику династической власти Романовых; но он не отстаивал необходимости самодержавия — конституционная монархия с представительной царской властью на манер государственного устройства Великобритании его вполне устраивала. С точки зрения марксистской идеологии он, конечно, должен за это быть отнесен к махровым реакционерам. Являлся ли А. А. Фет консерватором? Это опять-таки с какой стороны взглянуть. Он вполне мог занять достойное место среди либералов-*постепеновцев*. Однако в оценке марксистов эти господа были злейшими их врагами.

Оперируя огромными массами исторического времени, Фет, рассматривая скептически прямолинейную теорию прогресса, всегда ставил вопрос конкретно: если прогресс, то в чем? Его прежде всего интересовало искусство. По отношению к античной скульптуре о прогрессе смешно говорить: выше Фидия или Лисиппа тут идти некуда, нет никакого прогресса и по отношению к ренессансной архитектуре. Шекспир, Гёте или Пушкин останутся вечно недосягаемыми образцами, как Рафаэль или Микеланджело Буонарроти. Несомненный прогресс свершен в областях философии и науки, но сказаться на обществе это может только в том случае, если и то и другое станет достоянием не отдельных счастливцев, а народа, но этого даже и в отдаленном времени не предвидится. Главное, не наблюдается прогресса в общественной нравственности, а это единственно важное, что могло бы свидетельствовать о прогрессе человечества.

Поэт полагал, что сиюминутные интересы как индивида, так и общества можно принимать в расчет, только исходя из целей надвременных. Только они достойны человека, но кто и часто ли к ним обращается? А ведь только конечные цели делают достойной любую деятельность. Они-то и есть общекультурные исторические скрепы. Фет был глашатаем начал всечеловеческих, был ориентирован сам и призывал других к целям общемирским. Средством их осуществления рисовался сознанию Фета идеальный гражданский мир, способный не разрушать, а украшать природу. Он и на практике руководствовался этими идеями и как мировой судья и как хозяин, владелец усадьбы. А. А. Фет хотел видеть, говоря словами Канта, «человечество (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве*» (Кант, 1980, с. 128) в гармонии с прекрасной природой, способной служить всем подлинно человеческим целям, то есть целям разумным, целям добра и красоты. Природа в его поэзии такова *всегда*, в любой уловляемый *hic et nunc* момент: она готова откликаться на малейшие добрые людские чувства и желания и сама их пробуждает. И человек в особые счастливые мгновения своего существования, порождаемые всемогущей природой, обнаруживает в себе наличие вечного добра, нравственной могущественной любви ко всему миру, начинает прозревать самого себя будущего:

Вечно, вечно,
Как бы ни мчался ты, брат мой,
Крылья мои зашумят, и орлиный
Голос к тебе зазвучит по эфиру:
«Здравствуй, Нептун»!

Нептуну Леверрье, 1847

Если время требовало от искусства сузить себя до текущих политических задач и целей, начать служить демократическим преобразованиям, поднимать народ на борьбу за «землю и волю», то Фет ратовал за *чистое искусство* и его надвременные цели. Иначе искусство становится политической публицистической программой и теряет свою природу, изменяя своим идеалам. Современники понимали эту аполитичность А. А. Фета как осознанное противостояние его Н. А. Некрасову. Яростная политическая злободневность поэтической музы Некрасова, находящая поддержку в широких демократических слоях общества, резко контрастировала с как будто совершенно неуместной в тех условиях, кажущейся апологетической и прекраснодушной музой Фета. Однако в ситуации острейшего идеологического конфликта революционной демократии во главе с Н. Г. Чернышевским, с одной стороны, и официозным охранительным триединством «са-

модержавия, православия и народности» — с другой, фетовскую музу воспринимали с непониманием и отчуждением оба борющихся лагеря. Фет как бы парил над бренным миром. Его перестали публиковать журналы обеих противостоящих сторон, но и он прекратил попытки к тому, чтобы быть напечатанным, осознав сложившуюся крайне неблагоприятную ситуацию для себя и, как он считал, для *подлинной* поэзии.

В пылу борьбы чрезвычайно редкие из тогдашних деятелей культуры (примером их мог быть В. П. Боткин) понимали, что одно вовсе не должно восприниматься как противоборствующее другому, что они обязаны дополнять друг друга, что сиюминутные задачи и цели, не будучи вдохновленными долговременными, даже *вечными*, стремлениями человечества, утрачивают позитивный смысл, что звать к вечным идеалам актуально всегда, что постоянно нужен этот абсолютный ориентир. И очень важно видеть, что философский мир Фета — а это фетовский синтез от Платона и Лукреция до Канта с Шопенгауэром — строился на основе этой позиции дополнять и просветлять высшими и конечными ценностями значимость текущих задач и действий, что в творчестве он осознанно руководствовался этой идеей. Вот как выражена она поэтом в одном из поздних стихотворений, относящихся к 1887 г.:

Всё, всё мое, что есть и прежде было,
В мечтах и снах нет времени оков;
Блаженных грез душа не поделила:
Нет старческих и юношеских снов.

За рубежом вседневного удела
Хотя на миг отрадно и светло;
Пока душа кипит в горниле тела,
Она летит, куда несет крыло.

Не говори о счастье, о свободе
Там, где царит железная судьба.
Сюда! сюда! не рабство здесь природе —
Она сама здесь верная раба (Фет, 1959, с. 115).

Ценность мечты, грезы, сна — всего того, что формирует идеалы, — кажется, на первый взгляд, эфемерной, бесплодно и бесследно исчезающей. Поразит «хотя на миг» и сгинет, как призрачный мираж. Что значит она для мира с его «железной судьбою»? Однако все же

Сюда! сюда! не рабство здесь природе —
Она сама здесь *верная* раба.

А. А. Фет явно рассчитывает, что читатель соотнесет его творение и с некрасовским «Поэт и гражданин», и со стихотворением А. С. Пушкина «Герой», в котором поэт заключает свой разговор с другом известными строками:

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман…

Не предполагает ли последняя строфа авторско-читательских экспериментов? Один из этих экспериментов требует знака вопроса после второго стиха:

Не говори о счастье, о свободе
Там, где царит железная судьба?

Поскольку в стихотворении дается ответ утвердительный, то второй эксперимент заключается в подстановке усилительной частицы *так* (это местоименное наречие выступает в данном случае в такой роли) вместо отрицательной частицы *не* в начале строфы:

Так говори о счастье, о свободе
Там, где царит железная судьба.
Сюда! Сюда! не рабство здесь природе —
Она сама здесь верная раба.

В грезах, видениях, идеалах обязан тонуть время от времени человек с головою, чтобы, вынырнув, выплыв, суметь найти средство стать хоть чуточку свободнее, почувствовать себя хоть немного счастливее.

Волей судьбы Фет с ранней юности оказался над схваткой, утратив принадлежность к дворянскому сословию. Это вынудило его выстроить свою судьбу собственными руками и, возможно, смотреть на мир в более далекой временной перспективе, даже *sub specie aeterni*. Он прекрасно видел полную историческую бесперспективность крепостного права, превращающего массу крестьянства в людей долготерпеливых, пассивных, с рабской психологией. Но не менее роковую роль порождения обломовщины, считал Фет, сыграло оно и в судьбах дворянства, класса господ. По последнему поводу он писал: «Если вспомним, что раз сложившиеся, хотя бы и совершенно неосновательные убеждения преимущественно руководят всеми действиями человека, даже вопреки нагляднейшей очевидности, то не станем удивляться развращающему действию, которое крепостное право систематически производило *на всю массу народа* (курсив мой. — *Л. К.*), выставляя пред ним идеалом не знание, не обогащающий труд, а, напротив, блаженное ничегонеделание и процветание на счет государства, то есть той же трудящейся массы» (Фет, 1999, с. 173).

Многие современники, да и представители последующих поколений, дивились феномену Фета, состоящему в разительном несоответствии абсолютно далекого от всякого утилитаризма творчества и рачительного и умелого, по-купечески расчетливого и хваткого хозяйствования на купленной им на свои скромные сбережения и соразмерное им столь же скромное женино приданное земле. Поэт умел упорно и настойчиво богатеть в российских экономических условиях 2-й половины XIX в., вызывая восхищения одних и зависть других. Однако, со здравой точки зрения, феномен Фета как раз в гармоническом единстве мировоззрения, основанного на надежде только на самого себя и направляемого конечным торжеством добра и красоты, и соответствующего ему жизненного поведения, которое можно назвать мудрым, построенным на реалиях жизни.

Представлявший собой удивительно цельную натуру, он не сворачивал с избранного пути и, как ни покажется это странным, не менял своего мировоззрения, а лишь углублял и совершенствовал его с помощью серьезной философии, что оказывалась созвучной его умонастроениям. По сути дела, подводя жизненный итог и учительски оценивая роль философского миросозерцания в лирической поэзии, А. А. Фет в письме к К. К. Романову от 4 ноября 1891 г. писал: «…я с первых лет ясного самосознания нисколько не менялся, и позднейшие размышления и чтения только укрепили меня в первоначальных чувствах, перешедших из бессознательности к сознанию» (Фет, 2011, с. 922). Поэт здесь имеет в виду, что новейшие философские увлечения и моды необходимо воспринимать *cum grano salis*, опираясь на кан-

товский девиз «*Sapere aude!*» — имей мужество пользоваться собственным умом! По сути, об этом же писал Фет и в своих автобиографических заметках, демонстрируя знакомство с Кантовым различением характера эмпирического и характера умопостигаемого: «Известно, до какой степени умственное развитие и в особенности знакомство с философским мышлением влияют на нравственный характер человека. Положим, что этот опытный характер в сущности остается верен прирожденному умопостигаемому. Смотря по этому коренному характеру, человек делает и употребление из накопляемых умственных богатств… Другие же, под влиянием основного характера, подобно графу Толстому, накопляют приобретаемые богатства тут же под руками, для того чтобы во всякую минуту находить в них новое оправдание прирожденному чувству самоотрицания в пользу другого, причем неудержимый порыв самоотрицания не затруднится обработать новый материал так, чтобы он именно служил любимому делу» (Фет, 1992, с. 204). Толстовские идеологические метания, переходы от восхищения тем же Шопенгауэром к полному разочарованию в нем Фет явно не одобрял и не скрывал этого от Льва Николаевича. Тем более не приветствовал Фет толстовского самоотрицания, его отказа от собственного творчества, от приобретенной собственности и прочих толстовских «сумасбродств».

2. Философская эстетика А. А. Фета

Истинный ум желает сущее зреть совершенным,
Ложный же сущим узреть все совершенное мнит.

Ф. Шиллер. Политическое учение

С первых поэтических сборников и до «Вечерних огней» понимание Фетом природы и назначения искусства осталось одним и тем же. Поэзия А. Фета как будто сразу приобретает зрелую силу. Так встает и выходит из пены морской Афродита на полотне Сандро Боттичелли. Они явно близки друг другу — великий флорентийский живописец XV в. и великий орловский поэт XIX в. одинаковым служением *эстетической чистоте искусства*, равным нежеланием жертвовать этой святой чистотой ради пусть благородных, но временных и ограниченных целей. Кажется даже, что попытка описать искусствоведческим языком творчество того и другого привела бы, если отвлечься от предмета описания — картин и стихов, к парадоксальному результату: описание могло бы быть приложимо к обоим, экфрастическая изощренность лексики была бы одной и той же. Можно было бы прочитать, что происходит и на деле, о возвышенной одухотворенности, утонченности, хрупкой красоте зримого мира и мира чистой пронзительности чувств, с нюансами впечатлений, оптимистической грустью или грустным оптимизмом, проникающими в нашу душу непроизвольно — под влиянием музыки слов или красок.

Надо полагать, что такое подобие двух художников, отстоящих друг от друга столь далеко по времени и по духовному строю, вряд ли случайно. Все же они принадлежат одному культурному миру и оказались под влиянием единого и фундаментально глубокого пласта европейской духовной культуры, каким является платонизм, решительно разделяющий искусство и жизнь, заставляя жизнь подражать искусству. Сандро Боттичелли, сформировавшийся в атмосфере флорентийского платонизма, был платоником по сути своего мировоззрения. Видение мира Фетом было, разумеется, много сложнее, но, что касается философии искусства, и русский поэт не избе-

жал прямого влияния платонизма, однако он встретился с ним как одним из важнейших элементов кантианско-шопенгауэровской художественной философии.

Непосредственное воздействие философа мировой скорби проявилось в фетовской любовной элегической лирике, поскольку Артур Шопенгауэр «бесцельную целесообразность» искусства, его полную отрешенность от мира — и бренного (мира представлений), и скрытого (мира воли) — выносит за рамки мира вообще. Искусство рассматривается им как эффективный способ ухода от бытия, освобождения от его нудящей скуки. Пусть временно, но искусство переносит нас в нирвану, в совершенно особое состояние полной свободы от мира. Это уже не просто платонизм, а платонизм, возведенный в степень, поскольку даже из мира идей, не говоря уже о пространственно-временном мире, мы выпадаем с помощью Шопенгауэра полностью. Для Фета это было желанной находкой, позволяющей ему через открытую шопенгауэровским буддизмом трещину в бытии оказываться хотя бы на время вне его.

Особая признательность А. А. Фета Шопенгауэру, «любезность его сердцу» Фета, как выразился поэт в одном из своих писем, может объясняться психоаналитическим эффектом, оказанным на него шопенгауэрианством. Состояние вне-находимости было Фету хорошо знакомо: он часто переживал его, когда уносился мыслями в трагический опыт любви к Марии Лазич, погружался в странную мистику этой любви. Фет находил, или, лучше сказать, организовывал, сублимативное состояние, ныряя в прозрачную воду прекрасных стихов. Шопенгауэр описал и объяснил ему это его состояние, и он был ему за это бесконечно благодарен.

Интересен в этом отношении редкий для А. А. Фета случай, когда он переработал стихотворение, написанное до знакомства с Шопенгауэром, готовя его к изданию в первом выпуске «Вечерних огней». Стихотворение получило структуру дилогии, напоминающую стандартную логическую процедуру *объяснения*, где факт жизни, представленный во второй части, находит соответствие в общем законе, которому посвящена первая часть. Стихотворению Фет предпослал эпиграф из сочинения Шопенгауэра «Парерга и паралипомена»[1] (Шопенгауэр, 2011, с. 34); смысл эпиграфа в том, что наличествующее бытие — это то, что нам лишь грезится, тогда как подлинное бытие — в вечности, а не во времени, так как вечность «является

[1] Шопенгауэровский текст эпиграфа таков: «Die Gleichmasigkeit des Laufes der Zeit in allen Kopfen beweist mehr, als irgend etwas, das wir Alle in denselben Traum versenkt sind, ja das es Ein Wesen ist, welches ihn traumt». Перевод этого текста, данный Ю. А. Айхенвальдом для «Полного собрания сочинений» А. Шопенгауэра (М., 1900—1910), перепечатан и в новом издании без требуемых исправлений: «Равномерность течения времени во всех головах доказывает более, чем что-либо другое, что все мы погружены в один и тот же сон *и что все видящие этот сон — единое существо*» (курсив мой. — *Л. К.*). На мой взгляд, такой перевод не только противоречит смыслу § 29 сочинения «Парерга и паралипомена», но и интенциям философии А. Шопенгауэра вообще, во взглядах которого люди не образуют и не могут образовать никакого *единого* соборного (?) *существа*. Согласованно действовать во времени они могут, но каждый выступает в своей собственной ипостаси. Протестантская закваска сказывается, как бы ни относился он лично к религии и церкви. Смысл шопенгауэровского высказывания, взятого А. Фетом в качестве эпиграфа, может быть передан следующим образом: «Равномерность течения времени во всех головах доказывает больше чем что-либо, что мы все погружены в одну и ту же грезу; более того: есть сущность, которая ее грезит». Сущность эта, конечно же, — мировая воля.

по существу своему противоположностью времени… Лишь недомыслие совершенно неспособных умов не умело истолковывать понятие вечности иначе, чем в виде бесконечности времени» (Шопенгауэр, 2011, с. 33). Нирванический мир существует в качестве вечности: «Мир, покой и блаженство обитают только там, где нет никаких “где” и “когда”» (Шопенгауэр, 2011, с. 36).

Стихотворение, о котором идет речь, — одно из самых шопенгауэровских. Творческие грезы уносят поэта сквозь звездное небо к «солнцу мира», где он уже однажды был благодаря любви наяву и оказывается благодаря гениальному поэтическому воображению снова и снова, а если отступит жизнь с ее *коварством надежды*, то и навсегда.

I

Измучен жизнью, коварством надежды,
Когда им в битве душой уступаю,
И днем и ночью смежаю я вежды
И как-то странно порой прозреваю.

Еще темнее мрак жизни вседневной,
Как после яркой осенней зарницы,
И только в небе, как зов задушевной,
Сверкают звезд золотые ресницы.

И так прозрачна огней бесконечность,
И так доступна вся бездна эфира,
Что прямо смотрю я из времени в вечность
И пламя твое узнаю, солнце мира.

И неподвижно на огненных розах
Живой алтарь мирозданья курится,
В его дыму, как в творческих грезах,
Вся сила дрожит и вся вечность снится.

И всё, что мчится по безднам эфира,
И каждый луч, плотской и бесплотный,
Твой только отблеск, о солнце мира!
И только сон, только сон мимолетный.

И этих грез в мировом дуновенье
Как дым несусь я и таю невольно;
И в этом прозренье, и в этом забвенье
Легко мне жить и дышать мне не больно (Фет, 1959, с. 98).

А. А. Фет соотносит себя с шопенгауэровским *гением*, и можно сравнить сказанное поэтом с тем, как гениальность трактуется Шопенгауэром: «…существо *гения*, — пишет он, — состоит именно в преобладающей способности к такому (полностью растворяющемуся в объекте чистому) созерцанию; и так как это созерцание требует полного забвения собственной личности и всех своих отношений, то *гениальность* не что иное, как самая полная *объективность*, то есть объективная направленность духа, противоположная субъективной, обращенной к себе, то есть к воле. Тем самым гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и высвобождать познание, которое изначально существует только для служения воле, от этого служения, то есть совершенно не принимать во внимание свой интерес, свое волнение, свои цели, другими словами, временно полностью отказаться от своей личности и остаться только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира <…> Если для обыкновенного

человека его познавательная способность — фонарь, освещающий его путь, то для гения она — солнце, открывающее ему мир» (Шопенгауэр, 1993, с. 301—302; 304).

Глубоко личное переживание, отправляясь от шопенгауэровской критики мира, получает универсально-обобщенную опору и превращается в обобщенно-личное, что доступно лирике лишь в самой обнаженной ее сути. И возврат к собственно-личному, интимному только усиливает достигнутый эффект:

II

В тиши и мраке таинственной ночи
Я вижу блеск приветный и милый,
И в звездном хоре знакомые очи
Горят в степи над забытой могилой.

Трава поблекла, пустыня угрюма,
И сон сиротлив одинокой гробницы,
И только в небе, как вечная дума,
Сверкают звезд золотые ресницы.

И снится мне, что ты встала из гроба
Такой же, какой ты с земли отлетела,
И снится, снится: мы молоды оба,
И ты взглянула, как прежде глядела (Фет, 1959, с. 100).

Шаг в шаг за Шопенгауэром А. А. Фет не следует, а вносит нечто свое, метафизику его натурализируя, приближая к реальности. Если философ пребывание в посюстороннем мире рассматривает как мимолетный сон, то страдающий поэт готов с этим согласиться лишь на время. Согласно Шопенгауэрову буддизму, мир нирваны — это то же, что *ничто*, здесь не может быть уже никаких снов, ничего, кроме полнейшей атараксии. Фет же имеет дело со сном-явью, грезой-реальностью, которая дает возможность побывать в той вечности, где сердца и души сливаются в гармоническом единстве, но в то же время в вечности *очевидной*, вечности-тверди, заключенной в *солнце мира*, куда можно шагнуть из времени и вернуться вспять.

Шопенгауэровское понимание назначения искусства не могло не привлекать А. А. Фета, поскольку живило его душевную рану, приносило свои терапевтические плоды. Но вместе с этим задачи искусства резко ограничивались, разрыв с реальностью Фета не устраивал. А это приводило к тому, что и во взглядах на природу и назначение искусства А. А. Фет шопенгауэрцем не был. Здесь прямое влияние эстетики Иммануила Канта играло решающую роль. Даже образ звездного неба и бездн космоса в рассмотренном стихотворении все же в конечном итоге отсылает к Канту, лишь опосредованный Шопенгауэром.[2]

---

[2] Создание неопределенного (что, согласно Канту, свойственно искусству) образа *солнца мира*, видимо, подсказано Фету § 27 «Мира как воли и представления», где, обращаясь к гипотезе Канта-Лапласа, А. Шопенгауэр писал об идее, восходящей к «Всеобщей естественной истории и теории неба» относительно «*невидимого центрального тела*» (главного предмета рассмотрения гл. 7 «О вселенной во всей ее бесконечности в пространстве и времени» этого Кантова труда), вокруг которого вращаются галактики: «Это воззрение полностью согласуется с предположением астрономов о существовании *центрального солнца* (курсив мой. — *Л.К.*), а также с обнаруженным перемещением всей нашей Солнечной системы…» (Шопенгауэр, 1993, с. 272).

Философия искусства Канта, разработанная им в «Критике способности суждения», находится в определенном соответствии с платонизмом. Как и Платон, Кант отвергает теорию мимесиса. Это искусство научает нас усматривать, находить красоту в природе, а не природа обучает нас прекрасному. (Не случайно в истории живописи пейзаж — один из самых поздних жанров.) Однако Кант, а с ним и А. Фет, отвергает эту теорию мимесиса отлично от Платона и Шопенгауэра в двух отношениях. Во-первых, согласно Канту, искусство с необходимым для него чувством прекрасного не уводит нас из мира явлений, а требует связи с ним, побуждает к включению в игру познавательных сил живое созерцание, реальное восприятие реального мира. Всякое конкретное представление совмещает две различных *способности души*: рефлексивную способность суждения как *чувство удовольствия и неудовольствия* и определяющую способность суждения как *способность познания*. Первая играет определяющую роль, поскольку она направляется целью субъекта, заставляющей пристальнее вглядываться в возможности предмета восприятия (за которым стоит объект). Кант специально рассматривает этот вопрос в §9 «Критики способности суждения», называя его «Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета, или же наоборот», и предупреждает читателя: «Решение этой задачи — ключ к критике вкуса и поэтому заслуживает всяческого внимания» (Кант, 1965, с. 218).

Нет необходимости разъяснять, что от интенции субъекта зависит, на какой из способностей сосредоточить свое внимание при восприятии предмета, отвлекаясь от второй, отчего целостное восприятие в одном случае становится эстетическим, а в другом — гносеологическим.

Кантианец Фридрих Шиллер в вышеприведенном эпиграфе выразил афористически кратко это отличие кантовского *истинного ума*, желающего «сущее зреть *совершенным*», от платоновского *ложного* (а вместе с ним и шопенгауэровского), мнящего совершенное видеть *сущим*.

Принципу *истинного ума* следует вся пейзажная лирика А. Фета. Какое стихотворение ни возьмешь, картина сущего прорастает абсолютным, чреватым жаждою быть вечным. Явление высвечивает свою сущность. Вот одно из таких явлений:

Весенний дождь

Еще светло перед окном,
В разрывы облак солнце блещет,
И воробей своим крылом,
В песке купаяся, трепещет.

А уж от неба до земли,
Качаясь, движется завеса,
И будто в золотой пыли
Стоит за ней опушка леса.

Две капли брызнули в стекло,
От лип душистым медом тянет,
И что-то к саду подошло,
По свежим листям барабанит (Фет, 1959, с. 139—140).

Дождь есть и его нет. Миг приближающегося разрешения, жуткий и радостный одновременно… Но за образом готового вот-вот обрушиться дождевого потопа витает в сознании универсальная граница *нет-есть*, *есть-нет*. Это ли не из вечных проявлений бытия?

Однако сама ли собою высвечивается эта сущность всеми порами тела воспринимаемого явления? И тем более облекается в слова? Или для этого есть особый *орган* — душа поэта?

Весна и ночь покрыли дол,
Душа бежит во мрак бессонный,
И внятно слышен ей глагол
Стихийной жизни, отрешенной.

И неземное бытиё
Свой разговор ведет с душою
И веет прямо на нее
Своею вечною струею.

Но вот заря! Бледнеет тень,
Туман волнуется и тает, —
И встретить очевидный день
Душа с восторгом вылетает (Фет, 1959, с. 472).

Да, это так и есть: стихотворение «Как беден наш язык…» Фет заканчивает строками:

Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук
Хватает на лету и закрепляет вдруг
И темный бред души, и трав неясный запах… (Фет, 1959, с. 308).

«Сноп молнии мгновенный» вспыхивает в душе поэта и высвечивает таинственную глубину явлений, не доступную взору ни при ярком дневном свете, ни в призрачном свете ночи.

Всю ночь гремел овраг соседний,
Ручей, бурля, бежал к ручью,
Воскресших вод напор последний
Победу разглашал свою.

Ты спал. Окно я растворила,
В степи кричали журавли,
И сила думы уносила
За рубежи родной земли,

Лететь к безбрежью, бездорожью,
Через леса, через поля, -
А подо мной весенней дрожью,
Ходила гулкая земля.

Как верить перелетной тени?
К чему мгновенный сей недуг,
Когда ты здесь, мой добрый гений,
Бедами искушенный друг? (Фет, 1959, с. 141).

Картина словесная здесь необыкновенна, она сделана только слухом и осязанием, без участия зрения, что обычно доступно одной только музыке. Тональность пейзажа — в тревожно-нетерпеливом ожидании, что вот-вот вырвется на свободу и зацветет ярой жизнью, брызнет творческой мощью, чудом сдерживаемая, уже раскисшая, набухшая земля с еще сиротливо торчащими перелесками среди стремительно отступающих разлившихся вод. Стихотворение это уникально для Фета игрою дейксисом: и автор, и адресат двоятся и меняются ролями. По грамматическому строю лирической героиней является *она*, кем может быть Мария Петровна Фет-Шеншина (в девичестве Боткина), супруга Фета; однако ни малейшей индивидуальной черты в речи лирической героини нет — поэт как выражался всегда, так он и выражается, хотя передал свою речь другому лицу. В итоге достигается эффект как бы взаимного обращения поэта и его героини друг в друга.

В полном соответствии с Шиллеровым принципом истинного ума оценивал поэзию А. А. Фета Вл. С. Соловьев, заметив, что у него «…в росинке чуть заметной / весь солнца лик ты узнаешь <…> А для того чтобы таким образом уловить и навеки идеально закрепить единичное явление, необходимо сосредоточить на нем все силы души и тем самым почувствовать сосредоточенные в нем силы бытия; нужно признать его безусловную ценность, увидать в нем не что-нибудь, а фокус всего, единственный образчик абсолютного. В этом собственно и состоит созвучие поэтической души с истиной предметною, ибо поистине не только каждое нераздельно пребывает во всем, но и все нераздельно присутствует в каждом» (Соловьев, 1990, с. 215—216). Вл. Соловьев не отказал себе в удовольствии выписать все стихотворение А. А. Фета «Не тем, Господь, могуч, непостижим…», где Фет утверждает, что огонь, горящий в душе поэта, *сильней и ярче всей вселенной*. «При свете этого “вездесущего огня”, — замечает критик, — поэзия поднимается до “высей творения” и этим же истинным светом освещает все предметы, уловляет вековечную красоту всех явлений. Ее дело не в том, чтобы предаваться произвольным фантазиям, а в том, чтобы провидеть абсолютную правду всего существующего» (Соловьев, 1990, с. 213—214).

Итак, Платон и Шопенгауэр отвергают теорию подражания природе вследствие ее несовершенства: искусство призвано интуитивно улавливать чистым разумом абсолютное, поднимаясь в его разреженную высоту, а не брать пример с несовершенного, никогда не удовлетворяющего нас уродливого мира. Бесконечное и абсолютное таится только в конечном и относительном — это слишком прозаическая ситуация для возвышенных натур.

Во-вторых, как для Платона, так вслед за ним и Шопенгауэра (разумеется, в истории философской эстетики не только для них двоих) искусство есть высшее выражение *гносеологической способности*, есть способ познавательного проникновения в самую суть мира, его интимную сердцевину. Платон по-сократовски отождествляет истину, добро и красоту, сводя все это к истине; то же делает и Шопенгауэр, для которого красота — это способ познания, которым обладает гений, искусство — результат познавательного процесса, нейтрализующего волю. Это же подчинение искусства задачам познания мира характерно для эстетики и Шеллинга, и Ге-

геля. Поэтому неудивительно, что В. Г. Белинский в своих привлекших широкое общественное внимание *взглядах на русскую литературу* рассуждал в том духе, что задачи науки и искусства — одни и те же: задачи познания окружающего нас природного и социального мира с тем единственным отличием, что наука постигает мир в понятиях, а искусство — в художественных образах. Лекции по эстетике обоих немецких идеалистов (Шеллинга и Гегеля) изучались А. А. Фетом еще в студенческом кружке Аполлона Григорьева; взгляды их на искусство не удовлетворяли Фета уже тогда. Его внимание было привлечено к кантовской «Критике способности суждения» профессорами И. И. Давыдовым и, особенно, С. П. Шевыревым, когда и родилось желание основательно заняться изучением Канта. Однако приступить к осуществлению этого А. А. Фету довелось только во второй половине 60-х гг. Желание это было, без сомнения, подстегнуто знакомством с трудами Шопенгауэра, произошедшим примерно в это же время; а Шопенгауэр прямо требует от приступающего к чтению его «Мира как воли и представления» обязательного предварительного знакомства с «самым важным явлением в философии за два тысячелетия и столь близким нам; я имею в виду, — продолжает он, — главные произведения Канта. Воздействие, которое они оказывают на дух того, кто их действительно воспринимает, я считаю вполне возможным сравнить … со снятием катаракты у слепого…» (Шопенгауэр, 1993, с. 128).

Сравнение, видимо, запечатлелось в сознании Фета. Так, 30 октября 1878 г. он сообщал Л. Н. Толстому, что критически разбирает «самый источник коммунизма, то есть Сен-Симона, Фурье и Прудона… Затем по гомеопатической дозе принимаю Канта, которого еще не кончил, но который у меня *снял бельмы с обоих глаз* (курсив мой. — *Л.К.*)» (Толстой, 1962, с. 374). По всей вероятности, речь все еще идет о чтении «Критики чистого разума», о котором примерно за восемь месяцев до этого, а именно 20 марта того же года, Фет информировал своего главного адресата: «Кант подвигается микроскопически, прочел одну треть книги и многого не разжевал, как бы хотел, хотя общий очерк его системы мне понятен. Но есть выводы демонстративные, до того тонкие, что надо особенное внимание при чтении. Недаром Шопенгауэр понял его только при 8 чтении. Но мое первое стоит пятого» (Толстой, 1962, с. 358). И когда А. А. Фет утверждает, что общий очерк системы Канта ему понятен, он нисколько не преувеличивает. Его тексты, особенно письма, свидетельствуют о хорошем знакомстве не только с «Критикой чистого разума», но и двумя другими «Критиками», да и с некоторыми докритическими работами. А. А. Фет предельно добросовестен вообще во всем, что он делает. Взявшись за перевод А. Шопенгауэра, он изучил все его творчество, и система переведенного им философа в общем его не удовлетворила. Как я уже писал, если Шопенгауэр намеривался исправить Канта, то А. А. Фет исправлял самого Шопенгауэра посредствам Канта. Идеи «Критики практического разума» одушевляют многие Фетовы стихотворения, а «Критика способности суждения» определяет общий подход к искусству в целом и к поэзии в частности. Трактовка искусства как средства познания, соперничающего в этом с наукой, отвергалась поэтом; искусство в таком случае *интуитивным постижением* достигало бы бо́льших результатов, чем наука со всеми своими дискурсивными методами. Однако двухтысячелетняя история развития искусства не оправдывает подобных оптимистических выводов, что во 2-й половине XIX в. стало совершенно

очевидно. Если искусство — более эффективное средство познания, нежели наука, то еще действеннее должна была бы оказаться религия, а этот вывод рассматривался Фетом совершенным абсурдом.

3. Принцип чистоты и чистота искусства

К чему пытать судьбу? Быть может, коротка
В руках у парки нитка наша!
Еще разымчива, душиста и сладка
Нам Гебы пенистая чаша.

Зажжет, как прежде нам во глубине сердец
Ее огонь благие чувства, —
Так пей же из нее, любимый наш певец:
В ней есть искусство для искусства.

А. А. Фет. Ты прав: мы старимся... И. С. Тургеневу

А. А. Фет, как доказывают его многочисленные высказывания на этот счет, высоко оценил фундаментальный принцип методологии Канта — *принцип чистоты*. Понятие *чистый*, *чистота* — одно из самых важных и значимых в его системе: *чистые* формы созерцания, *чистый* рассудок, *чистый* разум, *чистый* практический разум, *чистая* рефлексивная способность суждения, *чистая*, или свободная, красота… Методология чистоты теснейшим образом связана у Канта с методом системности. Все, что представляет собою в каком-то отношении систему, оказывается чистым в своей сущности по отношению к иным системам, играет роль специфического качества, отличающегося по своей природе от всех других качеств. Принцип этот пронизывает все творчество Канта, но рассмотрен он как метод именно в «Критике чистого разума». «Предисловие ко второму изданию» предупреждает читателя: «Смешение границ различных наук ведет не к расширению этих наук, а к искажению их» (Кант, 1964, с. 84; B VIII). И в заключительном разделе «Критики…» «Трансцендентальное учение о методе» Кант обращается к методу чистоты и пишет: «Чрезвычайно важно *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении. То, что делает химик, разлагая вещества, то, что делает математик в своем чистом учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ…» (Кант, 1964, с. 686; B 870). Поэтому *принцип очищения*, названный мною *принципом обособления* (Калинников, 2010, с. 219—224), включен великим кёнигсбергским философом в «Канон чистого разума»: «Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» (Кант, 1964, с. 655; B 823; A 795).

Надо видеть прежде всего границы всех способностей сознания и возможности всех познавательных средств. Это и есть условие для определения границ постижимости беспредельного природного мира. Система способностей сознания (*души*, говорит Кант) состоит из 1) способности познания, 2) чувства удовольствия и неудовольствия и 3) способности жела-

ния, или практической способности. Сознание целостно, и способности души участвуют в его деятельности совместно, можно сказать, что они действуют, как ипостаси Святой Троицы, как нечто *единое, но неслиянное*. Любую из способностей нельзя заменить другими, они качественно специфичны и выделяются только силой абстракции. «Продукты» этих способностей — это знания, ценности и нормы, обладающие собственной природой. Могут, конечно, возникнуть вопросы: а разве знание не есть ценность? Разве нормы морали и права или технологические нормы не обладают ценностью? И разве ценности или нормы не надо знать? Ответы, разумеется, можно давать утвердительные. Но в этом случае знание уже не выступает в своей собственной функции, уже не есть знание как таковое, мыслимое в его *чистоте*, или в *себе*, — оба терминологические выражения для Канта синонимичны. Так же и норма уже не есть норма. Любой предмет нашей мысли является собою, когда мы мыслим его безотносительно к чему-либо иному, кроме как к самому себе, а следовательно, *в самом себе*. Только в этом случае он есть *качественно специфическая* вещь, не обращающаяся во что-то другое.

Этот *принцип чистоты* критической философии привел мысль Канта к непреходящим результатам. Удалось, например, выделить *мораль* в ее собственной природе из *нравов* как комплексного нормативного явления, а следовательно, понять, что такое нравы и как функционирует нравственность. Однако относительно предмета нашей статьи важно то, что Кант на этой основе показал принципиальное различие *науки* как познавательной деятельности души от *искусства* как ценностно-оценочной ее деятельности, а той и другого от *нравственности* как нормативно-практической формы.

А. А. Фет хорошо усвоил эти Кантовы уроки. Чувство удовольствия и неудовольствия оперирует априорным принципом целесообразности, результатом чего и оказывается искусство. Целесообразность устанавливается рефлексивной способностью суждения и проявляется в художественном вкусе. Кант разъясняет, что «суждение вкуса есть чисто созерцательное (contemplativ) суждение, то есть такое, которое, будучи безразличным к существованию предмета, лишь связывает его свойства с чувством удовольствия и неудовольствия». Но «само это созерцание не направлено на понятие, ведь суждение вкуса не познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое), и потому оно не основывается на понятиях и не имеет их своей целью» (Кант, 1965, с. 210). Всякие утверждения такого рода, что искусство есть способ познания мира, глубоко ошибочны. И Фет совершенно согласен с Кантом, когда тот утверждает: «Изящные… искусства — это способ представления, который сам по себе целесообразен и хотя и без цели, но все же содействует культуре способностей души для общения между людьми» (Кант, 1965, с. 321). Пользуясь принципом чистоты как принципом рассмотрения предмета в его собственной сущности, то есть *в себе*, А. А. Фет писал Л. Н. Толстому о своей высокой оценке романа «Анна Каренина»: «Дерево — не на дрова или поделку, а дерево само для себя, — искусство для искусства. Вот почему наслаждение “Карениной”, потому что оно нужно не мне, а там, куда я ухожу от своего беспокойного *я*. Как скоро нельзя уходить, например, нигилистический или женский или иной хвостатый роман или стихи — признак ни на что негодности. Картина, задевающая не своей правдой безотносительной, а относительной ложью, —

никуда не годится. Поэтому жизнь только та гармонична и достойна, где человек чего-нибудь любит для самой вещи, а не для себя» (Толстой, 1962, с. 415). Фету импонирует отсутствие в романе «Анна Каренина» политической тенденции, которая является определяющей, например, в произведении Н.Г. Чернышевского «Что делать?». Поэт отказывает роману Чернышевского в том, что это произведение искусства, и рассматривает его в качестве политического памфлета, содержащего прямые технологические инструкции по созданию мастерских как ячеек социализма, в которых Фету виделись те же общины, сходные с крестьянскими. Разработка норм действия — это задача практического разума, а вовсе не рефлексивной способности суждения. Политико-экономические инструкции не имеют отношения к искусству.

Совсем другое дело — повесть «Казаки», роман «Анна Каренина»… Конфликт высших человеческих ценностей, получивших эстетическую оценку, Лев Толстой поднимает в своем лучшем романе до предельных философских высот, что достойно поэта. К этому достигающему поэтических высот творчеству А. А. Фет и побуждал Толстого, но встречал все более решительный отпор. Великий писатель все определеннее шел в понимании природы искусства навстречу представлениям, родственным как платонизму, так и шопенгауринанству, разумеется, не обращенностью его к демократическим массам, а функциональным схватыванием сущности бытия, что и нашло отражение в итоге в его трактате «Что такое искусство», созданном в основном и опубликованном уже после смерти А. А. Фета.

Искусство является таковым, когда оно конституирует мир ценностей и с высот этого идеального мира оценивает действительность. Именно в этом его прямое назначение, оно не может играть роль ни политического трактата, ни научного исследования. Только в этом случае можно говорить о чистом искусстве, искусстве для искусства. В крайнем случае функции теоретической и практической форм сознания допустимы лишь в качестве второстепенных, привходящих, не оттесняющих с авансцены, не затмевающих в произведении искусства главного — взаимодействия ценностей, борения человеческих ценностей, аксиологических проблем, в разрешении которых происходит настройка как личных целей, так и социальных.

4. Красота и искусство, искусство и поэзия

Нельзя заботы мелочной
Хотя на миг не устыдиться,
Нельзя пред вечной красотой
Не петь, не славить, не молиться.

А. А. Фет. Пришла, и тает все вокруг…

Видимо, и применительно к философии искусства справедлив тезис Вл. С. Соловьева, что явление Канта есть поворотная точка во всем развитии философии; он разделяет ее историю на «до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)» период (Соловьев, 1988, с. 441). И понятия чистое искусство, искусство для искусства имеют два принципиально различных смысла в зависимости от того, принимается или нет во внимание эстетика и философия искусства Канта, а если принимается, то понимается ли теоретиком искусства «Критика способности

суждения» или нет. С начала XIX в. получает широкое распространение некритическое понятие чистого искусства, особого искусства для искусства, все назначение которого ограничивается красотой, единственной из бесконечного мира ценностей — эстетической. Эстетизм воодушевляет такое искусство, эстетство — установка такого художника. Появление этого понятия — следствие импульса, исходящего от процесса все более определенного обособления искусства в его собственной функции из синкретически работающего сознания, формирования его в самом себе. Лев Толстой связывал этот процесс с секуляризацией общества. «С тех пор как люди высших классов потеряли веру в церковное христианство, мерилом хорошего и дурного искусства стала красота, то есть получаемое от искусства наслаждение, и соответственно этому взгляду на искусство составилась сама собою среди высших классов и эстетическая теория, оправдывающая такое понимание,— теория, по которой цель искусства состоит в проявлении красоты, — писал он. — Последователи эстетической теории в подтверждение истинности ее утверждают то, что теория эта изобретена не ими, что теория эта лежит в сущности вещей и признавалась еще древними греками» (Толстой, 1928—1958, с. 74). Поэзия А. А. Фета понималась именно так. О нем как поэте эстетствующем, замкнувшем себя в мире красоты и ограничившем ею свою поэзию, писали с середины XIX в. и пишут в начале XXI: «Здесь (то есть в творчестве А. А. Фета. — *Л.К.*) торжествовал единственный эстетический принцип — *служение Красоте*» (Розенблюм, 2008, с. 21).

Второй смысл понятий чистое искусство и искусство для искусства появляется вместе с разработкой проблем эстетики в системе Канта. В ней чистота искусства понимается как обособление этой формы сознания, ставшей особым общественным институтом, призванным конституировать *мир ценностей во всем их многообразии и богатстве*, от функций теоретико-познавательных и нормативно-практических. Именно так, по-кантовски, понимает природу искусства А. А. Фет. Обычно же не только сужается сложный мир ценностей поэзии Фета до эстетической ценности, но еще и Кантова дефиниция прекрасного понимается ошибочно. В кантовской «Аналитике прекрасно» эта дефиниция дается так: «Красота — это форма *целесообразности* предмета, поскольку *она воспринимается в нем без представления о цели*» (Кант, 1965, с. 240). Кант имеет ввиду, что она воспринимается без представления о цели по отношению к чему-то внешнему, какой-то иной цели, но сама эта форма целесообразности имеет свою цель в самой себе. *Форма целесообразности сама целесообразна*, если мы научаемся *абстрагировать форму* от предметов.

В этом отношении чрезвычайно важно положение Канта, что «есть два вида красоты: свободная красота (pulchritudo vaga) или чисто[3] привходящая красота (pulchritude adhaerens). Первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие, и совершенство предмета свойственно этому понятию. Первая означает (самостоятельно существующую) красоту той или этой вещи; вторая как привходящая к понятию (обусловленная красота) приписывается объектам, подводимым под понятие особой цели» (Кант, 1965, с. 232). Положение это

[3] Тут переводчика надо поправить: «…или *только* (вместо *чисто* — *Л.К.*) привходящая красота» («…*order die bloß* anhängende Schönheit…»), так как это свободная красота чисто свободна.

имеет прямое отношение к творчеству знаменитого поэта. Вот широко известное стихотворение, в котором речь идет о свободной, или чистой красоте:

Целый мир от красоты,
От велика и до мала,
И напрасно ищешь ты
Отыскать ее начало.

Что такое день иль век
Перед тем, что бесконечно?
Хоть не вечен человек,
То, что вечно,— человечно[4] (Фет, 1959, с. 497).

Стихотворение это принадлежит «поэту-мыслителю», ибо свидетельствует об универсальной философской идее, согласно которой мир — это бесконечная иерархия форм, каждая из которых *в себе и для себя* целесообразна, а их целесообразность есть *потенциальная красота*, так как формотворящая способность человека в качестве абсолютной способности опирается на уверенность полнейшей возможности трансформации целесообразности *в себе* как чистой, *свободной* красоты в красоту привходящую. Уверенность, о которой идет речь и которая дается только философской мысли, — это уверенность в потенциальной человечности Вселенной: все в ней, что хоть на миг может быть устойчивым, отлитым в форму, будь то даже устойчивость изменения, будет служить рано или поздно человеку. Человечность делает мир прекрасным. Невольно финальный стих в сознании читателя обращается:

Все, что человечно, — вечно.

Вообще, становится ясно, что А. А. Фет играет понятиями *чело* (то ест разум с его идеалами) и *век* (в слове *вечность* и неразрывно связанном с ним слове *бесконечность*, то есть мир). Явно он этой игрой подтолкнул А. Белого к его разложению слова *человек* и представлению его в качестве формулы «Человек = Чело Века» (Белый, 1999, с. 302).

Как правило, речь в искусстве идет не о чистой, а о *привходящей* красоте природы ли, мира ли человеческих отношений. Даже в поэзии большинство ее произведений посвящено красоте привходящей, относительной. Поэтизируется в искусстве не предмет как таковой, не реальность, пусть в максимально точном и совершенном ее изображении, а «идеал предмета». Фет по этому поводу писал в программной своей статье «О стихотворениях Ф. Тютчева»: «Поэзия, или вообще художество, есть чистое воспроизведение не предмета, а только одностороннего его идеала; воспроизведение предмета было бы не только ненужным, но и невозможным его повторением» (Фет, 1982, с. 146). Но *идеал предмета* всегда относителен и представляет собою только часть *идеала как такового*, который есть плод уже философского мышления, немедленно вступающего в действие своею *обобщающей* силой: «…всякое искусство — антропоморфизм, и тут, быть может, кроется причина того, что во всяком монотеизме, от магометанского востока до строгого протестантизма, звучала заповедь: “Не сотвори себе куми-

[4] Между 1874 и 1886 гг.: годы работы над стихотворением совпадают с усиленным изучением Шопенгауэра и Канта.

ра". Воплощая идеал, человек неминуемо воплощает человека» (Фет, 1982, с. 149). Эти мысли об антропоморфизме идеала восходят как к «Критике чистого разума» (См. гл. «Идеал чистого разума»), так и непосредственно к «Критике способности суждения» (§17. Об идеале красоты), где Иммануил Кант писал: «Только то, что имеет цель своего существования в себе самом, *человек*, который разумом может сам определять себе свои цели или, где он должен заимствовать их из внешнего восприятия, все же в состоянии соединять их с существенными и всеобщими целями и затем также и эстетически судить о согласии с ними, — только *человек*, следовательно, может быть идеалом *красоты*, так же как среди всех предметов в мире человечество в его лице как мыслящее существо (Intelligenz) может быть идеалом *совершенства*» (Кант, 1965, с. 237).

Эта мысль Канта вызревала в Фете с первых шагов его на поэтическом поприще и чем далее, тем все более определенно. «Существенные и всеобщие цели», дающие начало абсолютным, общечеловеческим ценностям как атрибутам, даже ипостасям, *идеала совершенства*, в этом идеале предстают как *конечные цели*. Именно конечные цели как предельно постижимый идеал должны просвечивать в любых относительных ценностях, как свободная, или чистая, красота — в любых предметах, характеризующихся красотой привходящей. Художник, и прежде всего — поэт, с необходимостью занятый относительными ценностями, привходящей красотой, не должен забывать ни на мгновение об абсолютном, конечном идеале, о конечной человеческой цели.

Однако сам этот идеал, сама в себе конечная цель редко становятся предметом искусства. По сути, дано это только поэту, в таком случае становящемуся не просто поэтом, а мыслителем-поэтом. Такой поэт достигает высот философской лирики. Он устремлен туда, что бесконечно выше «Горной выси».

Превыше туч, покинув горы
И наступи на темный лес.
Ты за собою смертных взоры
Зовешь на синеву небес.

Снегов серебряных порфира
Не хочет праха прикрывать;
Твоя судьба на гранях мира
Не снисходить, а возвышать.

Не тронет вздох тебя бессильный,
Не омрачит земли тоска:
У ног твоих, как дым кадильный,
Вияся, тают облака (Фет, 1959, с. 311).

Однако именно поэтому поэзия занимает совершенно исключительное место во всем искусстве, во всех его видах и жанрах. Ведь только философская лирика может любого человека, в том числе и художника, поднять в неуследимые, не данные непосредственному чувству небеса и звать «туда, не знаю куда».

А. А. Фет в семью «…таких поэтов-мыслителей, каковы: Шиллер, Гете и Пушкин» (Фет, 1982, с. 146) включил и Ф. И. Тютчева, но и сам Фет всем им, без сомнения, — родня.

Список литературы

1. *Белый А.* История становления самосознающей души // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999.

2. *Калинников Л. А.* Принцип обособления как принцип познания и риторики // Модели рассуждений — 3. Когнитивный подход : сб. ст. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2010. С. 219—224.

3. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 5.

4. *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. 1964. Т. 3.

5. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

6. *Розенблюм Л.Н.* А. Фет и эстетика «чистого искусства» // Фет А.А. и его литературное окружение. М., 2008. Кн. 1.

7. *Соловьев Вл.С.* О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Соловьев Вл. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.

8. *Соловьев Вл.*С. Кант // Соловьев В.С. Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2.

9. *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями. М., 1962.

10. *Толстой Л.Н.* Что такое искусство? // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М., 1928—1958. Т. 30.

11. *Фет А.А.* и его литературное окружение. М., 2011. Кн. 2.

12. *Фет А.А.* Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2.

13. *Фет А.А.* Наши корни // Фет А.А. Поэт и мыслитель. М., 1999.

14. *Фет А.А.* О стихотворениях Ф. Тютчева // Фет А.А. Соч. : в 2 т. М., 1982. Т. 2.

15. *Фет А. А.* Полное собрание стихотворений. Л., 1959.

16. *Шопенгауэр А.* Parerga und Paralipomena // Шопенгауэр А. Собр. соч. : в 6 т. М., 2011. Т. 5.

17. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. О четвероякoм корне… Мир как воля и представление. Критика Кантовской философии. М., 1993. Т. 1.

Об авторе

Леонард Александрович ***Калинников*** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта, kant@kantiana.ru

References

1. Belyj, A. 1999, Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi [History of the formation of self-conscious soul]. In: Belyj A. *Dusha samosoznajushhaja* [Self-conscious soul], Moscow.

2. Kalinnikov, L. A. 2010, Princip obosoblenija kak princip poznanija i ritoriki [The principle of separation as the principle of knowledge and rhetoric]. In: Bryushinkin, V.N. (ed.), *Modeli rassuzhdenij — 3. Kognitivnyj podhod* [Models of reasoning — 3. The cognitive approach], Kaliningrad.

3. Kant, I. 1965, Kritika sposobnosti suzhdenija [Critique of Judgment]. In: I. Kant. *Sobranie Sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Mysl' [Thought], Moscow. T. 3.

4. Kant, I. 1964. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In: I. Kant. *Sobranie Sochineniy v 6-ti tomah* [Works in 6 volumes]. T.3. Mysl' [Thought], Moscow.

5. Kant, I. 1980, Religija v predelah tol'ko razuma [Religion within the Limits of Reason Alone]. In: Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Трактаты и письма], Moscow.

6. Rozenbljum, L.N. 2008. A. Fet i jestetika «chistogo iskusstva» [Fet and aesthetics "pure art"]. In: *Fet A.A. i ego literaturnoe okruzhenie* [Fet and his literary environment], Moscow. Kn. 1.

7. Solovyov, V.S. 1990, O liricheskoj pojezii. Po povodu poslednih stihotvorenij Feta I Polonskogo [About lyrical poetry. On the last poems of feta and Polonsky]. In: Solovyov,

V.S. *Stihotvorenija. Jestetika. Literaturnaja kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism], Moscow.

8. Solovyev, V.S. 1988, Kant. In: V. S. Solovyev. *Sobranie Sochineniy v 2 t.* [Works in 2 volumes]. T.2. «Mysl'» [Thought], Moscow.

9. Tolstoj, A.N. 1962, *Perepiska s russkimi pisateljami* [Correspondence with the Russian writers], Moscow.

10. Tolstoy, L. N. 1928—1958, Chto takoe iskusstvo? [What is art?]. In: *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Complete Works in 90 T.], Moscow. T. 30.

11. *Fet i ego literaturnoe okruzhenie* [Fet and his literary environment]. 2011, Moscow: IMLI RAN. T. 2.

12. Fet, A.A. 1992, *Moi vospominanija* [My memories], Moscow. T. 2.

13. Fet, A.A. 1999, Nashi korni [Our roots]. In: Fet A.A. Pojet i myslitel' [Poet and thinker], Moscow.

14. Fet, A.A. 1982, O stihotvorenijah F. Tjutcheva [About the poems Tyutchev]. In: Sochinenija [Oeuvre], T. 2, Rasskazy. *O pojezii i iskusstve. Pis'ma* [Stories. About thepoetry and art. Letters].

15. Fet A.A. 1959. *Poln. sobranie stihotvorenij* [Full. Poems]. Leningrad.

16. Schopenhauer, A. 2011, Parerga und Paralipomena. In: *Sobranie sochinenij v 6 t.* [Works in 6 volumes], Moscow. T. 5.

17. Shopengaujer, A. 1993, Mir kak volja i predstavlenie [The World as Will and Representation]. In: A. Shopengaujer. *Mir kak volja i predstavlenie.* «Nauka», Moscow. T 1.

A.A. FET AS A THEORETICAL AND PRACTICAL ADHERENT OF PURE ART AND THE PROBLEM OF THE NATURE OF POETRY

Kalinnikov L.A.

This article is devoted to A.A. Fet's philosophy of art. He is a representative of 'pure art' in Russian poetry, whose works were opposed to tendentious art serving the socio-political agenda of the time. However, the objective logic of nature of art made A.A. Fet's poetry complimentary to revolutionary-democratic poetry.

A. Fet was guided by Kant's principle of aesthetics stating that the function of art is constituting the world of values. It does not and cannot replace either science, which is meant to cognise the world, or morality, which is meant to organise the world of the social.

The principle of purity characteristic of Kant's philosophy was applied by A. Fet to art. It means that art for art's sake is not limited to aesthetic values but includes their whole range. A. Fet gives the role of the ultimate end and value to poetry and thus philosophical poetry. The poet-thinker is his ideal of a poet.

Key words: *philosophy of art, pure art, art for art's sake, principle of purity, ultimate end and value, value constitution as a function of art.*

About the author

Prof. Leonard A. ***Kalinnikov***, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

УДК 1(091):101.9:(430)

С. И. ГЕССЕН В ИСТОРИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА

В. Н. Белов*

Предпринимается попытка, с одной стороны, вписать творчество русского философа Гессена в неокантианскую традицию, с другой — указать на своеобразие его философской позиции в рамках неокантианства. Выделяется два важных аспекта в анализе творчества русского мыслителя: его внимание философской практике и эволюция его философских взглядов в сторону платонизма.

В проблеме философской практики мы у Гессена как ни у кого другого из русских философов сталкиваемся с разведением понятий практической философии и философской практики, или «конкретной философии». Если практическая философия есть этика, то философская практика — педагогика. Именно поэтому главные свои усилия русский философ прикладывает к вопросам разработки педагогической теории, критикуя при этом позицию П. Наторпа за сведение педагогики только к этике.

По мнению автора, творчество позднего Гессена представляет собой наиболее явный образец эволюции понимания важнейшего значения религии для фундаментальности философской позиции, оставляя философию и религию неслиянными, толчком к которой послужил интерес к философским идеям Соловьева и Достоевского. Основание, на котором русский философ утверждал религиозную перспективу своей позиции, он находит в платонической традиции.

Ключевые слова: *неокантианство, русская религиозная философия, практическая философия и философская практика.*

Тема, обозначенная в названии, требует определенного пояснения, связанного с двумя вопросами: что такое русское неокантианство и принадлежал ли Гессен этому направлению философской мысли России. Конечно, аргументом в пользу положительного ответа всегда служит журнал «Логос» и принадлежность Гессена к его редакторам и активным сотрудникам, и Гессен здесь может быть «диагностирован» однозначно. Другой аргумент, принуждающий к положительному ответу на второй вопрос, — факт обучения Гессена в центрах немецкого неокантианства у мэтров его баденской разновидности.

*Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.
Россия, Саратов, ул. Вольская, 10, 12 корпус
Поступила в редакцию 01.10.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-4
© Белов В. Н., 2014

Однако это хотя и важные, но все-таки внешние аргументы, констатация фактов, сама фактичность которых требует еще дополнительного и более глубокого и разностороннего прояснения. В частности, при более внимательном и неторопливом рассмотрении обозначенной темы возникают вопросы о том, что такое неокантианство как таковое, что такое русское неокантианство со всеми сопутствующими в данном контексте аспектами этого вопроса и, наконец, вопрос о том, является ли наш сегодняшний интерес чисто познавательным, «википедийным», или этот интерес агональный, вызывающий свободную борьбу и столкновение мнений и позиций.

Итак, осмелюсь высказать предварительное суждение о том, что интерес к неокантианству может иметь не только историко-философский (в узком смысле), но и актуально-философский характер. И в данном аспекте такой интерес возникает почти одновременно как в Германии, так и в России. Мы не находимся здесь в роли отстающего. Так, во вступлении к сборнику «Neukantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie» (1989) его редакторы обозначают возрастающий интерес к неокантианским концепциям как «ренессанс неокантианства». Они отмечают, что, несмотря на неоднократные заявления о «смерти неокантианства», именно «в эти дни эта часто уже погребенная (häufigtotgesagte) философия переживает возрождение, которое подтверждается не летальными диагнозами внешних (для традиции. — *В. Б.*) авторов, но прогнозами самой школы (неокантианства. — *В. Б.*)» (Nekantianismus, 1989, S. 7).

Другой известный исследователь неокантианской философской традиции, особенно баденской школы, профессор Кристиан Крайнен, редактор электронного издания «Neukantianismus-Forschung Aktuell», замечает также: «Прежние клише, типа “бескровные системы профессоров” (Г. Лукач, Х.-Г. Гадамер), следует уже давно отнести к области бесплодных плоских шуток. Однако подобное постоянно встречается среди интерпретаторов неокантианства, а это значит, что систематическая дискуссия с неокантианством становится важной и значимой, особенно в отношении проблем современной философии. К сожалению, приходится все же констатировать, что систематически выверенная, критическая оценка неокантианства стала даваться совсем недавно, следует назвать, в частности, имена Х. Вагнера, В. Флаха и В. Маркса» (Крайнен, Белов, 2008, с. 67).

Что же касается актуальности неокантианства, то сошлюсь на высказывание еще одного немецкого исследователя Геерта Эделя, который осмеливается заявить, что неокантианство «не просто стоит на пороге современности, но само осуществляет инаугурацию этой современности», поскольку наука играет все возрастающую роль в жизни общества, а именно осмысление ее основ оказывается в центре неокантианских философских штудий (Эдель, 2010, с. 536—539).

Для исследований русского неокантианства на данном этапе характерен большой объем исторических изысканий. И этому факту есть объяснение: большинство работ русских неокантианцев нам пока неизвестны по тем или иным причинам: находятся в архивах, опубликованы на иностранных языках или в малоизвестных изданиях и т. п. Однако параллельно идет процесс осмысления найденного материала по двум направлениям: сравнение с немецким неокантианством (что подчеркивает факт получения импульса из Германии) и сопоставление с русской религиозной философией (как наиболее значимой для отечественного философского про-

странства). Скорее всего, еще не пришло время более содержательной актуализации творчества русских неокантианцев, когда они более системно со своей позицией вступят в современные философские дискуссии. Не пришло время комплексного системного изложения феномена русского неокантианства. Показательна в этом отношении книга Дмитриевой Н. А. (Дмитриева, 2007, с. 512), где собран богатейший историко-философский материал (и он продолжает ею собираться), однако в силу объективных причин, о которых я уже сказал, исследование в основном фокусируется на историко-фактологическом аспекте творческих биографий русских философов-неокантианцев.

Если говорить о главной сложности в исследованиях по С. И. Гессену, то, на мой взгляд, она кроется в проблеме, которую можно обозначить дилеммой «типичность — нетипичность» творчества русского мыслителя.

С одной стороны, в отношении творческой судьбы Гессена можно смело утверждать, что она типична для представителя неозападнического направления в русской философии XX в. — обучение в Германии, участие в спорах с религиозными философами, эмиграция после революции, трудный путь признания на Западе, борьба за физическое выживание, что не способствовало созданию фундаментальных системных работ, большие архивы, которые частично или целиком потеряны, забвение на родине в советские годы и постепенное возрождение интереса к жизни и творчеству отечественных мыслителей, причем обычно сначала на Западе, а потом и на родине. Поэтому вполне достаточно упоминания имени русского философа в ряду других активных участников проекта «Логоса», таких как Яковенко, Степун, Сеземан, чтобы снять все вопросы о смысле вопроса является ли Гессен неокантианцем.

Однако определенным образом «отпугивающим» исследователей фактором стала нетипичная или, скажем более обтекаемо, немассово типичная, последовательно и однозначно выдержанная ориентация на разработку философии практики, или «конкретной философии». Данное утверждение требует необходимых пояснений.

С. И. Гессен обращается к практике, чтобы ее оправдать. Ведь в философском инструментарии всегда ощущалась нехватка связи теории и практики. Практики, на самом деле, требуют от философов не отвлеченной теории и не самой практики, а именно того единства, которого они сами, возможно, не видят по каким-то причинам. Русский философ разоблачает все разновидности отвлеченного теоретизирования, полагая таковое непродуктивным ни для самой теории, ни для практики.

Быть может, справедливо говорить о нереализованности С. И. Гессена как философа-теоретика в том плане, что у него нет больших онтолого-гносеологических работ, но утверждать, что данное обстоятельство его тяготило или было вынужденным в силу сложных жизненных обстоятельств, на мой взгляд, не совсем справедливо. Практико-теоретическая, если так можно выразиться, позиция Гессена была сознательной и определяющей как оригинальность его философии, так и дающей нам возможность вести речь об ее актуальности, так как опять же философское сообщество испытывает дефицит практических философов не в узком, но в широком смысле; мы вновь озабочены поисками места философии в обществе.

Итак, «практика есть критерий истины» — избитое выражение, однако потерявшее свой правильный смысл, который заключается в том ограничении самой практики, которое содержится в этом определении: критерий

истины, но не сама истина, то есть практика как критерий, что означает осмысление практики, понимание практики как критерия. Именно так трактует взаимосвязь теории и практики Гессен. Практика сама требует уровня критериальности, когда она выступает своеобразным «фильтром» теории.

Каковы же самые общие штрихи, самая общая схема подобной практической философии русского мыслителя, какими философскими способами, приемами, методами он пытается «скрепить» практику с теорией?

Во-первых, русский философ отмечает, что мистика и метафизика — это две грани неверного «преодоления» пустого теоретизирования, которых следует избегать. Метафизика, как считает Гессен, возникает там, где нарушаются границы между отдельными областями знания и культуры. Мистика грешит тем же самым и является поэтому разновидностью метафизического знания, но в отличие от метафизики рациональной она нарушает не внутренние границы философии и культуры, но границы внешние, стремясь уничтожить границу рационального и иррационального (Гессен, 1998, с. 42—43).

Но если теоретическое неверное преодоление пустой теории в целом вопрос опять же теоретический, то на практике такая абсолютизация теоретизирования приводит к плачевным результатам. В частности, во взглядах на историю — к утопизму, который дискредитирует саму теорию, чего, по мнению Гессена, допускать нельзя, ибо здесь нас ждет противоположная крайность «беспринципного и узкопрактического отношения к действительности» (Гессен, 1998, с. 147).

Если говорить далее о существе неокантианской методологии, то оказывается верной такая черта, подмеченная и русскими неокантианцами (в частности, Б. В. Яковенко писал о философской позиции Когена как синтезе Канта и Гегеля), как активное задействование диалектики. Здесь не место подробно останавливаться на специфике гегелевского и неокантианского понимания диалектики. Укажем только на то, что у неокантианцев диалектика подразумевает неоднозначное «снятие» низшего высшим, то есть более ранних философских идей более поздними, но возможность интерпретации той или иной идеи философа исходя не только из конкретно-исторического контекста жизни и творчества этого философа, но и из контекста концептуальных построений самого интерпретатора.

Об этом и ведет речь Гессен, когда в Предисловии к своей работе «Основы педагогики» кратко замечает: «Хотя в самой книге у меня не было возможности остановиться подробно на проблеме философского метода, я надеюсь, что читатель уловит существо защищаемой мной философской точки зрения из тех конкретных приложений ее к педагогическим вопросам, которые составляют собственный предмет настоящего исследования. Эту точку зрения можно было бы обозначить как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма. Поскольку она приближается к “принципу гетерологии”, развиваемому Риккертом в его последних трудах и намеченному в своеобразной форме безвременно погибшим на войне Ласком. Впрочем, если существо “гетерологии” видеть в том, что противоборство двух начал она превращает в единство двух моментов и что для нее “одно” постигает и сохраняет себя, как то же самое, лишь через обнаружение в нем “другого”, то можно сказать, что в ней в сущности обновляется вечный мотив философской мысли, мотив диалектики» (Гессен, 1995, с. 21).

Собственно, в проблеме философской практики мы у Гессена как ни у кого другого из русских философов сталкиваемся с трудностью разведения понятий практической философии и философской практики, или «конкретной философии». Если практическая философия есть этика, то философская практика — педагогика. Здесь Гессен соглашается с мнением Наторпа, повторяя его слова из работы «Философия как основа педагогики» (1910) о том, что «педагогика вообще есть не что иное, как конкретная философия» (Гессен, 1995, с. 48). Но у того же Наторпа Гессен отмечает невыдержанность этого обозначенного выше различения и сведение педагогики к этике. Краткие рассуждения о характере «Социальной педагогики» Наторпа дают нам возможность понять и характер того своеобразия, который должна иметь собственная концепция Гессена. Русский философ пишет: «В основе педагогики лежат, по его мнению [Наторпа. — *В.Б.*], логика, эстетика и этика. В своем главном педагогическом труде «Социальная педагогика» (1911) Наторп дает систему такой философской педагогики. К сожалению, при фактическом развитии системы логика и эстетика отступают на задний план, и вся педагогика основывается на этике, в силу чего педагогика Наторпа сводится, главным образом, к теории нравственного образования» (Гессен, 1995, с. 39).

Интересный и важный сюжет, который также через анализ творчества Гессена может и должен приобрести иной, нежели мы сейчас встречаем в исследовательской литературе, ему посвященной, ракурс, — это спор западников и религиозных философов, который определял продуктивное пространство русской философии рубежа XIX — XX вв. Преобладающим здесь является предубеждение о коренном неприятии западниками, то есть молодыми философами, прошедшими обучение в основном в Германии, группировавшимися вокруг «Логоса», религиозно-философской традиции, берущей свое начало в славянофильстве, но получившей настоящее «философское крещение» в творчестве Вл. Соловьева. Расхожим стало убеждение в острой полемике, доходящей до личных выпадов, которое опирают часто на программные заявления «логосников» и «мусагетчиков». Чаще всего отсылают при этом к известному выступлению В. Эрна и последовавшей за ним жесткой полемике. Конечно, это имело место[1], но не только это. Прежде всего здесь не принимается во внимание именно философский уровень восприятия философской позиции. Во-первых, акцентируется внимание на внешних, часто трансформированных конкретной социально-политической ситуацией, проявлениях этой самой позиции. Во-вторых, не учитывается процесс эволюции взглядов участников спора. Возьмем любого из троих отцов-основателей «Логоса» — Степуна, Яковенко, Гессена — и у каждого из них найдем непростое отношение к русской религиозно-философской традиции.

Отстаивая право на самостоятельность философии, они не отрицали, но, напротив, подчеркивали значение религии для культурного становле-

[1] Здесь можно сослаться и на участие самого Гессена в указанной полемике, а именно публикацию статьи «Неославянофильство в философии» (Речь. 243; 1911; а также Гессен С.И. Избранные произведения. М., 1998. С. 71—78), которая представляет собой отзыв на книгу В.Ф. Эрна «Борьба за Логос. Опыты философские и критические» (1911).

ния человека и человечества. Если философию развивать в сторону религии, то произойдет, по верному замечанию С.Н. Булгакова, «трагедия философии». В то же время можно сослаться на критику еврейских религиозных философов философской позиции Когена в отношении еврейства, особенно в «Религии разума из иудейских источников» (Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums): Коген говорит о философском преломлении догматических положений еврейского вероучения, религиозные критики обвиняют его в непонимании сути иудейства и т.п.

На мой взгляд, наиболее явный образец эволюции понимания важнейшего значения религии для фундаментальности философской позиции, оставляя философию и религию неслиянными, демонстрирует как раз С. Гессен. А. Валицкий, подчеркивая данную тенденцию, указывает конкретное время, когда религиозная проблематика становится самым непосредственным образом вписана в концепцию русского философа — 1939 г., книга «О противоречиях и единстве в воспитании». Известным славистом верно подмечена и причина «появления в философии Гессена религиозной перспективы» — интерес к философским идеям Соловьева и Достоевского (Гессен, 1998, с. 13—15). Однако каково конкретно то философское основание, на котором эта религиозная перспектива утверждается? Ответ дает сам Гессен в автобиографическом очерке «Мое жизнеописание», написанном незадолго до смерти философа в 1947 г.: «Я же, будучи учеником Риккерта и опосредованно Канта, все более развивался в направлении платонизма, стараясь разработать многоэтажную теорию реальности, увенчивающуюся теорией духовного бытия, а в дальнейшей перспективе даже визией “Царства Божия”» (Гессен, 1995, с. 447).

Таким образом, получается, что платонизм (неоплатонизм) становится точкой пересечения западнической и религиозной философии: вспомним искусы платонизма и неоплатонизма о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, с одной стороны, и интерпретацию философии Платона как предтечи трансцендентальной традиции марбургской школой неокантианства[2] — с другой. Следовательно, и здесь мы встречаем интересную тему дальнейших исследований как творчества С.И. Гессена, так и всей русской философии.

Список литературы

1. *Гессен С.И.* Избранные сочинения. М., 1998.

2. *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.

3. *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России: историко-философские очерки. М., 2007.

4. *Крайнен К., Белов В.Н.* Изучение неокантианства: указания к чтению // Кантовский сборник. 2008. № 2 (28). С. 66—74.

5. *Эдель Г.* Неокантианство сегодня: нерешенные вопросы // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 532—540.

6. *Neokantianismus*: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie / Oelkers, Schulz, Tenorth (Hrsg.). Weinheim, 1989.

[2] Следует указать на специальные работы о Платоне Г. Когена «Учение об идеях Платона, психологически развитое» (Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt, 1866) и «Учение об идеях Платона и математика» (Platos Ideenlehre und die Mathematik, 1879), а также П. Наторпа «Учение об идеях Платона. Введение в идеализм» (Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus, 1903).

Об авторе

Владимир Николаевич ***Белов*** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологи философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

S. I. HESSEN AND THE HISTORY OF RUSSIAN NEO-KANTIANISM

Belov V. N.

This article attempts, on the one hand, to inscribe the works of the Russian philosopher Hessen into the Neo-Kantian tradition and, on the other hand, to emphasise the originality of his philosophical position in the framework of Neo-Kantianism. The author identifies two important aspects in the analysis of the Russian thinker's works: his attention to the philosophical practice and the evolution of his philosophical views towards Platonism.

As to the problem of philosophical practice, when analyzing Hessen's works — unlike the works of other Russian philosophers, one faces the acute problem of separation between the concepts of practical philosophy and philosophical practice or 'concrete philosophy'. If practical philosophy is ethics, philosophical practice is pedagogy. Thus, the Russian philosopher spares no effort to develop a pedagogical theory criticizing, at the same time, Natorp's position for reducing pedagogy to ethics.

The author believes that the later works of Hessen set an example of the evolution of the understanding of the key importance of religion for the solidity of a philosophical position, which leaves philosophy and religion isolated. The stimulus for this evolution was his interest in the philosophical ideas of Solovyov and Dostoyevsky. Hessen found the foundation for the religious perspective of his position in the Platonic tradition.

Key words: *Neo-Kantianism, Russian religious philosophy, practical philosophy and philosophical practice.*

References

1. Hessen, S. I. 1998. *Izbrannie sochinenija* [Selected works], Moscow.
2. Hessen, S.I. 1995. *Osnovi pedagogiki. Vvedenije v prikladnuju filosofiju* [Foundations of pedagogy. Introduction in applied philosophy], Moscow.
3. Dmitrieva N. A. 2007, *Russkoje neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskije ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and philosophical essays], Moscow.
4. Krajnen, K., Belov, V.N. 2008, Izuchenie neokantianstva: ukazanija k chteniju [Study of Neo-Kantianism: instructions to reading], *Kantovsky sbornik*, no. 2(28), p. 66—74.
5. Edel, G. 2010, Neokantianstvo segodnja: nereshennyje voprosi [Neo-Kantianism today: outstanding questions], *Neokantianstvo nemezkoje i russkoje: mezhdu teorijej poznanija i kritikoj kulturi* [Germany and Russian Neo-Kantianism: between the theory of knowledge and the critic of culture], Moscow, p. 532—540.
6. *Neokantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie* [Neo-Kantianism: Culturology, Pedagogy and Philosophy], 1989, Oelkers, Schulz, Tenorth (Hrsg.), Weinheim.

About the author

Prof Vladimir ***Belov***, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N. G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

УДК 111: 7

ЯЗЫК КАК МИМЕСИС (ЛИРИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ Г.-Г. ГАДАМЕРА)

М. В. Козлова*

Рассматривается вопрос о природе искусства в философии Г.-Г. Гадамера, в том числе критика кантовского «эстетического сознания» и субъективации эстетического опыта в кантовской философии. Согласно Гадамеру, искусство имеет дело с истиной и относится не столько к сфере эстетики, сколько к онтологии. Искусство, по Гадамеру, – это прежде всего опыт познания истины. В основе искусства, согласно философской герменевтике Гадамера, лежит категория мимесиса, базирующаяся не на платоническом понимании подражания как создания копии, но на мимесисе как онтологической категории, связанной с осуществлением «прироста бытия». На примере лирической поэзии Гадамер показывает, что категория подражания связана с преобразованием в структуру (Verwandlung ins Gebilde) и отсылает к миру как смысловому целому. Теорию мимесиса в языке Гадамер объясняет по аналогии с концепцией «внутреннего слова» и приходит к выводу о том, что в конечном человеческом слове заложена бесконечность целого смысла, что делает слово лирической поэзии герменевтическим свершением.

Ключевые слова: эстетическое сознание; эстетический опыт; язык; поэзия; мимесис; внутреннее слово; философская герменевтика.

1. Эстетический опыт в искусстве: Кант и Гадамер

Вопрос о сущности искусства занимает центральное место в творчестве немецкого философа, одного из основателей философской герменевтики, Ганса-Георга Гадамера. Ответ на этот вопрос связан прежде всего с критикой рационалистической традиции европейской мысли и ее центральной категории — эстетического сознания. Неслучайно поиск метода в основополагающей работе Гадамера «Истина и метод» начинается с критики «ведущих гуманистических понятий», к которым философ относит в том числе понятие вкуса, центральное для эстетической философии Канта. По словам Гада-

* Литературный институт им. Горького
Россия, Москва, ул. Тверской Бульвар, д. 25.
Поступила в редакцию 20.12.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-5
© Козлова М. В., 2014

мера, результатом эстетики Канта становится узаконивание эстетической способности суждения, основанной на «субъективной всеобщности эстетического вкуса», уже не связанной с познанием предмета, а в области искусства — «превосходства гения над всеми эстетическими правилами» (Гадамер, 1988, с. 84).

Согласно Канту, эстетическое суждение вкуса основано на игре человеческих способностей, однако эта свободная игра, это «оживление жизненного чувства при виде прекрасного» не есть понимание предметного содержания: «…если предметы оцениваются как прекрасные, то при этом ничто в них не познается, а лишь утверждается, что им априорно соответствует чувство удовольствия субъекта» (Гадамер, 1988, с. 86). Таким образом, Гадамер приходит к выводу о том, что эстетическое суждение у Канта лишено познавательной ценности или, как утверждает один из ведущих специалистов в философской герменевтике сегодня Жан Гронден, «в эстетическом суждении, которое выступает результатом игры человеческих способностей, только особенное является данным, а универсальное остается искомым и недостижимым» (Гронден, 2010, с. 21). При этом Гадамер, безусловно, отдает себе отчет в том, что первичной для Канта оказывается категория прекрасного в природе, а не в искусстве, и критика эстетической способности суждения «не претендует на то, чтобы быть философией искусства даже в той степени, в какой искусство является предметом этой способности суждения» (Гадамер, 1988, с. 87). Это связано с тем, что речь у Канта в первую очередь идет об эстетическом восприятии, а не о специфике художественного творчества (Никонова, 2012, с. 52).

Вот почему Гадамер говорит о понятии «чисто эстетического суждения вкуса» как о методической абстракции, необходимой Канту для того чтобы разграничить природу и искусство. Фатальным для понимания искусства оказывается различение прекрасного в природе и искусстве: «Красота в природе — это прекрасная вещь; красота в искусстве — прекрасное представление о вещи» (Кант, 1994, с. 184). Красота в природе нравится «без понятия» (Кант называет это «чистым» суждением вкуса), вторая же (красота в искусстве) «предполагает такое понятие и совершество предмета в соответствии с этим понятием» (Кант, 1994, с. 98); суждение о красоте в искусстве Гадамер называет «интеллектуализованным», а сам Кант говорит о том, что такое суждение уже не является чистым и свободным суждением вкуса (Кант, 1994, с. 99). Красоту в искусстве Кант называет сопутствующей красотой (pulchritudo adhaerens), а «подлинная красота — это красота цветов и орнаментов, которые в нашем подчиняющемся целесообразности мире изначально и сами по себе представляют красоту и поэтому не нуждаются в сознательном абстрагировании от понятия и цели» (Гадамер, 1988, с. 89).

Согласно Канту, «природно-прекрасное» обладает неоспоримым преимуществом перед прекрасным в искусстве, так как именно в его отношении суждение вкуса может быть высказано в своей «неинтеллектуализированной» чистоте — свободно и без нужды в понятии. Кроме того, существует и еще одно преимущество прекрасного в природе, а именно оно способно пробудить нравственное чувство. Интерес к прекрасному в природе оказывается в родстве с моральным, а сама природа, будучи прекрасной, обретает язык, обращенный к человеку.

Критикуя эстетическую теорию Канта, Гадамер предлагает «обратное решение» взаимоотношений прекрасного в природе и искусстве, основан-

ное на предположении, что «природно-прекрасному недостает определенной способности выражения» (Гадамер, 1988, с. 95). «Чудо и тайна» искусства заключаются в том, что само искусство — это язык, причем такой язык, который, с одной стороны, не предполагает свободного истолкования, а с другой — «по-настоящему раскрывает свободное пространство для игры наших познавательных способностей» (Гадамер, 1988, с. 95). Гадамер отмечает, что и сам Кант понимал искусство как нечто большее, чем просто «прекрасное представление о вещи», однако для Канта искусство связано с понятием гения, «посредством которого природа дает правила искусству». Гадамер считает справедливым понимание художественного творчества как искусства гения, однако это «вовсе не обосновывает наличия автономной значимой области для прекрасных объектов» (Гадамер, 1988, с. 99).

Для Гадамера искусство неотделимо от сферы познания, а эстетический опыт — это не субъективная сфера переживаний, а онтологический опыт встречи с истиной. Именно поэтому Гадамер видит свою задачу в том, чтобы «рассматривать понятие познания шире, чем это делал Кант», то есть включить в ее сферу область художественного опыта. Одним из вопросов «Истины и метода» оказывается вопрос о познавательной функции эстетики: «И разве задача эстетики — не в том, чтобы обосновать то, что познание искусства — это тип познания своего рода, наверняка отличающийся от типа чувственного познания, которое поставляет науке конечные данные, на которых она строит познание природы, но также отличающийся и от нравственно-разумного познания и вообще от всякого понятийного познания, оставаясь все же познанием, то есть опосредованием истины?» (Гадамер, 1988, с. 143).

Основой философской герменевтики Гадамера становится утверждение о том, что художественный опыт — это опыт познания истины, так как он «заключает в себе понимание, следовательно, сам представляет собой герменевтический феномен». Понимание же сопринадлежно факту встречи с произведением искусства, которая «может быть прояснена только исходя из способа бытия произведения искусства» (Гадамер, 1988, с. 146).

2. Мимесис в искусстве как онтологическая категория

Как уже отмечалось выше, ответ на вопрос о том, как возможно понимание (в сфере искусства), может быть дан исходя из способа бытия произведения искусства. В работе «Истина и метод» Гадамер решает это при помощи «сакрально-правового» понятия «репрезентации» (Гадамер, 1988, с. 188). Способ бытия произведения искусства — представление (репрезентация). Репрезентация происходит по законам античного мимесиса, понятого не платонически, как создание копии копии, но как единство и неразличение подражающего и подражаемого, причем такое, в котором только благодаря подражанию первообраз становится первообразом. Как отмечает Гадамер, каждая репрезентация — это бытийный процесс, влияющий на ранг бытия представленного. Иными словами, репрезентация — это не эстетическая, но онтологическая категория, связанная с эманацией первообраза. Источник эманации не умаляется, но осуществляет прирост бытия. Таким образом, изображение или слово в искусстве — это не просто иллюстрация к чему-то внешнему; они позволяют тому, что представляют, быть полностью тем, что оно есть. Такое понимание мимесиса отсылает нас к учению Аристотеля, а также к пифагорейскому видению звучащего космоса и к подражанию в религиозном культе.

Неудивительно, что в статье «Искусство и подражание» в разговоре о современном искусстве, в том числе о беспредметной живописи и «герметичной» лирической поэзии XX в., Гадамер вновь обращается к категории мимесиса, онтологическое основание которой он находит в «Поэтике» Аристотеля, согласно которому поэзия «философичнее» истории, так как «поэзия говорит более об общем, история — о единичном» (Аристотель, 2007, с. 36). В противовес «ироническому и диалектическому» учению Платона о мимесисе, основанному на изначальном отличии вещей от идей и потому отстоящему от истины, Аристотель, а вслед за ним и Гадамер, говорит о подражании как о пути познания (истины). Узнать нечто — означает опознать вещь как некогда виденную, но свободную от случайности (платонический анамнесис и феноменологический принцип эпохи). Согласно Гадамеру, при подражании узнается больше, чем было известно, нам приоткрывается «подлинное существо вещи» (Гадамер, 1991, с. 237). Понятие подражания применимо к искусству только в том случае, если иметь в виду этот «познавательный смысл».

Кроме того, познание, очищенное от всяких случайностей, предполагает познание самих себя: «…искусство… есть род узнавания, когда вместе с узнаванием углубляется наше самосознание» (Гадамер, 1991, с. 237). Узнавание предполагает обязательное наличие традиции. Такой традицией для древних греков выступает миф: «Познание себя — “это есть ты” <…> это самопознание в узнавании опиралось на целый мир религиозного предания греков» (Гадамер, 1991, с. 237—238). По Гадамеру, эстетическая категория мимесиса имеет свой исток не только в искусстве, но и в религиозном культе: «…в ритуальном представлении, в религиозном культе через слово, звук, образ и жесты» (Gadamer, 1993a, p. 85).

По наблюдению Лосева, который ссылается на исследование Г. Коллера, одна из теорий происхождения мимесиса восходит к античному пониманию подражания, связанному с культом Диониса. Согласно этой теории, для античного мимесиса характерно представление о подражании как о реальном отождествлении подражающих с подражаемым (Лосев, 1994, с. 75). Речь идет о сакральном характере подражания, выражающегося в единении субъекта и объекта мимесиса: мим дионисийского танца есть тот, кого он представляет. Представлять же — означает выразить это тождество и вместе с ним выразить то, что принадлежит сущности другого или многих других, так что представляющий вправе сказать: «Этос чужого — мой этос, Я чужого — мое собственное Я» (Вейдле, 2002, с. 341).

Основываясь на связи подражания с религиозным культом, Гадамер определяет миметическое как праотношение, связанное не только с подражанием, но и с преобразованием. Вспомним, что в «Истине и методе» сущность искусства определяется как игра, игра — как «преобразование в структуру» (Verwandlung ins Gebilde). Структура — это, с одной стороны, нечто целое, которое может быть представлено повторно, а с другой — свой полный смысл структура обретает только в процессуальности[1], в том, что сам Гадамер называет «двойным мимесисом»; структуру воспроизводит

[1] Понятие *Gebilde* в немецком языке отсылает, с одной стороны, к образу (Bild), то есть художественным образом оформленному содержанию произведения искусства, с другой — к образованию (Bildung), понимаемому Гадамером не в просветительском ключе приобретения знаний, но как формирование человека. Следовательно, в выражении «преобразование в структуру» акцент делается не только на статичности образа, как формы, но и на динамичности формообразования (Борисов, 2012, с. 40).

и автор, когда создает произведение, и тот, кто встречается с произведением искусства (зритель, читатель). Иными словами, структура как смысловое целое только в опосредовании обретает свое истинное бытие. «Эстетическое неразличение» произведения и его исполнения — вот что определяет познавательный смысл, заложенный в подражании, и включает категорию эстетического в герменевтику. Гадамер поясняет это на примере аристотелевской теории трагедии, требующей от зрителя не дистанции, но сопричастности: «Зритель перед лицом силы судьбы познает себя и свое собственное конечное бытие» (Гадамер, 1988, с. 178). По Гадамеру, утверждение Аристотеля о том, что сущностное определение трагедии содержит состояние духа зрителя, справедливо для искусства в целом.

Эстетическое представление о творчестве как о свободном произволе художника, являющимся простым выражением его внутреннего мира, не отражает действительного положения вещей и ничего не говорит об онтологическом статусе произведения искусства, которое, как утверждает Гадамер, служит бытийным процессом, в котором бытие обретает осмысленное и видимое проявление.

3. Мимесис и язык лирической поэзии

Итак, подражание — это герменевтическая, а не только эстетическая категория. При подражании мы узнаем подлинное существо вещи и одновременно познаем себя самих. Такое познание не есть простая констатация факта, но бытийный процесс, соответственно, оно связано не с простым отображением, но с преображением — «преобразованием в структуру», выявляющим то, что есть, но что в других условиях скрывается и ускользает. Такое преображение характерно не только для античного или христианского искусства, оно в равной степени относится к современному Гадамеру искусству модерна. Однако оно существенным образом отличается от искусства прошлого, оно герметично и говорит на непонятном языке, так что «подражание и узнавание терпят крушение». Тем не менее мы и здесь имеем дело всё с тем же принципом мимесиса. Для того чтобы пояснить суть подражания в современном, «дегуманизированном», по определению Ортеги-и-Гассета, искусстве, Гадамер обращается к пифагорейскому учению. Он ссылается на Аристотеля, который заметил, что Платон в своем учении о вещах и идеях «меняет только слово», повторяя уже однажды сказанное пифагорейцами — все вещи суть подражания. Речь идет о подражании числам и соотношениям чисел, но не в том смысле, что все стремится к арифметической точности, а в том, что во всем присутствует числовой порядок. Обращаясь к опыту искусства, Гадамер обнаруживает в нем такой опыт порядка: «…древнейшее понятие мимесиса, предполагающее представление только порядка, и ничего другого» (Гадамер, 1991, с. 242). Действительно, мы живем в мире, из которого исчезают не только миф и культ, но и сами вещи, которые становятся серийными объектами потребления. Однако художественное произведение остается «чем-то вроде былых вещей», оно одно «стоит посреди распадающегося мира привычных и близких вещей как залог порядка» (Гадамер, 1991, с. 242).

В статье «Лирика как парадигма современности» Гадамер говорит о том, что понятие мимесиса незаменимо при разговоре о языке (Гадамер, 1991, с. 152). Мы уже отметили выше, что Гадамер определяет подражание, исходя из отношения к истине, как узнавание в смысле платонического

анамнесиса, но именно язык связан с памятью самым непосредственным образом, так что, читая стихотворение, мы словно узнаем в нем каждое слово. Даже в чистой поэзии, в которой все предметные значения угасают, сохраняется момент узнавания, так как слово никогда не покидает «пост служения мысли». Можно сказать, что Гадамер, в отличие от Канта, сближает поэтическое слово и философское понятие, причем не только в классическом искусстве, но и в искусстве модерна, где форма произведения может быть направлена против себя самой, однако это не приводит к утрате смысла.

Одна из основных особенностей поэтического слова, по Гадамеру, состоит в том, что язык, осуществляя саморепрезентацию, реализует многозначность, которая не столько является отличительным свойством именно поэтического языка, сколько принадлежит сущности самого языка, понятого не как собрание слов, а как абсолютно универсальное слово, которое не только обладает определенным значением, но всегда отсылает к целому смыслу. Вот почему слово в своей телесности отличается от иных материалов искусства: «Там, где звучит слово, призывается весь язык в целом и всё, что на нем может быть сказано, — и оно может сказать всё» (Gadamer, 1993c, p. 54). Из этого можно сделать вывод о том, что принцип мимесиса в языке означает, что слово подражает не только единичной вещи, но миру в целом, то есть порядку, который, подобно «невидимой гармонии» Гераклита, не выражается, а присутствует в слове. Такое присутствие порядка возможно там, где отсутствует дистанция между смыслом и чувственным явлением, то есть в поэтическом слове[2]. Следовательно, говоря о саморепрезентации языка в поэзии, Гадамер имеет в виду, что в поэтическом слове референция к «внешнему миру» выводится за скобки, так как в нем язык выступает не как инструмент осмысления мира, но как всеобщее «вот» (Da) бытия. Одно из наиболее известных определений языка, по Гадамеру, это — «бытие, которое может быть понято» (Гадамер, 1988, с. 548). Бытие и есть *представление-себя-самого*, а *представление-себя-самого* — подлинное бытие произведения искусства, следовательно, мы можем говорить о том, что в поэтическом слове являет себя бытие как целое.

4. Учение о внутреннем слове в философской герменевтике Гадамера

Свое представление о языке как мимесисе Гадамер объясняет при помощи христианской идеи инкарнации (Inkarnation), которая не есть просто вселение в тело (Гадамер, 1988, с. 485). Идея инкарнации, по Гадамеру, опирающемуся на сочинения Августина и Фомы Аквинского, тесным образом связана с проблемой соотношения мышления и речи и представляет собой совершенно новое понимание сущности языка, которое основано на том, что Августин называет внутренним словом, *verbum interius* (Lawn, 2004, p. 109). Размышления Августина о внутреннем слове основаны на учении стоиков о логосе. В христианстве Слово становится плотью точно так же, как в учении стоиков сокровенный логос, изначальное слово, рождает видимый логос — слово человеческой речи. Для Гадамера в этой аналогии

[2] Брунс вслед за Гадамером именует эту особенность поэтического слова «телесной реальностью языка» (Sprachlich-Leibhaften), связанную с тем, что телесность поэтического слова лишает слово прозрачности знака, так что в поэзии слово становится онтологическим событием, а не орудием референции (Bruns, 1997, p. 6).

явления Слова и рождения внешнего слова из внутреннего важен не столько тот факт, что слово обретает внешнее бытие, сколько то, что слово, находящее себя во внешнем, «всегда уже есть слово», то есть слово рождается мыслью, которая сама имеет характер слова. Жан Гронден поясняет это следующим образом: «Чистый акт мышления не следует отделять от его внешнего проявления и лингвистической манифестации. Материальность языка — это не несовершенная манифестация мысли, но, скорее, истинный способ ее актуализации» (Arthos, 2011, p. 167). Как говорит сам Гадамер, слово — это исполнение (Vollzug) самого познания (Gadamer, 1999, p. 492).

Понятие исполнения — одно из ключевых в философии Гадамера, оно связано с онтологическим статусом произведения искусства. Согласно Гадамеру, «искусство — в исполнении» (Gadamer, 1993d, p. 391). Исполнение Гадамер объясняет через аристотелевскую концепцию энергейи как движение, заключающее свою цель в себе самом (синонимом энергейи у Аристотеля выступает энтелехия). Произведение искусства, понятое энергийно, — это не вещь, а событие, свершение смысла (Gadamer, 1993a, p. 343). Исполнение произведения искусства, к примеру чтение стихотворения, — это не простое повторение некоего заданного смысла, но интерпретация, то есть каждый раз рождение смысла: «…подлежащий пониманию текст обретает конкретность и завершенность лишь в истолковании» (Гадамер, 1988, с. 392). При этом именно в поэзии аспект исполнения особенно важен и достигает наибольшей полноты, что связано с тем слиянием чувственного и идеального, которое происходит в поэтическом слове (Патлач, 2011, с. 162).

Сказанное проясняет размышления Гадамера о связи внутреннего слова и мышления. Познание (то есть деятельность мышления) исполняется в слове, так же как и стихотворение — в чтении. Прочитать стихотворение — не значит просто пробежать глазами текст, но значит принять участие в поэтическом слове, в нераздельности его звучания и смысла, поэзию читают «вслух», даже когда читают стихи про себя, так как идеальность смысла неотделима от телесности слова. Сходным образом идеальность мысли нераздельна от ее артикуляции. Познание — это исполнение, в слове исполняются сами вещи. По аналогии со знаменитой фразой Малларме о том, что стихи создаются не из идей, а из слов, можно сказать, что мысль — это не идея, облеченная в словесную форму, но само слово, в котором являет себя вещь как смысловое единство. Такое слово — это поэтическое слово, в котором язык достигает полного сближения (volle Hautnähe) слова и вещи благодаря равновесию и напряжению, существующему между звуком и смыслом (Gadamer, 1990, p. 158).

Важно также отметить, что внутреннее слово, мысль, невозможно исчерпать в артикулированной речи, то есть полноту смысла («le vouloirdire» в терминологии Грондена) никогда нельзя полностью выразить в слове: «Человеческая речь конечна таким образом, что в ней заложена бесконечность подлежащего развертыванию и истолкованию смысла» (Гадамер, 1988, с. 529).

Сказанное отсылает нас к диалектике единого и многого, к тому, что всякое слово всегда связано с целым, благодаря которому оно и есть слово, и оно (слово артикулированной речи) «вводит в игру», по выражению Гадамера, всю целостность смысла, не будучи при этом способным высказать эту целостность в актуальном речевом процессе. Примером такого герменевтического свершения служит лирическое стихотворение, в котором наиболее ярко выражается принцип мимесиса — засвидетельствование в слове самого бытия как того целого, которым мы и являемся.

Для Гадамера открытие Кантом эстетики как самостоятельной сферы означает исключение эстетического суждения из области познания, а значит, одним из последствий эстетической философии Канта оказывается выделение эстетики в особую сферу, которая не имеет отношения к истине, так как связана исключительно с категорией «эстетического». Критика эстетической теории Канта оказывается для Гадамера тем основанием, на котором он строит свою собственную философию искусства, направленную на онтологизацию эстетического опыта и определение произведения искусства как опыта познания истины, предельным случаем которого оказывается лирическое стихотворение. Именно в поэтическом слове бытие являет себя как целое, и в этом заключается принцип мимесиса в языке лирической поэзии.

Список литературы

1. *Аристотель.* Поэтика. Риторика. СПб., 2007.

2. *Борисов Е.В.* Игра как герменевтическая модель // Журнал Петербургского философского общества. 2012. Вып. 13. С. 37—45.

3. *Вейдле В.В.* О смысле мимесиса // Эмбриология поэзии : статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002. С. 331—351.

4. *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.

5. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

6. *Гронден Ж.* Эстетика Х.-Г. Гадамера. Преодоление эстетического сознания и герменевтическая истина искусства // Социология. 2010, № 4. С. 19—30.

7. *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.

8. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. М., 1994. Кн. 2.

9. *Никонова С.Б.* Философия Канта и основания процесса эстетизации в современной культуре // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 45—54.

10. *Патлач А.И.* Философия языка Х.-Г. Гадамера : дис. … канд. филос. наук. М., 2011.

11. *Arthos J.* The fullness of understanding: the career of the inner word in Gadamer scholarship // Philosophy Today. № 55.2.

12. *Bruns* Gerald L. The remembrance of language: an introduction to Gadamer's poetics // Gadamer on Celan. Who am I and Who are You? and other essays. N.Y., 1997.

13. *Gadamer H.-G.* Dichtung und Mimesis // Gesammelte Werke. Bd. 8: Tübingen, 1993a. Äesthetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage.

14. *Gadamer H.-G.* Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt // Gesammelte Werke. Tübingen, 1993b. Bd. 8: Äesthetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage.

15. *Gadamer H.-G.* Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr // Gedicht und Gespräch. FaM., 1990.

16. *Gadamer H.-G.* Von der Wahrheit des Wortes // Gesammelte Werke. Tübingen, 1993c. Bd. 8 : Äesthetik und Poetik. 1 Kunst als Aussage.

17. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode // Gesammelte Werke. Tübingen, 1999. Bd. 1.

18. *Gadamer H.-G.* Wort und Bild — "so wahr, so seiend" // Gesammelte Werke. Tübingen, 1993d. Bd. 8 : Äesthetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage.

19. *Lawn C.* Wittgenstein and Gadamer. Towards a post-analytic philosophy of language. London, 2004.

Об авторе

Мария Владимировна ***Козлова*** — аспирант кафедры общественных наук Литературного института им. Горького, Москва, maria_kozlova@mail.ru

LANGUAGE AS MIMESIS (LYRIC POETRY IN H.-G. GADAMER'S HERMENEUTICS)

Kozlova M.V.

This article deals with the essence of art in Gadamer's philosophy, including his critical approach to Kantian aesthetical consciousness and subjectification of aesthetical experience in Kant's philosophy. According to Gadamer, art deals with the notion of truth and should be associated not with aesthetics, but rather with ontology. Thus, art is the experience of truth. In Gadamer's philosophical hermeneutics, the basis of art is the notion of mimesis, which is not the Platonic copy of idea, but an increase in being. Gadamer uses lyrical poetry to show that mimesis should be regarded as transformation into structure (Verwandlung ins Gebilde) and addresses the world as a significant whole. He explains mimesis in poetry by analogy with the "inner word" doctrine and comes to the conclusion that the finite human language is rooted in the infinite whole of the world's experience, which makes a lyrical poem a hermeneutical process and an event of truth.

Key words: *aesthetical consciousness; aesthetical experience; language; poetry; mimesis; inner word; philosophical hermeneutics.*

References

1. Aristotle. 2007, *Poetica. Retorica* [Poetics. Rhetorics]. Translated from Ancient Greek by V. Appelrot and N. Platonova. Saint-Petersbourg.

2. Borisov, E.V. 2012, Igra kak germenevticheskaya model' [Play as hermeneutical model]. *Mysl, Journal of Saint-Petersbourg society of philosophy,* N. 13, p. 37—45.

3. Weidle, W.W. 1963, O smysle mimesisa [On sense of mimesis]. In: Weidle W.W., ed. 2002. *Embriologia poezii: stat'i po poetike i teorii iskusstva* [Embriology of poetry: Articles on poetics and theory of art]. Moscow. p 331—351.

4. Gadamer, H.-G., 1991, *Aktualnost prekrasnogo* [Actuality of the beautiful]. Moscow.

5. Gadamer, H.-G. 1988, *Istina i metod* [Truth and method]. Translated from German by B. Bessonov. Moscow.

6. Arthos, J. 2011, The fullness of understanding: the career of the inner word in Gadamer scholarship. *Philosophy Today,* 55.2. p. 166—183.

7. Bruns, Gerald L. 1997, The remembrance of language: an introduction to Gadamer's poetics. In: R. Heinemann and B. Krajewski eds., 1997. *Gadamer on Celan. Who am I and Who are You? and other essays.* N.Y. p. 1—53.

8. Gadamer, H.-G. 1960, Wahrheit und Methode. In: Gadamer H.-G., ed. 1990. *Gesammelte Werke, Bd. 1.* Tübingen.

9. Grondin, J. 1998, Estetika Gadamera. Preodolenie esteticheskogo soznaniya i germenevticheskaya istina iskusstva [Gadamer's aesthetics. The Overcoming of Aesthetic Consciousness and the Hermeneutical Truth of Art]. *Sociologia*, 4, 2010, p. 19- 30.

10. Kant, I. ed. 1994, *Kritika sposobnosti sujdenia* [Critique of judgment]. Translated from German. Moscow.

11. Losef, A.F. 1994, *Istoria antichnoi esthetiki* [History of ancient aesthetics]. Moscow.

12. Nikonova, S. 2012, Philosophia Kanta i osnovaniya protsessa estetizatsii v sovremennoi kulture [Philosophy of Kant and basis for the aesthetisation process in modern culture]. *Kantovskyi sbornik*, 2012, 1(39), p. 45—54.

13. Patlach, A.I. 2011, *Philosophia yazyka H.-G. Gadamera, dissertatia* [Philosophy of language of H.-G. Gadamer]. Thesis in philosophy. Moscow.

14. Gadamer, H.-G. 1990, Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr. In: Gadamer H.-G., 1990. *Gedicht und Gespräch.* FaM.

15. Gadamer, H.-G. 1993a, Dichtung und Mimesis. In: Gadamer H.-G., 1993. *Gesammelte Werke, Bd. 8 Äesthetik und Poetik, Kunst als Aussage.* Tübingen, pp. 80—86

16. Gadamer, H.-G. 1993b, Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. In: Gadamer H.-G. ed. 1993. *Gesammelte Werke, Bd. 8 Äesthetik und Poetik, Kunst als Aussage.* Tübingen, p. 339—350.

17. Gadamer, H.-G. 1993c, Von der Wahrheit des Wortes. In: Gadamer H.-G., 1993. *Gesammelte Werke, Bd. 8 Äesthetik und Poetik, Kunst als Aussage.* Tübingen, p. 37—58.

18. Gadamer, H.-G. 1993d, Wort und Bild — "so wahr, so seiend". In: Gadamer H.-G., 1993. *Gesammelte Werke, Bd. 8 Äesthetik und Poetik, Kunst als Aussage.* Tübingen, p. 373—400.

19. Lawn, Ch. 2004, *Wittgenstein and Gadamer. Towards a post-analytic philosophy of language.* London.

About the author

Maria ***Kozlova***, PhD student, Department of Social Sciences, Gorky Literary Institute Moscow, maria_kozlova@mail.ru

УДК 1(091)14

ОБ ОТНОШЕНИИ ВЫСШИХ ЗНАНИЙ ДИСКУРСИВНОГО РАЗУМА К ЗНАНИЯМ ОБЫДЕННОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАССУДКА (8 ОПЫТ)*

И. Н. Тетенс

I

Что такое высшие знания дискурсивного разума? О природе общих теорий

Раньше чувственное знание философы противопоставляли разумному: мир, каким он представляется чувствам (mundus sensibilis), — миру, каким он является рассудку (mundus intellectualis). Смутные представления о вещах и их отношениях друг к другу, как их сначала воспринимают благодаря чувствам, они противопоставляли *отчетливым идеям*, когда их мыслят уже сформированными (entwickelt) и, кроме того, в соответствии с общими понятиями и принципами, и изучали, как эти два вида представлений относятся к друг другу. Это почти те же самые вопросы и исследования, только выраженные в иной форме, которые проводили новейшие философы, когда исследовали, как относится *обыденный человеческий рассудок* и его знания к более высокому *дискурсивному разуму* (raisonirende Vernunft) и его научным взглядам. То, что они иногда не согласуются друг с другом, утверждали скептики и признавали их противники. Первые требовали, чтобы в таких случаях главным судьей был разум. Последние хотели, чтобы им выступал обыденный рассудок: даже там, где его первые шаги были ложными, он также должен исправлять их сам. Дискурсивный разум не может и не должен этого делать.

В этом споре, который имел столько же сторон и частей, как и сама проблема, необходимо было бы прежде всего точно и определенно уяснить себе предмет спо-

* Перевод выполнен по заданию: *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig, 1777. Bd. 1. S. 570—589 (8.Versuch).

Поступила в редакцию 01.10.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-6
© Секундант С. Г., пер. с нем., 2014.

ра. Но так как этого не было сделано, то неудивительно, что было напрасно выдвинуто так много аргументов и произнесено столь много «школьных фраз» (Deklamationes) там, где можно было бы путем нескольких конкретных разъяснений пролить свет на вопрос в целом.

Что такое обыденный рассудок, было ясно определено ранее, а именно он есть способность судить о вещах, не нуждаясь при этом в точном (deutlichen) рассуждении на основе общих понятий и принципов. Он противопоставляется высшему дискурсивному разуму. Последний использует общие научные теории и в соответствии с ними видоизменяет знания, которые были приобретены без них. Обыденный рассудок работает, не опираясь на рассуждения общего характера (Spekulation), разум же рассуждает (spekulirt) на основе понятий, которые он делает отчетливыми.

Дискурсивный разум является ответвлением той же способности устанавливать связи (Beziehungsvermögen) и той же способности мышления (Denkkraft), которая выступает как его общий род (Genus kommunis). Он есть способность непосредственно (folgern) и опосредованно (schließen) умозаключать, без содействия которой и обыденный рассудок не стал бы тем, чем он есть, и только благодаря той более высокой силе, которую он получает от разума, он применяется к обыденным понятиям.

Основное и действительное различие этих способностей в конечном счете сводится к следующему. Разум есть способность выводить определенные связи (Beziehungen) и отношения (Verhältnisse) из других отношений. Он обнаруживает себя в непосредственных выводах (Folgern) и опосредованных умозаключениях (Schließen). В них есть нечто большее, чем способность устанавливать связи, которая познает свои отношения только на основе сопоставления вещей. Поэтому высший разум использует средство, которое можно в порядке исключения рассматривать как его собственное. На основе всеобщих понятий он создает себе определенную систему (Gewebe) необходимых истин. Он устанавливает основные всеобщие понятия и принципы, связывает их в соответствии со своими необходимыми законами мышления и находит благодаря этому отношения идей, которые он затем приписывает объектам, если находит, что их свойства одинаковы с тем, что он уже представлял себе в своих сформированных общих понятиях. Но если он еще не создал заранее таких всеобщих теорий, то и тогда он все же формирует понятия о данных ему предметах, отчетливо их разъясняет, связывает и сравнивает их и делает из них непосредственные и опосредствованные умозаключения. Таким образом, высший разум, или умозаключающий разум, или просто разум, — это «способность судить о вещах на основании понимания связи всеобщих понятий».

Не бесполезно еще раз напомнить, что всеобщие понятия — это не что иное, как множество односторонних точек зрения (so viele einzelne besondere Seiten), исходя из которых могут рассматриваться отдельные предметы. Они выражают определенные сходства (Aehnlichkeiten) многих вещей. Если такие общие понятия связывают, сравнивают и познают их необходимые отношения, то на их основе рассматривали определенное множество мыслей или отношений вещей. Всеобщие теории в душе — это некоторого рода ряды новых мыслей. Поскольку нет объекта, который относится к общему роду вещей, представленных определенным понятием, они суть не что иное, как только покоящийся ряд идей, от которого рассудок не имеет никакой другой пользы, кроме удовольствия, получаемого от своей

собственной спекулятивной деятельности, если он ее совершает и помнит о ней. Но как только встречается действительный предмет, который выражается с помощью общего понятия, то к нему тотчас же применяется вся теория, и она тогда заключает истинные и необходимые отношения этого предмета к другим. Математическая теория о конических сечениях, и в частности об эллипсе, стала знанием о пути планет, когда Кеплер на основе наблюдений доказал, что эти кривые линии являются эллипсами.

С одной стороны, эти теории — искусственные вспомогательные средства рассудка. Они для него являются тем, чем увеличительные стекла и телескопы для глаз или усиление для естественных магнитов. Вполне справедливо было искать такое вспомогательное средство, хотя прошло много времени, прежде чем достигли в некоторой мере такого состояния, когда только начинается философствование в собственном смысле этого слова. Нет ничего естественнее для нас, чем исследовать сначала некоторую вещь только с одной стороны, потом — с другой, а затем сравнить и связать эти стороны друг с другом. Благодаря изучению общих теорий мы не получаем ничего иного, кроме таких разных наблюдений вещей с определенных сторон, которые создаются с целью использования в будущем.

Среди знаний обыденного рассудка также есть общие понятия и основоположения, но он представляет их себе не в их всеобщности и тем более не в их определенной всеобщности. К тому же обыденный рассудок их не связывает или очень редко это делает. Большая часть его знаний состоит в идеях и суждениях о действительных вещах, их свойствах и отношениях, которые он создает себе путем упражнения и деятельности, прибегая к чувствам и не привлекая при этом в качестве вспомогательного средства общие теории. То, что зависит от этих теорий, принадлежит исключительно дискурсивному разуму.

При пользовании разумом этого никогда не следует упускать из вида. Это замечание делает понятным, как далеко часто может продвинуться наш разум в абстрактных науках, в том числе и в теоретической математике, и продвинуться дальше, чем другие науки, в которых обнаруживает себя только средний уровень человеческого рассудка (mittelmäßigen Menschenverstand). В этом отношении абстрактные науки превосходят их. Способность представления, которая имеет слишком узкую сферу применения, чтобы сразу охватить все предметы в их целостности, все же может, пожалуй, очень хорошо мыслить только некоторые отдельные их стороны. Если знание о вещи, полученное на основе только абстрактного размышления, не всегда сводится к вещи в целом в том виде, как она дана нам в созерцании, то вполне возможно судить о целом с некоторой одной стороны. Отсюда возникает однобокость теоретического взгляда (theoretische Schiefsinn).

Математические науки имеют ту же природу. В принципе, они есть не что иное, как одностороннее исследование действительных тел, поскольку они являются только величинами. Но они помимо своей точности и очевидности имеют еще другое преимущество. Так как во многих телах, к которым применима математика, мы не обращаем внимания почти ни на что, кроме величины, то эти теории создают видимость, будто они представляют действительные объекты в их отношениях, а не только их определенные стороны. Не является ли это одной из причин того, почему математические рассуждения (Speculationen) иногда, а логические, метафизичес-

кие и моральные так часто приводят к очень необычным и вздорным выводам (die sonderbarsten Deraisonnements), когда мы судим о действительности. И это несмотря на то что они, взятые сами по себе в своей абстрактной форме, содержат правильные мысли.

II
В абсолютно необходимых способах мышления обыденный рассудок и разум не могут противоречить друг другу

Нужно допускать все мысли, которые субъективно абсолютно необходимы для способности мышления. Между ними также никогда не может быть противоречия. К ним относятся все объективно необходимые истины. Во всеобщих теориях содержатся только такие истины. К ним относятся еще и другие, в частности суждения непосредственного сознания.

Во всех этих суждениях невозможно, чтобы здравый смысл (sensus kommunis) и разум (Vernunft) противоречили друг другу, если с обеих сторон не совершалось никаких ложных шагов и не возникло недоразумения. Ибо если возникает видимость какого-либо противоречия, то безусловно необходимой должна считаться некоторая мысль, которая таковой не является. И это могло бы иметь место как в любом положении теории, так и в любом суждении здравого рассудка. Но в естественно необходимых знаниях не может быть истинного противоречия, и высказывания разума должны согласовываться с высказываниями обыденного рассудка. Ни один из них не имеет права считать только себя исключительно непогрешимым. Способность мышления в теориях, возможно, скорее может заблуждаться, так как она там должна больше и упорнее работать. Но и недостаток здравого смысла, вероятно, заключается в том, что он считает способ мышления, необходимый для него только на основе привычки, абсолютно необходимым. В этом отношении он всегда вызывал подозрения, когда в еще не исследованных случаях он скорее говорил против себя, чем в свою пользу. Однако установлено, что он как никогда высказывается в свою пользу, когда у него возникают коллизии с математическими теориями. Это, однако, означало бы только то, что одна и та же способность мышления может в одном роде своей работы легче, чем в других, смешивать свои естественно необходимые действия с теми, которые она приобрела только случайно на основании привычки. Можно ли поэтому вообще говорить, что она больше всего подвержена заблуждению там, где она свои умозаключения исследует на основе обыденных понятий, или там, где она проверяет свои суждения, касающиеся чувств?

III
Каким образом разум и обыденный рассудок могут друг другу противоречить? Как они согласуются между собой и как взаимно исправляют друг друга?

Действительное противоречие между обыденным рассудком и разумом можно увидеть, если суждение в том или ином отношении зависит от случайной ассоциации. Это чаще всего бывает в суждениях, касающихся чувств. Но и в общих теориях довольно часто встречаются такого рода

ошибки. Множество их примеров содержится в метафизике и нравственной философии. Только геометрия и арифметика свободны от них. Если ощущения говорят, что Луна такой же величины, что и Солнце, то теория учит иному, потому что теория связана с иными наблюдениями. Так как имеет место противоречие между обыденным рассудком и дискурсивным разумом, то не прав именно первый.

Но не только дискурсивный разум и обыденный рассудок сталкиваются таким образом, но всякий [разум], как об этом свидетельствуют разные системы спекулятивной философии, часто не согласен с самим собой. Подобным образом и обыденный рассудок впадает в аналогичные заблуждения. Суждение, основанное на идеях, полученных с помощью зрения, противоречит суждению, основанному на чувстве (Gefühl). Мы довольно хорошо знаем, как часто нас обманывала чувственная видимость, если мы ее не распознавали.

Как поступаем мы в таких случаях или, скорее, что мы делали там, где нам удавалось успешно избавиться от таких заблуждений? Как в знаниях обыденного рассудка мы, так сказать, примиряли зрение и чувство? Как мы убеждались в том, что мы правильно решили? Каким образом астроном подчинил чувственную видимость своему разуму и достиг уверенности, что он в своих выводах не заблуждается, что Земля, как бы это ни представлялось его взору, вращается вокруг Солнца? И как я должен поступать во всех других случаях, когда кажущийся спор между обыденным рассудком и разумом еще не предстал во всей своей полноте?

Так как чувство мне говорит, что вещи, которые я вижу вибрирующими сквозь дым, поднимающийся вблизи сильно пылающей печи, неподвижны, то я верю чувству (Gefühl), а не зрению (Gesicht). Нужны были рассуждения, прежде чем естественная способность мышления удостоверилась в этом. Это видно на примере детей. Они воспринимают своими чувствами вещи, смотрят на них, сравнивают впечатления и только затем приходят к определенному суждению. Обыденный рассудок исправляет себя подобным образом.

Поскольку я ощущаю предметы, то органы, с помощью которых я ощущаю, те же самые, и все эти предметы непосредственно относятся к определенному органу. Я не знаю никакой необходимости в ощущении, которая не дана благодаря чувству в одном ощущении так же, как и в другом. Я должен, таким образом, верить, что вещи, о которых я получаю впечатления при одних и тех же обстоятельствах, одним и тем же способом, посредством одного и того же органа, одинаковы или различны в зависимости от впечатлений, которые я рассматриваю как результат их воздействия на меня. Следовательно, я с необходимостью должен мыслить связи вещей так, как они создаются восприятиями моего чувства.

Отношения и связи в вещах, которые им приписывают на основе чувственного восприятия, всегда остаются одними и теми же до тех пор, пока с самими объектами не происходит никакого изменения. В зрительных впечатлениях мы не находим чего-то подобного. Соответственно, мы берем наши надежные понятия об отношениях из восприятий чувства (Gefühlsempfindungen). Покоиться, двигаться, быть одинаковой величины, быть больше или меньше — все это означает для нас то же самое, что и «быть тем же самым в соответствии с впечатлениями чувства» (Gefühlseindrücken).

Зрительные впечатления дают такие же отношения, что и впечатления чувства, хотя у них все прочее, что относится к ощущению, встречается точно так же и таким же образом, как это всегда имеет место в чувстве. Но первые дают разные связи, если мы в необходимых связях ощущений (Empfindungserfordernissen) в одном случае нечто воспринимаем не так, как другом, а это случается часто.

Эта вторая причина добавляется к первой, поэтому понятие о величине тел мы получаем из чувства, а не из зрения. Величина вещей — это чувствуемая величина. Геометрия, а не перспектива[1], является для нас наукой о действительно объективной величине вещей.

Как только это произошло, мы скоро понимаем, что, если отношения приписываются вещам в соответствии со зрительными впечатлениями, понятие о величине, воспринимаемой чувством, связывается с понятием о величине, полученным с помощью зрения, и кладется в основание. Таким образом, одно понятие соединяется с другим, которое связано с ним только тем, что оно возникло одновременно с ним. И оба они соединяются друг с другом благодаря ассоциации идей.

Поэтому это суждение даже субъективно не может быть необходимым, если оно соответствует только зрительным представлениям. Ибо как только мы понимаем, что только из-за подобного рода связи для нас стало привычным или даже необходимым связывать эти два представления и считаем их свойствами вещей, которые не могут существовать друг без друга, то мы осознаем, что они соединены случайно.

Так обыденный рассудок исправляет сам себя. При одном способе действия мы необходимо должны думать так, как мы думаем. При другом, напротив, для нас это только выработанная привычка. Там, где оба эти суждения противостоят друг другу, мы без долгих раздумий последнее объявляем неправильным и убеждаем себя в правильности того, которое для нас субъективно необходимо.

По той же причине мы наши суждения, основанные на чувствах, ставим ниже суждений разума. Предварительно нужно убедиться в правильности рассуждений в астрономии и знать, что просто нельзя думать и судить иначе, чем судят и умозаключают здесь. И тогда мы понимаем, что в противостоящем суждении, основанном на чувствах, нет такой субъективной необходимости, но что здесь находит свое выражение рефлексия некоторой случайной самой по себе связи идей, которые могут быть отделены друг от друга. Если одно из двух отсутствует, то в некоторой мере легко может не быть и нашего убеждения в том, что мы можем полагаться на разумное суждение.

Я говорю, что в некоторой мере может отсутствовать убеждение, ибо важно, сколь велика очевидность, которую мы встречаем в рассуждении. А это отчасти зависит от того, в какой мере человек привык следовать выводам разума. Обыденный рассудок никогда не придет к вполне твердому убеждению в истинности астрономического открытия, если он без знания

---

[1] Т. Рид противопоставляет обычной геометрии другую, которую он называет *Geometria visibilium* (геометрия видимого), и отличает от обычной геометрии *tangebilium* (вымышленного). Он также излагает принципы своей зрительной геометрии таким образом, что кажется, будто он уверовал в то, что он здесь пришел к какой-то новой идее. Но его *Geometria visibilium* есть не что иное, как перспектива.

геометрии (предполагается, что он не просто доверяет свидетельству других) не на основании собственного опыта приходит к тому, что ему может казаться, будто Солнце движется с востока на запад (а это ему может показаться так же, как это кажется) и что оно, несмотря на это, покоится и что, скорее, он вращается вместе с Землей. Если кто-то убеждается в этом не на барже, не на корабле, во всяком случае не тогда, когда он едет на каком-то средстве передвижения, одним словом, если он убеждается в этом не на основании своего опыта, то он никогда правильно не поймет, как могло стать, что на небе все обстоит так, как оно есть в действительности.

Но из этого не всегда и не во всех случаях необходимо на базе собственного наглядного опыта делать вывод, что в основе наших суждений, опирающихся на чувства, лежит только некоторая случайная связь идей, которые можно отделить друг от друга. Если только это рассуждение для нас совершенно очевидно, то тогда в лучшем случае может быть познана только возможность того, что необходимость в нашем противоположном суждении, основанном на чувствах, возникла только на основе привычной ассоциации идей. Тогда повторная проверка этих умозаключений на основе принципов может полностью убедить нас в том, что дело обстоит так, как учит теория, хотя чувства говорят об обратном. Наше признание [правоты научной теории] в этом случае субъективно необходимо, поскольку умозаключения, доказательства даны нам в их очевидности. Это не ложное мудрствование (Vernünfteley), если философ требует, чтобы в таких случаях опирались на умозаключения.

Например, мы считаем, что звезды мы видим не в том месте, откуда свет от них приходит к нам по прямой линии, так как лучи света и Земля движутся с определенной скоростью. И хотя скорость, с которой перемещается Земля и наш взгляд, мала по сравнению со скоростью света, она все же находится в определенном отношении к ней. В этом мы не можем убедиться на основании какого-либо другого зрительного опыта, но из природы зрения мы все же понимаем, что это может быть так. И если Брэдли (Bradley)[2] нам указывает, что небольшое годичное движение звезд не происходит с ними самими и что они служат только причиной такой видимости, то для нас, что бы там ни говорил обыденный рассудок, в высшей степени вероятно, что дело обстоит действительно так.

Оптика и астрономия полны положений, которые служат для доказательства того, что именно дискурсивный разум исправляет суждения обыденного рассудка там, где тот сам не может действовать путем сравнения своих ощущений. Без геометрии и арифметики основанная на разуме астрономия никогда не стала бы наукой. Здесь господин Битти (Beattie)[2] очень сильно заблуждается.

Развивающийся дискурсивный разум учит нас и научил, что субъективная необходимость в суждениях обыденного рассудка, базирующихся на чувствах, во многих случаях является только необходимостью, полученной на основании привычки, и ведет к предрассудкам. Он также показал, как следует улучшать высказывания обыденного рассудка, и убедил нас в этом. Без геометрии мы не знали бы даже природы зрения и на основе

---

[2] Джеймс Брэдли (1692—1762) — известный английский астроном.

[2] Джеймс Битти (1735—1803) — шотландский ученый, писатель и поэт, представитель философии здравого смысла.

этого чувства мы неправильно судили бы во всех тех случаях, в которых мы не научились бы на основе руководства и упражнения правильно пользоваться им. Охотник на море и шкипер в поле очень плохо судят о расстоянии на глаз.

Дискурсивный разум часто давал нам в руки средство, облегчающее проверку обыденного рассудка. Он также может исправлять суждения этого рассудка, когда тот сам был в состоянии сравнивать опытные факты. Господин Битти дает прекрасный пример того, как человеческий рассудок сам себе помогает, но одновременно также и учит, как важна та помощь, которая приходит от разума. Я в той или иной мере привлекаю перспективу до тех пор, пока не окажется, что предметы благодаря этому представлены наиболее отчетливым образом. Правда, я учусь этому путем проверок и опытов. Но человек, который хорошо понимает оптику и знает фокусное расстояние линз, мог бы, не осуществляя проверок, сразу мне сказать, как далеко я должен установить трубы. Близорукий человек берет тубу (Tubus), уже правильно настроенную для тех, кто видит нормально, хочет настроить ее в соответствии со своими возможностями и, возможно, долгое время тщетно пытается это сделать, если линзы установлены далеко друг от друга. Теоретик может сразу ему сказать, что он должен линзы установить ближе.

Если бы Дж. Беркли, Д. Юм и Лейбниц посредством умозаключений на основе неопровержимых принципов достигли бы очевидности либо относительно того, что никакого материального мира вне нас не может быть, либо относительно того, что признание действительного влияния внешних объектов ведет к настоящему противоречию, если бы они это сделали с очевидностью, то я вынужден был бы согласиться с ними. Я мог бы с ними не соглашаться, если бы противоположная необходимость верить в обратное была бы столь же велика. Но противостояние очевидности чувств очевидности разума означало бы, что очевидность нашей способности мышления выступает против самой себя. Если бы только при упомянутом только что условии некоторым способом, как это пытались сделать вышеназванные философы, объяснили, что необходимость, с которой мы следуем ощущению, имеет свою причину в случайной ассоциации идей, то можно было бы прийти к выводу, что эти идеи, объединенные на основе привычки, в нас снова разъединились бы. В этом случае действительно субъективное убеждение в их связи (System) не только было бы возможно, но и должно было бы возникнуть, если бы наша способность мышления не задержалась бы в своем развитии. Логика этих философов не является неправильной, если бы только не были таковыми их предпосылки.

IV
Как следует вообще поступать во всех тех случаях, когда возникает дисгармония высшего разума и обыденного рассудка?

Мне кажется, ясно само собой, как нужно поступать в соответствии со здравой логикой во всех тех случаях, где разум противостоит обыденному рассудку. Утверждать, что нужно следовать очевидности чувств, а не очевидности разума, — означает то же самое, что утверждать, что нужно следовать очевидности в одном случае и не доверять такой же очевидности в другом. Такого же рода ошибка имеет место там, где хотят обратного.

Просто игнорировать рассуждения и следовать только так называемому здравому смыслу — это принцип, который вызывает бредни (Schwärmerei). Это ведет к предрассудкам, порожденным чувствами, если без предшествующей проверки того, откуда возникают кажущиеся необходимость и очевидность в наших суждениях, берут в качестве критерия только человеческий рассудок, хотя никаких возражений против этого еще не было выдвинуто с более высокой точки зрения. В таких случаях считать совершенно бесполезным вопрос, не смешивается ли где-нибудь истинная субъективная необходимость природы с приобретенной привычкой, и в соответствии с предписаниями Т. Рида, Дж. Битти и Дж. Освальда полагаться только на неискушенный человеческий рассудок — означает отказываться от исследования, основанного на разуме.

Напротив, не обращать внимание на суждения здравого смысла, а только слушать суждения дискурсивного разума — это принцип, который ведет к ложному мудрствованию (Vernünfteley). Рассуждения идеалистов и сторонников предустановленной гармонии нуждаются в точной проверке и не обладают той очевидностью, которую им приписывают. В споре с идеалистами истинная очевидность на стороне обыденного рассудка, и не иначе, чем это есть; точно так же субъективно и абсолютно необходимо связать с чувствами о нашем теле также идею о существующем объекте, а эту идею как таковую с рефлексивными чувствами (Selbstgefühlen) о нашем Я, и если мы точно так же с необходимостью отличаем эти объекты от этого Я, как два различных представления, существующих в нас[3].

Остается только исследовать и суждения обыденного рассудка, и суждения разума. Вообще один из них не более и не менее подозрителен, чем другой, хотя в особых случаях один может иметь больше преимуществ для себя, чем другой. Если их анализировали и сравнили, то в других примерах обнаружится то, что уже обнаружилось во многих случаях, а именно, что в основе [их конфликта] лежало недоразумение. И если проблема (der Knoten) не может быть таким способом разрешена, то нужно ее оставить в покое, по меньшей мере в рассуждениях общего характера (in der Speculation), хотя на практике часто необходимо ее решать.

Знаем ли мы с достоверностью, что имеет место очевидность? Можем ли мы случаи, в которых суждение выносится на основе необходимых законов природы, отличить от таких, в которых мы мыслим только на основе случайно ассоциированных идей? Не очевидно ли, что некоторые принципы, общие аксиомы, положения опыта и знания, полученные на основе умозаключений, надежно основываются на неизменной природной необходимости? Во всех этих вопросах скептицизм, считаю я, отличается от учения, которое нечто утверждает; он отличается как от истинной философии, так и от ложного мудрствования, и от противостоящих ему грез обыденного рассудка. Эти трое последних начинают с общих принципов, но последние двое сошли с правильного пути. Так как с ложным мудрствованием связано еще то, что отрицается очевидность ощущений, а с грезами то, что отрицается очевидность рассуждений на основе общих понятий, то они в некотором отношении снова объединяются со скептицизмом.

Я считаю бесполезным делом спорить со скептиком об общем признаке очевидности. Лучше сделать так, как философы отчасти делали, а именно

[3] 5-й опыт, VII.

они устанавливают принципы, которые они считают очевидными, и утверждают о них, в частности, что они таковы. Скептик может затем вспомнить то, что он может подвергнуть сомнению в каждой аксиоме. И тут догматик в свою защиту может сказать только то, что имеются как некоторые общие суждения, так и отдельные ощущения, которые в определенной мере являются субъективными необходимыми суждениями рассудка. Он может также сказать, что все старания либо непосредственно отрицать их, либо опровергнуть посредством рассуждений — тщетные стремления, направленные против природы. Только по причине глупости (Unsinn) или беспомощности (Unvermögen) рассудка они могли бы кому-нибудь казаться ложными или же только сомнительными.

V
Сравнение развитых высших знаний рассудка с неразвитыми чувственными знаниями в отношении способности души, которая в них действует

Если еще раз сопоставить, с одной стороны, развитые знания разума, рассуждения самого общего характера и теории рассудка, а с другой — чувственные знания неразвитого рассудка, и затем из отношения их действий друг к другу заключить об отношении их познавательных способностей, проявлением которых они являются, то сразу станет ясно, что высшие знания требуют той же способности души, которая уже обнаружила себя в общих чувственных знаниях. Та же самая способность мышления сравнивает чувственные представления, наглядные и самые общие образы и судит об их отношениях и связях, как и в случае с высшими знаниями. Никакая другая способность души не действует в высших науках, которая бы не действовала в низших знаниях[4]. Только в них она проявляется в разной степени. Общие образы тщательно сопоставляются, их различие замечается точнее, сравниваются их отдельные части и черты. Идеи становятся отчетливее, изысканее (feiner) и больше подчиняются силе души. Познание становится, так сказать, в большей степени познанием, когда способность души благодаря представлениям распространяется далее и глубже (inniger), и соединяется с ними. Таким образом, законы действия одни и те же. В обоих случаях имеет место тот же вид деятельности и та же форма знаний. В философских рассуждениях Лейбница действует тот же принцип, что и у дикаря, когда тот думает о том, как убить зверя.

В чувственных знаниях сила представления, которая воспринимает образы, связывает их, объединяет или различает, принимает самое активное участие. И в них она меньше всего зависит от отношений и связей, которые создает способность мышления. Все же не во всех видах чувственных знаний отношение этих двух познавательных способностей то же самое. Ибо чувственное знание, полученное посредством зрения и внутреннего чувства (Gefühl), двух чувств, которые больше всего питают способность мышления, уже выше и гораздо рациональнее, чем знание, приобретенные посредством слуха, обоняния и вкуса, так как в них идеи содержат больше сравнений, связей, выводов и смутных умозаключений. Но в гораздо большей степени способность мышления участвует в создании общих понятий.

---

[4] 4-й опыт, II; 6-й опыт, I,1, II,1.

Тут представляющая сила — служанка; и в той мере, в какой знания становятся более отчетливыми и развитыми, меняется соотношение того вклада, какой вносит в него чувство (представляющая способность) и способность мышления, хотя ни одна из них не может полностью отсутствовать.

В более развитых знаниях имеет место более высокая степень спонтанной устремленности мышления (eines selbstthätigen Bestrebens der Denkkraft). Мы незаметно учимся смотреть, слушать и применять рассудок к чувственным предметам. Однако потребуется больше самостоятельных усилий для того, чтобы получить идеи и достичь более высоких наук и сложных знаний. Действие обыденного мышления — это проявление спонтанной деятельности души, поскольку она имеет в самой себе деятельную способность к этому. Но она здесь возникает сама собой. И там, где возбуждаются ощущения, деятельному принципу придается больше силы, чем там, где он должен сам, опираясь на собственные силы, стремится к таким проявлениям. Напротив, высший акт разума — это более целенаправленные и самостоятельные действия, более самостоятельные также и потому, что способность мышления их не только осуществляет, но и в большей мере наделяет их способностью действовать таким образом. И она в большей степени должна содержаться в его действиях. Итак, что такое рассудок и разум? И является ли высшая способность познания чем-то иным, чем способность мышления, достигшая высшей степени самостоятельности?

Перевод с нем. С.Г. Секунданта

УДК 1(091):101.9:(430)

ПАУЛЬ НАТОРП[1]

С.И. Гессен

Только в январе текущего года немецкий философский мир отпраздновал семидесятилетний юбилей своего наиболее популярного мыслителя[2], — и вот в августе Пауля Наторпа уже не стало[3]. С его кончиной не только отошла как бы целая эпоха в развитии философской мысли в Германии, но Германия лишилась и своего наиболее выдающегося теоретика-

Поступила в редакцию 15.12.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-7
© Дмитриева Н.А., Сухих А.А., подготовка к публикации, 2014.

[1] Текст приводится по изданию: *Гессен С.И.* Пауль Наторп // Русская школа за рубежом. Педагогический журнал. 1924. №10—11. С. 1—8. По содержанию он во многом совпадает со статьей, опубликованной С.И. Гессеном под тем же названием в журнале «Воля России: Журнал политики и культуры» (Гессен, 1924) за подписью *Sergius* и посвященной 70-летию со дня рождения немецкого философа. Все комментарии и библиография, а также послесловие подготовлены Н.А. Дмитриевой в рамках проекта, выполняемого по гранту РГНФ №14-03-00831а.

[2] Статья из журнала «Воля России» начиналась следующими абзацами: «В январе текущего года немецкий философский мир отпраздновал семидесятилетний юбилей Пауля Наторпа, после Риля, Эйкена и Файхингера,* старейшего ныне философа Германии. Старейшего! К Наторпу менее всего применимо это слово. По душевному своему складу Наторп всегда принадлежал к категории молодых: его отзывчивость на все современные вопросы и течения была и остается поистине беспримерной. Да и во всем его облике, несмотря на то что мало кто помнит его не седым, до сих пор сохранились присущие именно молодости ясность и горение души. Невольно вспоминаются мне слова семидесятилетнего учителя Наторпа, Когена, о своем ученике, которому тогда было уже пятьдесят пять лет: “Наторп, — он еще совсем молод”.

Несомненно, этой “молодостью” Наторпа, с которой счастливо сочеталась совершенно исключительная работоспособность, объясняется его плодовитость, оставляющая за собою позади даже самых плодовитых немецких ученых. В каталоге Прусской государственной библиотеки список трудов Наторпа занимает пять страниц большого формата. Одних только работ его, вышедших в виде книг, имеется свыше двадцати. Замечательно при этом, что все они вышли в нескольких, по крайней мере двух, изданиях. До сих пор сочинения Наторпа пользуются большой популярностью, и при этом популярностью, далеко выходящей за пределы его многочисленных учеников и философов-специалистов. Причина тому опять-таки кроется в его “молодости”, благодаря которой он своевременно отзывался на все выдающиеся явления эпохи. Частое сотрудничество в современной прессе, частые выступления его на учительских курсах тоже сделали его имя известным широким кругам общества. Наконец, значительной долей своей популярности он обязан своею известностью в педагогическом мире: Наторп не только философ, но и выдающийся теоретик-педагог. Имя его в современной педагогике не просто известно. Оно есть знамя и притом далеко за пределами его родины» (Гессен, 1924, с. 263).

* *Алоиз Риль* (Riehl) (27.04.1844 — 21.11.1924) — немецкий философ-неокантианец; *Рудольф Эйкен* (точнее: Ойкен, Euken) (5.01.1846—15.09.1926) — немецкий философ, лауреат Нобелевской премии по литературе (1908); *Ханс Файхингер* (Vaihinger) (25.09.1852 — 18.12.1933) — немецкий философ, автор знаменитого двухтомного комментария к «Критике чистого разума» И. Канта, основатель Кантовского общества (1904).

[3] Немецкий философ-неокантианец Пауль Герхард Наторп родился 24 января 1854 г. в Дюссельдорфе и умер 17 августа 1924 г. в Марбурге.

педагога. Да и не только Германия! Влияние Наторпа распространялось далеко за пределы его родины; не только в Англии, Америке и Франции, но и в далекой Японии[4] сочинения его нашли многочисленных читателей. На русский язык также переведены почти все главные педагогические и многие философские его труды[5].

Эта исключительная популярность Наторпа как писателя объясняется не только существом защищавшихся им идей, но и общим характером его личности. Впрочем, эту последнюю трудно даже отделить от первых: главным свойством ее была благородная объективность, то, что немцы передают непереводимым словом «Sachlichkeit». Наторп не только высказывал свои мысли, они составляли все содержание его жизни. Отсюда внешнее однообразие его жизненной судьбы. В 1882 г. двадцативосьмилетний Наторп становится приват-доцентом в Марбурге, где через три года получает профессуру. С этого времени до конца своих дней он бессменно остается на своем учительском посту[6], покидая Марбург только во время каникул, чтобы принять участие в научных и педагогических съездах или [читать] на многочисленных учительских курсах, любимым лектором которых он был. Однако на фоне этой внешне столь однообразной жизни Наторп развил редкую по многосторонности и плодовитости научную и литературную деятельность. В каталоге Прусской государственной библиотеки один только список трудов Наторпа, вышедших отдельными изданиями, занимает пять страниц большого формата. Кроме того, Наторп был постоянным сотрудником ряда немецких и иностранных журналов как философских, так и педагогических, один из которых (Archiv für syst-<ematische> Philosophie) он сам с конца девяностых годов образцово вел в течение ряда лет в качестве редактора[7]. Число написанных им в современной прессе больших статей и мелких заметок и рецензий необозримо: можно сказать, что не было ни одного выдающегося явления в области философии и педагогики, на которое он не откликнулся бы своевременно.

Эта до последних дней не изменявшая ему отзывчивость на духовную жизнь современности, в которой проявилось какое-то особое юношеское горение его духа, отнюдь не имела своей оборотной стороной разбросанности, обычной для столь многих менее плодовитых писателей. Напротив, отмеченная уже выше объективность его души привела к тому, что во всех областях, в которых он выступал литературно, он оставил солидные труды,

---

[4] Наторп стал известен в Японии еще с конца XIX в. благодаря своим работам о Песталоцци: (Natorp, 1898; Natorp, 1899a; Natorp, 1909a, [2]1912) и др. Кроме того, его труды «Социальный идеализм» (Natorp, 1920) и «Социальная педагогика» (Natorp, 1899c; [2]1904; [3]1909; [4]1920; [5]1922) были переведены на японский в 1918 и 1923 г. соответственно (Kiuchi, 2007, p. 49). Как автор он участвовал в журнале «Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik» (Natorp, 1923c; Наторп, 2009), который начал выходить в 1923 г. После смерти Наторпа его научная библиотека (4454 ед.) была куплена у его вдовы при посредничестве японских педагогов Саваянаги Масатаро и Кониши Шигенао, лично знавших философа, и хранится в университетской библиотеке Seijō Daigaku в Токио (Natorp Bunko).

[5] Большинство дореволюционных переводов работ Наторпа на русский язык переизданы: (Наторп, 2006). См. также список литературы.

[6] В статье из журнала «Воля России» Гессен сообщает: «Только в прошлом году Наторп в силу закона о предельном возрасте вышел в отставку, продолжая, однако, попрежнему читать лекции в своем университете» (Гессен, 1924, с. 264).

[7] Главным редактором журнала был Л. Штайн, в редакцию входили также В. Дильтей, Б. Эрдман, Х. Зигварт и Э. Целлер.

соединяющие единство и принципиальность основной проводимой в них точки зрения с основательностью и богатством использованного в них научного материала. Уже самая его философская позиция требовала этой погруженности мысли в «глубину опыта». Подпав с самого же начала своей философской деятельности (первое сочинение Наторпа, доставившее ему известность (1882 г.), была работа о теории знания Декарта (Natorp, 1882), в которой он дал новое понимание картезианской философии в духе философского критицизма) под влияние Германа Когена, Наторп содействовал вместе со своим учителем возрождению кантианства, из коего впоследствии и выросла самостоятельная «марбургская школа философии», которой Наторп был вторым общепризнанным главою[8]. Однако Наторпа никоим образом нельзя назвать простым учеником Когена. По отношению к своему старшему другу он оставался вполне самостоятельным мыслителем, представляя внутри «марбургской школы» ее более конкретное и эмпирическое течение. Если Коген, вопреки агрессивно-полемической позиции, занятой им по отношению к метафизическому идеализму преемников Канта, создал систему, своим рационалистическим характером и стремлением вывести все здание философских категорий из единого принципа во многом напоминающую системы немецкого идеализма, то Наторп всегда противился этому безусловному господству «изначала»[9] и защищал права «ощущения», «данности», «опыта». Поскольку он оставался более кантианцем, чем Коген, его *принципиальная* точка зрения больше отвечала исконно присущему кантианству дуализму логического и алогического, рационального и иррационального или опытного начал. Но именно потому он во многом и далее отошел от исторического Канта, чем его учитель: он в гораздо большей степени учел все те изменения в «опыте», которые произошли за последние 100 лет, и, ставя своей задачей не построение философской системы, а оправдание нового опыта современности, он легко отказывался от многих даже существенных *частностей* Кантовой философии, если только убеждался, что они не согласуются более с новыми достижениями науки и жизни.

Это стремление его не дедуцировать эмпирию из «изначала», а открывать в эмпирии ее вечный философский смысл, философски осмысливать опыт, определило собою и характер Наторпа как исследователя и писателя. Если все сочинения Когена представляют собою в сущности части системы (даже посвященные Канту труды Когена менее всего являются историческими исследованиями), то сочинения Наторпа, напротив, представляют собою прежде всего исследования, наполненные конкретным материалом (философским, естественно-научным, педагогическим). Поэтому они не утрачивают своего значения даже для тех, кто отрицает проводимую в них философско-систематическую точку зрения. Без сомнения, как философ Коген представлял собою гораздо более значительную величину, чем На-

---

[8] В статье из журнала «Воля России» Гессен в этом месте неожиданно противопоставляет неокантианство и Марбургскую школу Когена: «Марбургская приват-доцентура определила философское развитие Наторпа. В Марбурге ординарным профессором был — тогда еще новокантианец, впоследствии глава собственной “марбургской школы” — Герман Коген, под сильное влияние которого и подпал сдружившийся с ним Наторп» (Гессен, 1924, с. 264).

[9] Подробнее о теоретическом расхождении между Когеном и Наторпом по вопросу о первоначале см.: (Holzhey, 1986, Bd. 1, S. 213—224; Stolzenberg, 1995, S. 80—114, 133—141; Дмитриева, 2007, с. 93—97).

торп. Но, с другой стороны, несомненно также, что Наторпа более читали и читают, чем Когена, и не только потому, что он писал доступнее своего учителя, но и потому, что он был приемлемее его как философ, что труды его представляли интерес и были нужны даже для предубежденных противников «марбургской философии».

Мы сказали уже, что труды Наторпа, будучи все философскими, имели также и метафилософское значение. Наторп был не только философом в них, но и исследователем конкретных областей культуры. Сообразно этому их лучше всего можно распределить на три группы: в первой Наторп выступает как исследователь-филолог, во второй — как математик и физик, в третьей — как педагог. Вне этих групп находятся сочинения чисто философского характера и его философские учебники (Natorp, 1903a, [2]1905, [3]1909; Natorp, 1904; Natorp, 1911e; Наторп, 1909a; Наторп, 1911a). Исследованию древней философии Наторп посвятил уже второе свое сочинение (1884 г.) по истории проблемы знания в древности (Natorp, 1884). С тех пор до настоящего времени Наторп непрерывно продолжал работать в области древней философии, напечатав сначала целый ряд статей в различных журналах, а в 1903 году выпустив свой главный труд в этой области «Учение Платона об идеях» (Natorp, 1903b, [2]1921). Сочинение это до сих пор остается классическим образцом не только философского, но и филологического исследования. Наторпа обвиняли, что он модернизировал Платона, превратил его в «новокантианца», в последователя «марбургской школы». И всё же самые крайние противники наторповского «Платона» не могли не признать громадного значения его труда, в котором с редкой ясностью и точностью изложения разработана чисто логическая сторона Платонова идеализма[10]. Не будет преувеличением сказать, что книга Наторпа является одной из тех немногих книг, от которых если и не должно отправляться, то с которыми не может не считаться ныне никакое новое исследование Платоновой философии. Впоследствии сам Наторп смягчил несколько заостренность своих формулировок, признав не только наличие у Платона метафизической оболочки его логического идеализма, но и метафическое существо его философии (ср. доклад его «Учение Платона о бытии» 1913 г.[11] и 2-е издание «Платонова учения об идеях» 1921 года (Natorp, 1903b, [2]1921))[12].

Такую же основательность и точность исследования обнаружил Наторп и в своих трудах, посвященных философии математики и точного естествознания. Главное сочинение его в этой области «Логические основы точных наук» вышло лишь в 1910 году (в прошлом году вышло уже третье издание этого труда) (Natorp, 1910b, [2]1921, [3]1923). Это исследование является, бесспорно, одним из лучших в области философии естествознания. Наторп подводит в нем итог всем работам и спорам последнего времени в этой трудной области и дает философскую оценку новейших математических и физических теорий (учение о множествах, электронная теория, теория

---

[10] См., например: (Зеньковский, 1908).

[11] Гессен имеет в виду доклад «О Платоновом учении об идеях», прочитанный 8 декабря 1913 г. в Берлинском отделении Кантовского общества (Natorp, 1914b). Учению Платона о бытии посвящен 500-страничный труд Н. А. Гартмана, вышедший в 1909 г. (Hartmann, 1909).

[12] В републикации этого текста в сборнике 2001 г. (Гессен, 2001) текст в скобках купирован без указания на изъятие (Гессен, 2001, с. 374). См. также послесловие к публикации.

квантов, теория относительности). И опять-таки, как ни относиться к точке зрения логического идеализма, проводимой в нем Наторпом (особенно большие возражения вызвала его теория числа[13]), нельзя отрицать того, что «Логические основы» являются основоположным трудом по философии естествознания. Это признал даже такой противник трансцендентального идеализма, как Оствальд, отдавший в своей рецензии о книге Наторпа дань той основательности и тонкости, которые проявил в ней Наторп при обсуждении труднейших физических и математических теорий[14].

Из трудов Наторпа общефилософского содержания являются наиболее значительными четыре: «Введение в психологию» (1888) (Natorp, 1888), которое в 1912 году было им переработано в совершенно новый труд «Общая психология согласно критическому методу» (Natorp, 1912d), известная статья его «Кант и марбургская школа» (1911) (Natorp, 1912e; Наторп, 1913a), в которой Н[аторп] излагает свое общее понимание трансцендентального идеализма, статья «Право и нравственность» (1913) (Natorp, 1913b) и «Религия в пределах разума»[15], вышедшая в двух изданиях (1894, 1908). Если последнее сочинение не отличается большой оригинальностью (в нем Наторп в сущности обновляет моралистическое понимание религии Канта в духе протестантизма)[16], то «Психология» Наторпа является опять-таки одним из основных трудов современной философской психологии. Наторп существенно отклоняется в нем от понимания психологии Когеном как завершающего систему синтеза всех ее частей и, чутко уловив целый ряд современных тенденций (Бергсон, Дильтей, Гуссерль), дает в ней блестящий анализ чисто философских проблем, не позволяющих науке о душе всецело раствориться в эмпирическую науку о психических процессах.

Уже из этого беглого обзора философских работ Наторпа видно, на какой широкой философской основе покоится его педагогическая система[17]. Обстоятельство это в связи с чуткостью к выдвигаемым жизнью проблемам, с чем счастливо сочеталась и давняя семейная традиция (дед Наторпа был народным учителем, игравшим большую роль в педагогических кругах[18]), было причиною того, что основной педагогический труд Наторпа «Социальная педагогика» стал как бы знаменем наиболее плодотворного из

---

[13] См., например, рецензию Морица Шлика (Schlick, 1911, S. 258—259).

[14] Рецензия Вильгельма Оствальда, лауреата Нобелевской премии по химии (1909) и автора философской концепции «энергетизма», доступна в сборнике статьей Оствальда под общим названием «Энергетический императив» (Ostwald, 1912). Публикаторы выражают признательность проф. д-ру Юргену Шмельцеру (Schmelzer) за предоставление информации из труднодоступного издания (Wilhelm Ostwald, 2003). Первоначально эта рецензия была опубликована в периодической печати в 1911 г.: указание на год первой публикации имеется в сборнике после заголовка рецензии. Вырезка с рецензией Оствальда и указанием на «Франкфуртер Цайтунг» как место публикации сохранилась в архиве Наторпа: UB Marburg, Handschriftenabteilung. Nachlaß 831 (Paul Natorp). Druckschriften. V. Rezensionen u.a. von Werken Natorps.

[15] Имеется в виду книга «Религия в пределах человечности» (Natorp, 1894b, ²1908).

[16] Подробнее о концепции религии у Наторпа см.: (Saltzman, 1981; Дмитриева, 2008).

[17] О педагогической и общественно-политической концепциях Наторпа см., например: (Jegelka, 1992; Bruhn, 2007).

[18] Дед Густав Людвиг Наторп был пастором в Венгерне, суперинтендантом и окружным инспектором школ. Гораздо более известен прадед Бернхард Христоф Людвиг Наторп (1774—1846) — педагог, теолог, проповедник, активный участник реформы школьного образования в Пруссии, пропагандировавший просветительские и неогуманистические взгляды. Пауль Наторп посвятил ему статью (Natorp, 1898a).

современных педагогических течений. Вышедшая впервые в 1898 г. и с тех пор неоднократно переиздававшаяся, «Социальная педагогика»[19] быстро получила широкую известность. Значение этой замечательной книги заключается в том, что в ней, быть может, впервые после Шлейермахера и Фихте педагогика вновь ставится на философскую основу, более того — ясно и определенно понимается как прикладная философия. Педагогические вопросы в ней с редким чутьем конкретного материала возводятся к основным философским проблемам. Поэтому «Социальная педагогика» Наторпа столь же философский труд, сколь и педагогический. В сущности, обе первые части ее представляют собою систему этики, в которой гносеологический критицизм и учение о категорическом императиве Канта своеобразным образом сочетаются с Платоновым учением о добродетелях. Влияние Платона сказывается в этике Наторпа еще и в том, что для него теория личности и теория общества (или «общности») совпадают. Между функциями индивидуальной и функциями социальной жизни он устанавливает полный параллелизм в духе Платоновой аналогии между «малым» и «большим человеком» (государством). Поэтому его этика есть одновременно и социальная философия, и Наторп касается в ней таких вопросов, как проблема законов социального развития, проблема взаимоотношения техники, хозяйства и права, завершая свое изложение учением об общественном идеале, именуемом им теорией «добродетелей общности».

Общественный идеал Наторпа можно было бы назвать социалистическим, если бы основным положением его не было утверждение, что процесс «обобщения» совпадает с процессом «индивидуализации». Подлинный социализм для Наторпа совпадает с индивидуализмом, и самый «социализм» свой он обосновывает на кантовской идее личности как самоцели. Отсюда его принципиальная критика исторического материализма, в которой он идет гораздо дальше своего единомышленника и друга — Р. Штаммлера, и глубокомысленная защита права и правового государства, на почве которого только и возможно, по его мнению, обуздание хозяйства и разрешение выдвигаемой социализмом проблемы. Поэтому и свою книгу Наторп с неменьшим правом мог бы назвать «индивидуальной педагогикой»: цель образования для него — развитие личности, характера и одновременно и «общности», ибо и самая личность раскрывается только на фоне общности как незаменимый член последней, как единство, нашедшее себя самого чрез множественность, которую оно преодолело.

Конкретные выводы, к которым Наторп приходит в третьей части своего труда, оказались в высшей степени плодотворными. Пользуясь схемой трех ступеней, которые проходит в своем развитии воля человека (влечение — воля — практический разум), Наторп набрасывает в общих чертах теорию домашнего воспитания, теорию школы и теорию «свободного самовоспитания». Аналогично этому он и в образовании познавательной способности человека различает три ступени: чувства, рассудка и (теоретического) разума. В этой конкретной части Наторп дает действительно философское обоснование трудовой школы в подлинном смысле этого слова, единой школы, внешкольного образования и многих других лозунгов современной педагогики.

Сейчас, после 25 лет, прошедших со времени выхода в свет «Социальной педагогики», нетрудно, опираясь на результаты зачатого Наторпом

---

[19] Впервые вышла не в 1898г, а в 1899 г. (Natorp, 1899c, [2]1904, [3]1909, [4]1920, [5]1922; Наторп, 1911c).

движения, увидеть все ее недостатки. Вопреки собственному требованию Наторпа, чтобы педагогика опиралась на систему философии в целом, «Социальная педагогика» дает в сущности только теорию нравственного образования: научное, эстетическое и религиозное образование им вовсе оставлено в стороне, и не потому только, что Наторп как автор книги ограничил свой замысел теорией нравственного образования, но потому, что и по существу Наторп разделяет в своем труде Кантову моралистическую теорию «примата практического разума». С другой стороны, в педагогической системе Наторпа немало еще и следов интеллектуализма: слишком односторонен его идеал научного знания, стоящий исключительно под знаком математического естествознания, слишком абстрактен его научный монизм, видящий в философии (в частности, даже в этике) завершение научного образования, слишком мало, наконец, уделяет он места чувству и фантазии, игнорируя самодовлеющее значение отдельных возрастных периодов в жизни человека. Отсюда чрезмерная конструктивность всей его педагогической системы, во многом уже не удовлетворяющая современного читателя. Но как бы то ни было, «Социальная педагогика» Наторпа сыграла громадную роль. Она положила конец в Германии (и не только в одной Германии) господству гербартианства в педагогике с его устаревшей интеллектуалистической теорией «воспитывающего обучения», ограничила притязания т[ак] н[азываемой] экспериментальной педагогики, обнаружила глубокую связь педагогических вопросов с политическими и проложила пути целому ряду современных течений — в частности, теоретическим взглядам Г. Кершенштейнера[20]. Законченной системы дидактики Наторп не написал, но в целом ряде статей (о Гербарте и Песталоцци) (Natorp, 1899a; Natorp, 1907a; Natorp, 1907b) он с редкой силой обосновывал новое понятие «наглядности» как интуиции, ставшее с тех пор лозунгом новых дидактических устремлений.

Остальные педагогические сочинения Наторпа посвящены или частным вопросам (напр., «Единая школа» 1917 (Natorp, 1916), «Культура народа и культура личности» 1911 (Natorp, 1911f; Наторп, 1912a; Наторп, 1912c), «Философия и педагогика Платона»[21], «Педагогические взгляды Кондорсе»[22] и др.) или вращаются вокруг двух его предшественников: полемически вокруг Гербарта и апологетически — вокруг Песталоцци. Гербарта Наторп подверг по истине уничтожающей и окончательной критике (Natorp, 1899a; Natorp, 1899b; Natorp, 1907a). Песталоцци же является его героем. Можно сказать, что в своих педагогических трудах Н[аторп] сделал по отношению к Песталоцци то же, что в философских своих сочинениях он сделал по отношению к Платону: он открыл его подлинный современный смысл, сделал его снова не только молчаливо почитаемым, но актуально действенным. Небольшое сочинение его о Песталоцци, вышедшее в трех изданиях (1909—1910) (Natorp, 1909b, [2]1912; Наторп, 1912b, [2]1918,

---

[20] Идеи немецкого педагога Георга Кершенштейнера (1854—1932) получили известность в России еще до революции, его важнейшие труды были переведены на русский язык. Разбору теоретических взглядов Георга Кершенштейнера Гессен посвятил отдельную статью: (Hessen, 1933; Гессен, 2001, с. 379—398).

[21] Имеется в виду, видимо, одна из статей, посвященная педагогическим воззрениям Платона: «Учение Платона о воспитании» (Natorp, 1907c) или «Государство Платона и идея социальной педагогики» (Natorp, 1895).

[22] Имеется в виду, видимо, статья «Идеи Кондорсе о национальном воспитании. Набросок школьного закона сто лет тому назад» (Natorp, 1894a).

[3]1920) и недавняя работа об «идеализме Песталоцци» (1919) (Natorp, 1919) являются лучшими работами вообще о великом швейцарском педагоге. Здесь не место перечислять другие работы Наторпа в области педагогики. Наиболее ценные из них собраны вместе в одном томе «Philosophie und Pädagogik» (1919)[23] и в трех томах «Gesammelte Ablandungen zur Sozialpädagodik» (2-е изд. 1922 г.) (Natorp, [2]1922).

За последние годы, еще до смерти своего учителя Когена, которому он посвятил прекрасный очерк «Herman Cohen» (1918)[24], Наторп начал, по-видимому, все больше и больше удаляться в сторону *метафизического идеализма*: от гносеологии к онтологии, от «критики» к «метафизике»[25]. Об этом отчасти свидетельствует его последний политико-педагогический труд «Социал-идеализм» (Natorp, 1920), (Наторп, 1995). В нем Наторп отходит от точки зрения либерально-демократического социализма в сторону того, что он сам называет «корпоративным социализмом» (genossenschaftlicher Sozialismus), и что во многом напоминает основные идеи английского «гильдейского социализма». В связи с этим и философски он приближается к Фихте и Гегелю, разделяя тем самым общую тенденцию современного философского движения. Не без влияния на него в этом отношении оказались, по-видимому, и Русская революция, и знакомство с основными мотивами восточной культуры, следами чего являются две его недавно вышедшие книжки о Тагоре и Достоевском («Беседы с Тагором», 1921, и «Ф. Достоевский», 1923; Natorp, 1921; Natorp, 1923a).

Впрочем[26], в этих своих последних трудах Наторп скорее только чувствует философские мотивы нового времени, чем формулирует их в законченной и точной форме, столь характерной для всех его предыдущих писаний. Но как бы ни отошло от Наторпа это новое философское поколение, оно не должно забывать, что оно выросло на почве, расчищенной Наторпом, и что ему оно в значительной степени обязано не только тем, в чем оно его продолжает, но и тем, в чем оно пытается его отрицать.

Публикация Н. А. Дмитриевой и А. А. Сухих
Комментарии Н. А. Дмитриевой

---

[23] Явная опечатка. Сборник статьей «Философия и педагогика. Исследования смежных областей» вышел первым изданием в 1909 г. (Natorp, 1909c, [2]1923). Уже в следующем году отдельным изданием был опубликован перевод Г.Г. Шпета одной из статьей этого сборника (Наторп, 1910a).

[24] На смерть Г. Когена (4 апреля 1918 г.) Наторп откликнулся двумя отдельно опубликованными очерками (Natorp, 1918a), (Natorp, 1918b), первоначально написанными как памятные речи. Речь «Вклад Германа Когена в философию с точки зрения системы» прозвучала 10 мая 1918 г. на торжественном заседании Берлинского отделения Кантовского общества. Речь «Герман Коген как человек, учитель и исследователь» была произнесена 4 июля 1918 г., в день рождения покойного философа, в актовом зале Марбургского университета.

[25] Подробнее об этом см., например, статьи 1923 г., возможно, известные Гессену (Natorp, 1923d), (Natorp, 1923e; Наторп, 2009) и посмертно вышедшие книги (Natorp, 1925), (Natorp, 1958), а также исследования, посвященные «позднему» Наторпу: (Белов, 2002, с. 82—104; Фохт, 2003, с. 299—314, 373—414; Штольценберг, 2008; Ferrari, 2002; Stolzenberg, 2006; Wolzogen, 1984).

[26] Юбилейная статья далее завершалась следующим сообщением: «Впрочем, об этом периоде развития Наторпа говорить еще преждевременно. Как нам известно, он сейчас работает как раз над систематическим изложением своих общефилософских взглядов. Будем надеяться, что его всегдашняя работоспособность и душевная молодость не изменят ему, и он сумеет еще закончить этот свой главный труд» (Гессен, 1924, с. 268).

Послесловие к публикации

Статья Сергея Иосифовича Гессена (1887—1950) публикуется в связи сразу с двумя юбилеями: 160-летием со дня рождения и 90-летием со дня смерти ее героя — немецкого философа Пауля Наторпа (1854—1924). Значение этого текста выходит, однако, за рамки сугубо юбилейных поводов. Обращение в эмиграции — причем дважды, с разницей лишь в несколько месяцев — русского философа-неокантианца, выходца из *Баденской* школы, ученика Г. Риккерта, к творчеству немецкого философа-*марбуржца*, говорит, во-первых, о не прекратившихся после Первой мировой войны и революции научных контактах русских мыслителей с их немецкими коллегами. Известно, что Гессен был хорошо знаком с Наторпом: в течение летнего семестра 1910 г. Гессен не только слушал лекции и участвовал в семинарах в Марбургском университете, но и лично встречался с Наторпом. В частности, в компании с Н. А. Гартманом и В. Э. Сеземаном 9 сентября 1910 г. он сопровождал его в прогулке по окрестностям Марбурга, о чем осталась запись в заметках Наторпа о Гартмане (Дмитриева, 2007, с. 182). Судя по всему, оказавшись в эмиграции, Гессен продолжал следить за творчеством своего философского наставника и старшего коллеги.

Во-вторых, этот текст документирует продуктивную «всеядность» русских неокантианцев, заключавшуюся в пренебрежении «школьными» границами, что отчетливо проявилось уже 1900—1910-х гг., когда молодые ученые из России, влекомые исключительно научным интересом, легко меняли неокантианские центры и, соответственно, «школы» (Дмитриева, 2007, с. 147—207).

В-третьих, публикация двух версий этого текста в двух разных русских эмигрантских журналах в год, когда вслед за В. Виндельбандом и Г. Когеном ушли из жизни еще два чрезвычайно значимых персонажа неокантианской истории — Алоиз Риль и герой этого текста Пауль Наторп, свидетельствует о живой связи русского неокантианства с немецким и продолжении развития российскими философами главных интенций этого течения в новой историко-культурной ситуации.

Статья из журнала «Русская школа…», то есть вторая версия текста, была выбрана для юбилейной републикации потому, что этот текст отличается объемом — он более подробен — и большей объективностью в оценках творчества покойного философа, чего автор не мог позволить себе в поздравительной статье. Представляющие интерес и отсутствующие во второй версии первые два абзаца и другие фрагменты статьи из журнала «Воля России» приведены в комментариях. Ранее перепечатанный из журнала «Русская школа…» текст был включен группой исследователей из Саранска в состав сборника статей С. И. Гессена «Педагогические сочинения» (2001), однако эта публикация сопровождалась одной купюрой библиографического характера (см. выше сноску 12) и лишь несколькими примечаниями, касающимися избранных персоналий, упоминаемых в статье.

Текст публикуется в современной орфографии. Опечатки исправлены по умолчанию. Ошибки, допущенные автором в названиях некоторых работ Наторпа и в указаниях годов изданий, объясняются, видимо, тем, что Гессен работал над статьей уже в Праге, куда он переехал весной 1924 г. (Гессен, 1998, с. 748), и там не все издания были ему доступны для сверки и уточнения.

Н. А. Дмитриева

Список литературы

1. *Белов В.Н.* Неокантианство. Саратов, 2002. Ч. 2 : Пауль Наторп.

2. *Гессен С.И.* (*Sergius*). Пауль Наторп // Воля России: Журнал политики и культуры. 1924. №8—9. С. 263—268.

3. *Гессен С.И.* Мое жизнеописание // *Гессен С.И.* Избр. соч. / сост. А. Валицкий, Н. Чистяков. М., 1998. С. 723—782.

4. *Гессен С.И.* Педагогические сочинения. Саранск, 2001. Т. 1.

5. *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России : историко-философские очерки. М., 2007.

6. *Дмитриева Н.А.* Религия в пределах *человечности*: к истории проблемы религии в философии Пауля Наторпа // Вера и знание: соотношение понятий в классической немецкой философии. СПб., 2008. С. 260—270.

7. *Зеньковский В.В.* Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Год XIX. Кн. V (95). С. 588—619.

8. *Наторп П.* Логика. Обоснование и логическое построение математики и математического естествознания (Сжатое пособие к лекциям) / пер. с нем. В.А. Радзиевского с пред. И.И. Лапшина. СПб., 1909a.

9. *Наторп П.* Философия как основа педагогики / пер. с нем., предисл. Г.Г. Шпета. М., 1910a.

10. *Наторп П.* Философская пропедевтика (Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии) / пер. с 3-го нем. изд. под ред. и с предисл. Б.А. Фохта. М., 1911a.

11. *Наторп П.* Принцип относительности // Минковский Г. Пространство и время / пер. И.В. Яшунского. СПб., 1911b. С. 75—93.

12. *Наторп П.* Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности / пер. А.А. Громбаха с 3-го доп. нем. изд. СПб., 1911c.

13. *Наторп П.* Культура народа и культура личности. Шесть лекций П. Наторпа, проф. Марбургского университета / пер. с нем. М.М. Рубинштейна. СПб., 1912a.

14. *Наторп П.* Песталоцци. Его жизнь и его идеи / Пер. с нем. М.А. Энгельгардта. СПб., 1912b; 2-е изд. Пг., [2]1918; 3-е изд. Пг., [3]1920.

15. *Наторп П.* Развитие народа и развитие личности / пер. с нем. А. Пальчика. СПб., 1912c.

16. *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. №5. СПб., 1913a. С. 93—132.

17. *Наторп П.* Философия и психология // Логос. 1914a. Кн. 1, вып. 1. С. 34—56.

18. *Наторп П.* Социальный идеализм (фрагменты) / пер. с нем. М.И. Кагана // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. №1. С. 55—126; *Каган М.И.* О ходе истории / Ред-сост. В.Л. Махлин. М., 2004. С. 98—149.

19. *Наторп П.* Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М., 2006.

20. *Наторп П.* Об исходном пункте философии / пер. с нем., комментарии и послесловие Н.А. Дмитриевой // Кантовский сборник. 2009. №1 (29). С. 110—121.

21. *Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия) / публ., предисл. и коммент. Н.А. Дмитриевой. М., 2003.

22. *Штольценберг Ю.* Герменевтика и последнее обоснование. Ханс-Георг Гадамер и поздний Пауль Наторп / пер. с нем. А. Иванова и Л.И. Тетюева, под ред. Н.А. Дмитриевой // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии : сб. научных трудов / под общ. ред. В.Н. Белова и Л.И. Тетюева. Саратов, 2008. Т. 2. С. 168—179.

23. *Bruhn N.* Vom Kulturkritiker zum “Kulturkrieger”. Paul Natorps Weg in den “Krieg der Geister”. Würzburg, 2007, (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 24).

24. *Ferrari M.* Paul Natorp — ‘The Missing Link’ in der Davoser Debatte // Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation / Hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph. Hamburg, 2002. S. 215—233, (Cassirer-Forschungen; 9).

25. *Hartmann N.* Platos Logik des Seins. Giessen, 1909. — X, 512 S. (Philosophische Arbeiten. Bd. III).

26. *Hessen S.* Revolution und Tradition im Werke Georg Kerschensteiners // Die Erziehung: Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben. 1933. Jg. 8. S. 17—34. Перепеч. в сб.: Kerschensteiner / Hrsg. von G. Wehle. Darmstadt, 1979. S. 175—195. (Wege der Forschung, Bd. 199).

27. *Holzhey H.* Cohen und Natorp. In 2 Bd. Bd. 1 : Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens; Bd. 2 : Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Basel; Stuttgart, 1986.

28. *Jegelka N.* Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik. Würzburg, 1992. (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 109).

29. *Kiuchi Y.* Unrequited Love for Germany? Paradigm and Ideology in Educational Research in Japan until 1945 // Educational Studies in Japan: International Yearbook. 2007. №2. P. 45—56.

30. Natorp Bunko. Universitäre Sondersammlungen in Japan. URL: http://tksosa. dijtokyo. org/?page=collection_detail. php&p_id=630 (дата обращения: 10.12.2013).

31. *Natorp P.* Descartes' Erkenntnislehre. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg, 1882.

32. *Natorp P.* Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. Berlin, 1884.

33. *Natorp P.* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. Br., 1888.

34. *Natorp P.* Condorcets Ideen zur Nationalerziehung. Ein Schulgesetzentwurf vor hundert Jahren // *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1. Abt.: Historisches. Stuttgart, 1907. S. 37—56; 2., verb. und verm. Aufl. Stuttgart, ^{2}1922. S. 71—90.

35. *Natorp P.* Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Freiburg; Leipzig, 1894b; 2. durchges. und um ein Nachwort verm. Aufl. Tübingen, ^{2}1908.

36. *Natorp P.* Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik // *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1. Abt. Stuttgart, 1907. S. 1—36; 2. Aufl., 1. Abt. Stuttgart, ^{2}1922. S. 7—42.

37. *Natorp P.* Natorp, Bernhard Christoph Ludwig // Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik / Hrsg. von W. Rein. 1. Aufl. Bd. 5. Langensalza, 1898a. S. 13—18.

38. *Natorp P.* Pestalozzis Sozialpädagogik // Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik / Hrsg. von W. Rein. Bd. 5. Langensalza, 1898b. S. 353—362.

39. *Natorp P.* Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Acht Vorträge gehalten in Marburger Ferienkursen 1897 und 1898. Stuttgart, 1899a; перепеч.: *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1. Abt.: Historisches. Stuttgart, 1907. S. 203—344; 2. Abt. Stuttgart, ^{2}1922. S. 7—146.

40. *Natorp P.* Kant oder Herbart? Eine Gegenkritik // *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1. Abt. Stuttgart, 1907. S. 345—385; 2. Aufl., 2. Abt. Stuttgart, ^{2}1922. S. 147—187.

41. *Natorp P.* Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899c; 2. verm. Aufl. Stuttgart, ^{2}1904; 3. verm. Aufl. Stuttgart, ^{3}1909; 4. durchges. Aufl. Stuttgart, ^{4}1920; 5. Aufl., Stuttgart, ^{5}1922.

42. *Natorp P.* Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, 1903a; 2. Aufl. Marburg, ^{2}1905; 3. Aufl. Marburg, ^{3}1909.

43. *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903b; 2., durchges. und um einen metakritischen Anhang verm. Ausg. Leipzig, ^{2}1921.

44. *Natorp P.* Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, 1904.

45. *Natorp P.* Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre // *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozailpädagogik. 1. Abt.: Historisches. Stuttgart, 1907. S. 387—510; 2. Aufl., 3. Abt. Stuttgart, ^{2}1922. S. 7—131.

46. *Natorp P.* Pestalozzis Prinzip der Anschauung // *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozailpädagogik. 1. Abt.: Historisches. Stuttgart, 1907. S. 129—201; 2. Aufl. Stuttgart, ^{2}1922. S. 161—236.

47. *Natorp P.* Platos Erziehungslehre // Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik / Hrsg. von W. Rein. 2. Aufl. Bd. 6. Langensalza, 1907c. S. 884—902.

48. *Natorp P.* Pestalozzi: sein Leben und seine Ideen. Leipzig, 1909b; 2. Aufl. Leipzig, [2]1912.

49. *Natorp P.* Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet. Marburg, 1909c; 2., verb. Aufl. Marburg, [2]1923.

50. *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin, 1910b; 2., durchges. Aufl. Leipzig; Berlin, [2]1921; 3. Aufl. Leipzig; Berlin, [3]1923.

51. *Natorp P.* Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, 1911e (Wege zur Philosophie, Ergänzungsreihe: Einführungen in die Philosophie der Gegenwart; Bd. 1).

52. *Natorp P.* Volkskultur und Persönlichkeitskultur: sechs Vorträge. Leipzig, 1911f.

53. *Natorp P.* Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1. Buch : Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen, 1912d.

54. *Natorp P.* Kant und die Marburger Schule // Kant-Studien. 1912e. Bd. 17. S. 193—221.

55. *Natorp P.* Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens «Ethik des reinen Willens» und Rudolf Stammlers «Theorie der Rechtswissenschaft» // Kant-Studien. 1913b. Bd. XVIII. H. 1—2. S. 1—79.

56. *Natorp P.* Über Platos Ideenlehre. Vortrag gehalten am 8. December 1913 in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft. Berlin, 1914b. (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 5).

57. *Natorp P.* Die Einheitsschule // Pädagogische Blätter. Zeitschrift für Lehrerbildung und Schulaufsicht. 1916. 45. Jg. S. 253—267.

58. *Natorp P.* Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Gedächtnisrede, gehalten in der Aula der Universität Marburg, 4. Juli 1918. Marburg, 1918a. — (Marburger Akademische Reden, Nr. 39).

59. *Natorp P.* Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Berlin, 1918b. — (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. Nr. 21).

60. *Natorp P.* Der Idealismus Pestalozzis. Leipzig, 1919.

61. *Natorp P.* Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin, 1920.

62. *Natorp P.* Stunden mit Rabindranath Thakkur. Jena, 1921.

63. *Natorp P.* Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 2., verb. und verm. Aufl. In 3 Abteilungen. Stuttgart, [2]1922.

64. *Natorp P.* Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis: Mit einem Anhang zur geistigen Krisis der Gegenwart. Jena, 1923a.

65. *Natorp P.* Selbstdarstellung // Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von P. Schmidt. 2. Aufl. Bd. 1. Leipzig, 1923b. S. 161—190.

66. *Natorp P.* Über den Ausgangspunkt der Philosophie // Die japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik. 1923c, Jg. 1, H. 4, Oktober. S. 121—128.

67. *Natorp P.* Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen, 1925.

68. *Natorp P.* Philosophische Systematik / Aus dem Nachlass hrsg. von H. Natorp. Mit der Gedankrede zum 100. Geburtstag von H.-G. Gadamer sowie mit Einl. und textkritischen Anwerk. von H. Knittermeyer. Hamburg, 1958.

69. *Ostwald W.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1911) // *Ostwald W.* Der energetische Imperativ: Erste Reihe. Leipzig: Akademische Verlagsgeselschaft, 1912. S. 143—146.

70. *Saltzman J.D.* Paul Natorp's Philosophy of Religion within the Marburg Neokantian Tradition / Preface by W.H. Capps. Hildesheim; New York, 1981.

71. *Schlick M.* (Rez.:) Natorp, P., Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Berlin und Leipzig 1910, B.G. Teubner. XX und 416 S. // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. 1911. XXXV. Jg. (N.F. X), H. 2. S. 254—260.

72. Wilhelm Ostwald. Gesamtschriftenverzeichnis. Bd. 2: Referate und Rezensionen 1887—1932 / Hrsg. von K. Hansel. Großbothen, 2003. — (Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft zu e.V. 2003. Sonderheft 16).

73. *Stolzenberg J.* Selbsterkenntnis und Systemphilosophie. Hegel und der späte Paul Natorp // Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus / Hrsg. von H.-F. Fulda, Ch. Krijnen. Würzburg, 2006. S. 95—111.

74. *Stolzenberg J.* Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herman Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen, 1995.

75. *Wolzogen Ch. v.* Die autonome Relation: zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps; ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation. Würzburg, 1984.

О публикаторах

Нина Анатольевна ***Дмитриева*** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, ninadmitrieva@yandex.ru

Анастасия Алексеевна ***Сухих*** — студентка математического факультета Московского педагогического государственного университета, vlaai@mail.ru

References

1. Belov, V.N., 2002, *Neokantianstvo. II. Paul Natorp* [Neo-Kantianism. Part 2: Paul Natorp], Saratov, 108 p.

2. Gessen, S.I. (Sergius), 1924, Paul Natorp. *Volja Rossii: Zhurnal politiki i kul'tury* [Liberty of Russia: Journal of politics and culture] (Prague), no. 8—9 (May). (Section: Among books and journals), p. 263—268.

3. Gessen, S.I., 1998, Moje zhizneopisanije [My biography]. In: S.I. Gessen, 1998, *Izbrannyje sochinenija* [Selected writings], ed. by A. Walicki, N. Chistyakova. Moscow, p. 723—782.

4. Gessen, S.I., 2001, *Pedagogicheskije sochinenija* [Pedagogical writings], ed. by Je.G. Osovskij, M.V. Boguslavskij, O. Je. Osovskij; preface of Je.G. Osovskij; commentaries of Je.G. Osovskij, V.P. Kirzhajeva, O. Je. Osovskij, Saransk.

5. Dmitrieva, N.A., 2007, *Russkoje neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskije ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical-philosophical studies], Moscow.

6. Dmitrieva, N.A., 2008, Religija v predelah chelovechnosti: k istorii problemy religii v filosofii Paulja Natorpa [Religion within the bounds of humanity]. In: D.N. Razejev, ed. 2008, *Vera i znanie: sootnoshenije ponjatij v klassicheskoj nemeckoj filosofii* [Faith and knowledge: correlation of the concepts in the classical German philosophy], St. Petersburg, p. 260—270.

7. Zen'kovskij, V.V., 1908, Platon v istolkovanii P. Natorpa [Plato in the interpretation of P. Natorp], *Voprosy filosofii i psichologii* [Questions of philosophy and psychology], vol. 19, no. 5 (95), p. 588—619.

8. Natorp, P., 1909a, *Logika. Obosnovanije i logicheskoje postrojenije matematiki i matematicheskogo estestvoznanija. (Szhatoje posobije k lekcijam)* [Logic. Substantiation and logical construction of mathematics and mathematical natural science]. Translated by V.A. Radzievskij with introduction of I.I. Lapshin, St. Petersburg.

9. Natorp, P., 1910a, *Filosofija kak osnova pedagogiki* [Philosophy as the basis of pedagogy]. Translation and preface of G.G. Spet, Moscow.

10. Natorp, P., 1911a, *Filosofskaja propedevtika. (Obshheje vvedenie v filosofiju i osnovnyje nachala logiki, etiki i psihologii)* [Philosophical propaedeutics. (Common introduction in philosophy and basic elements of logic, ethics and psychology)]. Translation from the 3rd edition and preface of B.A. Focht, Moscow.

11. Natorp, P., 1911b, Princip otnositel'nosti [Principle of relativity]. In: H. Minkowski, 1911c, *Prostranstvo i vremya* [Space and time]. Translated by I.V. Jashunskij, St. Petersburg, p. 75—93.

12. Natorp, P., 1911c, *Sozial'naja pedagogika. Teorija vospitanija voli na osnove obschhnosti* [Social pedagogy. Theory of the upbringing of will on the basis of community]. Translated by A.A. Grombah after the 3rd added ed., St. Petersburg.

13. Natorp, P., 1912a, *Kul'tura naroda i kul'tura lichnosti. Shest' lekcij* [Culture of people and culture of personality. Six lectures]. Translated by M.M. Rubinstein, St. Petersburg.

14. Natorp, P., 1912b, *Pestalocci. Ego zhizn' i ego idei* [Pestalozzi. His life and his ideas]. Translated by M.A. Engelgardt, St. Petersburg; [2]1918, Petrograd; [3]1920, Petrograd.

15. Natorp, P., 1912c, *Razvitije naroda i razvitije lichnosti* [Development of people and development of personality]. Translated by A. Pal'chik, St. Petersburg.

16. Natorp, P., 1913a, Kant i Marburgskaja shkola [Kant and Marburg school], *Novyje idei v filosofii* [New ideas in philosophy], no. 5, St. Petersburg, p. 93—132.

17. Natorp, P., 1914a, Filosofija i psihologija [Philosophy and psychology], *Logos*, vol. 1, no. 1, p. 34—56.

18. Natorp, P., 1995, Social'nyj idealism (fragmenty) [Social idealism (fragments)]. Translated by M.I. Kagan, *Dialog. Karnaval. Hronotop* [Dialogue. Carnival. Chronotop], no. 1. p. 55—126. Reprinted in: Kagan, M.I., 2004, *O hode istorii* [About the motion of history], ed. by V.L. Mahlin, Moscow, p. 98—149.

19. Natorp, P., 2006, *Izbrannyje raboty* [Selected works], ed. by V.A. Kurennoj, Moscow.

20. Natorp, P., 2009, Ob iskhodnom punkte filosofii [About a starting point of philosophy]. Translation, commentaries and afterword of N.A. Dmitrieva, *Kantovskij sbornik* [Kantian collection], no. 1 (29), p. 110—121.

21. Focht, B.A., 2003, *Izbrannoe (iz filosofskogo nasledija)* [Selected writings (from philosophical heritage)]. Publication, preface, commentaries of N.A. Dmitrieva, Moscow.

22. Stolzenberg, J., 2008, Germenevtika i posledneje obosnovanije. Hans-Georg Gadamer i pozdnij Paul Natorp [Hermeneutics and the last substantiation. Hans-Georg Gadamer and Paul Natorp in his last period]. Translated by A. Ivanov, L.I. Tetjujev. In: V.N. Belov and L.I. Tetjujev, eds. 2008, *Immanuil Kant i aktual'nyje problemy sovremennoj filosofii: Sbornik nauchnyh trudov* [Immanuel Kant and topical problems of the modern philosophy: Collection of scientific works], vol. 2, Saratov, p. 168—179.

23. Bruhn, N., 2007, *Vom Kulturkritiker zum "Kulturkrieger". Paul Natorps Weg in den "Krieg der Geister"*. Würzburg.

24. Ferrari, M., 2002, Paul Natorp — 'The Missing Link' in der Davoser Debatte. In: D. Kaegi and E. Rudolph, eds. 2002, *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, p. 215—233.

25. Hartmann, N., 1909, *Platos Logik des Seins,* Giessen. — (Philosophische Arbeiten, vol. III).

26. Hessen, S., 1933, Revolution und Tradition im Werke Georg Kerschensteiners, *Die Erziehung: Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben*, vol. 8, p. 17—34. Reprinted in: G. Wehle, ed. 1979, *Kerschensteiner*, Darmstadt, p. 175—195. — (Wege der Forschung, vol. 199).

27. Holzhey, H., 1989, *Cohen und Natorp*, in 2 vol., vol. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens; vol. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen, Basel and Stuttgart.

28. Jegelka, N., 1992, *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg. — (Epistemata: Reihe Philosophie; vol. 109).

29. Kiuchi, Y., 2007, Unrequited love for Germany? Paradigm and ideology in educational research in Japan until 1945, *Educational studies in Japan: International yearbook*, no. 2 (December), p. 45—56.

30. *Natorp Bunko, Universitäre Sondersammlungen in Japan*, [online] available at: Deutsches Institut für Japanstudien website http://tksosa.dijtokyo.org/?page=collection_detail.php&p_id=630 (accessed 10 December 2013).

31. Natorp, P., 1882, *Descartes' Erkenntnislehre. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg.

32. Natorp, P., 1884, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin.

33. Natorp, P., 1888, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br.

34. Natorp, P., 1894a, Condorcets Ideen zur Nationalerziehung. Ein Schulgesetzentwurf vor hundert Jahren. In: P. Natorp, 1907, [2]1922, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, part 1: Historisches, Stuttgart, S. 37—56; 2nd ed., Stuttgart, p. 71—90.

35. Natorp, P., 1894b, [2]1908, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Freiburg and Leipzig; 2nd ed., mit einem Nachwort, Tübingen.

36. Natorp, P., 1895, Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik. In: P. Natorp, 1907, [2]1922, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, part 1, Stuttgart, p. 1—36; 2nd ed., part 1, Stuttgart, p. 7—42.

37. Natorp, P., 1898a, Natorp, Bernhard Christoph Ludwig. In: W. Rein, ed. 1898, *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik*, vol. 5, Langensalza, p. 13—18.

38. Natorp, P., 1898b, Pestalozzis Sozialpädagogik. In: W. Rein, ed. 1898, *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik*, vol. 5, Langensalza, p. 353—362.

39. Natorp, P., 1899a, *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Acht Vorträge gehalten in Marburger Ferienkursen 1897 und 1898*, Stuttgart. Reprinted in: P. Natorp, 1907, Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, part 1, Stuttgart, p. 203—344; P. Natorp, [2]1922, *ibid.*, 2nd ed., part 2, Stuttgart, p. 7—146.

40. Natorp, P., 1899b, Kant oder Herbart? Eine Gegenkritik. In: P. Natorp, 1907, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, part 1, Stuttgart, p. 345—385; P. Natorp, [2]1922, *ibid.*, 2nd ed., part 2, Stuttgart, p. 147—187.

41. Natorp, P., 1899c, [2]1904, [3]1909, [4]1920, [5]1922, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart.

42. Natorp, P., 1903a, [2]1905, [3]1909, *Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg.

43. Natorp, P., 1903b, [2]1921, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig; 2nd ed., mit einem metakritischen Anhang, Leipzig.

44. Natorp, P., 1904, *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg.

45. Natorp, P., 1907a, Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre. In: P. Natorp, 1907, [2]1922, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozailpädagogik*, part 1, Stuttgart, p. 387—510; 2nd ed., part 3, Stuttgart, p. 7—131.

46. Natorp, P., 1907b, Pestalozzis Prinzip der Anschauung. In: P. Natorp, 1907, [2]1922, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozailpädagogik*, part 1, Stuttgart, p. 129—201; 2nd ed., part 1, Stuttgart, p. 161—236.

47. Natorp, P., 1907c, Platos Erziehungslehre. In: W. Rein, ed. 1907, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, 2nd ed., vol. 6, Langensalza, p. 884—902.

48. Natorp, P., 1909b, [2]1912, *Pestalozzi: sein Leben und seine Ideen*, Leipzig.

49. Natorp, P., 1909c, [2]1923, *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, Marburg.

50. Natorp, P., 1910b, [2]1921, [3]1923, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig and Berlin.

51. Natorp, P., 1911e, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen. — (Wege zur Philosophie, Ergänzungsreihe: Einführungen in die Philosophie der Gegenwart; vol. 1).

52. Natorp, P., 1911f, *Volkskultur und Persönlichkeitskultur: sechs Vorträge*, Leipzig.

53. Natorp, P., 1912d, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Book 1: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen.

54. Natorp, P., 1912e, Kant und die Marburger Schule, *Kant-Studien*, vol. 17, p. 193—221.

55. Natorp, P., 1913b, Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens «Ethik des reinen Willens» und Rudolf Stammlers «Theorie der Rechtswissenschaft», *Kant-Studien*, vol. XVIII, no. 1—2, p. 1—79.

56. Natorp, P., 1914b, *Über Platos Ideenlehre. Vortrag gehalten am 8. December 1913 in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft*, Berlin. — (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, no. 5).

57. Natorp, P., 1916, Die Einheitsschule, *Pädagogische Blätter. Zeitschrift für Lehrerbildung und Schulaufsicht*, vol. 45, p. 253—267.

58. Natorp, P., 1918a, *Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Gedächtnisrede, gehalten in der Aula der Universität Marburg, 4. Juli 1918*, Marburg. — (Marburger Akademische Reden, no. 39).

59. Natorp, P., 1918b, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlin. — (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, no. 21).

60. Natorp, P., 1919, *Der Idealismus Pestalozzis*, Leipzig.

61. Natorp, P., 1920, *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*, Berlin.

62. Natorp, P., 1921, *Stunden mit Rabindranath Thakkur*. Jena.

63. Natorp, P., [2]1922, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, 2nd ed., in 3 parts, Stuttgart.

64. Natorp, P., 1923a, *Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis: Mit einem Anhang zur geistigen Krisis der Gegenwart*, Jena.

65. Natorp, P., 1923b, Selbstdarstellung. In: P. Schmidt, ed. 1923, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 2nd ed., vol. 1, Leipzig, p. 161—190.

66. Natorp, P., 1923c, Über den Ausgangspunkt der Philosophie, *Die japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, vol. 1, no. 4 (October), p. 121—128.

67. Natorp, P., 1925, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen.

68. Natorp, P., 1958, *Philosophische Systematik*, aus dem Nachlass hrsg. von H. Natorp, mit der Gedankrede zum 100. Geburtstag von H.-G. Gadamer sowie mit Einl. und textkritischen Anwerk. von H. Knittermeyer, Hamburg.

69. Ostwald, W., 1912, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1911). In: W. Ostwald, 1912, *Der energetische Imperativ: Erste Reihe*, Leipzig, p. 143—146.

70. Saltzman, J.D., 1981, *Paul Natorp's Philosophy of Religion within the Marburg Neokantian Tradition*, preface by W.H. Capps, Hildesheim and New York.

71. Schlick, M., 1911, *(Rez.:) Natorp, P., Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Berlin und Leipzig 1910, B.G. Teubner. XX und 416 S.*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, vol. XXXV (N.F. X), no. 2, p. 254—260.

72. Stolzenberg, J., 1995, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herman Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen.

73. Stolzenberg, J., 2006, Selbsterkenntnis und Systemphilosophie. Hegel und der späte Paul Natorp. In: H.-F. Fulda and Ch. Krijnen, eds. 2006, *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*, Würzburg, p. 95—111.

74. Hansel, K. ed., 2003, *Wilhelm Ostwald. Gesamtschriftenverzeichnis. Bd. 2: Referate und Rezensionen 1887—1932*, Großbothen. — (Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft zu Großbothen e.V. Sonderheft 16).

75. Wolzogen, Ch. v., 1984, *Die autonome Relation: zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps; ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg.

About the publishers

Prof. Nina Dmitrieva, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, ninadmitrieva@yandex.ru

Anastasiya Sukhikh, Student, Faculty of Mathematics, Moscow State Pedagogical University, vlaai@mail.ru

***Jens Timmermann*: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens. Berlin ; New York, 2003 (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 60).**

(*Йенс Тиммерман:* моральный закон и свобода. Исследования кантовской теории свободной воли. Берлин ; Нью-Йорк, 2003)

Что значит, по Канту, поступать свободно? Этот вопрос относится к самым спорным и трудным проблемам в кантоведении. Исследование Йенса Тиммермана нацелено на улучшение понимания кантовской этики (с. XI). Скажем сразу, это ему, без сомнения, удалось. Книга, основанная на его диссертации, отличается чётким анализом понятий, остроумной и выразительной аргументацией. Автор устоял перед искушением рассказать больше, чем того требует предмет, тем самым избежав типичного недостатка квалификационных работ, а именно обилия учёных, но избыточных пассажей. То, что в обзоре трудов на данную тему автор ограничивается избирательным анализом тезисов лишь некоторых интерпретаторов, преимущественно современных, не ведёт к снижению качества работы. Напротив, таким образом аргументация фокусируется на самом существенном.

Во «Введении», чтобы подготовить почву для работы, зондируются значения понятия свободы у Канта. Их оказывается четыре: независимость воли от чувственности, спонтанность, способность поступать разумно и трансцендентальность (с. 11—12). В первой части «Основания: свобода и воля» сделан вывод о непригодности первого аспекта: негативного понятия свободы недостаточно, поскольку оно лишь утверждает, что свободная воля не детерминируется законами природы, не говоря при этом, чем же она определяется (с. 21—22). А поскольку, согласно Канту, «понятие причинности заключает в себе понятие законов»[1], то есть причинность концепируется номологически, то были бы абсолютно непонятными не только беззаконная воля, но и беззаконная причинность (с. 30). Правда, здесь, как и в некоторых других местах, остаётся не вполне ясным, передаёт ли автор просто тезис Канта, или он сам с ним соглашается. В любом случае причинность всегда привязана к строгой закономерности, поэтому можно сомневаться в предсказуемости отдельных человеческих поступков, ведь до сих пор не известно ни одного строгого закона. Однако, если отбросить это возражение и вместе с Кантом и Тиммерманом принять, во-первых, тезис о том, что понятия причинности и закономерности находятся в отношении аналитической импликации, а во-вторых, что автономия и гетерономия образуют «строгую дизъюнкцию» (с. 31, прим. 1), тогда позитивное понятие

---

[*] Перевод выполнен по рецензии Гектора Виттвера, опубликованной в «Кант-штудиен», на книгу Йенса Тиммермана «Моральный закон и свобода. Исследования кантовской теории свободной воли» (Jens Timmermann: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens // Kant-Studien. 2008. Bd. 99. S. 396—400) с любезного разрешения редколлегии «Кант-штудиен».

Поступила в редакцию 13.12.2013 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-8
© Виттвер Г., 2014
© Зильбер А.С., пер. с нем., 2014

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. : в 6 т. М., 1963—1966. Т. 4, ч. 1. С. 289. — *Примечание переводчика.*

свободы как самозаконодательства действительно можно вывести из содержательной неопределённости негативного понятия свободы. Ибо при этих условиях воля, не подчинённая законам природы, может иметь своим определяющим основанием только моральный закон.

Как следует из вышесказанного, в распоряжении действующего субъекта только две возможности: «Если человек... поступает вопреки предписанию разума, то он отдаёт — напрасно! — свою волю на определение законам природы. Если человек поступает так, как он должен, то на место природных законов, на которых основаны гипотетические императивы, приходит нравственный закон как каузальный закон воли» (с. 33). Проблема, вытекающая из этого тезиса (поставил её прежде всего Герольд Праусс), состоит в том, что же означает «отдавать» свою волю в распоряжение законов природы. Если это позволение осознанное, вменямое, то оно должно базироваться на свободном решении, которое нельзя понимать как позитивную свободу, определённую моральным законом. Но автор не углубляется в вопрос о возможных автономных основаниях гетерономии, а ведёт рассуждения в ином направлении, обращаясь к заявленному в названии книги отношению между моральным законом и свободой.

Кантова позитивная концепция свободы исключает индифферентный подход к свободе как к способности поступать целиком на своё усмотрение. Свобода определяется [Кантом] через разумность и привязывается к моральному закону, полученному от разума: «Для позитивной ссвободы масштабом служит разум: отныне свободные поступки оцениваются по их разумности, и нехватка разума сразу же идёт в минус свободе» (с. 39). Результат своего анализа кантовского понятия свободы Тиммерман формулирует так: «Свобода [воли] означает способность разумно самостоятельно действовать независимо от природных побуждений. В зависимости от ситуации разумные поступки называются благоразумными или нравственно добрыми. Разумное поведение в любом случае доброе» (с. 41). Примечательно разъяснение этого тезиса в сноске: «Поступки, идущие вразрез с моралью, никак не могут быть разумными, и также благоразумными, если благоразумное является разновидностью разумного» (с. 41, прим. 3). Это подведение благоразумия под разумность сомнительно, поскольку Кант в своих примерах часто исходит из того, что заповеди здравомыслия несовместимы с заповедями морали.

Проблему систематизации безнравственных поступков автор решает тем, что определяет Кантову свободу как способность, причем необязательно как её реализацию. Оценить безнравственные поступки как свободные можно в том случае, если субъект «хотел бы поступить разумно, имел такое намерение, и такую возможность» (с. 41 и далее). Соответственно, у Канта можно различить два значения понятия свободы: в широком смысле свободны те поступки, к которым субъект не принуждается своими чувственными склонностями; сюда же относятся поступки, противные долгу. В узком смысле свободны, напротив, только те действия, которые основаны на нравственном законе (с. 43).

В заключение этих разъяснений автор для дальнейшего освещения Кантова понятия свободы обращается к распространённому мнению, что свобода и ответственность связаны с тем, что личность могла бы вести себя иначе. Этот «принцип возможных вариантов», по Канту, не является условием свободы (с. 57). Здесь Тиммерман всерьёз воспринимает предположе-

ние Канта о том, что существуют не только конечные разумные существа, как люди, но и чистые разумные существа. Так как у чисто разумного существа, такого как Бог, отсутствовала бы возможность нарушать моральный закон, непредсказуемость не может быть признаком свободных поступков как таковых. По Канту, дело обстоит скорее наоборот: возможность действовать по-разному происходит из ограниченности человеческой свободы в сравнении с божественной. Поскольку мы как существа одновременно разумные и чувствующие постоянно подвергаемся искушению не следовать закону разума, то наша способность поступать иначе является не выражением полной свободы, а проявлением ограниченности (с. 59).

Тема следующей главы — определение Кантом воли как «способности действовать исходя из представления о законе, то есть согласно принципам». При этом автору важно разъяснить, «что вообще значит обладать волей» (с. 66). И в этой связи он снова принимает предположение Канта о том, что возможны существа чисто разумные. Если это так, тогда неверно такое понимание, как, например, у Рюдигера Биттнера: «действовать согласно законам» есть то же, что «действовать согласно максимам». С точностью до наоборот: так как Бог не способен на максимы (с. 70), они не могут играть никакой роли в *обобщённой* дефиниции воли, потому что «они лишь тогда могут обрести своё место, когда они как субъективные должны быть отличены от объективного закона» (с. 71). Исходя из этого, волю следует трактовать как способность следовать законам разума, а точнее либо моральному закону, либо законам природы, лежащим в основе гипотетических императивов. В этом пункте автор присоединяется к позиции Конрада Крамера (с. 78—79).

После анализа понятия свободы во второй части книги исследуется соотношение свободы с законами природы. Исходным пунктом становится рассмотрение третьей антиномии. Суть интерпретации Тиммермана состоит в следующем методическом принципе: «Строго отличать аргументы представителей обеих сторон, стоящих на почве трансцендентального реализма, от собственных аргументов Канта, даже если это не всегда легко» (с. 99). Во-первых, Кант не разделял скрытого в тезисе суждения о том, что существование первой ноуменальной причины можно *доказать*. Напротив: аргументы для этого тезиса ведут только к «*идее* первой свободной причины мира» (с. 102). Столь же мало соответствует кантовскому номологическому пониманию причинности скрытое за антитезисом предположение, что свободная причинность произвольна (с. 97). Чтобы прояснить, каким образом тезис и антитезис могут сосуществовать, нужно переформулировать их с позиций критицизма: тезис ведёт к идее о необходимой причине мира, но не может доказать существование свободы *внутри* мира, в то время как антитезис только показывает, что свободы не может быть *в границах* мира явлений (с. 102).

Всё это ещё не служит удовлетворительным ответом на вопрос, каким образом совместимы свобода и природа. Поэтому далее следует длинный пассаж (с. 103—144), в котором автор обращается к § 53 «Пролегоменов» и ещё раз к третьей антиномии, чтобы разъяснить, как же Кант мыслит примирение свободы с природой. Главная мысль этого детального анализа, который невозможно здесь подробно пересказать, состоит в том, что Кантово различение вещей в себе и явлений следует понимать не так, будто это только два аспекта чего-то единого, а как онтологическое разделение, в ко-

тором вещи в себе обладают каузальным приоритетом. При этом автор опирается прежде всего на следующий пассаж: «Но я говорю: закон природы остается, все равно, есть ли разумное существо причина действий в чувственно воспринимаемом мире, [проистекающих] из разума, стало быть через свободу, или же действия не определяются разумными основаниями. Ведь в первом случае поступок совершается согласно максимам, действие которых в явлении всегда сообразуется с постоянными законами; во втором же случае, когда поступок совершается не по принципам разума, он подчинен эмпирическим законам чувственности,— и в обоих случаях действия связаны между собой согласно постоянным законам, а ведь большего мы и не требуем от естественной необходимости, да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих законов природы, а следовательно, свободен, во втором же случае действия происходят по одним лишь естественным законам чувственности, потому что разум не оказывает на них никакого влияния; однако это не значит, что сам разум в силу этого определяется чувственностью (такое невозможно), а потому он в этом случае также свободен»[2] (AA, IV, S. 345—346).

Как показывает этот отрывок, Кант настаивал на том, чтобы «не считать законы природы последним основанием человеческих действий, что мы должны мыслить себя существами, которые принимают ответственность за поступки, будучи подверженными влиянию тех или иных законов природного происхождения, при этом не определяясь этими законами» (с. 116). Если исходят из того, что в вещах в себе содержится некая основа из природных законов, и значит, предполагают некую «субстанциальную каузальность» (с. 119), то очевидно, что человек, поскольку он интеллигибельный субъект, сам порождает основу законов природы, которым подчинены его действия. И кажется, что таким элегантным способом свобода приводится в гармонию с природной необходимостью: все поступки происходят по законам природы. В поступках из уважения к долгу человек — творец законов природы, то есть является свободным в узком смысле; если же он следует гипотетическому императиву, то природой детерминирован его поступок, но не практический разум, потому что «какой-либо другой закон природы мог бы занять место того, что *de facto* стало основой поступка» (с. 129).

Однако такое решение выглядит проблематичным по двум причинам. Во-первых, трудно распознать, «каким образом определённое “интеллигибельное основание” явлений должно быть причиной и обладать каузальностью» (с. 117). Во-вторых, допущение того, что действие может осуществиться по некому другому закону природы, не совместимо с кантовским детерминизмом в сфере явлений (с. 131). На основе этого автор делает вывод, что «проблема примирения свободы с природой… остаётся нерешённой» (с. 131).

В оставшихся главах (четвертой и пятой) подвергается тщательному анализу понятие максимы и исследуется проблема моральной мотивации. Передать эти очень подробные размышления — означало бы выйти за рамки рецензии. Здесь нужно только упоминуть наиболее существенные результаты. Слово «максима» имеет у Канта три значения: во-первых, это

---

[2] *Кант И.* Пролегомены ко всякой метафизике… // Соч. : в 6 т. М., 1963—1966. Т. 6. С. 168. — *Примечание переводчика.*

обозначение «принципов первого уровня поступков» (с. 150), во-вторых, — принципы актов воли более высокого уровня, относящихся уже не к самим поступкам, а актам воли первого уровня (с. 152), и, наконец, твёрдые и осознанные правила (с. 153). Категорический императив относится к максимам в первом смысле этого слова (с. 174). Что касается моральной мотивации, то Тиммерман прежде всего подчёркивает разницу между побудительной силой *внутри самой* нравственности и побудительной силой *перехода к* нравственности (с. 200). Подробно разобрать удаётся только первую из этих двух функций.

Исследование Тиммермана содержит ряд интерпретаций, заслуживающих внимания. Особенно интересными для кантоведения могут стать его толкование третьей антиномии и решение проблемы свободы посредством принятия субстанциальной каузальности интеллигибельного Я. Автору удалось убедительно прояснить значение некоторых центральных понятий кантовской этики; выше представлен его анализ понятий «воля» и «максима». Свою детальную трактовку Тиммерман постоянно подкрепляет текстом первоисточников и проясняет сравнением с другими интерпретаторами, такими как Эллисон, Бек, Биттнер, Крамер, Хёффе, Кёль или Вуд. Эта книга без сомнений способствует улучшению понимания проблематики свободы. Хотя автор сам признаёт, что Кант не смог удовлетворительно решить проблему примирения природы со свободой, но с его собственной оценкой своих результатов трудно не согласиться: «…прогресс состоит уже в том, чтобы точно определить, в каком пункте решение застопорилось» (с. 131). Книга Тиммермана представляет собой серьёзный и интересный вклад в кантоведение.

Г. Виттвер, Берлин
Перевод с нем. А. Зильбера

Соболева М.Е.* Философская герменевтика: понятия и позиции. М., 2014.

Как замечает сам автор, материалом к данной книге послужил курс лекций, прочитанный в Марбургском университете в зимнем семестре 2011/12 г., а также он просит считать свою работу введением в герменевтическую проблематику. Восхищает оперативность М.Е. Соболевой книги, сумевшей за столь короткий срок оформить лекционный материал в отдельную книгу. Что же касается самого содержания, то оно отчетливым образом делится на две почти равные части: первая посвящена анализу основных понятий герменевтики, вторая же рассматривает концепции базовых представителей герменевтического направления.

В первом разделе, который носит характер введения, особый интерес представляет последний параграф, в котором определяется место герменевтики в «ансамбле философских наук». Здесь автор выделяет широкий и узкий смысл понимания герменевтики. Хотя сразу необходимо указать на абсолютно условный характер таких наименований, как «широкий» и «узкий». Речь идет о фундаментально-методологическом свойстве герменевтического отношения к окружающему миру и самому себе. В этом случае герменевтика становится, с одной стороны, основанием познания окружающего мира, природы, безразлично в рамках каких наук данное познание осуществляется. С другой же — она превращается в метод проникновения в сам процесс познания, метод постижения внутренних механизмов человеческого духа, проявляющегося в формах науки, искусства, религии и т.п. Таким образом, если соединить эти два смысла, можно было бы говорить о герменевтике как о своеобразном философском мировоззрении. Но возможно ли их сведение в рамках герменевтики? Это вопрос, на который в книге ответ не дан, и, на наш взгляд, не потому что эта работа заявлена как пропедевтика философского направления, но потому что положительный ответ на него вряд ли возможен в принципе.

В первой части своего труда автор последовательно рассматривает основные концептуальные понятия, обладающие герменевтическим потенциалом. В понятии «текст» М.Е. Соболева акцентирует внимание на трех видах текста, представляющих интерес для герменевтических процедур: текст как знак, текст как язык и текст как структура. Идея «понимание», без сомнения, наиболее важная в герменевтике, в рамках которой формируется и методология герменевтического круга. Ссылаясь на позицию Гадамера, автор книги подчеркивает: «В отличие от логического, герменевтический круг не предполагает наличия формально-логических связей между единичным и целым. Напротив, единичное и целое связаны между собой смысловыми отношениями. Поэтому “предпонимание”, то есть кругозор, убеждения и “предрассудки” интерпретатора, определяют структуру понимания. Понимание единичного включено в структуру исторического сознания и имеет характер свершения, процесса. Круг в данном случае представляет собой необходимую структуру понимания» (с. 35).

* *Поступила в редакцию 11.01.2014 г.*
doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-9
© Белов В.Н., 2014

Сегодня, по замечанию автора книги, уже предпочитают говорить не о герменевтическом круге, а о герменевтической спирали, что более верно отражает диалектический характер познавательного процесса.

Анализируя еще одно важное понятие герменевтики («интерпретация»), М. Е. Соболева умышленно обходит стороной многочисленные «интерпретации интерпретаций» у различных философов, сосредоточиваясь на выявлении основных принципов трактовки текста. Среди таковых она справедливо называет «признание автономии текста», «понимание предмета, о котором идет речь в тексте», «понимание культурной традиции, в рамках которой был создан текст», и, наконец, «открытость текста» (с. 44—47).

В конце раздела, посвященного анализу понятия «значение», автор приходит к двум интересным выводам относительно перспектив работы с этим термином. М. Е. Соболева полагает (и не без основания), что в выявлении смысла этого понятия аналитическая философия и герменевтика могли бы обогатить друг друга. Следующий же вывод более пессимистичен и оптимистичен одновременно; заключается он в предположении «неисчерпаемости» смысла данного понятия, что, однако, следует воспринимать как постоянный вызов научному и философскому разуму и импульс для его творчества.

Второй раздел книги рассматривает герменевтические концепции наиболее интересных и значительных философов XIX—XXI вв. Однако, наряду с привычными в таких случая именами Вильгельма Дильтея, Мартина Хайдеггера, Ганса-Георга Гадамера, здесь мы встречаем имена, мало что говорящие отечественному философу, во всяком случае не являющимся узким специалистом по герменевтике или философии языка: Георга Миша, Роберта Брендома и Джона Мак-Доуэлла. И если имя Георга Миша как ученика, последователя и популяризатора В. Дильтея выглядит в этом ряду вполне законно, то по поводу двух других сразу же возникают сомнения и вопросы.

Следует сразу заметить, что М. Е. Соболева является одним из самых известных исследователей творчества Г. Миша[3]. Усилия этого немецкого философа были направлены на создание проекта «герменевтической логики», подтвердив, таким образом, претензии герменевтики на роль методологии гуманитарных наук. Уже сама постановка такой задачи не может не вызвать уважения и интереса, поскольку понятия «герменевтика» и «логика» с первого взгляда кажутся достаточно трудно сопоставимыми. Осуществить свою задачу Миш пытается с помощью самостоятельной интерпретации концепта «жизнь», обладающего, по мнению немецкого философа, особым логическим потенциалом. Отделенное от натуралистических и интеллектуалистических коннотаций, «понятие “жизнь” не ассоциируется больше лишь с хаосом, энергией и чистым становлением, а может быть включено в сферу логического. Жизнь становится доступной для понимания при помощи категорий “смысл”, “значение”, “цель” и “выражение”, которые выступают как логические категории в контексте отношения человеческого

[3] См. ее работы: «Hermeneutische Logik»: Georg Misch und Josef König // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin. Bd. 59 (2011); «Die Erweiterung der Logik»: Bedeutungstheorien von Georg Misch und Ernst Cassirer // H.-U. Lessing, R. A. Makkreel, R. Pozzo (Eds.), Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences. Stuttgart; Bad Cannstatt, 2011. P. 201—240.

индивидуума со средой и с другими индивидуумами» (с. 101). А «герменевтическая логика», по словам автора книги, становится логической генеалогией «форм выражения и основывает слово на символе, а понятие на слове» (с. 111).

Объясняя свое внимание к концепции современного американского философа Роберта Брэндома, М.Е. Соболева указывает на продуктивность усилий этого ученого по синтезу достижений аналитической философии и герменевтики в вопросах анализа языка. Автор книги подчеркивает значение идей философской прагматики для анализа процесса понимания и роль теории Р. Брэндома именно в общем «прагматическом повороте», осуществляемом герменевтическим направлением. Особую заслугу идей американского философа М.Е. Соболева находит в том, что тот, привлекая методологический аппарат аналитической философии, уточняет одно из основополагающих понятий герменевтики, а именно — «интерпретация».

Другой американский философ, исследование творчества которого автор книги привлекает для подтверждения своего тезиса о позитивности и взаимовыгодности «философского диалога» между аналитической философией и герменевтикой, Джон Мак-Доуэлл в своем подходе отталкивается от необходимости поиска выхода из так называемого эпистемологического кризиса, в котором оказалась современная аналитическая философия. Стремясь разрешить извечную проблему теории познания между материей и духом и провести свою теорию между Сциллой рационализма, утверждающего сверхприродную (трансцендентальную) сущность человеческого разума, и Харибдой натурализма, относящего априорные моменты разумного познания в природные константы, американский философ предлагает, что называется, «приземлить» платонизм и получить «натурализированный платонизм», как он сам обозначает свою теорию. В его обращении к «континентальной» философии очевиден мотив спасения эмпиризма для теории познания, когда он любое природное явление предлагает наделять значением.

В целом же как современным американским, так и современным европейским философам, обращающимся к герменевтической традиции и развивающим ее, характерен, по мнению автора книги, подход, интерпретирующий процесс понимания как процесс понимания понимания.

В заключении хотелось бы обратить внимание на то, что почти все содержание книги «Философская герменевтика: понятия и позиции» опирается на источники на иностранных языках — немецком и английском, а те отрывки текстов, которые автор заимствует из уже переведенных на русский язык (например, из работы Гадамера «Истина и метод»), он подвергает сверке и исправлению, что, конечно, усиливает ценность рецензируемой книги М.Е. Соболевой. Она может быть рекомендована историкам философии, особенно специалистам в области современной западной философии, а также всем интересующимся общегуманитарными проблемами и процессами постижения мира и человека.

Д-р филос. наук, проф. В.Н. Белов

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

1. Представляемая для публикации статья должна быть актуальной, обладать новизной, содержать постановку задач (проблем), описание основных результатов исследования, полученных автором, выводы, а также соответствовать правилам оформления.

2. Материал, предлагаемый для публикации, должен быть оригинальным, не публиковавшимся ранее в других печатных изданиях. При отправке рукописи в редакцию журнала автор автоматически принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично без согласия редакции.

3. Рекомендованный объем статьи — 30 тыс. знаков с пробелами, для научного сообщения — 6 тыс. знаков с пробелами (включая заглавие, аннотацию, ключевые слова, список литературы на русском и английском языках).

4. Все присланные в редакцию работы проходят ***внутреннее*** и ***внешнее рецензирование***, а также проверку системой «Антиплагиат», по результатам которых принимается решение о возможности включения статьи в журнал.

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

6. При подаче статьи на рассмотрение автор вместе с материалами рукописи должен представить внешнюю рецензию на работу с обязательным указанием контактных данных рецензента (Ф. И. О., должность, место работы, почтовый адрес места работы, e-mail, телефон). При подаче статьи в электронном виде рецензию можно представить в формате PDF.

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется ответственному секретарю журнала — *Анатолию Геннадьевичу Пушкарскому* по e-mail: **kant@kantiana.ru**.

8. Решение о публикации (или отклонении) статьи принимается редакционной коллегией журнала после ее рецензирования и обсуждения.

9. Автор имеет право публиковаться в одном выпуске Кантовского сборника один раз; второй раз в соавторстве — в исключительном случае, только по решению редакционной коллегии.

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

1) индекс УДК — должен достаточно подробно отражать тематику статьи (основные правила индексирования по УДК см.: *http://www.naukapro.ru/metod.htm*);

2) название статьи строчными буквами на русском и английском языках *(до 12 слов)*;

3) аннотацию на русском и ***summary*** на английском языке (210—250 слов). Аннотация располагается перед ключевыми словами после заглавия, ***summary*** после статьи и перед ***references***;

4) ключевые слова на русском и английском языках *(4 – 10 слов)*. Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы *(примерно 25 источников)* оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008 и ***references на латинице*** (Harvard System of Referencing Guide);

6) сведения об авторах на русском и английском языках (Ф.И.О. полностью, ученые степени, звания, должность, место работы, e-mail, контактный телефон, почтовый адрес места работы);

2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисля-

ются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

Брюшинкин В.Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. № 26. С. 148-167.

Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.

Кант И. Метафизические начала естествознания // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М., 1994б. Т. 4.

Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht ; Boston ; L., 1992.

• Источники, опубликованные в интернет-изданиях или размещенные на интернет-ресурсах должны содержать точный электронный адрес и обязательно дату обращения к источнику (в круглых скобках) по образцу:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. URL: www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

3. Оформление ***references***.

В английский блок статьи необходимо добавить ***references*** — **список литературы на *латинице***, оформленный по требованиям *Harvard System of Referencing Guide*: сначала дается автор, затем – год издания. В отличие от списка литературы, где авторы выделяются курсивом, в ***references*** курсивом выделяется название книги (журнала). В квадратных скобках дается перевод на английский язык названия указанного источника, если он составлен не на латинице. Например:

Книга на кириллице: Borisov, K.G. 1988, *Mehanizm pravovogo regulirovanija processa internacionalizacii mnogostoronnih nauchno-tehnicheskih svjazej v sovremennoj vseobshhej sisteme gosudarstv* [The mechanism of legal regulation of the internationalization process of multilateral scientific and technical relations in the modern system of universal], Moscow, 363 p.

Книга на латинице: Keohane, R. 2002, *Power and Interdependence in a Partially Globalized World*, New York, Routledge.

Журнальная статья на кириллице: Dezhina, I.G. 2010, Menjajushhiesja prioritety mezhdunarodnogo nauchno-tehnologicheskogo sotrudnichestva Rossii [Changing priorities of international scientific and technological cooperation between Russia], *Ekonomicheskaja politika* [Economic policy], no. 5, p. 143—155, available at: www.iep.ru/files/text/policy/2010_5/ dezgina.pdf (accessed 08 April 2013).

Журнальная статья на латинице: Johanson, J., Vahlne, J.-E. 2003, Business Relationship Learning and Commitment in the Internationalization Process, *Journal of International Entrepreneurship*, no. 1, p. 83—101.

Более подробно с правилами составления ***references*** можно ознакомиться на сайте: libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

• Ссылки на литературу в тексте даются в круглых скобках: автор или название источника из списка литературы и через запятую год и номер страницы: (Кант, 1994а, с. 197) или (Howell, 1992, p. 297).

• Для многотомных изданий — автор или название источника из списка литературы, затем через запятую со строчной буквы номер тома и номер страницы: (Шопенгауэр, 2001, т. 3, с. 22).

• Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.

• Ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники. Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: (Кант, 2006а, с. 82—83).

• Если необходимо указать пагинацию, принятую в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: (Кант, 2006а, с. 359-361; A219 / B267); так же и с другими русскими переводами произведений Канта.

• Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы.

• Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. В тексте статьи они оформляются следующим образом: (AA, XXIV, S. 578), где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница в этом издании. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например, следующим образом: (A 000) для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A/B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях. Gesammelte Schriften в списке литературы не указывается. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

• В материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Материалы, предоставленные в редакцию для публикации в Кантовском сборнике, не отвечающие требованиям, изложенным выше, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

Общие правила оформления текста

Авторские материалы должны быть подготовлены ***в электронной форме*** в формате листа А4 (210×297 мм).

Все текстовые авторские материалы принимаются исключительно в формате *doc* и *docx* (Microsoft Office).

Подробная ***информация о правилах оформления текста,*** в том числе ***таблиц, рисунков, ссылок и списка литературы,*** размещена на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта: *http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/.*

Рекомендуем авторам также ознакомиться с информационно-методическим комплексом «Как написать научную статью»: *http://journals.kantiana.ru/authors/imk/.*

Порядок рецензирования рукописей статей

1. Все научные статьи, поступившие в редколлегию Кантовского сборника, подлежат обязательному рецензированию. Отзыв научного руководителя или консультанта не может заменить рецензии.

2. Главный редактор журнала определяет соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляет ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.

3. Сроки рецензирования в каждом отдельном случае определяются ответственным редактором серии с учетом создания условий для максимально оперативной публикации статьи.

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

б) насколько статья соответствует современным достижениям научно-теоретической мысли;

в) доступна ли статья читателям, на которых она рассчитана, с точки зрения языка, стиля, расположения материала, наглядности таблиц, диаграмм, рисунков и формул;

г) целесообразна ли публикация статьи с учетом ранее выпущенной по данному вопросу литературы;

д) в чем конкретно заключаются положительные стороны, а также недостатки статьи, какие исправления и дополнения должны быть внесены автором;

е) рекомендуется (с учетом исправления отмеченных рецензентом недостатков) или не рекомендуется статья к публикации в журнале, входящем в Перечень ведущих периодических изданий ВАК.

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допус-

кается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

6. Если в рецензии содержатся рекомендации по исправлению и доработке статьи, главный редактор журнала направляет автору текст рецензии с предложением учесть их при подготовке нового варианта статьи или аргументированно (частично или полностью) их опровергнуть. Доработанная (переработанная) автором статья повторно направляется на рецензирование.

7. Статья, не рекомендованная рецензентом к публикации, к повторному рассмотрению не принимается. Текст отрицательной рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

8. Наличие положительной рецензии не является достаточным основанием для публикации статьи. Окончательное решение о целесообразности публикации принимается редколлегией серии.

9. После принятия редколлегией решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь информирует об этом автора и указывает сроки публикации.

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

10. Оригиналы рецензий хранятся в редакции Кантовского сборника в течение пяти лет.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «***Кантовский сборник***» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 100 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2014
№1 (47)

Редактор *В. Г. Арутюнян*. Корректор *И. А. Смиронов*
Компьютерная верстка *Е. В. Мироновой*

Подписано в печать 27.03.2014 г.
Формат 70×108 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 10,2
Тираж 500 экз. (1-й завод — 100 экз.). Заказ 56

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14