



ISSN 0207-6918

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2009

2 (30)

Калининград  
Издательство  
Российского государственного университета им. Иммануила Канта  
2009

Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 2 (30). — Калининград:  
Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 178 с.

*Рецензенты*

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор  
философского факультета Московского государственного университета  
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, доцент кафедры философии  
Московского педагогического государственного университета,  
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: [http://ratio.kantiana.ru/Kant\\_Sb/](http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/)

Издается с 1975 г.

Выходит 2 раза в год.

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору за соблюдением законодательства  
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
ПИ №ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель:

Федеральное государственное образовательное учреждение  
высшего профессионально образования  
«Российский государственный университет имени Иммануила Канта»  
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

Адрес редколлегии:

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

© Коллектив авторов, 2009

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2009



ISSN 0207-6918

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2009

2 (30)

Калининград  
Издательство  
Российского государственного университета им. Иммануила Канта  
2009

Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 2 (30). — Калининград:  
Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 178 с.

### *Рецензенты*

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор  
философского факультета Московского государственного университета  
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, доцент кафедры философии  
Московского педагогического государственного университета,  
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: [http://ratio.kantiana.ru/Kant\\_Sb/](http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/)

Издается с 1975 г.

Выходит 2 раза в год.

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору за соблюдением законодательства  
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
ПИ №ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель:

Федеральное государственное образовательное учреждение  
высшего профессионально образования  
«Российский государственный университет имени Иммануила Канта»  
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

Адрес редколлегии:

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

© Коллектив авторов, 2009

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2009

### *Международный редакционный совет:*

- Л. А. Калинин, д-р философ. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила 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, Люксембург);  
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);  
В. Роден, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);  
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);  
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия).

### *Редакционная коллегия:*

- В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — главный редактор; 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. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта); А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); Т. Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); 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. проф. М. А. Бонч-Бруевича); А. Г. Пушкарский (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — ответственный секретарь; А. Н. Саликов (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — координатор по международным контактам

### *Internationaler Redaktionsbeirat*

- Prof. Dr. L. A. Kalinnikow (Staatliche Immanuel-Kant-Universität, Russland) — Vorsitzender; Prof. Dr. A. Wood (Stanford University, USA); Prof. Dr. B. Dörflinger (Universität Trier, Deutschland); Prof. Dr. J. Kohnen (Universität Luxemburg, Luxemburg); Prof. Dr. N. W. Motroschilowa (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Russland); Prof. Dr. T. I. Oiserman, Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften Russland); Prof. Dr. V. Rohden (Lutherische Universität, Canoas, Brasilien); Prof. Dr. L. N. Stolowitsch (Universität Tartu, Estland); Prof. Dr. W. Stark (Universität Marburg, Deutschland)

### *Redaktionskollegium*

- Prof. Dr. W. N. Bryuschinkin (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Hauptredakteur; Prof. Dr. W. A. Bashanow (Staatliche Universität Uljanowsk); Prof. Dr. W. N. Below (Staatliche Universität Saratow); Prof. Dr. W. W. Wassiljew (Staatliche Lomonossow-Universität Moskau); Prof. Dr. W. A. Shutschkow (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. W. A. Konew (Staatliche Universität Samara); Prof. Dr. I. D. Koptsev (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands); Prof. Dr. A. I. Migunow (Staatliche Universität Sankt-Petersburg); Prof. Dr. T. G. Rumjanzeva (Universität Minsk); Prof. Dr. K. F. Samochwalow (Sobolew-Institut für Mathematikforschung an der Sibirischen Abteilung der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. S. A. Tschernow (Staatliche Bontsch-Brujewitsch-Universität für Telekommunikation Sankt-Petersburg); A. G. Puschkarskij (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär; A. N. Salikow (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär für Internationale Beziehungen

Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем 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

<i>Кантовский сборник — 30-й выпуск!</i> .....	7
Луговой С. В. Кантовский сборник: тридцать выпусков за тридцать пять лет .....	8
<b>Теоретическая философия Канта</b>	
Жучков В. А. Системообразующая роль вещи в себе в философии Канта....	16
Столочич Л. Н. И. Кант и проблема ценности .....	20
<b>Практическая философия Канта</b>	
Хабермас Ю. Границы между верой и знанием: об истории влияния и актуальном значении религиозной философии Канта (перевод с нем. А. Ю. Шачиной и С. В. Шачина) .....	31
Калинников Л. А. И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов....	61
<b>Рецензии философии Канта</b>	
Громов М. Н. Влияние Канта на русскую мысль .....	74
Косслер М. Эмпирический и интеллигибельный характер: От Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру (перевод с нем. А. И. Троцака) .....	84
<b>Логика и аргументорика</b>	
Драгалина-Черная Е. Г. Тяжба о «ста талерах»: <i>via eminentiae</i> .....	89
<b>Проблемы социальной философии и философии культуры</b>	
Конев В. А. Априорность и автохтонные идеи культуры .....	101
<b>Публикации</b>	
Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана (перевод с нем. В. Х. Гильманова) .....	112
Арендт. Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция 2 (перевод с англ. А. Н. Саликова) .....	126
Шеффлер В. Один день с Кантом: переводы из сборника стихов «Мой Кенигсберг», посвященные Иммануилу Канту (перевод с нем. И. Д. Кошчева).....	133
<b>Разыскания. Архивы. Документы</b>	
Штарк В. Откуда происходят знания Канта об Азии? — Первый итог (перевод с нем. А. Зильбера).....	140
<b>Обзоры и рецензии</b>	
Ремезова И. И. Семенов В. Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство) .....	157
<b>Юбилей</b>	
Ю. Хабермас .....	162
Л. Н. Столович.....	164
<b>Научная жизнь</b>	
Балановский В. В., Пушкинский А. Г. Международная конференция «X Кантовские чтения: Классический разум и вызовы современной цивилизации». Калининград, 22 — 24 апреля 2009 г. ....	167
<b>Объявления</b> .....	176

## INHALT

<i>Kantowskij Sbornik – 30. Heft!</i> .....	7
<i>Lugovoj S. W.</i> Kantowskij Sbornik: 30 Hefte während der 30 Jahren .....	8
<b><i>Theoretische Philosophie Kants</i></b>	
<i>Shutschkow W. A.</i> Die systembildende Funktion des Dings an sich in der Philosophie von Kant .....	16
<i>Stolowitsch L. N.</i> Kant und das Problem des Wertes .....	20
<b><i>Praktische Philosophie Kants</i></b>	
<i>Habermas J.</i> Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. Übersetzt von A. Ju. Schatschina und S. W. Schatschin .....	31
<i>Kalinnikov L. A.</i> Kant über die Eigenart der Moral und ihre Rolle im System der Sitten .....	61
<b><i>Rezeption der Kantischen Philosophie</i></b>	
<i>Gromow M. N.</i> Der Einfluss Kants auf das philosophische Denken in Russland ....	74
<i>Koßler M. V.</i> Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. Übersetzt von A. I. Trozak .....	84
<b><i>Logik und Argumentorik</i></b>	
<i>Dragalina-Tschjornaja E. G.</i> Der Prozess über "Ein Hundert Talers": via eminentiae .....	89
<b><i>Sozialphilosophie und Philosophie der Kultur</i></b>	
<i>Konew W. A.</i> Apriorität und autochthone Ideen der Kultur .....	101
<b><i>Publikationen</i></b>	
<i>Briefwechsel</i> zwischen Immanuel Kant und Johann Georg Hamann. Übersetzt von W. H. Gilmanow .....	112
<i>Arendt H.</i> Über Kants politische Philosophie: Vorlesung. Zweite Stunde. Übersetzt von A. N. Salikov .....	126
<i>Scheffler W.</i> Ein Tag mit Kant: Übersetzungen aus der Gedichtsammlung "Mein Königsberg", Immanuel Kant gewidmet. Übersetzt von I. D. Koptsew .....	133
<b><i>Nachforschungen, Archive, Dokumente</i></b>	
<i>Stark W.</i> Was wusste Kant über Asien? Hinweise und Überlegungen zu Kants Interesse an Fragen der Geographie. Übersetzt von A. S. Silber .....	140
<b><i>Rundschauen und Rezensionen</i></b>	
<i>Remezowa I. I.</i> Semjonow W. E. Transzendente Grundsätze des Verständnisses (I. Kant und der Neukantianismus) .....	157
<b><i>Jubiläen</i></b>	
J. Habermas .....	162
L. N. Stolowitsch .....	164
<b><i>Wissenschaftliches Leben</i></b>	
<i>Balanowskij W. W., Puschkarskij A. G.</i> 10. Internationale Kant Konferenz. Klassische Vernunft und Herausforderungen der modernen Zivilisation. 22–24 April, Kaliningrad .....	167
<i>Anzeigen</i> .....	176

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК — 30-Й ВЫПУСК!

Вышел в свет 30-й «Кантовский сборник» — пусть маленький, но юбилей. С 1975 года регулярно выходит этот коллективный труд российских ученых, организуемый философами Российского государственного университета имени Иммануила Канта (до 2005 г. — Калининградского государственного университета). С первого выпуска наше издание обрело статус ежегодника. В советское время явление уникальное. Аналогичного издания не было в философской жизни Советского Союза, никто не удостоился такой чести — ни среди русских, ни среди европейских великих философов. Заслуга эта принадлежит покойному профессору Даниле Максимовичу Гринишину, который сам специалистом в философии Канта не был, но был прекрасным организатором науки, как определили бы мы его амплуа сейчас. Калининградская инициатива была поддержана его боевыми друзьями из тогдашнего отдела науки ЦК КПСС. Фронтальная дружба — а он был капитаном первого ранга, от первого до последнего дня Ленинградской блокады защищал этот великий город — оказалась сильнее партийной коммунистической идеологии: благодаря этой дружбе, Канту нашлось в месте в нашей жизни, несмотря на острое идейное противостояние кантианства и марксизма-ленинизма.

В том, что издание оказалось жизнеспособным, заслуга может быть отнесена на счет гения Канта, на счет уникальнейших свойств его философской системы, а также полной кантианского энтузиазма деятельности многолетнего редактора «Кантовского сборника» профессора Л. А. Калининкова. С 2008 года «Кантовский сборник» из ежегодника превратился в журнал, выходящий уже два раза в год, а в ближайшее время станет ежеквартальным журналом.

Конечно, без поддержки виднейших отечественных философов: В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, З. А. Каменского, К. Н. Любутина, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, Е. П. Ситковского, Э. Ю. Соловьева, Л. М. Столовича и др. — «Кантовский сборник» имел бы лишь узкое региональное значение. С их участием, организационным и творческим, звучание его оказалось значительно более широким. Общение с ними было для нас большой наукой, а их организационный опыт и личные связи обеспечили «Кантовскому сборнику» успех буквально с первого выпуска.

Однако и столичное покровительство не всегда спасало от столкновения с цензурой. Так, замечательную работу П. А. Флоренского «Космологические антиномии Канта» (в 3-м выпуске за 1978 год), подготовленную к публикации А. В. Гулыгой и И. С. Нарским, пришлось напечатать с большими купюрами. Иначе цензор грозил снять ее вовсе. А ведь публикации — одна из изюминок сборника, тем более такого рода, когда даже имя П. А. Флоренского находилось под запретом. Диссертацию И. С. Сворцова «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», подготовленную к печати Б. В. Емельяновым, опубликовать, несмотря на все усилия, так и не удалось. Даже тот факт, что И. М. Сворцов обвинял Канта в атеизме, а атеизм был одной из форм официальной идеологии, не помог преодолеть цензурных рогаток. Разговор о религии, ведущийся с теологических позиций, оказался абсолютно неприемлем тогдашней власти.

К 30-му выпуску сборника-журнала ситуация существенно изменилась. И если Кант, завершая свой «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», воскликнул: «Слава нам, мы существуем и доставляем радость Творцу», то редколлегия «Кантовского сборника» вместе со всеми, кто его создавал и создает, несколько перефразируя Канта, может повторить: «Слава нам, «Кантовский сборник» существует и доставляет радость нам и, смеем надеяться, нашим читателям».

*Редколлегия*

**С. В. Луговой**

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК:  
ТРИДЦАТЬ ВЫПУСКОВ  
ЗА ТРИДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ**

*Статья посвящена юбилею Кантовского сборника. В ней рассказывается история его возникновения и кратко описывается содержание всех выпусков Кантовского сборника.*

*The article is devoted to the Jubilee of the Kant Compendium. The history of its beginnings is related, and the contents of all issues of the Kant Compendium are described in brief.*

**Ключевые слова:** история «Кантовского сборника», развитие калининградского кантоведения.

**Keywords:** The history of "Kantovskii Sbornik", development of Kant studies in Kaliningrad.

Отправной датой в истории «Кантовского сборника» является апрель 1974 года, празднование 250-летия со дня рождения И. Канта. Когда 1974 был объявлен решением ЮНЕСКО годом Канта, Президиум АН СССР провел специальное совещание и принял постановление о праздновании кантовского юбилея. Одним из его пунктов был запрос в Калининградский государственный университет (прежнее название РГУ им. И. Канта) о том, как там собираются отмечать 250-летие Канта. В связи с этим ректор университета профессор А.А. Борисов пригласил к себе заведующего кафедрой философии и научного коммунизма КГУ Д.М. Гринишина и ознакомил его с постановлением Президиума Академии наук. Профессор Гринишин понимал значимость Канта, осознавал, что обращение к его творчеству — способ поднять авторитет кафедры и университета. Он сообщил о постановлении АН в отдел науки Калининградского обкома партии, но встретили его там прохладно, вплоть до рекомендации «положить бумагу под сукно». Взвесив, что поддержки обкома не получить, он резонно рассудил, что может опереться на ЦК партии. Отдел науки ЦК обратился в Академию общественных наук при ЦК КПСС. Работавшие там член-корреспондент АН СССР Т.И. Ойзерман, профессор И.С. Нарский согла-

сились с тем, что Калининград должен отметить юбилей И. Канта. Т. И. Ойзерман был командирован в Калининград и довел до сведения обкома точку зрения ЦК, а затем провел совещание по этому вопросу с ректором, профессором Д. Н. Гринишиным и доцентом Л. А. Калининковым. На совещании решили провести Всесоюзную научную конференцию, посвященную 250-летию юбилею И. Канта — I Кантовские чтения. Они состояли из двух этапов: конференции молодых философов — студентов и аспирантов философских факультетов и кафедр университетов СССР и большой конференции специалистов. Данила Максимович предложил создать при кафедре философии и научного коммунизма музей Канта. Через два-три месяца приехал для помощи в практических делах второй специальный представитель ЦК КПСС Игорь Сергеевич Нарский. Хорошо зная коллективы философских кафедр Советского Союза, он помог составить список участников конференции и принял решение, чтобы от КГУ выступал заведующий кафедрой профессор Гринишин. Но так как Данила Максимович был историком партии и не мог представить доклад должного уровня по философии Канта, текст писал Л. А. Калининков, в то время занимавшийся проблемами диалектики. Доклад был посвящен философии истории Канта и впоследствии был опубликован в «Философских науках» под двумя фамилиями [1, с. 137—140]. В дальнейшем Кантовские чтения стали регулярно проводиться в университете, со временем на них стали съезжаться ведущие исследователи кантовского философского наследия со всего мира.

По итогам I Кантовских чтений был опубликован сборник «Вопросы теоретического наследия И. Канта», так до 1981 года назывался «Кантовский сборник», причем профессор Д. М. Гринишин получил право издавать этот сборник в качестве ежегодника. Фактическим редактором сборника с первого по двадцать пятый выпуски был Л. А. Калининков. В 2008 году межвузовский сборник научных трудов был преобразован в научный журнал, его главным редактором стал В. Н. Брюшинкин, а Л. А. Калининков возглавил международный редакционный совет. Сборник сыграл организующую роль в развитии кантоведения СССР, оказался уникальным изданием, так как в нашей стране не было, да и до сих пор нет ежегодников и журналов, посвященных отдельным философам. В первый выпуск «Вопросов теоретического наследия И. Канта» вошли статьи и видных советских кантоведов (например, И. С. Нарский «Диалектика «критического» Канта») и калининградских философов, впоследствии составивших костяк университетского кантоведения (Л. А. Калининков «Об основном пафосе «критической» философии»; А. Н. Троепольский «Кант и Кутюра о различии аналитических и синтетических суждений»; И. С. Кузнецова «Кант о математическом знании»).

Материалы I Кантовских чтений вошли и во второй выпуск «Вопросов теоретического наследия И. Канта» (И. С. Андреева «И. Кант — теоретик всеобщего мира»; В. А. Жучков «Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе»; Д. М. Гринишин «Социально-политические взгляды И. Канта» и др.), также в этом сборнике была опубликована статья Д. М. Гринишина и Л. А. Калининкова «И. Кант о сущности человеческого общества и его истории», которая была подготовлена на основе вышеупомянутого доклада, напечатанного в «Философских науках».

Продолжая изучать эту тему, Леонард Александрович Калининков в издательстве ЛГУ в 1978 году выпустил монографию «Проблемы философии истории в системе Канта» [2] и защищает в ЛГУ им. А. А. Жданова

докторскую диссертацию в 1981 году, став, таким образом, первым доктором философских наук, профессором, чья научная деятельность почти целиком связана с нашим университетом.

В 1977 году в КГУ прошли II Кантовские чтения, их материалы вошли в третий выпуск «Вопросов теоретического наследия И. Канта» (Л. А. Абрамян «Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе»; И. С. Нарский «Проблема противоречий в мышлении»; Е. П. Ситковский «Учение Канта о явлении и сущности» и др.). Этот сборник замечателен тем, что в нем была опубликована статья П. А. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта», хотя в то время об этом выдающемся религиозном философе еще не принято было говорить, а его книги не издавались и давно стали библиографической редкостью. Кроме того, там впервые были изданы на русском языке фрагменты из черновиков Канта в переводе В. А. Жучкова.

В четвертом и пятом выпусках «Вопросов теоретического наследия...» публиковались труды видных советских кантоведов, посвященные самым различным проблемам философии И. Канта: от космологии до философии истории. В их создании принимали участие Д. М. Гринишин, И. С. Нарский, А. В. Гулыга и многие другие ученые. В четвертом выпуске была опубликована диссертация Я. Снядецкого «Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки», переведенная с латыни и представляющая интерес для истории отечественной философии начала XIX века. В пятом выпуске печатается статья Т. Н. Панченко «П. Стросон в роли аналитического интерпретатора кантовской философии». Кроме того, в четвертом сборнике В. А. Жучков опубликовал выдержки из рукописного наследия Канта в переводе И. И. Пачкаевой, И. Д. Копцев перевел и опубликовал работы Канта «Рига и Лейпциг у Хартноха. Идеи к истории человечества И. Г. Гердера», а также «Воспоминание рецензента книги И. Г. Гердера "Идеи к истории человечества"». Таким образом, в «Кантовских сборниках» впервые на русском языке увидели свет вторая и третья части рецензии И. Канта. Ее первая часть, посвященная первому тому «Идей к истории человечества» Гердера, вошла в собрание сочинений Канта в шести томах, изданное в 1960-х годах.

В 1981 году научная общественность отмечала двухсотлетие создания «Критики чистого разума». Калининградские кантоведы приняли участие в организации международного симпозиума в Риге, в Калининграде прошли III Кантовские чтения, также посвященные первой «Критике...». Материалы этой конференции по уже сложившейся традиции были опубликованы в «Кантовском сборнике», так с того времени стали называться «Вопросы теоретического наследия И. Канта», инициатором переименования выступил профессор А. В. Гулыга. В этом выпуске представлены статьи И. С. Нарского «О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка», С. А. Чернова «Трансцендентальный идеализм и математическая физика» и других ученых, также там в переводе А. А. Столярова была напечатана латинская диссертация И. Любачинского, написанная для соискания степени доктора философии Харьковского университета в начале XIX века и посвященная антиномиям чистого разума. Здесь русскоязычные читатели впервые могли прочесть тексты Канта «Дружеское дополнение» в переводе А. Гайлюса и «Спор философского факультета с юридическим» в переводе И. Д. Копцева.

Следующий «Кантовский сборник», вышедший в 1982 году, был посвящен логическим и научно-философским вопросам в наследии И. Канта, в нем были опубликованы статьи А.И. Умова «Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете современных логических концепций», И. С. Кузнецовой «Кант о научных революциях» и очередная докторская диссертация из Харьковского университета, переведенная с латинского языка (И. Гриневич. Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной...).

В восьмой «Кантовский сборник» (1983 г.) вошли статьи, посвященные философии религии И. Канта, а также работы С. В. Корнилова «Кант и философские основания биологии», И. Д. Копцева «Некоторые вопросы организации текста в «Критике чистого разума», из которых впоследствии вырастут докторские диссертации. В этом сборнике был впервые опубликован трактат Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?» в переводе И. Д. Копцева. При подготовке к печати этого сборника у его ответственного редактора, профессора Калининкова, были трения с цензурой из-за намерения опубликовать диссертацию И. М. Скворцова «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», написанную в 1833 году. Л. А. Калининков в предисловии к этой публикации писал, что взгляды Канта на проблемы богословия, по существу дела, представляются И. М. Скворцовым в качестве атеистических, что, конечно же, не совсем точно, так как Скворцов оценивал философию религии Канта более осторожно, избегая определенности суждения на этот счет. Профессор Калининков тогда исходил из соображения, что пропаганда атеизма соответствует целям КПСС и что разрешение на печать будет, таким образом, получено. Однако после длительного размышления цензор не разрешил печатать сборник, исходя из тех соображений, что знакомство публики с проблемами богословия при обстоятельствах, когда православный богослов одерживает верх, пусть и не убедительно, в споре с кантовским «атеизмом» является близоруким и недопустимым. Пришлось публикацию снять, и свет она увидела только спустя двадцать лет [5, с. 128 – 166].

В 1984 году был выпущен девятый Кантовский сборник, в котором продолжали публиковаться И. С. Нарский («Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта»), Л. А. Калининков («Критическая рефлексия как гносеологическое средство»), Б. Л. Губман («Трансцендентальная антропология современного неотомизма»), И. Д. Копцев («О логико-семантических принципах построения текста в «Критике чистого разума»), а также были напечатаны две латинские диссертации из Харьковского университета, посвященные философии Канта: Гесс де Кальве «Вступительное рассуждение о подлинном свойстве философии и необходимости оной...»; А. Дудрович «Вступительное рассуждение об истинном понятии философии и совершенной необходимости оной...». Кроме того, Н. Н. Голикова и Е. А. Голиков перевели на русский язык и опубликовали фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» Канта.

Десятый и одиннадцатый «Кантовские сборники», вышедшие соответственно в 1985 и 1986 годах, содержали статьи уже традиционных авторов: Л. А. Калининкова, И. С. Нарского, И. С. Андреевой, посвященные анализу основных категорий кантовской философии: вещи в себе, трансцендентальной дедукции, интуиции и др.; исследовалось место Канта в истории философии. В этих сборниках появились первые публикации по Канту

В.Н. Брюшинкина, в 1983 году переехавшего в Калининград из Москвы («Парадигмы Канта: логическая форма», «Кант и силлогистика...»). Здесь были опубликованы автографы Канта из Тартуского университета и небольшие трактаты кенигсбергского философа «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» (перевод И.Д. Копцева); «О вулканах на Луне» (перевод Ю. П. Барачного, М. О. Башкировой, Л. Г. Зеленской, И.Г. Князевой). Также в одиннадцатом сборнике в переводе И.Д. Копцева увидела свет рецензия Ш. Дитцша на «Историю кантовой философии» К. Розенкранца, одного из преемников Канта на кафедре логики и метафизики Кенигсбергского университета.

Новый импульс в развитии калининградского кантоведения был получен в 1987 году, когда в университете прошел теоретический семинар «Наследие Канта и современные логико-лингвистические исследования», положивший начало логическому кантоведению — новому направлению в развитии историко-философской науки о Канте. В том же году в двенадцатом «Кантовском сборнике» продолжились публикации исследований, посвященных вещи в себе, значительное место уделено влиянию Канта на русскую философию конца XVIII — XIX века, также там были напечатаны некоторые материалы упомянутого семинара по логическому кантоведению: Г.В. Сорина «Кант, Гуссерль и проблема психологизма» и др. И.Д. Копцев опубликовал здесь очередной труд кенигсбергского философа, переведенный им на русский язык: «О том, как фабриковать книги: (Два письма Ф. Николаи)».

1988 год ознаменовался проведением IV Кантовских чтений, посвященных 200-летию «Критики практического разума». Их материалы были опубликованы в тринадцатом выпуске «Кантовского сборника», куда вошли статьи И.С. Нарского «О строении проблемной антиномии во второй “Критике” Канта»; Л.А. Абрамяна «Несколько замечаний об “этическом формализме” И. Канта»; Л.А. Калининкова «Категорический императив и телеологический метод»; В.Н. Брюшинкина и Т. В. Залызиной «Нравственность и культура: размышление на тему “Критики чистого разума”»; Л.Н. Столовича «Проблема эстетики в “Критике чистого разума” и других ученых.

В содержание очередного, четырнадцатого, «Кантовского сборника», в те годы фактически бывшего философским ежегодником, вошли материалы первого семинара по логическому кантоведению: статьи В.А. Смирнова «И. Кант и современная логика»; В.А. Бочарова «Анализ критики Кантом онтологического аргумента»; А.Ф. Грязнова «К вопросу о трансцендентальной аргументации». Там также было опубликовано переведенное с немецкого языка исследование немецкого кантоведа профессора Р. Мальтера «Индивидуум и общество в кантовской антропологии и философии истории».

В 1990 году выходит пятнадцатый «Кантовский сборник», где основное внимание уделяется логическому кантоведению (статьи В.А. Смирнова, И.С. Нарского, В.Н. Брюшинкина, Е.Д. Смирновой).

Материалы V Кантовских чтений вошли в шестнадцатый сборник, в котором также были опубликованы исследования видных советских (Т.И. Ойзерман «Развитие понятия философии в кантовской «Критике способности суждения») и немецких (Б. Тушлинг «Проблема системы трансцендентального идеализма в «Критике способности суждения») кантоведов. Также в сборнике в переводе Копцева была начата публикация кантовского трактата «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней в виду наличия прежней».

После известных событий 1991 года обстановка на кафедре философии КГУ не могла не измениться. С одной стороны, прекратилось идеологическое давление, теперь можно было заниматься философией И. Канта без обязательного условия оценок его философии с точки зрения основателей марксизма. Были сняты цензурные препятствия к публикации некоторых научных работ, появилась возможность ездить на международные конференции и чаще приглашать зарубежных коллег-исследователей на научные семинары. С другой стороны, на порядок уменьшилось финансирование университета, пошатнулся престиж науки. Однако калининградские кантоведы в новых условиях быстро научились находить организационные и финансовые ресурсы для проведения научных конференций и издания научных трудов.

Семнадцатый выпуск «Кантовского сборника» увидел свет в 1993 году. В него вошли материалы семинаров по логическому кантоведению, статьи по этике Канта Т.И. Ойзермана и И.С. Нарского, появился специальный раздел, посвященный проблеме «Кант и русская философская культура», продолжилась публикация трактата Канта «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней в виду наличия прежней».

В восемнадцатом сборнике, посвященном философскому наследию Канта, главное место отведено проблемам философии религии, что связано с тематикой VI Кантовских чтений (статьи Т.И. Ойзермана, И.С. Нарского и других ученых), в разделе «Кант и русская философская культура» анализируется влияние идей критического идеализма на П.Я. Чаадаева, А.С. Пушкина, Вл. Соловьева, Л.Н. Толстого, завершается публикация полемического трактата И. Канта «Об открытии...».

Вышедший в 1995 году девятнадцатый «Кантовский сборник» посвящен проблемам восприятия идей Канта в русской философии, в философии США и современной польской философии. Помимо теоретических проблем рассматриваются некоторые интересные факты из биографии Канта. Впервые в переводе на русский язык публикуется рецензия Канта на «Опыт о принципе естественного права» Г. Хуфеланда.

В 1997 году в издательстве КГУ выходит двадцатый «Кантовский сборник», содержащий материалы VII Кантовских чтений — статьи, в которых ученые России и США рассматривают вопрос о значении трактата И. Канта «К вечному миру». В разделе «Кант и русская философская культура» анализируются некоторые проблемы гносеологии и этики. Впервые в переводе И.Г. Черненко публикуется трактат И. Канта «Определение понятия человеческой расы».

В 1999 году проводились VIII международные Кантовские чтения, а КГУ выпустил очередной, двадцать первый, «Кантовский сборник», в котором содержатся статьи российских и зарубежных ученых по различным проблемам кантоведения: Т.И. Ойзерман «Исторический оптимизм И. Канта», Л.А. Калинин «Проблема истины: трансцендентализм И. Канта в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского и акцидентализмом Л. Шестова» и др. В этом сборнике в переводе И.Д. Копцева публикуется фрагмент трактата И. Канта «Спор факультетов», посвященный анализу отношения теологии и религиозных сект.

В 2001 году выходит двадцать второй кантовский сборник, который содержит статьи российских (Т.И. Ойзерман, Л.А. Калинин и др.) и зару-

бежных (Вольфганг Керстинг, Вернер Штарк и др.) ученых по различным проблемам кантоведения, в том числе и традиционный раздел «Кант и русская философская культура». Впервые на русском языке публикуется предисловие к «Логике» Г. Б. Йеше в переводе В. Ю. Курпакова, проясняющее авторскую принадлежность многих разделов книги.

Через год читатели получают двадцать третий «Кантовский сборник», в котором публикуются статьи Т. И. Ойзермана, крупного представителя аналитической философии П. Ф. Стросона, Л. А. Калининкова, а также работа Г. Когена, посвященные понятию вещи в себе, телеологии, основаниям метафизики. В этом сборнике появился раздел «Новости. Информация», где было напечатано сообщение Ю. В. Костяшова об истории спасения от разрушения усыпальницы Канта.

В 2004 году был опубликован двадцать четвертый «Кантовский сборник», куда вошли статьи Т. И. Ойзермана, В. Н. Брюшинкина, Л. А. Калининкова, В. А. Чалого, а также перевод рецензии Канта на работу И. Шульца «Опыт доктрины нравственности», которая представляет собой первый кантовский текст по философии морали. Примечательно, что материалы докладов IX международных Кантовских чтений на этот раз в «Кантовский сборник» не вошли, они были выпущены издательством КГУ отдельно, в виде двухтомника «Кант между Западом и Востоком» [4].

Двадцать пятый «Кантовский сборник» вышел в свет через год. В нем напечатаны статьи Т. И. Ойзермана, Л. А. Калининкова и других ученых. В разделе «Логическое кантоведение» публикуются исследования А. С. Бобровой, А. Г. Кислова, К. Ф. Самохвалова. Также в этом сборнике содержатся очерки истории калининградского кантоведения, в которых более подробно описаны этапы изучения кантовского философского наследия в Калининграде [5, с. 145–173].

Тема двадцать шестого «Кантовский сборника» — юбилей профессора Л. А. Калининкова, неизменного его постоянного автора и ответственного редактора предыдущих выпусков. Тем самым был создан прецедент, так как до этого в «Кантовском сборнике» публиковались статьи, посвященные только юбилеям Канта и его произведений. В этом сборнике представлены исследования ведущих отечественных (Т. И. Ойзерман, В. А. Жучков, В. В. Васильев и многие другие) и зарубежных (А. Вуд, В. Штарк, Й. Конен) кантоведов, посвященные Леонарду Александровичу.

2008 год — значимая дата в истории «Кантовского сборника»: он стал выходить дважды в год и вошел в подписной каталог российской прессы в качестве научного журнала. В нем появились разделы «Неокантианство», «Дискуссии» и другие. Содержание обновленного выпуска «Кантовского сборника» (двадцать седьмого по счету) составили статьи Т. И. Ойзермана «Категорический императив Канта как предмет критического анализа», Л. А. Калининкова «Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Художественная фантазия и отвлеченная философия: загадки «Крошки Цахеса» и др. В нем опубликованы переводы переписки И. Канта и М. Мендельсона, а также статьи Г. Когена «Науки о духе и философия».

Двадцать восьмой «Кантовский сборник» посвящен вопросам теоретической (статьи В. Н. Брюшинкина, В. Г. Горохова) и практической (статьи Л. А. Калининкова и М. Руффинг) философии Канта. Также в нем содержатся исследования по проблемам социальной философии и философии культуры, по вопросам рецепций философии Канта, представлен раздел

«Неокантианство». В сборнике впервые публикуются на русском языке «Предисловие...» Ф.Г. Якоби (перевод С. А. Чернова) и статьи П.Ф. Стросона «Проблема реализма и а priori» в переводе В. А. Чалого.

Весной текущего, 2009 года, вышел двадцать девятый выпуск «Кантовского сборника». В нем помещены статьи его постоянных авторов — академika Т. И. Ойзермана, профессоров Л. А. Калининкова, И. Д. Копцева и других. Впервые на русском языке публикуются переписка Канта и Гамана (перевод В. Х. Гильманова), статья П. Наторпа «Об исходном пункте философии» (перевод Н. А. Дмитриевой) и лекция Х. Арендт о политической философии Канта (перевод А. Н. Саликова). В разделе «Разыскания. Архивы. Документы» напечатано исследование Н. А. Куценко о Харьковской философской школе первой половины XIX века, в котором автор вновь возвращается к проблематике, обсуждаемой в «Кантовском сборнике» более двух десятков лет назад при публикации переводов латинских диссертаций харьковских кантианцев.

«Кантовский сборник» играет важную роль в отечественной традиции изучения немецкой классической философии. В нем публикуются исследования и доклады ведущих российских и зарубежных кантоведов, печатаются переводы произведений Канта. За последние два года проблематика статей сборника стала более разнообразной: неокантианство выделилось в самостоятельную рубрику, возник раздел, посвященный проблемам социальной философии и философии культуры. Все это демонстрирует безграничность перспектив дальнейшего развития «Кантовского сборника».

### Список литературы

1. Гринишин Д. М., Калининков Л. А. Проблема философии истории в системе Канта // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1974. №6.
2. Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
3. Кант между Востоком и Западом. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: труды междунар. конф.: в 2 ч. Калининград, 2004.
4. Луговой С. В. Очерк истории калининградского кантоведения // Кантовский сборник: межвуз. тем. сб. науч. тр. Вып. 25. Калининград, 2005.
5. Скворцов И. М. «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» // Компаративистские исследования в истории философии: сб. науч. ст. Калининград, 2003.

### Об авторе

Луговой Сергей Валентинович — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и логики исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, pratenses@mail.ru.

В. А. Жучков

СИСТЕМООБРАЗУЮЩАЯ  
РОЛЬ ВЕЩИ В СЕБЕ  
В ФИЛОСОФИИ КАНТА

*Все три значения понятия «вещь в себе» (объект, субъект и переход между ними), несмотря даже на прямую противоположность друг другу, составляют в системе Канта предмет основного вопроса философии. Кант новатор и в постановке вопроса, и в ответе на него. Ответ этот – агностический, но в смысле не эмпирическом или научном, а в сугубо философском значении этих понятий. Ответ на этот вопрос – как о мире, так и о человеке – бесконечен, как и человеческая свобода творчества.*

*Alle drei Bedeutungen des Begriffs "Ding an sich" (Objekt, Subjekt und ihre Verbindung), sogar trotz ihrer direkten Gegensätzlichkeit, sind im philosophischen System Kants der Gegenstand der Hauptfrage der Philosophie. Kant ist der Neuerer sowie in der Fragestellung als auch in der Antwort. Diese Antwort ist agnostisch, aber nicht im empirischen oder wissenschaftlichen Sinne, sondern in der spezifisch philosophischen Bedeutung dieser Begriffe. Die Antwort auf diese Frage – nach dem Menschen wie nach der Welt – ist endlos wie die menschliche Schöpfungsfreiheit selbst.*

**Ключевые слова:** вещь в себе, многозначность понятия, основной вопрос философии, связь субъекта и объекта, агностицизм, познание, гуманизм, моральный закон.

**Keywords:** thing-in-itself, polysemanticism of notion, general question of philosophy, subject-object relation, agnosticism, cognition, humanism, moral law.

Заголовок статьи может вызвать некоторое недоумение: можно ли приписывать столь важное значение понятию, которое, как известно, принадлежит к числу наиболее спорных в кантовской философии и по сей день весьма активно дискутируется в кантоведческой литературе? Считаю, не только можно, но и необходимо, поскольку, на мой взгляд, вопреки известному мнению Якоби, без этого понятия не только нельзя войти в кантовскую систему и в ней оставаться, но и невозможно ее понять, выявить ее смысл и сущность, ее генезис, истоки и цели, мировоззренческую значимость и т.д.

Подобное заявление кажется преувеличением: в самом деле — понятие вещи в себе отличается крайней неопределенностью, обладает не только разными, но и прямо противоположными значениями: у Канта оно выступает и как объективный, реальный мир, и как субъект, человек, его душа, и даже в качестве неких потугсторонних сущностей: Бога, загробного мира, царства моральных, трансцендентных целей и т.д. и т.п. Сомнительным представляется уже само его допущение или способ введения в систему критической философии: анализ априорных способностей субъекта, использование категории причинности (аффицирования) чувственности в качестве источника ощущений и эмпирического содержания опыта (при котором весьма двусмысленным остается даже само различие понятия вещи в себе и предметов опыта), а также его трактовка в качестве необусловленной или свободной причинности воли или практического разума (Kausalität durch Freiheit) как основания морального закона и т.п. Нужно вспомнить также о вещи в себе в качестве понятия ноумена, служащего всего лишь ограничению чувственного познания и сферы возможного опыта. Мы уже не говорим о наделении этого понятия еще одной «дополнительной» функцией в «Критике способности суждения», где оно наряду со значением «сверхчувственного субстрата в нас и вне нас» служит для обозначения необъяснимого и непознаваемого перехода, скачка от сверхчувственного мира к чувственному и т.д.

В силу этих и других причин понятие вещи в себе стало для многих (надеюсь, не самых проникательных) исследователей неким жупелом, своего рода символом агностицизма, субъективного идеализма, обскурантизма и т.д. и т.п. Слава богу, в рамках марксистско-ленинской философии благодаря некоторым высказываниям Ленина (о материалистической стороне учения о вещи в себе, о теоретических источниках марксизма и др.) Кант был частично реабилитирован, что позволило отечественным ученым заниматься исследованием его наследия, публиковать о нем не только «разгромные» статьи, книги и т.п.

Имеется и еще одно обстоятельство, ставящее под сомнение правомерность заголовка данной статьи, а именно активное использование понятий системы и системности в составе самой философии Канта. Начиная с первого издания «Критики...», он постоянно подчеркивал, что его философия есть именно система, некое органическое целое, построенное по догматическому методу, с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанности строгости доказательств из верных принципов, и «в высшей степени» систематически, т.е. научно, и т.п. [А XXIII, XXV/В XXXV, XXXVIII и др.]. Аналогичные идеи он настойчиво повторял во всех своих «Критиках...», хотя только в третьей из них — «Критике способности суждения» (возникшей не только заметно позже предыдущих, но и, по его собственному признанию, несколько неожиданно для него самого) он представил полную и окончательную систему своей философии, изобразив ее в таблице всех способностей души и априорных принципов чистого разума [3, с. 144 — 145; 4, с. 942 — 943].

Но именно эта систематика вызвала весьма острую и вполне обоснованную критику у исследователей, которые указывали на ее крайне искусственный, преимущественно внешний, декоративный, а во многом и насильственный характер, в чем, впрочем, легко убедиться уже при беглом знакомстве с текстами «Критик...» и даже с их оглавлением.

Тем не менее вопреки всем этим аргументам я попробую объяснить и обосновать свое мнение относительно систематизирующей роли вещи в

себе в составе философии Канта. Такая ее функция основывается на трех указанных выше ее значениях (как объекта, субъекта и перехода между ними), которые только в совокупности, в своем единстве, и составляют проблемно образующий остов, или костяк, *внутренней* системы критической философии, отнюдь не совпадающей с *внешней* систематикой, действительно весьма искусственной и неадекватной и т.д. (в чем я вполне солидарен с ее критиками).

Для меня три указанных значения вещи в себе четко и однозначно выражают общий состав или содержание так называемого основного вопроса философии, в котором, правда, для меня (как, думается, и для Канта) главным является не пресловутый вопрос о «первичности», а его, если так можно сказать, триединство, т.е. одновременное «присутствие» или данность всех трех составляющих: субъекта, объекта и перехода между ними — своего рода «тройственный союз» вместо монизма и дуализма. Внутренняя система кантовской философии и складывается из этих трех значений вещи в себе, или иначе: эти три ее значения лежат в основе возникновения и существования *внутренней* системы критической философии, составляют ее звенья, члены, моменты, т.е. выполняют функцию системообразующих факторов.

«Коперниканский переворот», осуществленный Кантом в истории философской мысли, состоял, на мой взгляд, не в отказе от традиционного или «догматического» основного вопроса философии, а в его агностической трактовке, т.е. в указании на непознаваемый характер всех трех составляющих его звеньев (объекта, субъекта и момента перехода между ними). И только благодаря этому указанный вопрос, как мне представляется, и сумел обрести статус вопроса собственно и подлинно философского, т.е. избавиться от тех неадекватных, ему чуждых, заимствованных в обыденном или научном опыте, в мифологических, религиозных, теологических и прочих традициях, в каковых развивалась и существовала вся предшествующая Канту философская мысль. Именно такой смысл, на мой взгляд, Кант и вкладывал в свои многочисленные указания на произведенную им «перемену в способе мышления», посредством которого он рассчитывал «подрезать корни» материализма, идеализма, догматизма, скептицизма, фанатизма, суеверия и т.д. и т.п. [В XX, XXXV и др.].

Здесь у читателя, однако, может возникнуть вполне оправданное недоумение: выходит, что главный вклад Канта в философию состоит всего лишь в ... агностицизме, т.е. сводится к указанию на непознаваемость всего: субъекта и объекта, человека и мира, равно как и их отношения друг к другу? Осмелюсь утверждать, что дело обстоит именно таким образом! Только хочу и должен при этом добавить или попросить и даже потребовать от читателя, чтобы он попристальнее вдумался в эту кантовскую установку.

Не хочу возвращаться к популярным, но ложным трактовкам и оценкам кантовского агностицизма, но хочу еще раз обратить внимание на тот факт, что в данном случае у него речь идет об отрицании познаваемости мира, человека и их отношения не в конкретном, эмпирическом или научном познании, а взятых и понимаемых именно и только или сугубо в философском значении и содержании этих понятий. Строго говоря — это даже не понятия в их «обычном» логическом смысле: это именно философские постулаты или гипотезы, которые человеческий разум вынужден предполагать, выдвигать, признавать и учитывать в своем бесконечном процессе познания мира и себя самого, своего отношения к природе и миру в целом.

Делать этого «обычный» человек вовсе не обязан, как не обязан он становиться и быть философом (хотя таковыми мы все, наверное, время от времени оказываемся и становимся). Но уж если мы волей неволей таковыми или попросту философствующими почему-то стали, то, как говорится, никуда нам не деться от того, чтобы в своем вопрошании не споткнуться, не почувствовать «бездонную пропасть» (кантовское выражение!), нескончаемую незавершенность вопроса, его «упертость» в нечто непостижимое и невыразимое, т.е. оказаться перед некоей бесконечностью, которая, как говорится, «не дает ответа». В этом — весь ужас, но в этом и все величие философской мысли, о которых сам Кант очень ярко и образно написал в Заключении к «Критике практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [1, с. 728].

Впрочем, словечко «ужас» я «ввернул» не совсем удачно, а пожалуй, и совсем неудачно. И вот — почему. Ведь у Канта здесь речь идет не только о красоте и величии бесконечного звездного неба, но и о человеке, и в этом состоит глубочайший гуманистический и мировоззренческий смысл всей его философии. Человек как разумное существо бесконечен. Будучи брэнной частью бесконечного мироздания, «животной тварью», он и сам бесконечен в своем невидимом Я, в своей личности, в которой моральный закон, а точнее, лежащая в его основе свобода «открывает мне жизнь, независимую от моей животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира... и которая не ограничена условиями и границами этой жизни» [1, с. 729–731].

Замечу к этому, что речь идет не только и не столько о моральном законе и проблеме бессмертия, речь здесь идет о неисчерпаемости, бесконечности человеческой свободы, умения и способности человека ставить и осуществлять всевозможные цели в процессе постижения и преобразования мира, природы и самого себя, т.е. становиться «титолованным властелином природы», создателем и творцом всей человеческой цивилизации и культуры и т.д. и т.п. [2, с. 699 и др.]. Здесь не место рассматривать кантовскую концепцию культуры, которая венчает все величественное здание кантовской философии, но необходимо еще раз подчеркнуть, что в ее основе лежит его учение о человеческой свободе как способности к бесконечной целеполагающей творческой деятельности.

Именно это, на мой взгляд, и составляет не только пафос, но и проблемное содержание всей системы критической философии, и именно в этом состоит реальный проблемный смысл и системообразующая роль понятия вещи в себе, взятого в неразрывном единстве всех трех его основных значений.

#### Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума. Заключение // Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 1997. Т. 3.
2. Кант И. Критика способности суждения. Приложение: Учение о методе телеологической способности суждения // Там же. М., 2001. Т. 4.
3. Кант И. Критика способности суждения. Введение // Там же.
4. Кант И. Первое введение в «Критику способности суждения» // Там же.

#### Об авторе

*Жучков Владимир Александрович* — д-р филос. наук, проф., ведущий научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, [vzukov@mail.ru](mailto:vzukov@mail.ru)

А. Н. Столович

И. КАНТ  
И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ

Закономерно то, что «философия ценности» в наиболее последовательном и систематизированном виде сформировалась именно в кантовской традиции. Для Канта человеческая личность при всей ее уникальности не замкнута в себе самой ни этически, ни эстетически. Развитие теоретико-ценностных воззрений Канта осуществлялось по мере осознания им общечеловеческих оснований ценностей. Непреходящим достижением кантовской аксиологии является утверждение гуманистической природы и общечеловеческой значимости ценностей.

*Gesetzmäßig ist, dass sich «die Philosophie des Wertes» in der konsequentesten und systematisierten Art gerade in der Tradition von Kant formiert. Für Kant ist die menschliche Persönlichkeit bei all ihrer Einzigartigkeit weder ethisch, noch ästhetisch in sich geschlossen. Die Entwicklung der axiologischen Ansichten Kants entwickelte sich je nach seinem Begreifen der allgemein-menschlichen Grundlagen der Werte. Zu einer unvergänglichen Errungenschaft Axiologie Kants ist seine Behauptung der humanistischen Natur und der allgemein-menschlichen Gültigkeit der Werte.*

**Ключевые слова:** Кант, ценность, аксиология, значение, личность, общечеловеческие ценности, телеология.

**Keywords:** Kant, value, universal values, axiology, meaning, personality, teleology.

**Кант и кантовцы о ценности**

Возникновение «философии ценностей» принято связывать с именем Германа Лотце (1817–1881) [27, S. 516; 32, с. 644; 33, S. 559]. Утверждение существования мира ценностей было реакцией на позитивизм, ограничивающий мировоззренческий кругозор непосредственно эмпирической действительностью, постигаемой только естественнонаучным знанием. Г. Лотце возвел понятие «ценность» в ранг философской категории и четко обозначил область философии, которую он определил как «мир внутренних ценностей», противопоставив его «миру явлений»: «Для человеческого разума пропасть разделяет мир ценностей от мира явлений (Welt der Gestalten)» [29, Т. 1, S. 447]. Притом,

следуя за Кантом, он утверждает, что «неколебимое убеждение в существование неразрывного единства между обоими мирами сочетается у нас с осознанной верой в невозможность его познания» [29, Т. 1, С. 447]<sup>1</sup>. Такое деление соответствует у Г. Лотце делению на «царство средств» и «царство целей» [Ibid, С. 451]. Таким образом, в понимании «мира ценностей» он исходит из Канта, у которого «царство целей» и есть обитель ценностей: «В царстве целей всё имеет или *цену*, или *достоинство*» [10, с. 276].

По взглядам Лотце, все ценности представляемых предметов «мы схватываем только чувством удовольствия или неудовольствия» [29, Т. 1, С. 281]. В этой связи нельзя не вспомнить, что *чувство удовольствия или неудовольствия*, с точки зрения Канта, — способность души, лежащая в основе одной из высших познавательных способностей — способности суждения, имеющей априорный принцип «целесообразность» [13, с. 152–153].

Кант оказал воздействие на философию ценности Лотце и через Иоганна Фридриха Гербарта (1776–1841), который в своей трактовке ценностей продолжил кантовскую традицию. Лотце, следуя за Гербартом, разделяет «философию на философию о мире сущего и философию о мире ценностей», отмечая у Гербарта деление философии на теоретическую и практическую в зависимости от отношения к ценности [31, С. 92].

Для дальнейшей разработки теории ценности было важно понятие «значимость» (Gelten), которое характеризовало особый вид бытия истин в отличие от существования вещей [29, Т. 3, С. 208–209; 30, С. 513]. Понятие «значимость» Лотце ввел вслед за своим учителем Х-Г. Вейссе (1801–1866), тем самым Вейссе, который впервые выдвинул в 1847 г. лозунг «Назад к Канту!». Этот лозунг в 1865 г. был повторен Отто Либманом (1840–1912), стоявшим у истоков неокантианства и развивавшим свое учение об априорных субъективных ценностях, находящихся в некоей трансцендентальной сфере, не будучи свойством или качеством объектов<sup>2</sup>.

Философия Канта, включающая в себя «Критику способности суждения», т.е. оценочного отношения к миру, обосновывавшая бытие ценностей для разумных существ и самоценность человеческой личности, положила начало особого философского внимания к ценностной значимости мира. Последующее развитие философской теории ценности так или иначе было связано с именем Канта. Закономерно то, что «философия ценности» в наиболее последовательном и систематизированном виде сформировалась именно в кантианской традиции. Неокантианцы Баденской (или Фрейбургской) школы саму философию трактовали «как учение об общезначимых ценностях» [2, с. 387]) и усматривали задачу философии в том, чтобы «истолковать *смысл* человеческой жизни на основе учения о значащих *ценностях*» [19, с. 46.].

Стимулировало развитие теории ценностей и творческая деятельность Фридриха Ницше, поставившего вопрос о «переоценке всех ценностей», а также разработка политической экономии, которая исследовала категорию «стоимость», представляющую собою один из видов ценности – экономическую ценность. Но и эти течения теории ценностей, как и феноменологическое направление в аксиологии, не могли пройти мимо Канта, отталкиваясь от него. Отталкивание – это ведь и позиция, из которой исходят, и

<sup>1</sup> Философскую концепцию ценностей Г. Лотце автор этой статьи подробно рассмотрел в книге: «Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии» [22, с. 121–129].

<sup>2</sup> О теоретико-ценностных воззрениях О. Либмана см. [28, С.299–300].

движение от этой позиции. С начала XX века русская аксиологическая мысль развивалась в постоянной полемике и диалоге с неокантианской теорией ценности [24, с. 12–22]. Забавным свидетельством внедренности имени Канта в теорию ценности является и то, что марксистско-ленинские ортодоксы-догматики клеймили «неокантианской ревизией марксизма» стремление некоторых советских философов и эстетиков разрабатывать теорию ценности на основании классического марксизма в 60-х гг. прошлого века.

Предпосылкам кантовским воззрениям на ценность и самим этим воззрениям посвящена обширная литература<sup>3</sup>, в том числе и автора этих строк [20, с. 95–102; 21, с. 82–91; 22, с. 102–116; 23, 94–105; 34, S. 199–205]. В настоящей статье я хочу рассмотреть главным образом проблему, поставленную и обсуждаемую в связи со значением Канта в развитии аксиологии: нельзя ли автора «Критики способности суждения», а не его последователей, включая Лотце, считать основателем философии ценности? На самом деле, разве уже по самому своему наименованию «Критика способности суждения» не является первым философским трактатом по теории ценности? Не является ли способность суждения способностью *ценностного* суждения? На эти вопросы в кантоведении и аксиологии даются разные ответы.

### Ценностные суждения в «Критике способности суждения»

Историк аксиологических теорий Оскар Краус подчеркивал плодотворность для общей теории ценности «Критики способности суждения» [28, S. 115–119]. Один из ведущих российских кантоведов В. А. Жучков этой проблеме посвятил раздел своей капитальной работы «Структура ценностного сознания и его место в системе философии Канта», в котором утверждает, что «в “Критике способности суждения” Кант и сформулировал ряд существенных принципов ценностного сознания и деятельности субъекта...» [4, с. 91]. В более поздней статье «Мировоззренческое значение “Критики способности суждения” в философии Канта» [5, с. 8–24] он подробно развертывает это положение. Исследователь полагает, что «третья “Критика” посвящена анализу структуры и принципов ценностного сознания...», хотя «ее подлинное место и значение в системе критической философии не сводится к определению специфики и функций ценностного сознания» [5, с. 10]. В. А. Жучков считает *чувство удовольствия*, подведение которого под априорный принцип целесообразности, включенный в систему высших способностей разума под именем рефлектирующей способности суждения, особым *ценностным* состоянием субъекта [5, с. 12]. По словам В. А. Жучкова, «благодаря обнаруженному в третьей “Критике” особому – ценностному – уровню сознания субъекта, разработанным здесь принципам деятельности рефлектирующей способности суждения, он создал предпосылки или получил возможность для их включения в состав более широкой концепции человека как субъекта культуры, для их объединения в рамках всеобщей и целостной системы мировоззрения» [5, с. 20–21].

А. В. Гульга в своей известной биографии Канта писал, что включенное в систему кантовской философии «чувство “удовольствия и неудовольствия” означает, выражаясь современным языком, ценностную эмоцию» [3, с. 181].

<sup>3</sup> Из сравнительно недавних обстоятельных исследований, в которых рассматриваются аксиологические воззрения Канта, отметим [25, с. 289–334; 18, с. 27–38].

Эти утверждения оспариваются в одном из недавних исследований теоретико-ценностных воззрений Канта. В книге «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» (2006) В.К. Шохин при рассмотрении в этой связи «Критики способности суждения» подчеркивает важную для всей его концепции истории аксиологии мысль: «Хотя многие кантоведы усматривают аксиологические установки уже в анализе суждений вкуса, типа: “Эта роза прекрасна”, — для этого, как представляется, нет достаточных оснований. Суждения подобного типа являются, безусловно, *оценочными*, но еще не *ценностными*, поскольку в них не вербализуется то, что можно назвать отношением к ценности. В самом деле, суждения типа “Этот банк надежен” или “Этот путь удобен” будут также оценочными, но они не выражают личностное ценностное восприятие объекта, свидетельствуя лишь о констатации объективных характеристик последнего <...>. Потому и в данном случае, как и во всех прочих, целесообразно не “вчитывать” в кантовский текст наши представления об аксиологических суждениях, которые, как только что выяснилось, основываются и на недостаточно ясных разграничениях в мире суждений, но держаться его собственной аксиологической лексики. Пример обсуждаемого расширенного толкования аксиологического в Третьей Критике дает трактовка А.В. Гулыги, отождествляющего чувство удовольствия и неудовольствия с “ценностной эмоцией”, на которой основывается вся эстетическая способность суждения (художественная интуиция), создающая искусство в качестве “среднего члена между природой и свободой”» [25, с. 316–317].

#### «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»

Прежде всего постараемся выяснить, насколько обосновано утверждение о том, что «целесообразно не “вчитывать” в кантовский текст наши представления об аксиологических суждениях», «но держаться его собственной аксиологической лексики». В таком случае, целесообразно ли называть кантовские теоретико-ценностные суждения «аксиологическими», как и вообще говорить о «ранней аксиологической мысли», воссоздать историю которой попытался сам В.К. Шохин? В лексике Канта, как общеизвестно, нет слова «аксиология» и производных от него слов. Слово «эстетика» Кант использует, следуя за Баумгартемом. Но вправе ли мы, в том числе А.Ф. Лосев, написавший многотомную «Историю античной эстетики», использовать слово «эстетика» и от него производные по отношению к античности? Этот вопрос можно считать риторическим. Но вернемся к Канту. Действительно, автор «Критики способности суждения» нигде не называет красоту ценностью. Но разве мы не имеем права, разумеется, не приписывая Канту несвойственную ему лексику, так сказать, «задним числом» учитывать, что кантовские рассуждения о красоте и ее восприятии, по сути дела, являются ценностными? Ведь и сам Кант, притом неоднократно, писал о красоте как предмете эстетического суждения и суждения вкуса. Аксиологическими понятиями в эстетике Канта выступают, по сути дела, и «эстетическая способность суждения», и «эстетический вкус», «суждение вкуса», и «идеал красоты», и «эстетическая *идея нормы*» [23, с. 94–105]. По отношению к искусству Кант употребляет и бесспорно аксиологическое понятие «эстетическая ценность» [14, с. 344].

В этом случае, как и во множестве других, при исследовании истории любых теоретических воззрений, в том числе, конечно, и в области аксиологии,

мы имеем дела с диалектической проблемой соотношения исторического и логического. По известному афоризму К. Маркса, «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны», который объясняется им следующим образом: «Намки же на более высокое у низших животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно» [17, с. 42].

Обратим внимание на то, что истоки этого диалектического методологического принципа содержатся именно у Канта в его методологической трактовке телеологического суждения в приложении к «Критике способности суждения» «Учение о методе, касающееся телеологической способности суждения» (§ 78–80). Отрицая в природе наличие целей, о которых мы ничего не можем знать («понятие реальной цели природы лежит полностью за пределами способности суждения, если последняя берется сама по себе» [13, с. 138]), мы вместе с тем не можем не видеть наличный факт органической и иной целесообразности, лежащий в основе как эстетического, так и телеологического суждения. Этот факт Кант определяет своей знаменитой формулой «целесообразность без цели»: «Целесообразность, следовательно, может быть без цели, поскольку мы причины этой формы не усматриваем в некоей воле...» [14, с. 223]. Из этого и исходит кантовский методологический принцип, полностью соответствующий формуле «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»: «Похвально посредством сравнительной анатомии (подчеркнуто мною. — Л. С.) обозреть великое творение органической природы, дабы узнать, не находится ли в нем нечто подобное системе, и притом согласно принципу возникновения...» [14, с. 449]. Этим и должен руководствоваться, как пишет Кант, «археолог природы», изучая ее древние явления, «творения менее целесообразной формы» [14, с. 450], находя в них предпосылки последующих более целесообразных форм.

В соответствии с этим кантовским методологическим принципом, который был апробирован последующим развитием диалектического мышления, мы вправе, изучая историю аксиологических учений и вообще историю философии, экстраполировать термины, которые возникли впоследствии, такие, как «эстетика» и «эстетическое», «аксиология» и «аксиологическое», определять в качестве ценности и то, что в свое время ценностью не называлось. Такую экстраполяцию нельзя квалифицировать как антиисторическую модернизацию.

В. К. Шохин в принципе прав, когда считает, что не все оценочные суждения ценностны, «поскольку в них не вербализуется то, что можно назвать отношением к ценности» [25, с. 316]<sup>4</sup>. Однако, справедливо считая, что не все оценочные суждения ценностны, В. К. Шохин сам критерий ценностности, на мой взгляд, трактует односторонне и это сказывается на общей оценке им аксиологии Канта. Как уже отмечалось, для В. К. Шохина суждение «Эта роза прекрасна» и суждения «Этот банк надежен» или «Этот путь удобен» — это суждения одного типа, т. е. они являются оценочными, но не ценностными. Почему, собственно говоря? Вот ответ на этот вопрос автора книги «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль», если воспользоваться

<sup>4</sup> В книге М. С. Кагана «Философская теория ценности» (1997) правильно, на мой взгляд, отмечается, что аксиологическое суждение — это действительно «отнесение к ценности», в то время как могут быть оценочные суждения, выражающие избирательную способность человека (и даже животного) без отношения собственно к ценностям, как, например, экспертная оценка эффективности работы машины или качества товара, так как «критерием истинности оценки является здесь практика, а не ценность» [6, с. 79].

приведенными ранее его словами: «...поскольку в них не вербализуется то, что можно назвать отношением к ценности» [25, с. 316–317]. А что значит для В.К. Шохина «отношение к ценности»? Ответ: «Личностное ценностное восприятие объекта», в то время как вышеприведенные суждения («Эта роза прекрасна», «Этот банк надежен», «Этот путь удобен») – свидетельствуют «лишь о констатации объективных характеристик».

### «Персоналистическая теория ценностей» и теория ценностей Канта

Всё дело в том, что В.К. Шохин стремится обосновать так называемую «персоналистическую теорию ценностей». По этой концепции ценности укоренены только «в личностном субъективном бытии» [там же, с. 128] и характеризуют «глубинный уровень значимостей-для-кого-то» [там же, с. 85]. Таким образом, трактуемые ценности представляют собой «глубинные уровни индивидуальных значимостей, носящие отнюдь не универсальный, но сингулярный характер», как отмечено в авторской аннотации книги [там же, с. 6, 399].

Нет сомнения в существовании индивидуальных (или, если угодно, персональных) ценностей, имеющих значимость для субъекта-личности. Однако сводить весь мир ценностей только к ценностям этого типа, а единственно правильной полагать лишь «персоналистскую концепцию ценностей» [там же, с. 75], на мой взгляд, теоретически неправомерно. Попытка В.К. Шохина историко-аксиологическим материалом подтвердить свою концепцию скорее убеждает в том, что «персоналистический аксиологический дискурс» не может представляться итогом развития мировой аксиологической мысли, в которой, как справедливо отмечает сам В.К. Шохин, доминирует характеристика «ценностей как универсальных, общечеловеческих (в прикладной аксиологии еще и социально-групповых) потребностей, интересов, желаний и приоритетов, исходных для любого целеполагания» [там же, с. 399]. Думается, что рецензент книги В.К. Шохина не без основания отмечает, что «если мы примем теорию ценностей, предложенную в рецензируемой книге, аксиология может остаться без работы» [1, с. 153].

Не подтверждают такого рода «персоналистическую теорию ценностей» и аксиологические воззрения Канта. Он действительно многократно и принципиально соотносит *ценности* и *личность*. Вспомним его тексты.

В «Основах метафизики нравственности» (1785 г.) Кант писал, что «все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности» [10, с. 269]. Однако сами ценности могут быть как относительными, так и абсолютными. «Предметы (*die Wesen*), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами*...» [там же, с. 269]. Деление ценностей на относительные и абсолютные связано, по Канту, с характером целей. Цели же могут быть субъективными и объективными. Так, вещи, существующие независимо от нашей воли и не являющиеся наделенными разумом, не имеют объективных целей. Они соотносятся только с нашими, субъективными целями. И поэтому они и характеризуются как ценности относительные, как «ценность *для нас*» [там же]. «Объективными целями» Кант называет *лица* – разумные существа, которые, в отличие от вещей, выступают «как цели сами по себе», «существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они долж-

ны были бы служить только средством». Таким образом понимаемая «объективная цель» и придает «абсолютную ценность» [10, с. 269].

В «Критике способности суждения» (1790 г.) философ ставит проблему бытия ценности: «...если бы мир состоял из одних только безжизненных или отчасти из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, которое имело бы хотя бы малейшее понятие об этой ценности» [14, с. 485]. Это высказывание не следует интерпретировать как субъективизацию ценности. Дело не просто в том, что ценность существует, поскольку о ней есть понятие. По Канту, ценность существует изначально как свойство разумного человека и человеческого отношения к миру, как мера человечности и свободы. Вслед за сейчас приведенными словами он пишет, что человеческий разум не только усматривает «ценность существования вещей только в отношении природы к ним (разумным существам. — Л.С.) (в их благополучии)», но и «в состоянии придать эту ценность себе первоначально (в свободе)» [там же]. «...Высшее благо в мире, возможное через свободу, и есть эта конечная цель» [там же], т.е. конечная цель человеческого существования и мира, определяемая моральным законом. Поэтому «...добрую волю» — как выражение свободы способности желания — Кант определяет как условие абсолютной ценности человеческого существования: «добрая воля есть то, единственно посредством чего его существование может иметь абсолютную ценность и по отношению к чему существование мира может иметь *конечную цель*» [14, с. 477]. И о человеке «должно судить по тому, что помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека» [там же, с. 282].

В.К. Шохин стремится сделать Канта своим единомышленником, когда утверждает, что у Канта «впервые в истории философии **персонализм** получил аксиологическое обоснование», что кёнигсбергский философ разводит *цену* и *ценность* «лишь благодаря персоналистическому наполнению ценностного», что «Кант исходя из персонализма спроектировал **аксиологическое обоснование** всей “**практической философии**”» [25, с. 332]. Термин «персонализм», в основе которого находится слово *персона* — *личность*, чрезвычайно многозначен, и существующие в прошлом и настоящем философские концепции, именуемые *персонализмом* и дающие свои *персоналистические методологии*, отнюдь не едины. Вправе ли кантовское понимание соотношения *ценности* и *личности* рассматривать как «персоналистическую теорию ценностей», по которой «глубинные уровни индивидуальных значимостей» носят «отнюдь не универсальный, но сингулярный характер»? Вышеприведенные суждения Канта делают этот вопрос риторическим, хотя он использует словосочетание «личная ценность» («*einer persönliche Werth*») [14, с. 517], но не в том смысле, который придается ему «персоналистической теорией ценностей».

И сам В.К. Шохин это вполне осознает, когда следующим образом итожит рассмотрение кантовской аксиологии: «...те, кто был способен оценить кантовский персонализм, могли оказаться в недоумении относительно того, что каждая человеческая личность, которая уникальна и выше всякой цены, оценивается исходя из одного только соответствия единому для всех нравственному закону...» [25, с. 333]. Подкрепить этот довод против выхождения Канта за пределы уникальной личности призван такой вопрос: «Не исчезнет ли ценность его (т.е. человека. — Л.С.) поступков от одного только люциферического “законнического” самодовольства?...» [там же, с. 334]. «Люциферическим “законническим” самодовольством» В.К. Шохин изящно называет стремление Канта к обоснованию общечеловеческого значения высших ценностей. По Канту,

действительно, «достоинство» — нравственно-моральная ценность, являющаяся «законодательствующим членом в царстве целей», так как «только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» [10, с. 277]. Поэтому, по убеждению Канта, правильная «оценка показывает нам ценность такого образа мыслей, как достоинство, и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнивать с ней, не посягая как бы на его святость» [там же, с. 277 — 278].

### Общечеловеческое основание ценностей в аксиологии Канта

Для Канта человеческая личность при всей ее уникальности не замкнута в себе самой ни этически, ни эстетически. В «Критике практического разума» (1788) «ценность предметов согласно моральным идеям» основывается на следующем понимании человека: «Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым» [11, с. 414]. А «идеалом красоты», по Канту, может быть «только человек», поскольку он «имеет цель своего существования в себе самом» и в состоянии «эстетически судить» в согласии «с существенными и всеобщими целями», а также потому, что только человек и «человечество в его лице как мыслящее существо (Intelligenz) может: быть идеалом совершенства» [14, с. 237].

В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант сопрягает понятие «культура» с понятием «ценность», отмечая, что культура «собственно состоит в общественной ценности человека» [8, с. 11].

Кант отлично понимал то, что впоследствии было названо в аксиологии «натуралистической ошибкой»: недопустимость смешивать ценность с тем предметом, объектом, который представляется как ценный. Поэтому для него объективность ценностной оценки заключается не в объективности природных вещей, а в объективности высших целей человеческого существования.

Кант не считает, что все человеческие представления о ценностях («личные ценности») являются истинными. Ценности могут быть и мнимыми, иллюзорными. К последним мыслитель относит, например, суждения людей, порождаемые «иллюзией честолюбия», — «жажду титулов и орденов» [15, с. 240]. Вообще он отвергает критерии ценности, основанные на чисто субъективных склонностях и потребностях людей, в том числе в наслаждении. «Нетрудно догадаться, — читаем мы в «Критике способности суждения», — какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, чем наслаждаются <...>. Эта ценность опускается ниже нуля». «Ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас...» [14, с. 467].

Достоинно внимания, что развитие теоретико-ценностных воззрений Канта осуществлялось по мере осознания им общечеловеческих оснований ценностей. В «докритическом» эссе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) и в «Приложении» к нему [7, с. 127 — 224] Кант пишет о ценностях еще на уровне многих остроумных рассуждений о вкусах XVII — XVIII веков Грасиана-и-Моралеса, Франсуа де Ларошфуко, Жана де Лабрюйера, Анны Дасье, Жана-Батиста Дюбо, Монтескье, Вольтера, Д'Аламбера, Дидро, Руссо и др. Впоследствии Кант критикует все эти рассуждения о вкусе как эмпирические, не имеющие основания a priori, т. е. в самой сущности человеческой природы.

По мере того как Кант выявлял априорные истоки понятия «Wert-ценность», он переходил от обычного и даже обыденного значения слова

«ценность» к его категориальному значению, вписывающемуся в систему его философии. В «Критике чистого разума» можно прочесть, что трансцендентальная логика «рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания...» [9, с. 169]. Однако в «Критике чистого разума» еще не сложилась кантовская теоретико-ценностная система, хотя там понятие «Wert-ценность» используется несколько раз. Рассмотрим, в каком смысле Кант в этом труде оперирует словом «ценность», тем более, что такой обзор еще не был произведен в аксиологическом кантоведении. Для наглядности мы подчеркнем в кантовском тексте слово «ценность».

Кант писал о необходимости «обстоятельно ознакомиться с трансцендентальным применением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить влияние и ценность чистого разума» [там же, с. 353–354]. По его словам, в применении разума и непрерывном расширении этого применения «философия обнаруживает достоинство, которое далеко превосходило бы, если бы только она могла отстоять свои притязания, ценность всех остальных человеческих наук» [там же, с. 432]. Речь идет и о том, что «высшая воля» должна быть «всеведующей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей и его моральную ценность» [там же, с. 669]. Философ, как математик и химик, должен, по мнению Канта, «обособлять друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению», «чтобы иметь возможность точно определить долю, ценность и влияние особых видов знания в разнообразном применении рассудка» [там же, с. 686]. С точки зрения автора «Критики чистого разума», «математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то это достигается не иначе, как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика» [там же, с. 692]. Однако для Канта метафизика как «завершение всей культуры человеческого разума» в качестве чистой спекуляции «служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет...» [там же].

Раньше всего *ценность* осознается Кантом в философско-категориальном смысле в его этических трудах по отношению к понятию моральная, или нравственная, ценность. Эстетику и связанные с ней ценностные понятия он включает в орбиту своей философской системы по мере нахождения лежащий в ее основе априорный принцип. Еще в первой «Критике» свой отказ именовать «критику вкуса» эстетикой, как это делал Баумгартен, Кант аргументировал тем, что правила вкуса «имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса...» [там же, с. 128]. В «Критике практического разума» эстетическое противопоставляется логическому. Эстетическое здесь еще — эмпирически чувственное, чувственная потребность и как таковая противостоит моральному отношению даже в его эмоциональном проявлении. Для Канта здесь чувства удовольствия и неудовольствия — только психологические явления, вызываемые действительными предметами, но он еще считает, что «a priori

нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться удовольствием, а какое — неудовольствием» [11, с. 380]. Поэтому-то тогда Кант полагал, что критическая оценка прекрасного не может быть подведена под принципы разума и правила этой оценки не могут быть научным знанием.

Однако именно практическая, нравственная философия приводит Канта к сознанию ценности эстетической сферы, не совпадающей с эмпирической чувственностью. В письме Карлу Леонарду Рейнгольду от 28—31 декабря 1787 г. Кант пишет о посылке ему «Критики практического разума» и в то же время сообщает о своей работе над «Критикой вкуса», для которой он открыл новый род принципа — принцип *a priori*, лежащий в основе чувства удовольствия и неудовольствия, хотя прежде «считал невозможным найти подобные принципы» [12, с. 561]. Необычайные достижения кантовской эстетики, которые все более и более осознаются сквозь призму последующего развития эстетической мысли, обусловлены именно тем, что Кант включил эстетическое мироотношение в систему ценностного миропонимания и сделал это более теоретически осознанно и обоснованно, чем кто-либо из его предшественников.

Каждый аксиолог вправе иметь свою концепцию ценности. Он может принимать или же не принимать аксиологическую концепцию Канта, но непозволительно Канту приписывать собственную концепцию, а то, что не укладывается в ее аксиологическое «прокрустово ложе», именовать «люциферическим “законническим” самодовольством».

С точки зрения автора этих строк, непреходящим достижением кантовской аксиологии является утверждение им гуманистической природы и общечеловеческой значимости ценностей. Для теоретического развития аксиологии очень важным было обоснование Кантом *телеологического характера ценностного отношения*, включение его в «царство целей». Ведь ценность — телеологическое понятие, значимость *для кого-то*. Таким образом, Кант и дает свой ответ на вопрос: для кого ценность есть подлинная ценность.

Но можно ли создателя «Критики способности суждения» считать основателем философской теории ценности? Он постепенно шел к пониманию универсальности ценностного отношения, включая в его сферу нравственные ценности, затем эстетические и экзистенциальные ценности (ценность жизни), ценности культуры и, наконец, познавательные ценности: «*Внутренняя* ценность, которую знания имеют благодаря логическому совершенству, несравнима с его *внешней* прикладною ценностью» [16, с. 350]. Кант включил ценностную проблематику в свою философскую систему. Философской значимостью аксиологических идей Канта и обусловлено воздействие их на всю последующую аксиологическую мысль и когда она принимала его концепцию или же отталкивалась от нее. На мой взгляд, теория ценностей как особая философская дисциплина не случайно возникла в русле кантовской традиции послекантовской философии. Лотце «поставил точку над *i*», но Кант создал то, над чем можно было поставить точку.

#### Список литературы

1. Васильев В. В. Персональные ценности. Размышления о книге В. К. Шохина «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» // Вопросы философии. 2008. № 5.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. СПб., 1913.
3. Гулыга А. В. Кант. М., 1981.

4. Жучков В.А. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978.
5. Жучков В.А. Мировоззренческое значение «Критики способности суждения» в философии Канта // TELEOLĢIJA UN ESTĒTIKA. Rīga, 1990. С. 8–24.
6. Казан М.С. Философская теория ценности. СПб., 1997.
7. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. 1764 // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 127–224.
8. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане (1784) // Там же. М., 1966. Т. 6. С. 5–23.
9. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М., 1964. Т. 3. С. 69–756.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // Там же. М., 1965. Т. 4 (1). С. 219–310.
11. Кант И. Критика практического разума // Там же. С. 311–501.
12. Кант И. Кант – Рейнгольду (28 и 31 декабря 1787 г.) // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 559–562.
13. Кант И. Первое введение в критику способности суждения. 1789–1790 // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 99–160.
14. Кант И. Критика способности суждения // Там же. С. 161–513.
15. Кант И. Религия в пределах только разума (1793) // Кант И. Трактаты и письма. С. 78–278.
16. Кант И. Логика. Пособие к лекциям (1800) // Там же. С. 319–444.
17. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. М., 1968. Т. 46, ч. 1.
18. Микешина Л. Эпистемология ценностей. М., 2007.
19. Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. М., 1914. Т. 1, вып. 1.
20. Столович Л.Н. Проблемы эстетики в «Критике практического разума» // Кантовский сборник. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 95–102.
21. Столович Л.Н. Иммануил Кант о понятии ценности // TELEOLĢIJA UN ESTĒTIKA. Rīga, 1990. С. 82–91.
22. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
23. Столович Л.Н. Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта // Лучшие публикации «Кантовского сборника» 1975–2001. Калининград, 2003. С. 94–105.
24. Столович Л.Н. Неокантианская теория ценности и аксиология в России // И. Кант, неокантианство и Г. Коген / под ред. проф. В.Н. Белова. Саратов, 2004. С. 12–22.
25. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М., 2006.
26. Eisler R. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß/ Wert (1930). URL: <http://www.textlog.de/kant-lexikon.html>
27. Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd. III. Berlin, 1930. Historisches Wörterbuch der Philosophie.
28. Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brün; Wien; Leipzig, 1937.
29. Lotze H. Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 6. Auflage. 3 Bde. Leipzig, 1923.
30. Lotze H. System der Philosophie. I Theil. Logik. Leipzig, 1880.
31. Lotze H. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Leipzig, 1894.
32. Philosophisches Wörterbuch begründet von Heinrich Schmidt. Stuttgart: Alfred Kröners Verlag, 1957 (рус. пер. Философский словарь. М., 1961).
33. Schlotter S. Kant bis Neukantianismus; Historismus; Psychologismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. WERT. Basel: Schwabe AG – Verlag, 2004.
34. Stolowitsch L. Immanuel Kant über den Wertbegriff // Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. 1990. Bonn: Bouvier, 1991. S. 199–205.

#### Об авторе

Столович Леонид Наумович – д-р филос. наук, проф. Тартуского университета, stol@ut.ee.

Ю. Хабермас<sup>1</sup>

ГРАНИЦЫ  
МЕЖДУ ВЕРОЙ И ЗНАНИЕМ:  
ОБ ИСТОРИИ ВЛИЯНИЯ  
И АКТУАЛЬНОМ ЗНАЧЕНИИ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ КАНТА<sup>2</sup>

Анализируется содержание кантовской философии религии (в пределах только разума) с тем, чтобы проследить историю ее влияния и показать актуальность. В общих чертах, но более чем другие учения, он рассматривает в связи с этим философские взгляды Гегеля, Шлейермахера и Кьеркегора. Всю философию морали Канта Хабермас предлагает понимать как попытку реконструировать категорическое должностное божественных заповедей с помощью дискурса, а также как предостережение против мечтательности «религиозной философии», например, Хайдеггера и неоязычества приверженцев Ницше.

*Der Autor des Artikels analysiert zunächst den Inhalt der Kantschen Religionsphilosophie (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), um dann ihre Wirkungsgeschichte zu verfolgen und ihre Aktualität aufzuzeigen. In groben Zügen, aber doch ausführlicher als andere Lehren, betrachtet er in diesem Zusammenhang die philosophischen Ansichten von Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard. Habermas schlägt vor, Kants Moralphilosophie insgesamt als Versuch anzusehen, das kategorische Sollen göttlicher Gebote auf diskursivem Wege zu rekonstruieren, und aufzufassen als Warnung vor Schwärmerei, "religiöser Philosophie", zum Beispiel der Heideggers, sowie vor dem Neopaganismus der Nachfolger Nietzsches.*

**Ключевые слова:** постметафизическое и постхристианское мышление, высшее благо, этическая общность, всеобщая невидимая церковь, религиозная вера, толерантность, модерн, религиозное самопонимание, религиозный опыт, постсекулярное общество.

**Keywords:** post-metaphysical and post-Christian thinking, highest good, ethic community, universal invisible church, religious faith, tolerance, religious self-understanding, religious experience, post-secular society.

---

<sup>1</sup> Статья публикуется с любезного разрешения издательства «Зуркамп» (©Suhrkamp-Verlag), Франкфурт-на-Майне (ФРГ), которому принадлежат все права на перевод и издание произведений Юргена Хабермаса.

Библиографическое описание статьи: Habermas, Jürgen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie // Habermas, Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2005. S. 216–257. Предложенный текст представляет собой расширенный и изменённый вариант доклада, опубликованного первоначально в сборнике [34, S. 141–160].

<sup>2</sup> Я благодарю Рудольфа Лангтхалера (Rudolf Langthaler) за полезные комментарии и указания на нужные тексты. Его возражения и результаты его критики (моего исходного текста. — Пер.), представленные на обновлённых Кантовских чтениях в ходе проводившегося в Северо-Западном университете (Northwestern University) семинара по религиозной философии, побудили меня внести коррективы в текст, который первоначально был написан для прочитанного в Вене доклада и к тому времени уже был опубликован.

Эллинизация христианства не была односторонним процессом. Она осуществлялась путем теологического усвоения и практического применения греческой философии. Во времена европейского Средневековья теология была хранительницей философии. Естественный разум рассматривался как тождественный откровению. Только с антропоцентрическим поворотом, который совершил гуманизм на заре Нового времени, дискурс о вере и знании вышел из духовного загона. После того как знание о мире стало автономным и уже больше не нуждалось в оправдании как светское знание, бремя доказательств наоборот перешло к религии: ее цитировали до границ разума. Это был момент рождения религиозной философии [32; 33]. Кантовская самокритика разума имеет двустороннюю направленность: она провозглашает теоретический разум вместо метафизической традиции и практический разум вместо христианского учения. Из трансцендентальной саморефлексии рождается философское мышление, которое можно охарактеризовать и как постметафизическое, и как постхристианское — что не означает нехристианское — мышление.

Проведя границу между спекулятивным и трансцендентальным употреблением разума, Кант выдвинул основоположения постметафизического мышления, несмотря на то, что он не отказывается в своем учении от наименования «метафизики» природы и нравов и, отделяя интеллигибельное от чувственно-воспринимаемого мира, сам еще нуждается в лежащих «позади разумных оснований» метафизических предпосылках как в несущей опоре для всей «архитектоники» его мысленного здания. Именно сам трансцендентальный разум в силу своих объединяющих идей проектирует целостность мира; поэтому он должен запрещать гипостазирующие высказывания об онтологической или телеологической конституции природы. Сущее в целом или нравственный мир как таковой не образуют возможные предметы нашего познания. Данное эпистемологическое ограничение теоретического разума сферой зависимого от опыта употребления рассудка находит отклик в философии религии в «ограничении разума — в отношении всех наших идей о сверхчувственном — условиями его практического применения» [3, с. 1342]. Кант двусторонне выступает против «незаконных притязаний разума».

Конечно, для самопонимания философии критика метафизики сохраняет за собой приоритет перед критикой религии. С помощью критики метафизики Кант ведет борьбу против спекулятивного обмана разума, из которого проистекают не только *заблуждения*, то есть ошибочные высказывания, но и глубоко укорененная *иллюзия* разума о своих операциях и сфере действительности его собственных познавательных способностей. Своим ограничением применения теоретического разума Кант хочет открыть философии, которая до того лишь бродила, как хромоножка, по арене метафизики, «надежный путь науки». Деструкция метафизики также должна служить освобождению автономной морали, основанной на чистом практическом разуме; но непосредственное отношение она имеет к теоретической деятельности самой философии. Другим важным прорывом было разграничение сферы практического применения разума и позитивной веры. Обуздание религии разумом не есть дело философской самотерапии; оно служит не гигиене самого мышления, а защите универсальной публики от двух форм догматизма. С одной стороны, просветитель Кант, в противовес упрочившейся в церковных кругах ортодоксии, которая «делает

естественные основоположения нравственности чем-то второстепенным», демонстрирует авторитет разума и индивидуальной совести. Но с другой стороны, моралист Кант обращается также против безверия, перед лицом которого Просвещение сдает позиции. В противовес скептицизму он хочет спасти содержание веры и обязательность религии, которые могут быть оправданы в пределах только разума [7]. *Критика* религии связывается с мотивом *спасающего* усвоения.

Сегодня религиозный фундаментализм, который мы наблюдаем не только за пределами христианства, придает намерению критики религии печальную актуальность. И все же акценты у нас между тем несколько сместились. Здесь, на европейском Западе, наступательное самоутверждение антропоцентрического само- и миропонимания в противовес теоцентрическому — это битва вчерашнего дня. Таким образом, попытка *свести* главные моменты Библии к разумной вере оказалась интересней, чем борьба против обмана церковников и обскурантизма. Чистый практический разум больше не может быть столь уверен в своей способности только при помощи теории справедливости удержать своими голыми руками сошедшую с колеи модернизацию. Ему недостает креативности языкового раскрытия мира, чтобы возродить повсюду захиревшее нормативное сознание, исходя из него самого.

Поэтому меня интересует религиозная философия Канта с точки зрения того, как можно усвоить семантическое наследие религиозных традиций, не стирая при этом границу между универсумами веры и знания. Сам Кант в предисловии к работе «Спор факультетов» вспоминает — и, пожалуй, основываясь не только на соображениях самозащиты — «о теоретической недостаточности веры из чистого разума, которую последний не отрицает». Компенсацию этого недостатка он понимает как «удовлетворение интереса разума» и полагает, что побудительные импульсы, исходящие от вероучений, принадлежащих исторической традиции, для этих целей могут быть «более или менее полезными». Таким образом, и с точки зрения самой разумной веры само «откровение как в себе случайное вероучение рассматривается как несущественное, однако не как нечто вовсе ненужное или излишнее» [9, с. 34]. По каким же причинам и в каком отношении религиозные традиции могут притязать «не быть излишними» также и для мыслителя, занимающегося религиозной философией исходя из агностицистских, следовательно, из не-апологетических, намерений? Ответ, который я хотел бы получить из критического прочтения, может основываться не столько на систематических высказываниях Канта, сколько на мотивах и разъяснениях его намерений.

Сначала я вспомню о разграничениях, которые Кант провел в своей религиозной философии (1—5), чтобы затем направить свой взгляд на влияния и актуальность попытки усвоения разумом содержания религии (6—12).

(1) Порожденная духом Просвещения, критически настроенного по отношению к религии, религиозная философия Канта воспринимается прежде всего как гордое заявление о независимости светской морали разума от мелочной опеки теологии. Уже Предисловие начинается трубным гласом: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно потому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, ни в других мотивах, кроме самого закона» [8, с. 261]. Ни вера в Бога

как Творца мира, ни вера в Бога как Спасителя, открывшего перспективу вечной жизни, не требуются для того, чтобы осознать нравственный закон и просто признать его в качестве обязательного.

Мораль равного уважения (к нравственному закону. — *Пер.*) понятна для каждого независимо от какого-либо религиозного контекста. Правда, в другом месте Кант признает, что смысл категорической значимости моральных обязательств, то есть «моральное принуждение мы не сможем сделать для себя ... достаточно наглядным, не мысля при этом другого и его волю (устанавливающий всеобщие законы разум лишь выразитель ее), а именно Бога». Однако это «наглядное представление» служит только «укреплению моральных мотивов в нашем собственном законодательствующем разуме» [5, с. 888—889]. В содержании морального закона ничто не изменится, считаем ли мы Бога или разум моральным законодателем — «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т.е. объекту, ибо она касается долга вообще» [9, с. 90]. Религиозное учение в качестве философской дисциплины возможно только в смысле *критического применения* моральной теории к данным историческим традициям (веры. — *Пер.*). В этом отношении религиозная философия также не является частью этики, развитой только из практического разума<sup>3</sup>.

С позиции критики религии Кант описывает позитивную религию как чисто внешние и партикулярные «церковные верования». Великие, основанные пророками, передаваемые в виде связной доктрины по традиции, практикуемые в форме культа мировые религии обосновывают верование, которое всегда связано с определенными историческими свидетельствами и фактами и обладает действительностью только в границах соответствующего особенного религиозного сообщества. Церковные верования, покоящиеся на истинах откровения, всегда многообразны, в то время как чисто-моральное естественной религии «открыто каждому»: «Есть только одна (истинная) религия; но могут различные виды веры» [8, с. 341]. Исходящая из чистого практического разума религия не требует организационных форм и уставов; она закреплена «в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей», а «не в формуле или обрядности» [8, с. 323]. Библейские учения образуют внешний покров, внешнюю форму, которую нельзя смешивать с разумным содержанием религии [9, с. 112].

Из этой посылки вытекает притязание философских «ученых, опирающихся на разум», оспаривать даваемое теологами — «учеными, опирающимися на текст» — истолкование Библии при рассмотрении сущно-

---

<sup>3</sup> Из этой перспективы одно предложение из «заключения» учения о добродетели, которое даёт повод к ошибочным интерпретациям, сохраняет свой однозначный смысл: «Может ... идти речь “о религии в пределах только разума”, которая, однако, выводится не из одного лишь разума, а основывается также на истории и учении об откровении». См.: [5 (разд. «Учение о добродетели»), с. 889.]

Прим. пер.: Мы предлагаем следующий перевод этой фразы: «Может ... идти речь “о религии в пределах только разума”, которая, однако, выводится не из одного лишь разума, а основывается также на исторических и данных в откровении учениях». В оригинале у Канта стоит: «...sondern auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist». Очевидно, что Кант не субстантивирует историю, а делает её предикатом «учений» (которые, кстати, стоят во множественном числе), причём и во многих других работах (в «Споре факультетов», в «Религии в пределах только разума» и пр.) он постоянно называет христианские вероучения «историческими учениями».

сти религии («которая состоит в морально-практическом, в том, что мы должны делать»). Кант возвышает разум до критерия герменевтики церковного вероучения и тем самым делает «моральное улучшение человека, которое является собственно целью любой разумной религии» — «высшим принципом любого истолкования Писания» [8, с. 345]. В «Споре факультетов» тон спора становится еще более резким. Здесь открыто идет речь о притязании философии исходя из своего собственного права судить об истинном содержании Библии и исключать все, что не «может быть познано только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто-моральны и потому верны» [9, с. 118]. Напечатанная курсивом ссылка на «наш» разум иронично поясняется указанием на протестантский принцип индивидуальной мирской экзегезы. Аутентичный истолкователь — это только «Бог в нас», о котором свидетельствует факт разума, а именно — нравственный закон [9, с. 152–154].

Опираясь на это антропоцентричное основание, рациональная герменевтика должна отодвинуть в сторону многие положения веры (как, например, телесное воскресение) как историческое дополнение. Она должна лишить существенного значения также такие ключевые положения веры, как вочеловечение Бога, совершившееся в личности Иисуса Христа, и поновому интерпретировать, например, божественную благодать в смысле императива, побуждающего к самостоятельным действиям: «Итак, те места Писания, которые как будто содержат (призыв к. — *Пер.*) пассивной покорности внешней силе, порождающей в нас святость, должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы *сами* должны *трудиться* над развитием моральных задатков в нас» [9, с. 106–108]. По отношению к долгу, требующему прикладывать моральные усилия в посюстороннем мире, на задний план уходит контекст священной истории, в который вплетены грех, раскаяние и примирение, и тем самым также — эсхатологическая вера в активную силу Бога-Спасителя. Субъективное привязывание всех ссылок на трансцендентальное к чистому практическому разуму человека требует своей цены. При рассмотрении вопроса, с чего же мы должны начинать в моральной деятельности — «с веры в то, что Бог для нас сделал, или же с того, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого благодеяния (а оно может состоять в чем угодно)» [8, с. 351], Кант выносит решение в пользу самооценности морального образа жизни: «Если человек в моральном смысле бывает или даже должен быть добрым или злым, то он *сам* себя должен делать или сделать таким» [8, с. 291]. Конечно, в результате морального поведения человек не получает право на счастье, он тем самым снова и снова доказывает, что он достоин счастья. Нравственность должна сделать порядочного человека достойным счастья, а не счастливым (*glückwürdig, nicht glücklich*).

(2) В том отношении, в каком религиозные традиции могут быть таким образом сведены к своему чисто моральному содержанию, возникает впечатление, что религиозная философия, едва ли не так же, как и критика метафизики, ограничивается разрушением трансцендентальной видимости. Однако Кант не дает религиозной философии раствориться в деятельности критики религии. Как раз в том месте, где Кант напоминает теологии о том, что «моральный закон сам по себе ведь не *обещает* счастья» [2, с. 636–637], становится ясным, что религиозная философия имеет еще и конструктивный смысл: она указывает разуму на религиозные истоки, из ко-

торых сама философия опять-таки может извлечь побудительную силу и в этой связи чему-то научиться. Хотя в моральных законах нельзя обнаружить «ни малейшего основания для установления необходимой взаимосвязи» между *достоинством* счастья для личности, обладающей моральными заслугами, и пропорционально отмеренной ей фактической долей счастья, феномен несправедливо страдающих уязвляет наши глубинные чувства. Наше возмущение по поводу несправедливого устройства мира безошибочно говорит о том, что «в конце концов не может быть безразлично, честно ли поступал человек или обманным образом, справедливо или насильнически, хотя бы он до конца своей жизни, по крайней мере по видимости, не получил счастья за свои добродетели и не понес наказания за свои преступления. Они (люди. — Пер.) как бы слышат в себе голос, который говорит им, что всё должно было быть иначе (курсив мой. — Ю. Х.)» [3, с. 1341]. Конечно, свое собственное счастье, которое мы хотели бы испытывать в соответствии с нашим добродетельным поведением, является только субъективной конечной целью пребывающих в мире разумных существ, к которой стремятся в силу своей природы. Но, пожалуй, еще более, чем отсутствие гарантии того, что поступающий правильно обретет личное счастье, практический разум, нацеленный на всеобщее, оскорбляет другая мысль: все моральные действия, *вместе взятые*, ничего не могут сделать в мире для того, чтобы улучшить безрадостное состояние совместной жизни человечества в целом. Именно это и есть протест против случайности естественной судьбы общества, так что те, «кто мог считать себя конечной целью творения, сброшены в бездну бесцельного хаоса материи» [3, с. 1334], что со всей очевидностью находит свой отклик в «учении христианства».

А именно религиозная весть противостоит характерной нечувствительности безусловно-законных моральных заповедей по отношению к последствиям моральных действий в истории и обществе посредством следующего обещания: «Моральный закон сам по себе ведь не *обещает* счастья ... Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел ... представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону и освящаются им, как о *Царстве Божьем*, где природа и нравственность приводятся Святым Творцом в гармонию ... который делает возможным вытекающее высшее производное благо» [2, с. 636–637]. Хотя Кант и переводит библейское представление о «Царстве Божьем» метафизическим понятием «высшее благо», это не означает, что он полон критических по отношению к метафизике намерений — призвать к порядку отбившийся от рук спекулятивный разум, как можно было бы ожидать. В религиозной философии речь идет не о том, чтобы *ограничить* теоретический разум, обремененный вопросами, на которые невозможно дать ответ, а о том, чтобы *расширить* сферу применения практического разума за пределы морального законодательства строгой (*rigorose*) этики долга на основе изначально принимаемых разумом постулатов Бога и бессмертия (души. — Пер.).

Уже в Предисловии к своему сочинению о религии Кант обращает внимание читателей на поразительный момент, который отличает чистую религиозную веру от обычного сознания морального долга: мы как разумные существа заинтересованы в содействии осуществлению конечной цели, хотя можем мыслить ее осуществление мы только как порожденный высшей Силой результат счастливого нарастания, нами совершенно непред-

виденных и необозримых, благоприятных сопутствующих последствий безусловного морального действия. Для правильных действий как раз не требуется никакой цели. Любое представление о цели отвлекало бы морально действующего от безусловности соответствующей каждому случаю категорической нормы поведения. Однако «разум никак не может быть безразличен к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действия* и к какой цели, — даже если допустить, что это и не вполне в нашей власти — мы можем направить свои поступки...» [8, с. 262]. То же, что прежде всего делает чистую религиозную веру *верой*, — это выходящая за пределы морального сознания *потребность* разума «признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата нравственных законов и верных закону действий, соответствующего нравственной конечной цели» [8, с. 338].

Показать, почему именно эта потребность разумна, почему данный интерес должен быть интересом разума, — должно быть делом самого практического разума. Для доказательства этой (мысли. — *Пер*) мы не можем ждать столкновения философии и исторических религиозных учений — это доказательство должно быть дано уже в моральной теории и всесторонне подтверждено (аргументами. — *Пер.*) критики телеологической способности суждения, следовательно, подкреплено эвристическими соображениями философии природы<sup>4</sup>. Соединительным звеном здесь служит античное понятие «высшего блага», которое может быть наполнено эсхатологическим содержанием только через сопоставление с библейским понятием «Царства Небесного». Фактически исключительно благодаря неприметному предвосхищению мирооткрывающей силы религиозной семантики Кант нащупает дорогу к опирающемуся на постулаты учению, которое парадоксальным образом придает практическому разуму силу пробуждать доверие к «обетованию морального закона» [3, с. 1357 (сноска)].

(3) Строго говоря, компетенция практического разума распространяется только на моральные требования, которые он делает долгом для каждой отдельной личности согласно масштабам нравственного закона. И «царство целей», в котором все личности мыслятся как одновременно законодательствующие и в то же время верные закону граждане единой моральной общности, есть идея, которая ничего не добавляет к содержанию нравственного закона, адресованного каждому отдельному индивиду. Таким образом, Кант с помощью этой трансцендентальной идеи описывает определенную форму (в каком-то смысле, республикански устроенной) общественной жизни, которая возникает при условии всеобщего соблюдения морального закона (если действительно «каждый делает то, что он должен»). Однако если эта идея более не только морально наставляет в индивидуальных действиях, но трансформируется в идеал общественно-политического состояния, осуществляющегося в мире явлений благодаря совместной деятельности, то интеллигибельное царство целей превращается в одно из царств этого мира. Под именем «этической общности» Кант фактически осуществит такой переворот в религиозной философии. Но в рамках своей теории морали Кант в качестве переходного звена введет концепцию

---

<sup>4</sup> Эти соображения, представленные в § 82–91 «Критики способности суждения», я не могу здесь рассматривать, за исключением нескольких, эпизодически привлекаемых, мест.

«высшего блага», которая также предлагает проект «согласия морали и счастья» как некоего состояния в мире. И все же этот идеал представлен не в качестве всеми вместе преследуемой цели, а как с надеждой ожидаемый коллективный результат устремлений всех отдельных, реализуемых каждым индивидуально согласно моральным законам, целей.

Такое идеальное состояние всеобщего счастья, возникающее только косвенным образом из суммы всех моральных действий, собственно говоря, не может сделаться предметом долга, если исходить из предпосылок кантовской теории морали. Если Кант говорит: «Мы *должны* попытаться содействовать высшему благу», то это, как следовало бы думать, слабое должествование наталкивается на границы человеческого здравого смысла (*Klugheit*), который при коллективном стремлении к осуществлению благородных целей сразу же запутывается в безысходном хаосе непредусмотренных побочных последствий<sup>5</sup>. Практический разум своими силами может прийти только до феноменального отображения ноуменальной реальности мира целей в являющемся бессилие, во всяком случае, морально необязательном *идеале* высшего блага. «Идеалы» Кант называет, еще и в смягчительном смысле, «платоническими». Так как человеческому рассудку не позволено предвидеть весь комплекс последствий нравственной кооперации в мире, управляемом законами природы, только тот действует из долга, кто ориентируется на *идеи* и ограничивает выбор своих целей моральными законами; он не может обязывать себя, ориентируясь на слишком грандиозную, то есть на превосходящую моральные законы, цель осуществления идеального состояния в мире.

Интересно, что Кант тем не менее натягивает все регистры своего понятийного инструментария, чтобы возвести *осуществление* высшего блага в мире в ранг морального долга. Хотя заповедь, согласно которой каждый должен делать высшее из возможных в мире благ — всеобщее согласование моральности и счастья — конечной целью своих действий, и не содержится в самих моральных законах, следовательно, не может быть оправданной *исходя из* нравственного закона, как это обычно происходит со всеми конкретными обязанностями («поэтому в вопросе о *принципе* морали учение о высшем благе ... может быть ... совершенно обойдено молчанием и оставлено в стороне» [6, с. 523]), Кант хотел бы убедить нас в том, что в «уважении к моральному закону» уже имплицитно присутствует «стремление к высшему благу» [2, с. 648–649]. Мы должны представлять высшее благо как «весь объект чистого практического разума», «так как одно из велений разума — делать все возможное для его осуществления» [2, с. 608–609]. Мы поймем эту превосходящую мораль заповедь, только хорошо разобравшись в вопросе, имеющем ответ: «Почему вообще быть моральным?»<sup>6</sup>

<sup>5</sup> По вопросу об осуществлении высшего блага сравните превосходный анализ в книге: [44, S. 57–76, 186–207].

Впрочем, я не вижу, каким образом «содействие» высшему благу можно понимать в качестве морально обязывающей идеи, в то время как «осуществление этой конечной цели» считать только идеалом. Я могу «содействовать» осуществлению цели, только если попытаюсь внести свой вклад в её (реальное. — *Пер.*) осуществление.

<sup>6</sup> Впрочем, Карл-Отто Апель в своих рассуждениях, по-видимому, идёт как раз вслед за Кантом и делает шаг, который, если отправиться от положений деонтологического подхода, ведёт к ошибочному телеологическому выводу: [18, S. 103–153]. Полемика — в работе: [25].

Однако этот вопрос — перед лицом безусловной обязательности нравственного закона, основанного только на факте чувства долга, — совершенно немислим для Канта. В обязательности нравственного закона мы можем убедиться, и не надеясь на эффективное содействие со стороны высшего блага и не предполагая соответствующий постулат. Со ссылкой на пример Спинозы эта мысль звучит так: «Если предположить, что человек ... соглашается с положением о том, что Бога нет, то он тем не менее в своих собственных глазах будет человеком недостойным, если захочет из-за этого считать законы долга только воображаемыми, не имеющими силы, необязательными» [3, с. 1333]. Таким образом, все попытки обоснования, которые Кант предпринимает в различных контекстах, не могут быть убедительными. Деонтологически обоснованная этика, которая понимает все моральные действия как действия, соответствующие морально оправданным нормам, не может подчинять самоограничение автономной воли моральными убеждениями еще какой-то цели.

На это Кант возражает: «В самом деле, без какой-либо цели не может быть никакой *воли*, хотя от цели и необходимо отвлечься, когда дело идет только о законном принуждении к поступкам...» [6, с. 522, сноска]. Итак, следует ли решение вообще придерживаться моральных законов, вместо того, чтобы быть злым — подчинять некоей цели? Но если все цели подлежат моральному осуждению, то в таком случае, каким образом из совокупности всех легитимных целей может «вытекать» еще и конечная цель, которая оправдывает само моральное бытие? Кант довольствуется ссылкой на бескорыстие потребности содействовать реализации конечной цели, которое можно мыслить только при условии его наличия на всех этапах моральной деятельности: «Поэтому мотив, который заложен в идее высшего блага, возможного в мире при его содействии, также не есть у человека его личное счастье как предмет его намерения, а есть лишь эта идея как цель сама по себе, стало быть (? — Ю. Х.), следование ей как долг. Действительно, этот мотив имеет в виду не просто счастье, а только соотношение между счастьем и достоинством субъекта<sup>7</sup>, кто бы он ни был. А определение воли, которая сама себя и свое намерение принадлежать к такому целому ограничивает этим условием, *не корыстно*» [там же, с. 523, сноска]. Но бескорыстие не составляет смысл долга, а является в конкретных случаях предпосылкой для следования *определенному*, противостоящему желаниям самого (субъекта. — *Пер.*), долгу. В конце концов, Кант был вынужден добавить, что здесь речь идет об «особого рода определении воли» [там же], которое не может быть приравнено к «обязанностям» («*Pflichten*»), как он их обычно понимает.

(4) И все-таки, почему Кант настаивает на долге содействовать высшему благу? На ответ наводит постулат о существовании Бога. Ведь если мы прежде всего признаем такой грандиозный сверхдолг, то возникнет вопрос: каким же образом в мире господствующей каузальности природы — как бы это не казалось нереальным — можно осуществить поэтапную реализацию морального закона высшего блага? Практический разум сможет только в том случае сделать содействие достижению этой цели морально обязывающей задачей, если осуществление идеала не является изначально не-

---

<sup>7</sup> Мы предлагаем переводить: «и достоинством субъекта (*der Würdigkeit des Subjekts*)». — *Прим. пер.*

возможным. Оно, по меньшей мере, должно быть мыслимо как возможное. Таким образом, практический разум, одновременно с постановкой задачи, очевидным образом превосходящей человеческие силы, призывает нас принимать в расчет возможность (бытия. — *Пер.*) высшей интеллигенции<sup>8</sup>, которая приводит в гармонию необозримые последствия моральности и регулируемый природными законами мировой процесс: «Мы должны пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть все-таки возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы Причины всей природы; и эта Причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью» [2, с. 624–625].

Должны ли мы, стало быть, признать в отношении концепции высшего блага, которая не без труда согласуется с основоположениями теории морали, что Кант прибегает к туманной аргументации, чтобы иметь возможность по крайней мере постулировать существование Бога? Приписывание такого мотива было бы не только несправедливым в отношении неподкупного духа, который выражает эту философию буквально в каждом ее предложении, но и неправдоподобным. Нет, Кант привнес в моральный образ мыслей дополнительное измерение, открывшее перспективу лучшего мира — ради самой морали, то есть, чтобы подкрепить моральный образ мыслей доверием (субъекта. — *Пер.*) к самому себе и защитить ее от пораженческих настроений. Слова Адорно, что тайна философии Канта состоит в «немыслимости отчаяния», я понимаю не в смысле критики голубоглазой наивности просветителя, а как согласие с диалектиком Кантом, который смотрит в бездонные глубины Просвещения, прочно связывающего себя с субъектом. Кант хочет привить секулярному Спинозе, «который твердо соглашается с положением о том, что Бога нет ... и также нет будущей жизни», иммунитет против отчаяния из-за плачевных последствий морального действия, имеющего цель только в самом себе.

Конечно, Кант хотел бы отодвинуть метафизику, чтобы дать место для веры<sup>9</sup>. Но в отношении «веры» речь у него идет скорее о модусе, а не о содержании. Он ищет разумный эквивалент установки веры, когнитивный габитус верующего: «Вера (в обычном смысле, *то есть не только религиозная вера, но также и разумная вера*) есть упование на осуществление намерения, содействовать которому есть долг, но возможность претворения которого в действительность *усмотреть* нам не дано» (курсив мой. — Ю. Х.) [3, с. 1357]. Сноска выглядит в качестве разъяснения: «Вера есть доверие к обетованию морального закона; но не к такому, которое заключается в нем, а к такому,

<sup>8</sup> Мы переводим здесь термин *Intelligenz* как «интеллигенция», т. е. он употребляется как чистый латинизм, как разъясняется в составленных Н. В. Мотрошиловой комментариях к новой редакции переводов И. Канта, представленных в двуязычном издании И. Канта. См.: [12, с. 746]. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> Для выражения этой мысли знаменитый кантовский глагол *aufheben* переводится в его первом значении «приподнять, отодвинуть», чтобы освободить место, по праву принадлежащее чему-то другому. Очень существенно: то, что приподнимается, отодвигается — ни в коем случае не уничтожается, не принижается, даже не испытывает ограничения. Возможен также и предложенный А. Гульгой перевод *Aufhebung* как возвышение до уровня чего-то другого, превосходящего его, с сохранением всего лучшего, что в нём есть. Этот вариант парадоксален, но по существу верен, и далее он также будет использоваться. См.: [12, с. 747]. — *Прим. пер.*

которое я вкладываю в него (курсив мой. — Ю. Х.), и притом на достаточном в моральном отношении основании». Кант хотел бы сохранить момент обетования, но без его сакрального характера. Чтобы сделать моральный образ мыслей неуязвимым перед лицом лишаяющей мужества видимости, его необходимо расширить, ввести в измерение доверия к конечному успеху, для достижения которого все моральные действия в мире все-таки еще могли бы суммироваться. Тем самым Кант, прежде всего, хочет не выразить понятийно содержание религии, а интегрировать прагматический смысл *модуса* религиозной веры в модус разума. Он сам в этом месте комментирует свою попытку как «льстивое подражание» христианскому понятию веры. Ведь разумная вера обладает особым характером «убежденностью в истине» (*Fürwahrhalten*): от морального знания она сохраняет ссылку на убедительные основания, а от религиозной веры — интерес к осуществлению экзистенциальных ожиданий<sup>10</sup>.

Если осуществленное Кантом дополнение нравственного закона долгом содействия реализации конечной цели — проблематичное, исходя из его собственных посылок, — разъясняется мотивом «немыслимости отчаяния», то становится ясным, что прежде всего должно интересовать Канта в иудейско-христианской традиции. Это — скорее не относящееся к потустороннему миру обещание бытия Бога (или даже бессмертия человеческой души), а перспектива провозвещенного (установления. — *Пер.*) Царства Небесного на Земле: «Учение христианства, если даже его еще не рассматривают как вероучение, дает ... понятие высшего блага (Царства Божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума» [2, с. 632(4) — 635(5)]. Выходящая за пределы всех платонических идеалов эсхатологическая мысль о Боге, действующем в истории, позволяет превратить идею «царства целей» из трансцендентального призрака интеллигентности в утопию посюстороннего мира. При этом люди приобретут глубокую уверенность в возможности своими моральными поступками способствовать реальному осуществлению той «этической общности», суть которой Кант философски выводит из метафоры господства Бога на Земле.

В отсутствие исторического залога, который предоставляет позитивная религия с помощью ее стимулирующей наше воображение сокровищницы образов, практический разум был бы лишен эпистемологического импульса, побуждающего его к принятию постулатов, при помощи которых он пытается разъяснить в горизонте разумных рассуждений уже религиозно артикулированную *потребность*. Практический разум находит в религиозных традициях нечто, что обещает скомпенсировать сформулированный как «потребность разума» недостаток — если удастся усвоить исторически данное в соответствии с (его. — *Пер.*) собственным рациональным масштабом.

Кант не признает себе в этой эпистемологической зависимости, когда он придает позитивной религии и церковной вере инструментальную функцию. Он полагает, что людям требуются наглядные образы, служащие примером для подражания истории жизни пророков и святых, обещания и чудеса, суггестивные образы и доставляющие духовную радость повествования, чтобы преодолеть их «моральное неверие», и разъясняет эту ситуа-

---

<sup>10</sup> Эта концепция не подчиняется схеме трёх модусов убеждённости в истине (*Fürwahrhalten*), которую Кант ввёл в «Критике чистого разума», — модусов «мнения, знания и веры». См.: [4, ч. 2, с. 1029 — 1043].

цию слабостью человеческой природы. Откровение только ускоряет процесс распространения истин разума. Оно делает доступным в форме доктрин истины, к которым люди и без авторитарного руководства, «посредством простого применения своего разума, сами собой *могут и должны* прийти»<sup>11</sup>. Таким образом, «чистая моральная вера» выступит в конце концов из конвенциональных оболочек церковной веры: «Оболочки ... должны отпасть ... Помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями, — которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними, и, наконец, превращаются в оковы...» [8, с. 354].

(5) Впрочем, неправильно связывать данные мысли с этим сухим, религиозно-критическим, пониманием церковной веры как простого «медиума», способствующего распространению разумной веры, если учитывать, что Кант описывает «переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры» в аспекте «приближения Царства Божьего»<sup>12</sup> (которое, опять-таки в зашифрованном виде, выражает состояние реализованного «мирового наилучшего») таким образом, что церковные организационные формы уже (сейчас. — *Пер.*) предвосхищают важные черты этого будущего состояния. Формулу «приближения» можно понимать в смысле *genetivus subjectivus*<sup>13</sup> — как приближение Царствия Небесного, или в смысле *genetivus objectivus*<sup>14</sup> — как приближение к Царству Небесному. Как раз если мы поймем установление «Царства Божьего на Земле» — несмотря на «нелепицу, что люди должны *основывать* Царство Небесное» [8, с. 378–379] — как результат кооперативно-го<sup>14</sup> усилия самого человеческого рода, то институты спасения, первоначально многообразные, будут играть важную организационную роль на тяжелом пути к «истинной Церкви». Приближение к Царству Божьему «может представляться в чувственной форме Церкви, организация которой ... должна быть обязательным для людей делом, которое предоставлено им и которого от них можно требовать» [8, с. 378].

Институт церковной общины, понимающей себя «как народ Божий, подчиненный этическим законам», побуждает Канта сформулировать в религиозной философии понятие, которое позволяет неясному преданию из «фамильного наследия» метафизики — то есть «высшему благу» — обрести пластичное воплощение в конкретном образе жизненной формы. Кант развивает понятие «этической общности» не в контексте практической философии, но в процессе его применения к «реальной (*vorliegende*)

<sup>11</sup> См.: [8, с. 382]. Также и в «Споре факультетов»: «Основывающийся на Библии богослов говорит: ищите в Писании, в котором вы полагаете найти вечную жизнь. Но вечную жизнь ни один человек не найдёт ни в каком Писании, разве что он привнесёт её туда сам, так как условие её только одно — моральное совершенствование, которое человек как бы вкладывает в Писание, ибо необходимым для этого понятиям и принципам нельзя, собственно, научиться у других, они, когда этого требует изложение, должны быть развиты из собственного разума преподавателя» [9, с. 92].

<sup>12</sup> Таково название главы в первом разделе части 3 работы: [8, с. 348].

<sup>13</sup> Оба латинских выражения здесь есть грамматические термины, указующие на семантические нюансы Царства Небесного в данной фразе, поэтому на русский язык они не переводятся. — *Прим. пер.*

<sup>14</sup> Мы решили перевести наречие *kooperativ* как «кооперативный», чтобы более полно отразить его значение *bereitwillig*, обозначающее совместное действие, которое выполняется охотно, с готовностью, в отличие от наречия *freiwillig*, что трактуется как действие из собственной свободной воли. (Так разъясняет толковый словарь немецкого языка известного издательства "Dudenverlag".) — *Прим. пер.*

истории» [5, с. 889]. Очевидно, дело не только в том, что «религия в пределах только разума»<sup>15</sup> извлекла из религиозных традиций все, что устоит перед лицом разума<sup>16</sup>; более того, создается впечатление, что последние, в свою очередь, также воспринимают импульсы для расширения (их. — *Пер.*) разумного, описанного узкодеонтологически, содержимого. При реконструкции разумного содержания «исторических и полученных из откровения учений» особый интерес Канта вызывает тот вклад, который вносят в процесс «учреждения Царствия Небесного на Земле» организованные сообщества верующих. «Примененное (Кантом. — *Пер.*) религиозное учение» раскрывает разумное понятие «этической общности», необходимое для расшифровки (смысла. — *Пер.*) Царства Божьего на Земле, и таким образом побуждает практический разум выйти за пределы чисто морального самозаконодательства в интеллигибельное «царство целей».

Как уже говорилось, моральная теория придает «царству целей» интеллигибельный статус, который не требует никакого «земного» дополнения. Эта идея обращена в каждом случае к конкретным адресатам нравственного закона. Она не требует какого-либо воплощения в образе моральной общности, так как в этой модели «объединения разумных существ посредством объективных общественных законов» отсутствует смысл обязывать к какой-либо кооперации, то есть к участию в *совместной* практике. «Царство целей» ясно показывает состояние господства обладающих категорической значимостью моральных законов только в абстракции, без учета фактических последствий поступков в комплексном мире явлений. *Общественный* характер этого *mundus intelligibilis* (интеллигибельного мира) остается в определенной степени виртуальным. Его реальным прототипом в мире является общность граждан республиканского государства, организованная на основе юридических законов. Мыслимая в качестве внутренней модальность может лишь через медиум принудительного права проявиться и оставить видимые следы в легальном поведении.

Кант поступает этим строгим дуализмом внутреннего и внешнего, моральности и легальности, когда он трансформирует идею универсальной и невидимой Церкви, которая зафиксирована во всех религиозных объединениях, в понятие «этическая общность». При этом «царство целей» выступает из сферы внутреннего и принимает — по аналогии с церковной общиной, открытой по отношению к миру, — институциональную форму: «Объединение людей под водительством законов добродетели в их чистом виде ... можно назвать этическим и, поскольку данные законы носят общественный характер, этически-гражданским (в отличие от юридически-гражданского)» [8, с. 329]. В этом месте становится слишком очевидной *эпистемологическая зависимость* процесса формирования философских понятий и теорий от *вдохновляющего источника религиозной традиции*.

С помощью понятия «этически-гражданского состояния», обозначающего сформированную только по законам добродетели общность, которая

---

<sup>15</sup> Из контекста фразы следует, что Хабермас имеет в виду здесь не название работы, а весь интеллектуальный проект Канта, поэтому мы даём здесь первое слово со строчной буквы. — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> Разъяснённая Кантом цель религиозной философии такова: «... то, что в тексте принимается за откровение религии, Библию, может быть понято также и посредством одного лишь разума» [9, с. 28, сноски].

существует наряду с «политически-гражданским состоянием» политической общности, Кант предлагает для (понятия. — *Пер.*) «конечная цель разумных существ мира» новый, интерсубъективный способ прочтения. Вследствие этого приобретает другой смысл также и долг содействия реализации конечной цели. До сих пор «осуществление» высшего блага следовало мыслить скорее как недоступный человеческим интенциям «результат», возникающий из суммы не поддающихся предвидению комплексных прямых и побочных последствий всех моральных действий. Следовательно, и примечательный «долг» содействия реализации конечной цели не может иметь прямого влияния на ориентацию действий, а влиять разве что на мотивацию к действиям. Ориентирующей силой обладают только моральные законы, в соответствии с которыми каждая личность для себя решает, что же предписывает делать долг в любой конкретной ситуации. Даже если идеальное состояние соответствия добродетели и счастья соотносится не с личным благополучием, а с «наилучшим для мира», сверхдолг содействия этому состоянию остается бессодержательным, так как его никак нельзя осуществить иначе, кроме как на косвенном пути индивидуального выполнения простых обязанностей.

Любой индивид «непосредственно» подлежит нравственному закону. Это (положение дел. — *Пер.*) изменится с замещением высшего блага, осуществлению которого любой поступающий по закону (субъект. — *Пер.*) надеется способствовать посредством постоянных моральных действий, интуицией жизненной формы, выраженной понятием этической общности. Ведь теперь локальные практики жизни религиозных общин, которая как искажает такую жизненную форму, так и всегда ее предвосхищает и воплощает, более или менее к ней приближаясь, образуют «сборные пункты» для совместных попыток прогрессирующего приближения (к этой жизненной форме. — *Пер.*): «Только тогда у доброго принципа появится надежда на победу над злым<sup>17</sup>. Морально законодательствующему разуму следует, помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельности, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим знаменем...» [8, с. 329]. Исходя из этой перспективы, индивидуальный долг содействия высшему благу преобразуется в долг членов различных уже существующих сообществ объединиться в «этическое государство», то есть в охватывающее все конкретные сообщества, всегда для них открытое (*inklusive*), «Царство добродетели» [8, с. 330].

(6) Но не благодаря постулатам Бога и бессмертия души может разум достигнуть уровня (понимания. — *Пер.*) этой превосходящей нравственный закон идеи приближения к Царству Божьему на Земле. Более того, интуиция, связанная с данной проекцией, напоминает о том, что морально правильное должно искать себе опору, обращаясь к конкретным благам лучших и улучшенных жизненных форм. Ориентирующие образы не-неудавшихся жизненных форм, которые поддались влиянию морали, хотя божественное содействие им и не очевидно, предстают перед нашим мысленным взором как одновременно открывающий (обзор. — *Пер.*) и ограничивающий горизонт действий — но не как одна-единственная этическая

---

<sup>17</sup> Это предложение мы предлагаем переводить: «Ведь только так можно надеяться на победу доброго принципа над злом». В оригинале: «Denn so allein kann für das gute Prinzip über das Böse ein Sieg gehofft werden». — *Прим. пер.*

общность Канта, и не в четком контуре обязательного. Они вдохновляют и воодушевляют нас к совершению — и к упорному повторению — своего рода осторожных кооперативных попыток, которые так часто оказываются безуспешными потому, что удача им может сопутствовать только при *благоприятных* обстоятельствах.

Учение о постулатах Канта обязано введению проблематичного долга, который настолько превосходит человеческие возможности, что эта асимметрия должна быть исправлена с расширением знания о вере. В этом (положении дел. — *Пер.*) отражается еще и дилемма, в которую Кант попал вследствие того, что в нем боролись два намерения — выступать в отношении религии одновременно и в качестве ее (духовного. — *Пер.*) наследника, и в качестве оппонента. С одной стороны, он рассматривает религию как источник морали, которая соответствует масштабам разума, с другой — как мрачную обитель, которую надлежит философски очистить от обскурантизма и мечтательности. Попытка рефлексивного усвоения религиозных содержаний находится в противоречии с религиозно-критической целью — *философски судить* об их истинности или ложности. Разум не может одновременно проглотить пирог религии и сохранить его. Тем не менее конструктивное намерение кантовской философии религии по-прежнему заслуживает нашего интереса, если мы хотим узнать, чему мы, в условиях постметафизического мышления, можем научиться у артикуляционной силы мировых религий для того, чтобы применять практический разум.

Трансформация идеи Царства Божьего на Земле в понятие республики, подчиненной законам добродетели, образцово демонстрирует, что Кант соединяет критическое и одновременно самокритическое разграничение разума и веры с вниманием к возможной когнитивной релевантности содержаний, сохраненных в религиозных традициях. Вся философию морали Канта можно понимать как попытку реконструировать категорическое должностное божественных заповедей с помощью дискурса. Трансцендентальная философия в целом имеет практический смысл — перевести трансцендентное божественное суждение в функционально эквивалентную перспективу *внутреннего мира* (личности. — *Пер.*) и сохранить его в качестве моральной точки зрения [14, с. 57–59]. Такова генеалогия также и попытки уменьшить значимость модуса веры, не ликвидируя его.

Сам лишенный иллюзий идеализм Канта есть выражение когнитивной установки, которая связывает честную открытость в отношении пессимистических возражений теоретического разума с оптимистической решимостью бесстрашного практического разума. Эта комбинация установок предохраняет «габитус разума», изначально предрасположенный к скептицизму, от снижающего его ценность равнодушия и цинического саморазрушения. Конечно, Кант еще не достиг уровня исторического сознания, философскую релевантность которого осознал только Гегель. Кант понимал рефлексивное усвоение содержания религии еще из перспективы постепенной замены позитивной религии чистой верой разума, а не как генеалогическую расшифровку исторических взаимосвязей возникновения, к которой принадлежит сам разум. Но уже учение о постулатах в некотором смысле примиряет уверенность религиозно-критического разума с намерением душевспасительной трансформации религиозных содержаний.

Естественно, наш герменевтический взгляд на религиозную философию Канта приобрел свои черты благодаря 200-летней истории ее влия-

ния. В этой связи я вспоминаю об апологетическом характере самого значительного труда по религиозной философии, принадлежащего традиции неокантианства: Герман Коген применяет разумную религию Канта как ключ для детальной интерпретации литературных источников еврейской традиции<sup>18</sup>. Вопреки интеллектуальному антисемитизму своего окружения, Коген хочет обратить внимание на гуманистическое содержание и универсалистский смысл Ветхого Завета и доказать философскими средствами равнозначность иудаизма и христианства<sup>19</sup>.

Три влиятельнейшие фигуры, на которых я хочу сконцентрироваться в дальнейшем, конечно, не принадлежат к родословной прямых последователей Канта. Гегель, Шлейермахер и Кьеркегор — каждый по-разному отреагировали на кантовское критически-религиозное разграничение знания и веры, но их суждения имели в равной мере значительные последствия. Все они были убеждены в том, что критик религии Кант, как сын XVIII столетия, остался пленником абстрактной формы Просвещения и лишил религиозные традиции их подлинной субстанции. В этой части истории влияний (кантовской мысли. — *Пер.*), где не случайно господствовали протестанты, ведутся споры прежде всего вокруг нередуцированного описания «религиозного феномена» и правильного разграничения разума и религии. Я смогу только в самых грубых контурах наметить три линии мета-критики (философии Канта. — *Пер.*), восходящие к Гегелю, Шлейермахеру и Кьеркегору, проследив их влияние до современной ситуации.

(7) Гегель критикует Канта как просветителя, который понимает религию сообразно масштабам абстрактных понятий рассудка и разоблачает содержание ее знания как нечто только лишь позитивное. Тем самым самонадеянный субъективный разум одерживает Пиррову победу над мнимым обскурантизмом; ложное трансцендентальное самоограничение разума порождает, в качестве своей противоположности, только позитивистски редуцированное понятие религии<sup>20</sup>. Эту критику можно понимать даже еще и как радикализацию кантовского подхода, поскольку она хотела бы снять противоположность веры и знания также внутри горизонта разумно *расширенного* знания. Гегель понимает историю религий, конечно, в широком диапазоне ее ритуальных практик и миров представлений, но все же — как генеалогию всеобъемлющего разума, рупором которого является философия. И он тоже твердо придерживается притязания философского Просвещения — оправдать истинное содержание религии сообразно масштабам разума<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «Если уже для (разъяснения. — *Пер.*) понятия религии я указал на литературные источники — тексты пророков, то они всё же оставались бы немыми и слепыми, если бы я, конечно, наставляемый ими, но не руководствующийся только их авторитетом, напротив, не приступил бы к ним с понятием, которое я сам прежде положил в основу наставления, оказываемого ими» [20, S. 4].

<sup>19</sup> Мича Брумлик высоко оценивает это произведение как выражение «еврейского гуманизма» в работе: [19].

<sup>20</sup> «Славная победа, которую одержал просвещающий разум над тем, что он, сообразно малой степени своего религиозного понимания, рассматривал как противостоящее ему в качестве веры, при ясном рассмотрении, есть не что иное, как не являющееся ни позитивным (в — *Пер.*) религии, с которым разум старался бороться, ни тем, что остаётся разумом — в том, что (якобы. — *Пер.*) побеждено» [27, S. 208]. Ср. с этим: [41].

<sup>21</sup> «В философии религия получает своё оправдание со стороны мыслящего сознания» [1, т. 2, с. 244].

С другой стороны, на место избирательного усвоения отдельных религиозных содержаний осознающим свои границы разумом теперь приходит возвышение и сохранение (*Aufhebung*) религии в целом в понятии. Философия познает, что есть разумного в представляющем мышлении религии. Но неравный брак, к которому философия принуждает побежденную религию, заключив ее в свои объятия, для другого партнера — мнимого победителя — имеет, в свою очередь, амбивалентное последствие. С помощью понятия Абсолютного Духа, который овнешняет себя в природу и историю, чтобы рефлексивно усвоить свое содержание в этом ином, философия хотя и присоединяет к своим владениям основные мысли христианства и делает вочеловечивание Бога принципом своего собственного диалектического мышления — но заплатив за это двойную цену. Во-первых, прорыв за границы трансцендентального разума, установленные его самокритикой, привел Гегеля обратно в метафизику; во-вторых, фатализм проходящего свой круг Духа — который, как только он достиг вершины абсолютного знания, должен опять перейти в природу — закрыл как раз эсхатологическое измерение нового начала, на которое все-таки направлена надежда верующих на спасение [30].

Двойное разочарование — как из-за впадения обратно, в метафизику, так из-за квиетистского отступления теории от практики — побудило левых учеников Гегеля радикализировать кантовскую критику религии в другом — материалистическом — смысле. Фейербах и Маркс «перепахали поле» идеалистической истории развития Абсолютного Духа, ориентируясь на (понятие. — *Пер.*) интерсубъективного, воплощенного в теле и в языке, помещенного в историю и в общество разума, и восстановили кантовский примат практического разума над теоретическим. Они понимали религию без иллюзий — как отражение распавшихся жизненных отношений и одновременно как механизм сокрытия этой отчужденной жизни от себя самой<sup>22</sup>. Их критика религии предвосхитила психологическое объяснение Фрейда, согласно которому религиозное сознание проективно удовлетворяет неудовлетворенные потребности. Но, как и у Канта, это разрушение ложной позитивности должно освободить истинное содержание, которое только и ждет своего практического воплощения. Это — опять-таки идея Царства Небесного на Земле как этической общности, которая теперь должна найти свое светское воплощение в революционном образе эмансипированного общества<sup>23</sup>.

Атеистическое усвоение содержания религии имеет живое продолжение в западном марксизме. Здесь можно легко расшифровать теологиче-

---

<sup>22</sup> «Человек — это *мир* человека, государства, общества. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира ... его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *услადой* которого является религия» [11, с. 414–415].

<sup>23</sup> «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает *человеческой сущности* в себе ни как в *существе моральном*, ни как в *мыслящем*. *Человеческая сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [13, § 59, с. 203]. Фейербах предвосхищает существенные мотивы философии диалога Мартина Бубера. Ср. с этим: [43, S. 243–373].

ские мотивы, будь то в философии надежды Блоха, полагающей свое основание в философии природы, в исполненном отчаяния, но вдохновленном мессианством устремлении к спасению Беньямина, или в чопорном негативизме Адорно. Некоторые философские подходы нашли резонанс даже внутри теологии, как, например, у Йохана Баптиста Метца или Юргена Мельмана.

От Гегеля до Маркса и гегельянского марксизма философия пытается усвоить ведущее к *коллективному* освобождению содержание иудейско-христианского благовестия, двигаясь по проложенному Кантом семантическому следу. Для Шлейермахера же и Кьеркегора центр веры образует *индивидуальная* святость, которая уготовила направленной на всеобщее философии большие трудности. Оба они — христианские, но постметафизические мыслители. Первый попеременно меняет разведенные Кантом роли религиозного философа и теолога; второй в роли религиозного писателя бросает вызов философствующего по-кантовски Сократа.

(8) Шлейермахер признает межевые столбы, которые установил Кант своей критикой метафизики, иначе, чем Гегель. Хотя он и разделяет сдержанность Гегеля в отношении критики, которая находит в религии всегда только мораль, но в эпистемологическом отношении он твердо придерживается самосоотнесенности (*Selbstbezug*) субъективного разума. Границу между верой и знанием он передвигает в пользу аутентичной веры по ту сторону лишь только разума, разрабатывая подход, раскрывающий собственный смысл религиозного и обосновывающий его право на существование внутри горизонта фундаментальных понятий философии сознания. Шлейермахера как философа интересует не содержание религиозной веры (*fides quae creditur* — вера, во что верят), но вопрос, что перформативно означает: быть верующим (*fides qua creditur* — вера, потому что верят)<sup>24</sup>. Он различает научную теологию, которая догматически перерабатывает содержание веры, и глубокую веру (*Frömmigkeit*), которая вдохновляет и поддерживает личный образ жизни верующего.

Шлейермахер расширяет, но не взрывает кантовскую архитеконику способностей разума, когда он придает религиозной вере, наряду со знанием, моральным благоразумием и эстетическим опытом, свое собственное трансцендентальное место. В ряд с известными способностями разума теперь встает религиозность верующей личности, которая в чувстве глубокой вере непосредственно осознает как свою собственную спонтанность, так и элементарную зависимость от Другого. Шлейермахер показывает, как процессы самоопределения (*Selbstvergewisserung*) и осознания Бога «входят в резонанс друг с другом». Знаменитый аргумент (Шлейермахера. — *Пер.*) исходит из установки внутреннего мира субъекта, которая характеризуется способностью восприимчивости и самодеятельности, а также взаимодействием пассивного и активного отношения к миру [39]. Для конечного субъекта, который обращен к миру, *немыслимы* ни абсолютная свобода, ни абсолютная зависимость. Как абсолютная свобода несовместима с ограничениями, которые мир налагает на связанные с конкретными ситуациями действия, так и абсолютная зависимость, наоборот, не согласуется с намеренным дистанцированием (субъекта. — *Пер.*) от мира, без которого нельзя

<sup>24</sup> Что объясняет, почему Бульман мог найти путь от Шлейермахера к Кьеркегору, ср. с этим: [35, S. 70–89].

познать положение дел и как-то на него влиять. Но если этот субъект и сохраняет по отношению к миру некую дистанцию, то в понимании спонтанности своей собственной сознательной жизни его охватывает чувство элементарной зависимости: в процессе интуитивного самоопределения себя он осознает зависимость от Другого, который — находясь по эту сторону различия между тем, что мы воспринимаем в мире, и на что мы в мире воздействуем, — только и делает возможной нашу сознательную жизнь.

Этот трансцендентальный анализ чувства глубокой веры придает религиозному опыту всеобщий, независимый как от теоретического, так и от практического разума фундамент, на котором Шлейермахер развивает далеко ведущую альтернативу просветительской концепции разумной религии. Религиозный опыт, который укоренен в «непосредственном самосознании», может заявить о такой же своей изначальности, что и разум, происходящий от того же самого источника. Преимущество трансцендентальной философии Шлейермахера, вводящей религиозность, перед концепцией разумной религии состоит в том, что она сумела принять в расчет религиозный плюрализм в обществе и в государстве, не урезав позитивность (или даже не отказав последней в правах) самобытных религиозных традиций. А именно пиетистское акцентирование внутренней сущности религиозности приводит к следующему аргументу: антропологически универсальное чувство зависимости *распадается на различные* традиции, как только чувство глубокой веры начинает артикулироваться определенным образом, то есть поднимается до уровня символического выражения и принимает, в коммуникативном процессе объединения верующих в сообщество (*in der kommunikativen Vergesellschaftung von Gläubigen*), практический образ веры как *церковной практики*.

Философское постижение того, что все религии имеют одни и те же разумные истоки, открыло церквям — и догматическим истолкованиям соответствующих церковных вер — возможность найти легитимное место в дифференцированной структуре обществ модерна. Придерживаясь этой посылки, мы можем, не нарушая притязания на истинность каждой из них по отношению к иноверцам и неверующим, сложившимся в каждой религиозной традиции, практиковать взаимную веротерпимость, признавать светский порядок либерального государства и уважать авторитет наук, специализирующихся на знаниях о мире. Ведь философское оправдание религиозного опыта вообще снимает с теологии ненужное бремя доказательств. Метафизические доказательства Бога и тому подобные спекуляции — излишни. Теология, используя для разработки своей догматической сущности лучшие научные методы, может без привлечения лишнего внимания обосноваться в университетах в качестве практической дисциплины наряду с другими (предметами. — *Пер.*). Однако культурный протестантизм рубежа XIX — XX веков отчетливо показал, какую цену заплатил Шлейермахер за это элегантное примирение религии и модерна, веры и знания. Интеграция церкви в общество и приватизация веры лишило религиозный посыл к трансцендентному его взрывной силы во внутреннем мире (субъекта. — *Пер.*).

Произведение Адольфа фон Харнака «Сущность христианства» и его выступления обратили на себя подозрения в том, что он ослабляет серьезность религии. Модернизирующее приспособление религии к духу модерна отнимает у солидарного действия религиозного сообщества силу реформи-

рующей, и тем более — энергию революционной, практики *в мире*. При таких логических посылах присутствие Бога отступает в глубину индивидуальной души: «Царство Небесное приходит тем, что оно приходит к индивидам, торжественно вступает в их душу» [26, С. 90]<sup>25</sup>. Макс Вебер и Эрнст Трёльч, как и Шлейермахер, понимали религию как форму сознания, которая и в обществах модерна сохраняет свою самостоятельность и структурообразующую силу. Правда, смысл религиозной традиции им открылся все-таки только из эмпирически постижимых очевидностей. Обязательное нормативное содержание религии они смогли уже только хитростью вовлечь в поток историцизма, посредством рефлексии на христианские корни либерально просвещенной, индивидуалистической культуры современности, в которой они нашли свое собственное самопонимание [21].

(9) Творчество Кьеркегора являет собой полную противоположность сглаживающего анализа исполненной глубокой веры и примиренной с модерном экзистенции, проведенного Шлейермахером. Со своим товарищем-современником Марксом он разделяет кризисное сознание *беспокойного* модерна. Но в отличие от него он ищет выход из спекулятивного мышления и коррумпированного буржуазного общества не на пути переворота в отношении «теория — практика», а в поиске экзистенциального ответа на занимающий его вопрос Лютера о милостивом Боге. С радикализированным осознанием греха автономия разума попадает в тень совершенно гетерогенной силы Бога — непознаваемого, но исторические засвидетельствованного, сообщающего о самом себе. Этот неортодоксальный подход к антропоцентрическому самопониманию модерна образует важную стадию в истории влияния (на умы. — *Пер.*) религиозной философии Канта. А именно он подтверждает разграничение между разумом и религией на этот раз со стороны веры, основанной на откровении. При этом Кьеркегор обращает кантовское трансцендентальное самоограничение разума против его (разума. — *Пер.*) собственного антропоцентризма. Не разум полагает границы религии, а религиозный опыт указывает разуму на его пределы. Конечно, Кьеркегор знает, что разум можно бить только его собственным оружием. Он должен убедить «Сократа» — персонажа его (интеллектуальной. — *Пер.*) игры с самим собой, выступающего в роли кантовского противника — в том, что постконвенциональная мораль совести только тогда сможет стать «ядром кристаллизации» сознательно ведомой жизни, если она органично интегрирована в религиозное самопонимание [17, с. 18].

Итак, Кьеркегор посредством патологических жизненных форм описывает симптоматические стадии целительной «болезни к смерти» — образы отчаяния: первоначально вытесненного, затем переступающего порог сознания и, наконец, побуждающего центрированное на я сознание к совершению переворота. Эти различные образы отчаяния есть также многообразные манифестации *ошибочности* того фундаментального экзистенциального отношения к себе, которое делает возможным аутентичное бытие самости. Кьеркегор изображает внушающие беспокойство состояния личности, которая хотя и осознает свое предназначение — быть собой, но в ответ на это (осознание. — *Пер.*) спасается бегством в альтернативы: отчаивается «не желать быть собой, или еще хуже: не желать быть Я, или же самое худшее: желать быть другим, желать себе новое» [10, с. 286]. Кто в конце

---

<sup>25</sup> Ср. также: [45].

концов постигнет, что источник отчаяния лежит не в окружающих обстоятельствах, а в его собственных движениях бегства, тот предпримет сколь упрямую, столь и безуспешную попытку «хотеть быть самим собой».

Ввергающая в отчаяние неудача этого последнего «силового акта» воления быть самим собой, упорствующего в том, чтобы целиком полагаться на самого себя — должно подвинуть конечный дух к трансцендентированию своей самости и тем самым к признанию зависимости от абсолютно Другого, в котором лежит основание (его. — *Пер.*) собственной свободы. Этот разворот знаменует собой поворотный пункт, то есть преодоление секуляризованного самопонимания новоевропейского разума (*modernen Vernunft*): «Обращаясь к себе самому, стремясь быть собой самим, мое Я погружается — через свою собственную прозрачность — в ту силу, которая его полагает» [10, с. 286]. Только это сознание делает возможным аутентичное бытие самости [42]. Рефлектирующий вплоть до самого глубинного основания разум открывает, что он происходит из Другого; и Его судьбоносную силу он должен признать, чтобы не потерять свою ориентацию в тупике гибридного порабощения себя самим собой (*Selbstbemächtigung*).

У Шлейермахера этому преобразению (*Konversion*) разума силами (самого. — *Пер.*) разума надлежит свершиться в самосознающем бытии познающего и действующего субъекта, у Кьеркегора — в историчности экзистенциального самоопределения (субъекта. — *Пер.*). В обоих случаях осознающий свои границы разум переступает через себя самого в направлении Другого — будь то в чувстве защищенности вследствие зависимости от космического Всеобъемлющего, или в отчаянной надежде на историческое событие спасения. Решающее отличие между ними состоит в том, что Кьеркегор понимает это преобразование разума как отречение им от самого себя перед авторитетом открывающего себя христианского Бога, в то время как Шлейермахер твердо придерживается антропоцентрической точки зрения и философски обосновывает фундаментальный религиозный опыт, из которого только и проистекают позитивные традиции веры.

Для Карла Барта такое философское понимание религиозности и религии есть просто «безверие» — и христианское откровение об «упразднении (*Aufhebung*)<sup>26</sup> религии» [37, S. 135]. Барт и Бультман присоединяются к точке зрения Кьеркегора, чтобы настоятельно представить и четко показать нормативную непреклонность веры откровения и экзистенцию христианской веры в противовес потоку исторического мышления, вопреки давлению секуляризации общества и приватизации веры. Они открывают в благовестии христианской веры неинтегрируемое — непримиримую оппозицию знания и веры. Но это противостояние происходит на основе постметафизического мышления, что предохраняет критику модерна от реакционного антимодернизма (как показывает политическая позиция Барта и Бультмана в отношении режима национал-социалистов).

С другой стороны, также философия экзистенциализма вступила во владение наследством Кьеркегора. Она следует на пути к этике, которая уже только *формально* выделяет исторический *модус* самокритично осознанного образа жизни [17, с. 16, 20, 21]. Кроме того, Карл Ясперс пытается

---

<sup>26</sup> Здесь из контекста напрашивается перевод термина *die Aufhebung* именно русским словом «упразднение». Можно также: «преобразование в какое-то иное, невиданное качество». — *Прим. пер.*

разумным образом, со светской точки зрения «экзистенциального озарения», реконструировать радикальный разрыв между трансценденцией и внутренним миром (личности. — *Пер.*). Но это ему удастся только ценой уравнивания притязания на значимость философских высказываний со статусом истин веры. Он универсализирует концепцию разумной веры Канта, которая была соотнесена с постулатами Бога и бессмертия души, перенося ее на философию в целом, и разграничивает «философские верования» и познавательный модус науки. Вследствие этого возникает генетическое сходство между философскими учениями и религиозными традициями. Обе стороны оказываются в состоянии конкуренции за власть в вопросах веры. Философия должна в лучшем случае прояснить характер этого спора, но уладить сам спор с помощью аргументов она не может [29].

(10) Чему можно научиться из кратко обрисованной истории влияния религиозной философии Канта по вопросу относительно ее актуальности? Этот вопрос сегодня ставится из перспективы угрозы нормативного содержания возникшего на Западе модерна. Гегель охарактеризовал достижения модерна с помощью понятий «самосознание», «самоопределение» и «самореализация». Самосознание обязано увеличению рефлексивности в процессе продолжительной ревизии размытого содержания традиций; самоопределение — осуществлению эгалитарно-индивидуалистического универсализма в праве и морали; и самореализация — принуждению к индивидуализации и самоуправлению в условиях высокоабстрактной Я-идентичности [16, с. 348]. Это самопонимание модерна есть также результат секуляризации, то есть освобождения от принуждения со стороны религий, обладающих политической властью. Но сегодня угрозы этому нормативному сознанию исходят не только извне — со стороны реакционной тоски по фундаменталистскому антимодерну, но и изнутри — со стороны модернизации, выскользнувшей из (своей. — *Пер.*) колеи. Разделение функций между интегрирующими механизмами рынка, бюрократии и общественной солидарности вышло из равновесия, и оно сместилось в пользу экономического императивов, задающих приоритет ориентированному на свой собственный успех поведению действующих субъектов в отношениях друг с другом. Кроме этого внедрение новых технологий, глубоко вторгающихся в воспринимавшийся до сих пор «природным» субстрат человеческой личности, способствует натуралистическому самопониманию вовлеченных субъектов в отношении своего внутреннего мира [15].

Шаткость нормативного сознания модерна проявляется также и в уменьшении восприимчивости людей к социальным патологиям — к неудавшейся жизни вообще. Постметафизически разочаровавшаяся философия не может устранить этот изъян, который ощущал уже Кант. Она больше не располагает такого рода обоснованиями, которые могли бы выделить из всех *одну-единственную* мотивирующую картину мира, а именно ту, которая удовлетворяет экзистенциальные ожидания, ориентирует всю жизнь в целом на обязательные нормы или даже дарует утешение. Мы видели, что Кант своим учением о постулатах хотел взять у религии больше субстанциональности, чем на самом деле мог вынести практический разум.

То, о чем мыслил Кант посредством модуса разумной веры, соответствует скорее рефлексивному самопониманию членов религиозных общин, культурных групп вообще, которые определены сильными традициями, формирующими идентичность. Этот модус веры подобен пропозицио-

нальным установкам, которые мы принимаем по отношению к нашему собственному — как мы считаем, аутентичному — образу жизни. Мы живем в уверенности в (нашем. — *Пер.*) образе жизни, если мы убеждены в его ценности. Но ведь имеются различные, в равной мере аутентичные, образы жизни, так что в этом отношении уверенность и истинная значимость интересным образом не совпадают друг с другом. И сколь сильно мы ни уверены в таком экзистенциальном самопонимании, столь мало мы вправе смешивать основополагающие ценностные суждения с допускающими универсализацию моральными убеждениями (или даже теоретическими высказываниями). Во всяком случае, мы не связываем притязание на достойность быть признанными в качестве универсальных с ценностными ориентирами, имеющими для нас — и таких же членов (культурных сообществ. — *Пер.*), что и наше — экзистенциальное значение.

В противовес Канту мы должны прежде всего констатировать, что представления о Царстве Божьем или об «этической общности» изначально многообразны. Но не Гегель, а уже Кант увидел в религиозной философии, что одна-единственная мораль разума и конституционно-правовая институционализация прав человека и демократии требуют своего включения в тесный контекст одной жизненной формы. Однако они становятся источниками движения благодаря включенности в *разнообразные* контексты картин мира и образов жизни, которым приписаны *конкурирующие друг с другом* конечные цели. Между ними имеют место разумным образом ожидаемые разногласия, которые, поскольку по пути молчаливой враждебности или вынашивания насильственных планов идти нельзя, необходимо проговорить в общественных дискурсах. При этом философия в роли переводчика может способствовать достижению морального, правового и политического согласия только в том случае, если она в легитимном многообразии субстанциональных жизненных проектов верующих, иноверцев и неверующих выступит с позиции просветителя, но не как конкурент, лучше знающий (истину. — *Пер.*). В этой роли интерпретатора философия даже может содействовать обновлению эмоциональных способностей, мыслей и мотивов, которые хотя и рождены из других источников, однако останутся погребенными под спудом, если посредством работы философского понятия они не будут извлечены на свет общественного разума.

Религиозная философия Канта заложила масштабы как для самокритичного сдерживания *проводящего границы* разума, так и для майевтической роли общественно-дискурсивного *усвоения* этого партикуляристского, сокрытого в особенных языках семантического потенциала. Но только в контексте истории ее влияния она проливает свет на положение дел во взаимоотношениях веры и знания в нашем современном постсекулярном обществе. Каждое из трех упомянутых направлений в этой истории — гегелевский марксизм, культурный протестантизм и экзистенциальная диалектика — выделяет один из аспектов этого изменившегося положения дел. По этому поводу — одно короткое замечание в заключение.

(11) Генеалогический взгляд Гегеля расшифровывает суггестивные образы и многочисленные смыслы великих мировых религий как историю духа, который ожидает рефлексивного усвоения посредством работы понятия. С этой точки зрения философия в непонятных религиозных традициях и в понятийно невыразимых практиках жизни религиозных общин и поныне еще встречается с воззрениями, интуициями, выразительными возможно-

стями, эмоциональными способностями и формами общения, которые хотя и не являются изначально чуждыми общественному разуму, но слишком загадочны, чтобы быть непосредственно восприимчивыми в коммуникативные потоки, циркулирующие в обществе в целом. Данные содержания могут придать захиревающему нормативному сознанию силу к возрождению, если на этой основе удастся развить новые понятия, формирующие перспективу. Таким образом, во времена Гегеля такие фундаментальные понятия, как «позитивность», «отчуждение» или «опредмечивание» (Reifizierung), — не отрицающие своего происхождения из запрета на образность (Bilderverbot) и из грехопадения — универсальным образом изменили восприятие (мира. — *Пер.*). Они представили в ином свете триумфальное шествие капиталистической модернизации и обострили притушенные в отношении общественных патологий чувства. Критическое применение таких понятий сорвало с привычных отношений покрывало нормальности.

После цивилизационного надлома такое понятие, как, например, не оцененное в прошлом по достоинству «анамнестическая солидарность» Беньямина, — которое очевидным образом возникло в зияющей пустоте утраченной надежды на Страшный суд — напоминает о коллективной ответственности по ту сторону морального долга [36, S. 278 и далее]<sup>27</sup>. Усвоенная в границах одного только разума идея приближения к Царству Божьему направляет наш взгляд не только в будущее. Она пробуждает в нас вообще осознание коллективной ответственности за неоказание помощи, несовершенство кооперативных усилий, чтобы противостоять приближающейся беде или также лишь улучшить возмутительное положение. Конечно, только *в счастливые моменты* успешное сотрудничество личностей может оказаться на высоте этого ожидания. Но слабая ответственность за коллективную судьбу как ближних, так и дальних не снимается с наших плеч, несмотря на то, что она по меньшей мере превосходит наши подверженные ошибкам способности и иногда ведет к заблуждениям упорствующие в неразумии или фанатичные души, забывающие о своей подверженности ошибкам.

Кант, Гегель и Маркс дали секулярному сознанию почувствовать остроту религиозного наследия. Но только Шлейермахер и Кьеркегор требовали, чтобы философия признала религию оппонентом, равным ей по рангу. Они освободили христианство от пут, привязывающих его к греческой метафизике, и, находясь на уровне постметафизического мышления Канта, защищали либо критиковали христианство перед образованными и индифферентными, презирающими его, лицами.

Шлейермахер объясняет, почему религия не есть нечто преходящее, которое с необходимостью противопоставляет себя сложности модерна. Он показывает, каким образом церкви, религиозное сознание и теология могут утвердиться в рамках процесса культурной и общественной дифференциации в качестве современных и даже обладающих специфическими функциями образований духа. Шлейермахер стоит у истоков сознания постсекулярного общества, которому присуща установка на продолжение существования религии в окружении, где непрерывно идет вперед процесс секуляризации. Одновременно он как бы изнутри осуществляет модернизацию религиозного сознания, и оно теперь входит во взаимодействие с нормативно неподлежащими отвержению условиями посткон-

---

<sup>27</sup> Ср. с этим: [24, S. 514 и далее].

венционального права, с мировоззренческим плюрализмом и с научно институционализированным знанием о мире. Разумеется, Шлейермахер постольку идет навстречу философии, которая желает обнаружить в вере элементы знания, поскольку сам совершает примирение религии и модерна еще философскими средствами.

Только Кьеркегор противопоставляет постметафизическому мышлению непреодолимую разнородность веры (в отношении к этому мышлению. — *Пер.*), разнородность, которая бескомпромиссно отрицает антропоцентрическую точку зрения философского мышления, ориентированную на внутренний мир (субъекта. — *Пер.*). Только благодаря этому вызову философия достигает серьезного диалектического отношения к сфере религиозного опыта. Суть этого опыта точно так же не поддается секуляризующему подходу философского анализа, как эстетический опыт — рационализирующему подходу. Ведь с помощью понятий красивого, безобразного и возвышенного философия едва ли совершает что-то помимо осторожного обозначения сферы тех онемевших эмоционально-волнительных порывов, которые возбуждает игра рефлектирующей способности суждения. Источник чувственности сторонится рассудка. С врывающейся в мир извне «трансценденцией» дело обстоит так же. С помощью этого понятия философия как раз и обозначает ту происходящую из бездонных глубин утопическую энергию «содействия высшему благу», над источниками которой больше не претендует господствовать детрансцендентализированный разум. Он может дискурсивно воспроизводить только трансценденцию изнутри [23, S. 127–156].

Философия только до тех пор *разумным образом* черпает силы из религиозного наследия, пока ортодоксально противостоящий ей источник откровения останется для нее когнитивно неприемлемым чрезмерным требованием. Перспективы, которые центрированы *либо* в Боге, *либо* в человеке, нельзя сводить *друг в друга*. Как только эти границы между верой и знанием становятся проницаемыми, и религиозные мотивы *под ложными именами* внедряются в философию, разум теряет свою опору и впадает в фантазии. Кантовская самокритика разума должна была не только прояснить отношение теоретического и практического разума, но и оградить сам разум в его оправданном теоретическом и практическом употреблении, с одной стороны, от чрезмерности метафизических познавательных притязаний, с другой стороны, от сверхчувственности постулатов религиозной веры. Такое определение границ постметафизического (и постхристианского) мышления может послужить для нас основанием и сегодня, если мы хотим найти ориентацию в современном философском ландшафте в вопросе об отношении между верой и разумом.

(12) Чтобы приблизительно установить наше местоположение на пути (по этому философскому ландшафту. — *Пер.*), мне хотелось бы отличить направления мысли, которые позади кантовских разграничений вернулись обратно, в традицию метафизики (а), от подходов, которые соблюдают границы постметафизического мышления (б) или же снова стирают эти разграничительные линии в процессе «выхода» за пределы проводящего границы мышления (в).

(а) Конечно, та спекулятивная потребность, которую придал философии в момент ее рождения Платон — в восхождении к идеям и в освобождении духа от оков материи — не обрела своего успокоения. Так, возрож-

дение или — на посткантовском базисе самосознания — диалектическое усвоение образцов аргументации классических традиций по меньшей мере имплицитно служит спасению релевантных для (идеи. — Пер.) святости взглядов. Часто эти мотивы (как у Леви-Стросса) соединяются с критическими импульсами в отношении модерна и соответствующими политическими намерениями. Однако реконструкция (*Rückgewinnung*) традиции западной метафизики нацелена не всегда на греческие истоки, но часто (как у Карла Шмитта) также на онтологическую теологию Средневековья. В таком случае раны, нанесенные модерном, должны будут лечиться не на пути созерцательного наблюдения космического порядка (сущего в целом), то есть на «пути к святости», который устанавливает родство между *bios theoretikos* (созерцательной жизнью) и дальневосточными медитативными практиками. Речь в этом случае идет, как когда-то в неотолизме, а сегодня — в исламской философии, скорее о метафизическом оправдании фундаментальных высказываний монотеистических (религиозных. — Пер.) учений. При определенном способе прочтения и теологическое гегельянство или аналитическую онтологию так же можно понимать, как продолжение классической апологетики другими средствами.

(б) Кант произвел разграничение между верой и знанием, которое предполагает разрыв с всеобъемлющим познавательным притязанием метафизики. Этот поворот к постметафизическому мышлению обесценил определенный онтологический понятийный аппарат и определенную структуру объяснения; он должен уравнивать философию в ранге с новейшей наукой [22]. Само собой разумеется, философия заняла неоднозначную позицию по отношению к религии.

Современная апологетика, в центре которой по-прежнему находится католическая религиозная философия, отличается от классической не только мыслительными средствами, но и целью аргументации. Обе — и современная апологетика, и католическая философия — говорят, в отличие от теологии, не «от имени», а «ссылаясь» на *предполагаемую в качестве истинной* традицию веры, и обе в каждом конкретном случае используют современные философские подходы (диапазон которых сегодня простирается от критической теории (Франкфуртской школы. — Пер.) до Витгенштейна) с целью разумного оправдания когнитивных элементов религиозного учения, предпочтительного в данном случае<sup>28</sup>. Но современная апологетика больше не разделяет с классической отречение от духовных оснований современного общества и культуры. Она, преследуя одновременно критическое и апологетическое намерения (в тесном сотрудничестве с современной теологией), движет процесс внутренней рационализации традиции веры с целью найти догматически удовлетворительный ответ на современные вызовы религиозного плюрализма, монополии наук на знание и демократического правового государства.

На противоположном полюсе от этой рациональной реконструкции содержания веры находится сциентизм, для которого религиозные убеждения *per se* (сами по себе) являются неистинными, иллюзорными или бессмысленными. Согласно этой точке зрения, легитимное знание должно опираться на признанное в соответствующих случаях «состояние» институционализованных в обществе опытных наук. И законность религиозных

---

<sup>28</sup> Например: [31; 36; 38].

убеждений также определяется сообразно этому и только этому масштабу; поэтому религиозная языковая игра, уже по грамматическим основаниям, должна быть отвергнута в целом как когнитивно несущественная. В таком случае практическая оценка религии — расценивается ли она в качестве опасной и при необходимости подлежащей либо терапевтическому лечению, либо борьбе с ней — зависит только от эмпирического исследования ее причин, функций и последствий. Разумеется, сциентизм вступает с религиозными учениями в настоящие отношения соперничества, как только он составляет проект естественнонаучной картины мира и привносит в жизненный мир научно объективирующий взгляд на действующую и сопричастную личность, требуя самообъективацию повседневного сознания.

Наконец, «постметафизической» (не только в методическом, относящемся к методам и способу мышления, но и в субстанциональном смысле) я называю агностическую позицию, которая проводит различие между верой и знанием, не предполагая (как это делает современная апологетика) законность определенной религии или не оспаривая в целом наличие возможного когнитивного содержания в этих традициях (как это делает сциентизм). При этом я хотел бы отличить *рационалистические* подходы, которые, будучи представлены в работах последователей Гегеля, *возвышают (aufheben)* субстанцию веры до уровня философского понятия, от *диалогических* подходов, которые (как подход Карла Ясперса) относятся к религиозным традициям одновременно критически и *с готовностью у них учиться*.

Эта классификация основана на том, будем ли мы считать философию вправе брать на себя смелость самой решать, что есть истинного и неистинного в религии, или же предоставим вопросы о внутренней значимости религии критической полемике (сторонников. — *Пер.*) рациональной апологетики и будем интересоваться только обнаружением когнитивных содержаний в религиозных традициях. «Когнитивными» в этом смысле считаются все семантические содержания, которые могут быть переведены (на понятный язык. — *Пер.*) в дискурсе, снимающем «эффект замкнутости» постулатов откровения. В этом дискурсе идут в счет только «общественные» основания, то есть основания, которые способны убедать также и за пределами какого-нибудь партикулярного сообщества верующих. Методическое разделение обоих универсумов дискурса совместимо с открытостью философии в отношении возможного когнитивного содержания религии. «Усвоение» происходит без намерения совершить вмешательство в чужое или его заимствование. Впрочем, в этом сколь толерантном, столь и ясном размежевании с религиозной догматикой отображается состояние сознания светских граждан, которые отдают себе ясный отчет в том, что они живут в постсекулярном обществе. В этой установке постметафизическое самопонимание, восходящее к Канту, отличается от того неоязычества, который — по праву или нет — опирается на Ницше.

(в) Точка зрения философии на религию выражает не только противоречивое самопонимание философии — что она не может сделать все то, что задумывает. Интерпретация отношений философии и религии выдает также преимущественно отрицательную или критически-одобрительную установку по отношению к модерну. Так, целительная сила метафизического наследия должна компенсировать дефицит, ощутимо присутствующий в модерне. Постметафизическое же мышление, напротив, может дистанцироваться от смыслов, содержащихся в мирообразующей конструкции

целостности природы и истории, так как оно *подвергло* себя разграничениям модерна, пусть даже и с критическим намерением; как показывают три «Критики» Канта, оно *непосредственно связано* с тремя размежевавшимися друг с другом сферами значимости — наукой и техникой, правом и моралью, искусством и эстетической критикой. Остающаяся по большей части имплицитной взаимосвязь между установками по отношению к религии, с одной стороны, и к модерну, с другой стороны, в конце концов эксплицитно выявляется в лагере постмодернистских наследников Канта.

Тематику обсуждений здесь определяет прежде всего намерение указующего в будущее революционного преодоления судьбоносного и *осужденного* модерна. Но в этом случае возврат ведет к «другому началу» позади «осевого времени» (Ясперс). В заточившем себя в собственную темницу, забывшем традицию модерне должна достигнуть кульминации история упадка, которая началась уже с деятельностью зачинателей метафизики и религии, Сократа и Моисея. Из этого диагноза (нашего. — *Пер.*) времени вытекает отнесение религии к негативному рангу — она должна, точно так же, как и сама метафизика, быть выражением забвения бытия. Лишь изначальные силы мифа, которые когда-то в будущем придут (в наш мир. — *Пер.*), могут совершить чаемый переворот, восстанавливающий расстроенный Логосом (порядок бытия. — *Пер.*). Однако эта неоязыческая спекуляция на тему «бегства или прихода Богов», произносимая из мест, потусторонних Логосу, вверена риторике, которая оставляет силу убеждающего аргумента и взамен прибегает к вызываемой заклинаниями самоинсценировке «великого и сокровенного одиночки».

Для этих целей, по иронии судьбы, в распоряжении (таких философов. — *Пер.*) имеется только известная эсхатологическая лексика. Так, поздний Хайдеггер говорит о страхе, риске и прыжке, решительности и ладнокровии, воспоминании и отрешенности, лишении и приходе, преданности и даре, событии и повороте. Одновременно он обязан замести следы, указующие на происхождение этой языковой игры. Ведь христианскую весть о спасении, от семантики которой он не может отказаться, он давно низвел до уровня лишенной значения онтологическо-теологической интермедии «отжившего господства Церкви» [28]. Осуществленное Кантом в религиозной философии ограничение разума его практическим употреблением сегодня в меньшей степени имеет отношение к религиозной мечтательности, нежели чем к мечтательной философии, которая лишь *заимствует* и использует для своей выгоды наполненные обетованиями смыслы из лексикона религии спасения, чтобы освободить себя от строгости дискурсивного мышления. Мы могли бы научиться у Канта еще и этому: его религиозную философию можно в целом понимать как предупреждение против «религиозной философии».

*Перевод с нем. А. Ю. Шачиной и С. В. Шачина*

### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 2007. Т. 1. С. 155—411; Т. 2. С. 7—246.
2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / подгот. к изд. Н. Мотрошиловой и Н. Дуглач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М., 1997. Т. 3. С. 277—733.

3. *Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н.М. Соколова (1898), перераб. для изд. 1999 г. // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 1007–1373.
4. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 2006. Т. 2, ч. 1, 2.
5. *Кант И.* Метафизика нравов / пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн и Ц.Г. Арзаканьяна, с уточнениями юридических терминов С.Ф. Кеченьяна (1999) // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 563–894.
6. *Кант И.* О поговорке «может быть, это и приемлемо в теории, но не годится на практике» / пер. с нем. Н. Вальденберг (1913) // Там же. С. 515–562.
7. *Кант И.* Предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 2006. С. 17–37.
8. *Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. Н.М. Соколова (1908), перераб. А. Столяровым для издания 1996 г. // Кант И. Трактаты. СПб., 1996.
9. *Кант И.* Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна [и др.]; отв. ред. Л.А. Калинин. Калининград, 2002.
10. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с нем. С.А. Исаева. М., 1993. С. 251–350.
11. *Маркс К.* К критике Гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
12. *Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 2006. Т. 2, ч. 2. С. 693–777.
13. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избр. филос. произведения: в 2 т. М., 1955. С. 134–204.
14. *Хабермас Ю.* Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали // Хабермас Ю. Вовлечение Другого. СПб., 2001. С. 51–118.
15. *Хабермас Ю.* На пути к либеральной евгенике? Борьба за этическое самопонимание человеческого рода // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М., 2002. С. 27–88.
16. *Хабермас Ю.* Нормативное содержание модерна // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем.; под ред. Е.Л. Петренко. М., 2005. С. 347–394.
17. *Хабермас Ю.* Обоснованная непритязательность<sup>29</sup>. Имеются ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»? // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? С. 11–26.
18. *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt-am-Main, 1988.
19. *Brunlik M.* Vernunft und Offenbarung. Berlin – Wien, 2001. S. 11–28.
20. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden, 1988. (Nachdruck der 2. Aufl., 1928.)
21. *Graf F.W.* Troeltsch, Ernst. Theologie als Kulturwissenschaft des Historizismus // Neuner P.; Wenz G. Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 53–69.
22. *Habermas J.* Motive nachmetaphysischen Denkens // Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt-am-Main, 1988. S. 35–60.
23. *Habermas J.* Texte und Kontexte. Frankfurt-am-Main, 1991.
24. *Habermas J.* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt-am-Main, 1984.

---

<sup>29</sup> Мы предлагаем переводить название статьи как «Обоснованная воздержанность (die Enthaltbarkeit)» – в том смысле, что от ответа на вопрос о правильной жизни Ю. Хабермас предлагает воздерживаться, и вся статья посвящена обоснованию данной позиции. О «притязаниях» же Ю. Хабермас в статье напрямую не пишет, кроме того, сам термин «притязания» (die Ansprüche) в его философии коммуникативного разума имеет важный смысл – как «притязания на значимость» (die Geltungsansprüche), так что перевод статьи как «Обоснованная непритязательность» вызывает такие нежелательные в данном контексте ассоциации. – *Прим. пер.*

25. *Habermas J.* Zur Architektonik der Diskursdifferenzierungen // Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt-am-Main, 2005. S. 84–105.
26. *Harnack A.v.* Das Wesen des Christentums / Hrsg. V.T. Rendtorff. Gütersloh, 1990.
27. *Hegel G.-W.* Glauben und Wissen // Hegel G.-W. Werke. Bd. 2. Frankfurt-am-Main, 1986.
28. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt-am-Main, 1989.
29. *Jaspers Karl.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1984.
30. *Löwith K.* Hegels Aufhebung der christlichen Religion // Löwith K. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1966. S. 54–96.
31. *Lutz-Bachmann M.* Materialismus und Materialismuskritik bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno // Festschrift Alfred Schmidt. München, 1991. S. 143–159.
32. *Lutz-Bachmann M.* Religion nach der Regionskritik // Theologie und Philosophie. 77. Jahrgang. 2000. Heft 2. S. 374–388.
33. *Lutz-Bachmann M.* Religion, Philosophie, Religionsphilosophie // Jung M., Moxter M., Schmidt Th. M. (Hg.) Religionsphilosophie. Würzburg, 2000. S. 19–26.
34. *Nagl-Docekal H, Langthaler R.* (Hg.). Recht, Geschichte, Religion. Berlin: Akademie-Verlag, 2004.
35. *Neuner P., Wenz G.* (Hrsg.). Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002.
36. *Peukert H.* Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Düsseldorf, 1976.
37. *Pfleiderer G.* Karl Barth – Theologie des Wortes Gottes als Kritik der Religion // Neuner P., Wenz G. Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 124–144.
38. *Ricken F.* Religionsphilosophie. Stuttgart, 2003.
39. *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube (1830/31). § 3–5.
40. *Schluchter W.* Die Zukunft der Religion // Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 2. Frankfurt-am-Main, 1988. S. 506–534.
41. *Schmidt Th.M.* Anerkennung und absolute Religion. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1997.
42. *Theunissen M.* Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Mesenheim – Frankfurt-am-Main, 1991.
43. *Theunissen M.* Der Andere (1964). Berlin, 1977.
44. *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, 1990.
45. *Wenz G.* A.v. Harnack – Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement // Neuner P., Wenz G. Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 33–52.

#### Об авторе

**Хабермас Юрген** (Habermas, Jürgen) – проф. философии университета им. И. В. Гете Франкфурта-на-Майне (ФРГ), на пенсии.

А. А. Калинин

И. КАНТ О СПЕЦИФИКЕ  
МОРАЛИ И ЕЕ РОЛИ  
В СИСТЕМЕ ПРАВОВ\*

Тема статьи раскрывается с экскурсом в историю нравственности и восприятие кантовского учения о нравах, в полемике с некоторыми его толкованиями. Приводимые Кантом примеры применения его теории морали доказывают нам ее практичность и долговечность.

*Der Beitrag hat die Eigenart der Moral und ihrer Rolle im System der Sitten zum Gegenstand. Dabei wird ein Exkurs in die Geschichte der Sitten und der Rezeption der Kantischen Sitten-Lehre polemisierend vorgenommen. Die von Kant angeführten Beispiele für die Anwendung seiner Theorie beweisen uns, dass sie praktisch und von Dauer ist.*

**Ключевые слова:** нормативные отношения, этика, коперниканский переворот, система нравов, мораль, право, свойства и формулы нравственных отношений.

**Keywords:** normative relationships, ethics, Copernican revolution, system of customs, moral, law, features and formulae of moral relationships.

Канту среди всех его «коперниканских переворотов» принадлежит и такой коперниканский переворот, как выделение морали в ее качественной специфике из системы нравов, и противопоставление праву как второму сущностному элементу этой системы. Без сомнения, это одно из величайших достижений абстрагирующей человеческой мысли в ее истории. Выявить этот компонент в системе норм нравственности, растворенный далеко не в каждой из этих норм, а только в тех из них, что имеют перспективу в грядущих состояниях человеческого общества, компонент-идеал, направляющий систему нравов к ее идеальному состоянию, руководящий процессом исторического развития этой системы, удалось за более чем двухтысячелетнее развитие философии только великому кенигсбергскому мудрецу. Заслуга эта столь велика, что часто ставят его имя в один ряд с именами Конфуция, Будды, Сократа, легендарного Христа; однако,

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ — грант № 08-03-00430а.

по сути дела, он должен стоять выше их всех, ибо проблема сущности морали и ее роли в общественных нравах была решена только им.

Как же сказался этот результат Канта на состоянии практической философии? Что изменилось в ней после появления «Критики чистого разума» и вслед за ней кантовских работ по проблемам философии нравов от "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" до "Die Metaphysik der Sitten"?

### 1. Конституирование этики как науки о морали

А произошло то, что далеко не сразу, через недоумение и непонимание начался процесс сужения смысла понятия *этика* как *науки о нравах* до понятия о ней как *науки о морали* в ее специфике, как науки о морали в качестве лишь элемента в системе нравственности общества. И пусть мораль — важнейший элемент этой системы, но все же это всего лишь *один из элементов*, что Кант всегда имеет в виду.

У самого Канта термин *этика* употребляется и в традиционном смысле, и в новом, его собственно кантовском смысле. В традиционном смысле этот термин употребляется им в историческом отношении, когда он, например, отнесен к возникновению практической философии в Древней Греции и к характеристике различных ее школ. В собственном же смысле — как «*этическое учение о началах*» и «*этическое учение о методе*» — этика есть вторая часть «*Метафизики нравов*». Понятия *этика*, *этическое* противопоставляются здесь *праву*, *правовому*.

Кант осознавал, что если он хочет внести новый смысл в давным-давно устоявшееся понятие, он должен это сделать столь определенно, чтобы не обратить внимание на эту его интенцию не смог ни один читатель. Поэтому, он в этом преуспел. И даже чрезмерно. Вот, например, реакция Гегеля на это его усилие: «... Кант пользуется в своем словоупотреблении преимущественно выражением *моральность*, и практические принципы этой философии полностью ограничиваются этим понятием и даже делают невозможной точку зрения *нравственности*, более того совершенно уничтожают и возмущают ее» [2, с. 94]. Гегель явно находится под столь сильным впечатлением теории морали Канта с ее экстремальными характеристиками (что в условиях формирования понятия *мораль* должно только приветствоваться), что совершенно не обращает внимания на «*метафизику нравов*» как целое, в которой, как результат поведения морали в системе, ее свойства умеряются и не должны уже никого пугать своим ригоризмом. Слова Канта, характеризующие структуру «Критики чистого разума», с успехом могут быть отнесены и к «*Метафизике нравов*»: «В самом деле, средства, способствующие ясности, помогают пониманию отдельных *частей*, но нередко отдаляют понимание *целого*, мешая читателю быстро обозреть целое, и своими слишком яркими красками затемняют и скрадывают расчленение или структуру системы...» [6, с. 80 — А XIX].

До Канта практическая философия могла называться этикой, философией морали, метафизикой нравов (нравственности), даже философией права, как это имеет место у самого Гегеля, так как понятия *этическое*, *моральное*, *нравственное* употреблялись как синонимы, отличаясь лишь принадлежностью к разным языкам. При этом *этика* имела преимущество старшинства. Этнос — система нравов древнегреческого общества — составил специальный предмет изучения для Аристотеля, и ученье об этосе по-

лучило название этики. Слово *мораль* у древних римлян соответствует этосу греков и тоже означает *нравы*, а наука о морали, когда предметом заинтересовались и они, поскольку этика уже существовала, а греческая культура стала базовой и классической для Рима, стала и здесь называться на греческий лад — этикой.

Римские теоретики обратили свое внимание на основной содержательный элемент системы нравов — право. С появлением и разрастанием нетрадиционных форм поведения возникает необходимость в становлении положительного (писаного) права, оформляющегося вместе с процессом конституирования государства. Не замечать его стало просто невозможно; нравы теперь отождествляются, прежде всего, с правом; этика становится по преимуществу теорией права.

Именно такое положение вещей было воспринято средневековой Европой и сохранялось затем вплоть до эпохи Просвещения, включая и ее. И только явление Канта привело к появлению этики как науки о морали к концу XIX века и философии права — метафизика нравов распалась на эти две самостоятельные части, и проблема взаимодействия морали и права как элементов единой системы оказалась не у дел. Однако само понимание морали без ее ориентации на иные компоненты нравственности приводит к трудностям и противоречиям [3].

## 2. Сложность дистинкции морали

В книге Э. Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов» [1] убедительно показывается инвариантность развития социальных отношений для всех индоевропейских народов, зафиксированная в общности языков. Нравы их представлены обрядами, ритуалами, выраженными различного рода нормами, правилами и правами, обязанностями, законами, органически связанными с языком, языковыми формулами и речами. Экономика, право, политика, религия и суеверие как священное и профанное в неразрывном синкретическом единстве представлены в нравах в виде обрядово-ритуальных обычаев, традиционных способов поведения и действия. Все эти составляющие систему нравов элементы так или иначе проявлены, материализованы и могут быть чувственно восприняты. И лишь *мораль* в том смысле, как ее определяет И. Кант, разглядеть далеко не просто. Ее и не видели до тех пор, пока Кант не объяснил, что же надо искать. Мораль представлена скорее неким качеством всех этих разнообразных видов норм. С одной стороны, это качество составляет саму суть родовых отношений, и, видимо, особой роли не имеет, какого уровня родовые отношения имеют место. Бенвенист указывает как на общий пример на древнегреческо-латинскую параллель трех уровней:

- 1) *δομος* — *domus* (большая семья, дом);
- 2) *γένος* — *gens* (род, объединяющий несколько семей);
- 3) *φυλή* — *tribus* (племя, совокупность лиц, связанных общим рождением, объединение родов).

При этом он предупреждает, что «с самого начала существовало именно общество в целом, а не отдельная семья, затем род и город» [1, с. 206]. Отношения внутри рода-племени одни, а за его пределами — совсем другие. Не случайно существует устойчивая и повсеместная оппозиция типа *domi* — *foris*, т. е. дома — вне дома. То, что за дверью (*fores*), — чужое и чу-

ждое. «И эта чужбина обязательно враждебна», — пишет Бенвенист и, продолжая эту тему, сообщает, что в указанной оппозиции может выступать совсем иное наречие — *peregrī, peregre* (производное от *ager*, т.е. поля, и означающее «на чужбине»), а производное от этого существительного прилагательное *agrius* означает «дикий» [1, с. 208].

Все отношения внутри семьи сопровождаются особым значением, имеющим аффективный характер ярко выраженного положительного свойства: *philos* — дорогой, *philotēs* — любовь [1, с. 220]. В этом надстраиваемся над всеми отношениями внутри филы аффекте и надо искать мораль, точнее зарождающееся ядро морали. Аффект этот деятелен, действителен, а развитие его связано с расширением круга социальной общности, на которую он распространяется. Например, «действительным смыслом слова *ciuis* является не смысл *гражданин*, а смысл *со-гражданин*» [1, с. 221].

Мораль постепенно вырабатывает конечную общность такого рода — это *человечество* как целое и даже «совокупность разумных существ вообще». С другой стороны, мораль — явление индивидуального сознания, она предполагает становление личности. В этом отношении Эмиль Бенвенист обращает наше внимание на слова с основой, реконструируемой как \**swe-*, и пишет по этому поводу: «Если ... обратиться к производным от основы \**swe-* в целом, то мы замечаем, что они группируются вокруг двух понятийных признаков. С одной стороны, \**swe-* предполагает принадлежность к целой группе «своих», с другой — \**swe* конкретизирует «себя» как индивидуальность. Очевидно, что такое понятие представляет большой интерес как для общей лингвистики, так и для философии. Здесь выделяется и понятие «себя» как категория *возвратности*. Это то выражение, которым пользуется человек, чтобы определить себя как индивида и «замкнуть все на себя». И в то же время эта субъективность выражается как принадлежность. Понятие \**swe* не ограничивается говорящим лицом, оно предполагает в исходной точке узкую группу людей, как бы сомкнутую вокруг «своего» [1, с. 218]. Процесс развития такого понятия имеет два противоположных направления: круг *своих* имеет тенденцию расширяться и сужаться до *своего* собственного «я». История становления личности как высшей стадии индивидуального развития неразрывно связана с этим процессом. «Я» и одно целое с родом, и выделяет себя из рода.

Это как раз то, что Кантом определено как "*ungesellige Geselligkeit*" (необщительная общительность) [5, с. 11] и рассматривается им как такое свойство человека, которое содействует становлению всемирной истории, объединению людей в глобальном историческом процессе, в котором знамено развитие каждого конкретного человека.

Наконец, с третьей стороны, мораль в нравах древних обществ органически связана с переживанием *священного*, составляет сущность этого переживания. Этот факт опять-таки можно разглядеть только после того, как Кант разработал свою теорию моральной природы религии, теорию сведения сущности религии к морали. «Книга третья. Религия» в фундаментальном труде Бенвениста дает много аргументов в пользу этой Кантовой идеи. Священное тоже носит аффективный характер, выражающийся в чувстве *дорогого*, в благоговейном чувстве высшей ценности. *Святое* и *священное* вычлняется «внутри значения избыливающей и плодоносящей силы, способной животворить и увеличивать природную производительность» [1, с. 346], сила же эта принадлежит роду как целому. Бенвенист отмечает, например, что англ. *holy* (святой) связано с *whole* (целый), что эти

значения в древности были тесно связаны. А род как целое представлен мифическим родоначальником, тотемным предком, как правило, богиней-матерью, поскольку связь эта уходит в хтонический миф.

Для древнего человека эта его чрезвычайно остро переживаемая связь с *целым* рода таит в себе и «ужасающее», и «таинственное», и «заораживающее» — те составные части проявления чувства *священного*, которые выделил в нем немецкий теолог Рудольф Отто [8], назвав духовные явления такого рода «нуминозным опытом». Опыт такого рода имеет место задолго до появления опыта религиозной веры в том виде, в каком он проявляется с появлением зрелых монотеистических религий. Точка зрения на этот вопрос у Э. Бенвениста и Р. Отто совпадает. Бенвенист аргументирует ее тем, что «общего индоевропейского слова для «религии» не существует» [1, с. 394], что говорит о том, что само понятие это имеет узкорегionalную область появления и возникает там, где для этого сложились интеллектуальные условия, предполагающие выход за пределы мифо-эпического сознания. Изначально слово «религия» означает лишь соблюдение предписаний, налагаемых культом. «Значение *religio*, — пишет Бенвенист, — ... подкрепляется производным от него *religious* (внимательный по отношению к культу); тот, кто обращает внимание на осознание ритуала» [1, с. 397]. Развивая это положение, Бенвенист пишет, что «это значение, неизменно появляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сблизая *religio* с *legere*» [1, с. 397].

На такое суждение Цицерона Кант, прекрасный знаток и его поклонник, не мог не обратить внимания. И если *legere* означает *возвращать к исходному виду*, а *religere* — *вернуться к предшествующему действию, совершить еще одну попытку*, то связь этого понятия с установленным обычаем, с традиционной нормой, которая должна ревностно соблюдаться, становится очевидной. Особенно непреложно это для важнейшего в жизни древнего общества обряда — обряда жертвоприношения, чтобы все действия совершались правильно, как должно, по закону, ибо дело здесь идет о жизни и смерти.

Со словом *legere* Цицерон связывает и понятие *закона* [13, с. 94–95], и скорее всего именно Цицерон был основным источником Кантовой идеи *морального закона*<sup>1</sup>, который часто характеризуется творцом категорического императива как священный и требующий святости. Идея Человекобожия вырастает из этого понимания религии как морали в существеннейшей своей части, как «религии в пределах только разума».

### 3. Некоторые негативные следствия дистинкции морали и изоляции ее от нравов

Поскольку в теоретических работах по практической философии до сих пор господствует тенденция изолированного рассмотрения как морали, так и права в воззрениях Канта, это приводит к существенным претензиям как относительно первого, так и второго. На первый взгляд, это вполне соответствует

---

<sup>1</sup> См. мою попытку аргументировать эту ориентацию Канта на Цицерона в оформлении понятия морального закона и даже на аналогию морального закона с законами звездного неба, предпринятую в [4]. В разделе 7.1. «Сколь глубоки родственные связи неба и морали?» мною указано, что аналогичная связь обнаруживается и у Цицерона не только в уже приведенном диалоге "De legibus", но и диалоге "De officiis", а Цицерон был любимейшим римским автором Канта.

интенциям самого великого мыслителя, поскольку он всегда и везде следовал *методологическому* правилу, согласно которому для понимания сущности явления надо его абстрагировать от внешних взаимодействий и по возможности рассматривать в *чистом* виде, доходить в этом процессе до *очищения* рассматриваемого предмета от всех посторонних, затеняющих его истинную природу факторов. Именно такова, в частности, и важнейшая задача «Критики практического разума»: выделить *чистый практический разум*, которым является мораль, чтобы понять ее в ее собственной специфике. Эту задачу Кант блестяще решает, заставляя истинных знатоков в восхищении снимать шляпу и провозглашать: Кант «создал *чистую*, или формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика». Я цитирую мнение величайшего из русских философов — Владимира Сергеевича Соловьева [9, с. 478].

Однако достижение понимания явления в его чистоте — дело хотя и абсолютно необходимое, но лишь промежуточное и вспомогательное. После этой познавательной операции *чистый предмет* погружается в систему, одним из элементов которой он является, и мы видим теперь его подлинную роль в этой системе, вместе с тем начиная лучше понимать и саму систему как целое. Мышление Канта системно насквозь: он просто убежден, что понять что-то означает понять это что-то как систему и в системе.

На этом вопросе я хочу остановиться несколько более подробно в связи с замечательной книгой Норберта Хинске «Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта», где он показывает, что «подлинная новизна Кантова понятия системы ... заключается в понятии *цели* (курсив мой. — Л. К.), которая лежит в основании «идеи» или «научного понятия разума» о целом» [12, с. 144]. Классическое определение системы Н. Хинске видит в разделе «Архитектоника чистого разума» из «Трансцендентального учения о методе». Я процитирую это определение чуть шире, чем это делает он, чтобы затронуть и проблему цели как определяющего суть системы момента. Кант тут пишет: «Под управлением разума наши познания вообще должны составлять не нечто отрывочное, а систему, в которой они только и могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных познаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоего целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, сциентическое [научное] понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей a priori определенных границ. Следовательно, целое расчленено (articulatio), а не нагромождено (coacervatio); оно может, правда, расти внутренне (per intus susceptionem), но не внешне (per appositionem) — подобно телу животного (курсив мой. — Л. К.), рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям» [6, с. 1043]<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Необходимо обратить внимание на дезориентирующий в выделенном мною месте перевод Н. О. Лосского, перекочевавший и в цитируемое издание: вместо *в отличие от тел животного* правильно переводить *подобно телу животного* [в оригинале: wie ein tierischer Körper].

В соответствии с принципом всеобщих различий всякое сравнение хромает, и в данном случае сравнение развития системы нравственности с развитием организма животного не дает, конечно, полного подобия, так как появление положительного права можно рассматривать как факт эволюционного ароморфоза, пропорциональная значимость права и морали в состоянии *детства* общества, характеризующегося обрядово-традиционной системой нравственных норм, и общества цивилизованного типа, разумеется, абсолютно различна.

В лекциях Канта по логике методологический принцип системности развернут, показывает Н. Хинске, в самых его существенных моментах. Так из *Логики Филиппи* он цитирует: «В системе я должен начинать с целого, с основного понятия ... а не с частей. <...> Вначале нужно набросать план целого; впоследствии можно заполнить его частями. <...> Идеал, или целое, предшествует, и только в целом можно мыслить части» [АА, XXIV, S. 399], [12, с. 151]; а из *Логики Бузольта* выписывается следующее место: «Система — это ... когда идея целого предшествует определению частей. Агрегат же — когда знание частей предшествует понятию о целом» [АА, XXIV, S. 631], [12, с. 151].

Что же мы видим? В реальных исследованиях и интерпретации практической философии кёнигсбергского мудреца дело, как правило, ограничивается исключительно первой — предварительной и вспомогательной — задачей. До рассмотрения роли этики *в системе метафизики прав*, так же как и права, дело не доходит, проблема не доводится до выяснения действительной роли морали в системе нравственности общества. Вместо системы имеет место агрегат со всеми его последствиями.

Я остановлюсь здесь на одном такого рода примере, хорошо демонстрирующем ситуацию. В этом году мы отмечаем 285-ю годовщину со дня рождения величайшего философа мира. Но и самого Канта, руководствуясь его заветами, надо рассматривать в системе столь же великих деятелей мировой культуры. Одному из них — величайшему поэту и философу-кантианцу Фридриху Шиллеру — в текущем году исполняется 250 лет. И никак не лишне обратить и к нему свои взоры, тем более что оба гения вглядывались друг в друга с возрастающим и плодотворным интересом.

Пример, к которому я хочу обратиться, — это знаменитая эпиграмма Фридриха Шиллера «Сомнение совести», как раз прекрасно показывающая, что получается, если мораль изъять из естественной среды и рассматривать ее изолированно. Вот эта эпиграмма:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.  
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение.

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презрение  
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг [14, с. 243].

Большинство тех философов морали и историков этики, кто к этой эпиграмме обращается, чтобы доказать очевидный, с их точки зрения, ригоризм кантовского понимания морали, ее полную оторванность от жизни и абсолютно неприменимость к ней прочитывают эту эпиграмму в прямой интерпретации. Они исходят из того, что Шиллер представил здесь окончательную точку зрения Канта на отношение морали к человеческим душевным склонностям: мораль якобы исключает склонности, требует их искоренения.

При этом совершенно игнорируется тот факт, что искусству абсолютно противопоказано фактографически беспристрастное изображение реальности, что всегда есть в художественном тексте сверхзадача, что есть она и в этой эпиграмме. И по-моему, еще очень большой вопрос: над кем иронизирует Шиллер — над Кантом? или над незадачливыми его интерпретаторами? Если учесть, что эпиграмма — это лишь часть произведения, названного Шиллером «Философы», где в сатирико-юмористическом стиле представлена ходячая в школьной среде интерпретация главных философских систем Нового времени, начиная с Декарта и кончая Фихте и Шеллингом, которая выхолащивает все детали этих систем, в результате чего смысл их становится чуть ли не противоположным действительному, эпиграмму придется читать более вдумчиво.

И Шиллеру прекрасно известно, что, согласно практической философии Канта, склонность склонности рознь. Если склонность обеспечивает *законосообразность* поступка, т.е. делает его *легальным*, такая склонность всячески Кантом приветствуется, так как рано или поздно поступки из законосообразных и совпадающих с моральными лишь по форме, а не по мотиву, могут стать подлинно моральными. С университетской рутинной Шиллер был знаком не понаслышке, и стихотворное рассуждение «Философы» иронизирует вовсе не над теорией морали Канта, а над той плоской мыслью, которая часто звучит с университетских кафедр. Именно по поводу мотивации поведения Фр. Шиллер писал в известном эссе «О грации и достоинстве»: «То, что необходимо разделять в философском исследовании, не всегда тем самым разделено также и в действительности» [15, с. 129–130]. Шиллер прекрасно понимал, что Кант вынужден был перегибать излишне палку в своем стремлении доказать *автономию* морали, и по поводу своей эпиграммы писал: «Как ни старался великий мудрец оградить себя от этого *ложного* (курсив мой. — Л. К.) толкования, самого возмутительно для его ясного и свободного духа» [15, с. 146], повод к нему он все же дал.

Кант реальный, а не «Кант эпиграммы Шиллера» рассуждает часто прямо противоположным образом, заботясь о том, чтобы рождалась в душах людей склонность к благоволению и благодеянию, а она появится даже у мизантропа, если будет он совершать моральные поступки. Например, во «Введении в учение о добродетели» «Части второй метафизики нравов» есть небольшой раздел с под цифрой XII, носящий название «О любви к человеку». Здесь Кант в назидание нам пишет: «*Делать* добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг ничуть не теряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе». И, развивая это суждение, философ добавляет: «*Делать добро* есть долг. Кто часто делает добро и ему удается осуществлять свою благотворительную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому, когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)!» [7, с. 337].

Однако не менее, а может быть, — более, часто склонности противостоят морали. Моральный императив, — пишет Кант, — относится «к людям как к разумным *естественным* существам, которые достаточно несвяты, чтобы у них

могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет, и даже когда они соблюдают его, делают это *неохотно* (борясь со своими склонностями), в чем, собственно, и состоит *принуждение*» [7, с. 312]. К этому рассуждению добавляет он выразительный пассаж: «Например, если человек, достаточно решительный и твердый, не отказывается от задуманного им развлечения, какие бы вредные последствия ему ни рисовали, но при мысли о том, что он в таком случае не выполнит какой-то служебный долг или не сможет позаботиться о больном отце, без колебаний оставит свое намерение, хотя и весьма неохотно (раз неохотно, то ясно, что с колебаниями, с внутренней борьбой мотивов. — Л. К.), то именно тем он доказывает в высшей степени свою свободу, что не может противостоять голосу долга» [7, с. 315].

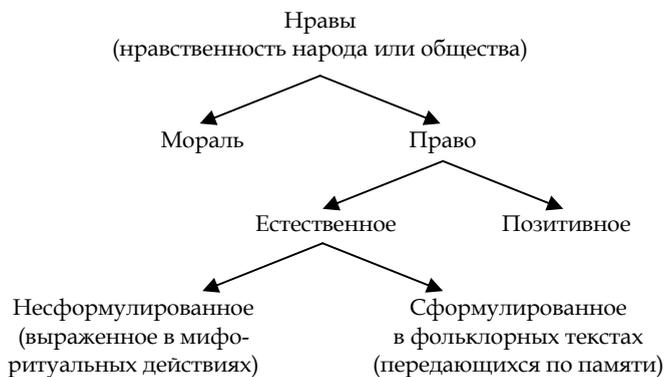
Это означает, что мораль в качестве мотива в чистом виде, т.е. как единственный мотив в душе, почти никогда не действует. На деле имеет место сложное сплетение разнообразных мотивов: как вненравственных (страстное желание развлечься), нравственно-правовых (необходимость выполнить какой-то служебный долг), собственно моральных (побуждение позаботиться о больном отце). И хорошо, что в примере Канта победил в конечном счете! моральный мотив. А вполне мог и не победить!

И я хочу завершить этот свой экскурс к великому Шиллеру убеждением в том, что опора его на Канта дала возможность ему создать ряд великолепных художественных произведений, как и трактатов по эстетике и философии искусства, философии истории и собственно истории.

#### 4. Взаимодействие морали и права в системе нравственности (некоторые аспекты)

Согласно практической философии Канта мораль — лишь один из элементов в системе нравов. Сама эта система достаточно ясна, ибо главными ее элементами являются мораль и право, которое, если учесть, что оно состоит из права естественного и права позитивного, систему нравов существенно осложняет. Ведь естественное право — право неписанное, и значительная часть норм и требований его не сформулированы строго определенно и точно, т.е. входят сюда традиционные нормы в виде обрядов и обычаев, правил бытовых, обиходных, этикетных, предписывающих способ поведения во всех или почти во всех случаях жизни. Часто всё это относится к этнической культуре, куда добавляется, правда, еще и система этнических ценностей.

Но, упрощая эту картину, можно ограничиться такой схемой:



Кант в важнейших своих работах, посвященных практическому разуму, обстоятельно анализирует основное структурное отношение в системе современных нравов — отношение морали и права как позитивного права. Это отношение в отечественном кантоведении рассмотрено в весьма основательных и глубоких работах Э. Ю. Соловьева [10; 11] как *взаимодополнительность* морали и права: мораль без поддержки права оказывается абсолютно не дееспособной и как бы испаряется из сознания общества, но и право без опоры на мораль вырождается в систему деспотического насилия. История России в XX веке — наглядное тому свидетельство.

Я предлагаю рассмотреть вопрос: почему это так? Более основательно проанализировать отношение дополнительности между моралью и правом, опираясь в этом анализе на идеи практической философии Канта. Основными текстами для меня будут, во-первых, общее «Введение в метафизику нравов» и, во-вторых, «Введение в учение о праве» и «Введение в учение о добродетели».

Если обобщить всё сказанное Кантом относительно принципиального различия норм морали и норм права, картина предстает перед нами в следующем виде:

Свойства нормативных отношений	Нормы	
	Моральные	Правовые
Отношение к субъекту	<b>Субъектно-абсолютные нормы</b> , касающиеся всех субъектов без исключения: как индивидов, так и групповых субъектов любой степени общности, вплоть до человечества как целостного субъекта, причем относятся ко всем в равной степени обязательности	<b>Субъектно-относительные нормы</b> , касающиеся одних субъектов и не затрагивающие других: например, относятся только к юридическим лицам, а не к физическим; являются нормами одних государств, но не других; одних союзов государств, но не других...
Хронотопическое отношение: а) к пространству б) ко времени	<b>Алокальные нормы</b> , действие которых распространяется на всю территорию Земли и даже на внеземные пространства (в случае встречи с инопланетными цивилизациями) <b>Вневременные нормы</b> , действующие с момента обретения человеком разума на протяжении всей истории человечества — как прошлой так и будущей в неизменном виде	<b>Нормы локального действия</b> , существующие в пределах одного муниципалитета и не являющиеся нормами для другого, действующие в одном государстве, но не на территории другого... <b>Временные нормы</b> , действие которых непременно оговаривается законодателем, в том числе учитывается и отношение к возвратности. Эти нормы как вводятся, так и отменяются
Мотивированность, отношение к мотиву	<b>Автомотивированные нормы</b> , где норма в то же время сама для себя служит мотивом. Ни в каких иных мотивах и обстоятельствах они не нуждаются, а потому характеризуются максимумом свободы	<b>Гетеромотивированные нормы</b> , мотивация которых, цели которых, как правило, лежат далеко за пределами самих правовых норм и могут быть самыми разнообразными, что зависит от обстоятельств той или иной ситуации, в которой оказывается субъект

Окончание табл.

Свойства нормативных отношений	Нормы	
	Моральные	Правовые
Санкционированность	<b>Автосанкционированные нормы</b> , санкция заключена в самой норме и сопровождает ее. Выполняя норму морали или отказываясь от ее выполнения, субъект сам себя вознаграждает моральной удовлетворенностью и ободряющей совестью или, напротив, наказывает	<b>Гетеросанкционированные нормы</b> , на страже которых стоит мощная государственная система в лице прокуратуры, судов, пенитенциарных учреждений, полиции, армии... И награда, и наказание находятся не в воле действующего субъекта, а вне его, в государственной воле

Мораль в системе норм нравственности играет роль цели всей системы нравов, она есть идеал этой системы, право же выполняет роль средства. Право, чтобы быть правом, — не важно, мыслим мы его как строгое (*ius strictum*), а тем более как широкое (*ius latum*), — должно ориентироваться на мораль, что и указывает Кант, давая свое определение права: «... право — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого *с точки зрения всеобщего закона свободы*» [7, с. 139], или на следующей странице: «Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, *сообразной со всеобщим законом...*» [7, с. 140]. Всеобщий закон свободы — это категорический императив морали. И в другом месте Кант прямо об этом заявляет: «... мы знаем свою собственную свободу (из которой исходят все моральные законы, стало быть, и все права и обязанности) только через моральный императив, который представляет собой положение, предписывающее долг, и из которого можно затем объяснить способность обязывать других, т.е. понятие права» [7, с. 147]. Мораль, таким образом, — это ориентир для права, она проникает в него, стремясь уподобить нормы права особенностям самой себя, снимая во все возрастающей мере их относительность и содействуя рождению моралеподобных норм права. Такой областью правовых норм, например, оказываются права человека, которые из естественного права под действием морали переходят в право позитивное и претендуют на ту же субъектноабсолютность, что и мораль. Не действует ли в сфере права тенденция снятия локальных ограничений и географическое и политическое расширение регионов действия тождественных систем правовых норм, изменяя национальные правовые системы? Такова именно система прав Европейского союза. Аналогичная тенденция обнаруживает себя и в других регионах мира. И для нас, в нашей Калининградской области, находящейся в окружении стран Европейского союза, сближение нашей системы права и права европейского есть настоятельная потребность, а опорой для этого служит общечеловечность морали, объединяющей людей и создающей у них *человечество*, где каждый человек и гражданин мира.

И по всем другим нормативным параметрам мораль стремится уподобить себе правовые нормы, прививая уважение к праву и тем самым побуждая людей быть правопослушными благодаря пониманию значимости права в жизни собственной и жизни общества, а не из страха наказания. Мораль воспитывает в людях сознание ценности права как обязательного

условия, без которого рухнет нормальная жизнь. Без уважения к праву других нельзя и самого себя уважать, нельзя быть полноценным человеком.

### 5. Формулы моральных и правовых отношений

Из анализа особенностей моральных норм следует, что все они происходят из одного источника, которым является *отношение равенства* всех субъектов моральных отношений, так как каждый моральный субъект подчиняет свою волю, или лучше — содержит в своей воле один и тот же всеобщий закон. В морали все субъекты совершенно равны, и если нарушается это изначальное равенство, то отношения между людьми становятся аморальными. Моральные отношения несут в себе «прирожденное *равенство*», — выделяет Кант это понятие курсивом, — т.е. независимость, состоящую в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать...» [7, с. 147].

Математически это можно выразить следующей формулой:

$$a = b = c = d = e = f = g \text{ и т.д.},$$

где латинскими буквами обозначены субъекты моральных отношений.

Правовое отношение не есть непосредственное отношение равенства, что хорошо проанализировано еще Платоном в диалоге «Государство». Право опирается на отношение *справедливости*. «Правое по внешним законам называется *справедливым* (iustum), неправое — *несправедливым* (iniustum)» [7, с. 132], — определяет Кант. Со времен Платона известно, что справедливость — это равная мера неравного, или мера равенства неравных между собой людей или их положений в отношении друг к другу. Определяя природу права, надо «прять тончайшие нити метафизики», — пишет Кант. Правовые отношения людей различны, но они обязаны нести *одинаковую меру* прав и обязанностей, правам должна соответствовать сумма обязанностей. Поэтому формула справедливости — это формула равенства мер неравных величин:

$$\frac{a}{a} = \frac{b}{b} = \frac{c}{c} = \frac{d}{d} = \frac{e}{e} = \frac{f}{f} \dots,$$

где субъекты представлены равными дробями, выражающими одну и ту же меру самих по себе неравных прав и обязанностей, так как здесь

$$a \neq b \neq c \neq d \text{ и т.д.}$$

То, что неравных субъектов удастся уравнивать, означает, что в праве как непререкаемый его элемент присутствует мораль. Не случайно Кант утверждает, что моральный долг — это долг в широком смысле, так как он наличествует в праве, тогда как обратное, конечно, невозможно. Это и свидетельствует о том, что мораль является действительной основой всей системы нравов, выполняя при этом роль идеала, к которому устремляет все иные виды нравственных норм, и роль энтелихии, если воспользоваться термином аристотелевской метафизики.

Мораль как мера равенства внутри права, как составная часть структуры права находится далеко не всегда в определенном и равновесном состоянии. Равенство весьма часто нарушается, равновесие ускользает. Кант приводит на сей счет такой пример, который, видимо, близок ему лично: «Домашний слуга, которому набежавшее к концу года жалование выплачивается в обесценившихся за это время деньгах, причем на них он не может

приобрести то, что мог бы купить тогда, когда заключал контракт, не может при одинаковой номинальной стоимости денег сослаться на свое право; он может лишь взывать к справедливости (немому божеству, голос которого нельзя услышать), так как в контракте на этот счет ничего не было сказано, а судья не может выносить решение при неопределенных условиях договора» [7, с. 144]. Действительно, строгое право не нарушено, суд *гражданского права* (*forum soli*) молчит. Однако с моралью в ситуации не всё в порядке. Ведь слуга сделал все точно, что положено по договору; значит, изменение экономической ситуации хозяина не коснулось, а слугу коснулось. Равенство договаривавшихся сторон нарушено, значит, нарушена и справедливость. И если она — «божество немое» и суд услышать это божество не может, то за справедливость внятно говорит мораль. Хозяин вправе внести в договор дополнительный пункт и будет абсолютно честен, восстановив справедливость.

А мы на последнем примере видим, насколько Кант злободневен и сколь совершенна его теория, безукоризненно работающая на практике. Воистину нет ничего практичнее хорошей теории. И долговечней.

#### Список литературы

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
3. Калинин Л. А. «Метафизика нравов» 1797 года и ее проблематика в начале 2000-х годов» // Кантовский сборник. Калининград, 2008. №2 (28).
4. Калинин Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии. М., 2008.
5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 6.
6. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. на немецком и русском языках. М., 2006. Т. 2 (1).
7. Кант И. Метафизика нравов // И. Кант. Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4 (2).
8. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.
9. Соловьев В. С. Кант // В. С. Соловьев. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2.
10. Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1993.
11. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
12. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.
13. Цицерон М. О законах // М. Цицерон. Диалоги. М., 1966. Кн. 2.
14. Шиллер Фр. Соч.: в 7 т. М., 1955. Т. 1.
15. Шиллер Фр. О грации и достоинстве // Фр. Шиллер. Соч.: в 7 т. М., 1955. Т. 6.

#### Об авторе

Калининков Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии и логики исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru.

М. Н. Громов

ВЛИЯНИЕ КАНТА  
НА РУССКУЮ МЫСЛЬ\*

*В предлагаемом тексте предпринимается попытка дать краткий обобщающий обзор влияния на русскую мысль идей и личности великого философа, бывшего ярким выразителем немецкого духа, творческим гением и *genius loci* Кёнигсберга, города с трудной исторической судьбой.*

*The text is devoted to the influence of Kant's personality and philosophical ideas on the Russian thought. Kant considered as the great philosopher, who was the bright spokes of German spirit, the creative genius and *genius loci* of Königsberg, which has been the town of dramatic historical fate.*

**Ключевые слова:** философия Канта, личность Канта, русская философия, русская культура.

**Keywords:** Kant's philosophy, Kant's personality, Russian philosophy, Russian culture.

Ввиду грандиозности и неисчерпаемости обозначенной темы, требующей для своего удовлетворительного раскрытия нескольких диссертаций, монографий и коллективных трудов, ограничимся в предлагаемой статье лишь несколькими ее аспектами. Нас будет интересовать Кант как *личность*, как *мыслитель*, как *выразитель германского духа*. Под влиянием, в широком смысле этого слова, будет подразумеваться не только положительное усвоение его идей, но и полемика с ними, их неприятие и даже умолчание о них [1–4].

Ученическое подражание и добросовестный пересказ уже однажды продуманного и зафиксированного в текстах являются начальными формами распространения идей великого философа, каким был и навсегда останется Иммануил Кант. Следующей, более сложной стадией предстает глубокий анализ его учения с выявлением иных поворотов мысли, творческой доработкой, а порою радикально новой переработкой, как это будет наблюдаться

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ по проекту № 09-03-0073а

сто лет спустя в разных версиях неокантианства и других течениях, генетически связанных с Кантом [20; 21; 29].

Что касается полемики, то она представляет самую сложную, протестную, но от этого не менее, а, может быть, даже более действенную форму влияния и связи, ибо она, как любая борьба, сильнее захватывает сознание человека, нежели спокойное отношение к чему-либо. Эта борьба по поводу наследия Канта вполне соответствует антиномичности его философии и тому вызову, который он бросил традиционным и обветшавшим способам мышления. Она лишь больше увеличивает ореол его славы и не оставляет равнодушными как сторонников, так и противников [5; 22]. Для философии, которая по природе своей чаще ставит вопросы, чем дает на них ответы, подобная ситуация вполне объяснима, приемлема и даже желательна. Гораздо хуже, когда нет полемики и безразличный умственный взор равнодушно скользит мимо чьих-то идей и концепций. При этом не возникает ни слов одобрения, ни слов осуждения.

В связи с этим скажем, что бывают *молчание* и *умолчание*. Первое возникает тогда, когда нет желания или нет возможности говорить. Второе — когда публично выраженные слова отсутствуют по запретительным внутренним или внешним причинам. Внутренняя мотивация может быть связана с нежеланием вступать в полемику и, напротив, — с желанием сознательно проигнорировать того, с кем не согласен и к кому не хочешь привлекать внимания. Внешние ограничения связаны с целенаправленной регламентацией со стороны определенных кругов, в том числе светских и духовных властей, идеологических институтов и тому подобных государственных и негосударственных структур, стремящихся ограничить или запретить филиацию тех или иных, нежелательных для них, идей. Так в советский период сознательно сдерживалось слишком глубокое изучение идейного наследия философа, как его именовали, идеалиста и агностика Канта, хотя как представителя классической немецкой философии, трактуемой в качестве предшественницы марксизма, его приходилось избирательно изучать и частично использовать.

Однако вопреки запретам (а может, благодаря им) nereкомендация властей играла совершенно обратную роль рекомендации для мыслящей части общества. Интеллектуальный протест в эпоху тоталитарного государства состоял в том числе в том, что граждане, не согласные с его политикой и идеологией, стремились узнать то, что им запрещалось знать. Это относится в полной мере к так называемой буржуазной западной философии, которую, несмотря на все запреты, желали знать больше и лучше. Поэтому избирательное отношение к Канту как мыслителю и кантианству как философскому течению со всеми его модификациями, равно как начальственное умолчание о нем вовсе не свидетельствуют об отсутствии кантовского влияния в Советском Союзе, скорее наоборот, ибо сама необходимость запретительных мер убедительно говорит о наличии запрещаемого.

Перейдем к краткому рассмотрению отдельных аспектов воздействия Канта и его учения на русскую мысль и некоторых ее представителей, которое осуществляется уже два с лишним века. Здесь можно выделить: 1) непосредственное знакомство с философом, слушание его лекций, беседы и переписку с ним; 2) изучение его трудов — как на языке оригинала, так и в переводах; 3) распространение учения Канта в России немецкими и отечественными преподавателями; 4) слушание лекций в немецких универси-

татах, где излагались идеи Канта, российскими студентами и стажерами; 5) изучение исследовательских трудов европейских специалистов, посвященных философу, включая прокантовскую и антикантовскую литературу; 6) рассмотрение российского кантоведения и разнообразных точек зрения на Канта и его учение; 7) оценка современного интереса к Канту и его трудам в России. Каждая из обозначенных тем заслуживает особого тщательного рассмотрения, поэтому ограничимся лишь беглым их обзором и некоторыми примерами.

Счастливого возможность видеть и слышать Канта, бывшего тогда доцентом Кёнигсбергского университета, имели десятки российских чиновников и военных во время посещения его лекций, в основном по прикладным дисциплинам. Эта возможность появилась тогда, когда после победоносной Семилетней войны Восточная Пруссия на несколько лет вошла в состав Российской империи. Однако среди слушателей Канта не нашлось тех, кто оставил бы заметный след в истории русской мысли. Вместе с тем нельзя не упомянуть имя оставившего подобный след А. Т. Болотова, хорошо знавшего немецкий язык, служившего в канцелярии губернатора и проявившего живой интерес к философии вообще, но не к учению самого Канта, а к взглядам его оппонентов Крузиуса и Веймана. Заколебавшись было в религиозной вере под влиянием рационализма Просвещения, ярким представителем которого был именно Кант, Болотов стал исповедовать теоцентризм в православном духе, придерживаясь концепции гармонизации религии и науки, а вернувшись в Россию, занялся обширной общественной, педагогической, экономической деятельностью<sup>1</sup>. На этом характерном примере, типичном для будущих времен, видно, что взгляды Канта отнюдь не ожидал повсеместно восторженный прием в России.

XVIII век, столь бурный и противоречивый, знает примеры и другого рода. Чрезвычайно занятый Кант, редко снисходивший до переписки с кем-либо, находит время составить серьезное концептуальное послание князю А. М. Белосельскому-Белозерскому, опубликовавшему на французском языке трактат «Дианология», который немецкий философ назвал «превосходной работой». Этот интересный эпизод немецко-русских философских связей свидетельствует о благосклонном внимании великого философа к ищущей мысли своего адресата и заинтересованности Канта быть адекватно понятым русским просветителем. Другим положительным примером является известная трехчасовая беседа с Н. М. Карамзиным весной 1789 г. в кабинете кёнигсбергского профессора, в ходе которой более чем шестидесятилетний, умудренный жизненным опытом, муж изложил молодому собеседнику двадцати двух лет итоговые размышления своей непрестанной мыслительной работы. Если первый эпизод с князем Белосельским-Белозерским имел ограниченное значение и носил преимущественно симптоматический характер, то встреча с Карамзиным, который срочно занес содержание разговора на бумагу и затем опубликовал его в «Письмах русского путешественника», получила широкую огласку и способствовала положительному восприятию имени, личности и учения Канта на русской

<sup>1</sup> А. Т. Болотов стал типичным представителем естественнонаучного течения в русском Просвещении, стремившимся в согласии со своей провиденциалистской позицией создать концепцию *натуртеологии* как отечественную версию распространявшейся в Европе *физикотеологии* или *космотеологии*.

почве [38, с. 117–119]. На указанных трех примерах мы видим, как складывалось мнение образованной части российского общества о Канте и какая полемика готова была развернуться вокруг его имени и учения.

С прижизненными сочинениями Канта на немецком языке представители российской интеллектуальной элиты могли ознакомиться как в Германии, так и, по мере их поступления в Россию, у себя на родине. Еще до кончины кёнигсбергского философа произошло важное событие – в городе Николаеве на черноморском юге Российской империи вышел первый русский перевод его труда «Метафизика нравов» под названием «Кантово основание метафизики нравов», который осуществил преподаватель местного штурманского училища Яков Рубан [30, с. 786]. В течение XIX века были переведены на русский язык основные произведения Канта, а также ряд работ, ему посвященных, авторами которых были Виллер, Майнерс, Рейнгольд и другие европейские, не только немецкие, специалисты. Учение Канта занимает отныне подобающее место в систематических обзорах западной философии, его идеи осмысляются и вводятся в философский и общекультурный контекст повсеместно [24]. В самой Германии не только философы (Тифрунк, Хуфеланд, Тиннеман), но и поэты (Шиллер и Гёте) используют его идеи. Все это в той или иной степени транслируется на русскую почву и пускает в ней корни.

Авторитет Канта в России возрастал постепенно, особенно после избрания его иностранным членом Санкт-Петербургской академии наук в 1794 г.<sup>2</sup> Кроме распространения книг на немецком, русском и других языках, либо непосредственно с сочинениями кёнигсбергского мыслителя, либо с разбором его идей, либо с разъяснением довольно сложной кантовской терминологии, важнейшим проводником учения Канта становится преподавательский процесс [32]. Одним из первых пропагандистов учения Канта стал профессор Геттингенского университета Мельман, последователь критической философии, приглашенный в Россию в 1786 г. Он, а вслед за ним Шаден, Буле, Рейнгард читали лекции в Московском университете. В открытых в начале XIX в. Харьковском и Казанском университетах читали лекции соответственно Шад и Финке. В то же время в немецких университетах, в частности в Геттингенском, где были особенно популярны идеи Канта, обучались десятки российских студентов, изучавших наследие великого философа на языке оригинала.

В самой России начинается и все более ширится основательное изучение трудов Канта, рассмотрение его учения, введение идей мыслителя в преподавательский процесс отечественными специалистами. Профессор Санкт-Петербургского университета Галич в своей «Истории философских систем» посвятил Канту целый раздел, снабженный обширной библиографией (СПб., 1819). Архимандрит Гавриил (Воскресенский) в шеститомной «Истории философии» при рассмотрении немецкой философии отвел кёнигсбергскому мыслителю параграф под названием «Критический идеализм Канта» (Казань, 1840). Профессор Гогоцкий посвятил немецкому философу кандидатскую диссертацию «Критический взгляд на философию Канта» (Киев, 1847), а в составленной им первой русской четырехтомной философской энциклопедии «Философский лексикон» (Киев, 1857–1873) поместил статью «Кант». Отныне статья под таким названием, а также со

---

<sup>2</sup> Однако не за философские, а за свои естественнонаучные труды.

временем статьи «Кантианство», «Неокантианство», «Кант в России», «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «Категорический императив» и близкие им будут постоянно присутствовать в российских справочных изданиях по философии, став обязательной частью общепрофессионального знания [20–22].

Отдельную тему представляет специфика изучения и характер отношения к наследию Канта в российских духовных академиях, которые располагались в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве и Казани. В целом духовно-академическая философия в России имела давнюю традицию (Славяно-греко-латинская академия в Москве была основана в 1685 г., преобразована в 1814 г. в Московскую духовную академию и переведена в подмосковный Сергиев Посад, где находится поныне) и достаточно высокий профессионализм, особенно в области филологической, исторической и богословской подготовки. Диапазон квалификации философии Канта в целом и отдельных его идей в духовно-академической среде достаточно широк: от полного неприятия до высокой оценки и уж во всяком случае неопровержимого упоминания о нем, ибо пройти мимо такой величины и такого фундаментального учения было невозможно [1; 8].

Вполне понятно, что отвергались взгляды Канта, изложенные им в сочинении «Религия в границах только разума», одно название которого вызывало протест ортодоксально настроенной публики. Как выразился профессор Киевской духовной академии Скворцов: лучшее во взглядах Канта на религию принадлежит Евангелию, а худшее — его рассудочной философии. В то же время его коллега Юркевич положительно отзывался о новаторском вкладе немецкого мыслителя в современную философию, широко использовал его идеи и труды, сравнивая по значению с Платоном. Профессор Московской академии Голубинский высоко ценил взгляды Канта в области теории познания, но не принимал его опровержений доказательств бытия Божия.

Примечательно, что профессор Московской академии А. И. Введенский стал одним из крупных представителей русской кантианы, посвятив немецкому философу несколько трудов, в том числе исследование «Учение Канта о пространстве» (Сергиев Посад, 1895). С ним вступил в полемику профессор Петербургской академии Каринский, имевший основательную философскую подготовку, слушавший лекции Лотце в Геттингене и написавший книгу «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873). В монографии «Об истинах самоочевидных» Каринский подверг основательному разбору «Критику чистого разума», полагая, что учение Канта об умозрительных истинах несет на себе печать субъективного догматизма, и новейшая рационалистическая философия должна искать новых оснований для выработки своих суждений. По поводу этой монографии Введенский опубликовал полемическую рецензию против Каринского с заглавием «О Канте действительном и воображаемом». Обширный труд выпустил епископ Никанор (Бровкович) под названием «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» и подзаголовком «Критика на «Критику чистого разума» Канта» (СПб., 1875–1888. Т. 1–3). Епископ Никанор был личностью весьма неординарной. Закончив Петербургскую академию и став помощником ректора, он был заподозрен в «неправославном мышлении», выслан из столицы империи; переменяв несколько городов, осел в Одессе. Критикуя «антихристианских» западных мыслителей от

Вольтера и других энциклопедистов до Маркса и Шопенгауэра, он вместе с тем пытался использовать позитивистскую методологию для борьбы с материализмом и атеизмом, заслужив славу либерального богослова [22, с. 266–316].

К концу XIX столетия философия Канта заняла свое достойное место в интеллектуальной жизни российского общества, однако суховатая рассудочность кёнигсбергского мыслителя в сравнении с вдохновенной патетикой Шеллинга и монументальным стилем Гегеля способствовала тому, что первоначально шеллингианство и особенно гегельянство заняли более прочные позиции в русской мысли. Однако постепенно кантианство теснит своих немецких конкурентов. Оно, следуя призыву Либмана «назад к Канту», трансформируется в неокантианство и находит новых приверженцев. Разумеется, кантианство было не столь массово, как популистский марксизм и не столь соблазнительно, как эстетствующее ницшеанство. Его немногочисленные ряды в России состояли из тех, кому действительно была интересна напряженная работа человеческого сознания в стремлении познать мир и самое себя, что всегда означает нелегкий, а порою изнурительный труд.

Следует заметить, что русская философия конца XIX – начала XX века дооктябрьского периода переживала свой наивысший расцвет, которого она не испытала ни до, ни после него. Для нее в этот период характерно удачное сочетание хорошей европейской выучки, независимой выработки собственных оригинальных концепций, достаточно широкой свободы изложения идей, что приводило к возникновению массы разнообразных направлений от вульгарного материализма до утонченного мистицизма, от этатизма до анархизма, от персонализма до космизма и многих других течений, борющихся друг с другом за умы людей. Это приводило в целом русскую мысль к высокому тону философов и полифонии мышления, столь важных в креативном отношении и творческом многообразии [12; 13; 40].

В этой ситуации, конечно, не обошлось без Канта. Возникают многочисленные связи, пересечения, оппозиции, которые можно тематически обозначить как Кант и Соловьёв, Кант и Достоевский, Кант и Толстой, Кант и Флоренский, Кант и Белый. Их перечень нетрудно умножить. Многообразие взглядов по тематике «Кант: pro и contra» переходит в среду русской эмиграции, которая в лице философии русского зарубежья продолжила интенции развития дореволюционной мысли. Здесь можно упомянуть имена Булгакова, Франка, Бердяева, Степуна, Яковенко и других, в работах которых присутствует имя и учение Канта в различных оценках и интерпретациях [22].

Об этом написано немало исследований и нет нужды их перечислять. Остановимся лишь на паре принципиальных вопросов. Первый из них состоит в том, как кантианство и неокантианство соотносятся с *софиологией*, одним из доминантных течений русской мысли и культуры того времени. По словам Флоренского, софиология связана с христианизированным платонизмом, а Платон и Кант обозначают два водораздела мысли, ибо они разграничивают *теоцентризм* и *автоцентризм* на два контрадикторные течения, которые, с одной стороны, противоположны, а с другой – дополняют друг друга [35]. Кроме того, кантианство эксплицируется как учение сугубо вербальными и рациональными способами выражения мысли, а

софиология — как вербальными (при этом не только рациональными, но также иррациональными), так и невербальными — эстетическими, визуальными, символическими в виде произведений искусства и культового действия<sup>3</sup>.

Второй вопрос состоит в уяснении самой типологии русского мышления, по ряду особенностей отличного от западноевропейского. При всем разнообразии форм философствования на Западе, доминирующей была и остается традиция рационального дискурса, идущая от Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы, Лейбница вплоть до Витгенштейна, Рассела и представителей современной аналитической философии. Традиция русского философствования, также при учете разнообразия его форм, строится прежде всего на упомянутом выше христианизированном платонизме. Славянские первоучители Кирилл и Мефодий перенесли на православную почву региона *Slavia orthodoxa* византийский синтез филологии, философии, богословия, который в нераздельном единстве прослеживается от Илариона Киевского, автора XI века, до Владимира Соловьёва, Толстого и Достоевского [11, с. 472–475]. Искусное владение словом, философская глубина мышления и обращение к сакральным ценностям существуют в их творчестве целостно и нераздельно. Отсюда проистекают концепции «цельного знания» у Киреевского и «всеединства» у Соловьёва. При всем уважении к западной традиции следует учесть и русскую, а вместе они создают разнообразие философского универсума, где Платон и Аристотель взаимодополняют друг друга, а рационализм и иррационализм уравнивают наше сознание, не допуская его крена в ту или иную сторону [36; 43].

Подводя итог своим размышлениям и понимая, что многое не успел выразить, хотел бы сказать, что Кант как *личность* вызывает уважение у русского человека по причине его достойного поведения честного работника мысли, самозабвенного труженика, терпеливого наставника [39]. Он был своеобразным аскетом в миру, сублимировавшим и положившим на алтарь философии все свои душевные и телесные силы. Быть может, русскому человеку с его широкой душой и меньшей организованностью кажутся чуждыми чрезмерная дисциплинированность, строгий педантизм и даже некий автоматизм поведения немецкого профессора, но это уже дело национального вкуса. Вместе с тем заметим, что внешняя упорядоченность образа жизни Канта способствовала внутренней сосредоточенности, а строгий режим поддерживал здоровье и сохранял энергию для главной работы — напряженной умственной деятельности.

Относительно понимания Канта как *мыслителя* было достаточно сказано выше. Остается только добавить, что в современной постсоветской России Кант, кантианство и кантоведение являются уважаемыми составляющими философской и в определенной степени культурной и общественной жизни, о чем хорошо осведомлены коллеги [14; 28; 29; 34].

---

<sup>3</sup> Софийная традиция имеет в России более чем тысячелетнюю историю, она связана с преимущественно византийским и отчасти западным влиянием. София Премудрость Божия воспринималась как проявление божественного Логоса со времени строительства Софийских храмов в Киеве, Новгороде, Полоцке, воздвигнутых в подражание Софии Константинопольской. Храмовая архитектура, гимнография, иконопись отражали идею Софии столь же выразительно, как библейские тексты и творения отцов Церкви.

Что касается отношения к Канту как *выразителю германского духа*, то позволю предложить следующую интерпретацию. В российской истории влияние Германии, ее культуры, экономической, политической, военной мощи было всегда велико [31; 42]. Когда две наши страны были союзниками, то это обеспечивало стабильность Европы, когда противниками, это сотрясало континент. В России высоко ценили великий германский дух в лице его лучших представителей: в музыке — Баха и Бетховена, в литературе — Гёте и Шиллера, в философии — Канта и Гегеля. Однако великая нация с великим духом склонна подчинять себе другие народы и культуры, причем не только экономическим, политическим, военным, но также интеллектуальным путем. И вот здесь возникает у соседних с Германией народов естественная защитная реакция самосохранения против германизации сознания, что легче понять французу, поляку, русскому и труднее — собственно немцу. Мне кажется, что в отношении к Канту у некоторых отечественных мыслителей можно уловить эту опасливую идею — не оказаться в безусловном, слишком большом, доминантном подчинении германскому гиганту мысли. При всем почтении к нему необходима некая дистанция во взаимоотношениях между Кантом и теми, кто рискует приближаться к этому исполину. Сказанное в большей степени справедливо по отношению к представителям славянофильского, иррационалистического, религиозного и других направлений, априорно несовпадавших с учением Канта, и в меньшей степени — к сторонникам западнического, рационалистического, сциентистского и близких им течений многообразной русской мысли [5; 8; 9; 37; 42].

В заключение хотел бы сказать несколько слов о городе, с которым неразрывно связан великий немецкий философ и порождением которого он является. Кёнигсберг как город-крепость, как город-труженик, город-порт, как форпост Германии на восточных ее рубежах имеет свою многовековую историю (что, к сожалению, осталось лицемереть преимущественно на сохранившихся довоенных фотографиях), которая отразилась в традициях и менталитете его обитателей. Аскетическая жизнь основателей, воинов-монахов Тевтонского ордена, пуританская этика протестантизма, постоянная борьба за существование среди относительно неблагоприятной природы Восточной Пруссии и вблизи нередко враждебных племен и народов наложили свой отпечаток на обитателей этого уникального города на краю германской ойкумены [25]. Вместе с тем Кёнигсберг стал культурным центром Прибалтийского региона, куда в Альбертину, знаменитый университет, приезжали учиться молодые люди из окрестных стран, поэтому он был местом встречи разных культур, разных этносов, разных конфессий [26]. Все это накопленное веками выразилось в Канте, который сознательно не хотел уезжать ни в какой иной город, ибо он был и остается навсегда не просто достопримечательностью, брендом, но прежде всего *гением места*, *genius loci* этого величественного города с трудной судьбой.

Предположительно, что по отцовской линии Кант был прибалтом (согласно одной из версий) и, возможно, не случайно среди последних опусов великого маэстро философии стало послесловие к немецко-литовскому словарю<sup>4</sup>. Честно и трудолюбиво прожив свою жизнь подобно ремесленни-

---

<sup>4</sup> Есть иная версия генеалогии Канта, согласно которой его отец был немецким колонистом, предки которого обосновались в Восточной Пруссии.

ку-отцу, он в своем мировоззрении отразил интересы многочисленного третьего сословия, чем активно занимались просветители XVIII века, его современники, на широком европейском пространстве от Франции до России. Сполна исполнив свой профессиональный и гражданский долг, Кант навсегда лег в землю своей малой родины, чьим сыном и патриотом он был.

Как бы предвидя трагическую судьбу родного города, Кант пишет в 1795 г. трактат «К вечному миру», где выражает надежду на будущую мирную Европу, свободную от войн и насилия. Но правители и военачальники редко слушают философов. Чрезмерное желание возвыситься над другими народами, которое хотел военным путем осуществить германский милитаризм, привело не к господству, а к поражению великой страны и великого народа. Кёнигсберг пал жертвой этой катастрофы [6; 23]. Поразительно и вместе с тем провиденциально, что в хаосе разрушенного, дымящегося города в 1945 г. сохранилась могила Канта, это святилище гения места, *genius loci* Кёнигсберга, сохраняющееся поныне и служащее символом продолжения культурной традиции в новых исторических условиях. Отдадим же дань уважения великому мыслителю, а вместе с ним и городу, породившему столь достойного гражданина.

#### Список литературы

1. *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской мысли. М., 2005. С. 118–150.
2. *Абрамов А. И.* О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Там же. С. 343–363.
3. *Абрамов А. И.* Кантианство в русской университетской философии // Там же. С. 364–381.
4. *Абрамов А. И., Суслова Л. А.* Кант в России // Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 232–236.
5. *Ахутин А. В.* София и черт [Кант перед лицом русской религиозной метафизики] // Вопросы философии. 1990. №1. С. 51–69.
6. *Василевский Г. А.* Виновата ли германская культура? // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге [Петрограде]. История в материалах и документах. Т. 3: 1914–1917. М., 2009. С. 134–151.
7. *Глаголев С. С.* Религиозная философия Канта. Киев, 1847.
8. *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
9. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 2003.
10. *X Кантовские чтения.* Классический разум и вызовы современной цивилизации. Калининград. Калининград, 2009.
11. *Громов М. Н.* Русская философия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 472–477.
12. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 2001.
13. *История русской философии* / под ред. М. А. Маслина. Изд. 2-е. М., 2008.
14. *Калинников Л. А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
15. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского. М., 1998.
16. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
17. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М., 1963–1966.
18. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М., 1994–2008.

19. Кант И. Спор факультетов / отв. ред. Л. А. Калинин. Калининград, 2002.
20. Кант и кантианцы. М., 1978.
21. Кант и философия в России. М., 1994.
22. Кант: pro et contra / сост. А. И. Абрамов, В. А. Жучков. СПб., 2005.
23. Костяшов Ю. Изгнание прусского духа // Маттес Э. Запрещенное воспоминание. Калининград, 2003.
24. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.
25. Кулаков В. И. От Восточной Пруссии до Калининградской области. Калининград, 2000.
26. Лавринович К. К. Альбертина. Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995.
27. Маттес Э. Региональное самопознание в Калининградской области // Калининградские архивы: материалы и исследования. Калининград, 2003. С. 203—218.
28. Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Мотрошилова Н. В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005. С. 221—265.
29. Нижников С. А. Философия Канта в отечественной мысли. М., 2005.
30. Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003.
31. Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993.
32. Сотонин К. Словарь терминов Канта [к трем критикам]. Казань, 1913.
33. Философия И. Канта и современность. Минск, 2005.
34. Философия Канта и современность. М., 1974.
35. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990.
36. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
37. Шпет Г. Г. Очерк развития русской мысли // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 11—344.
38. Эллис И. Беседа Николая Михайловича Карамзина с Иммануилом Кантом. Популярное изложение Иммануилом Кантом «Критики практического разума» // Кантовский сборник. 2008. №1 (27). С. 109—119.
39. Cassirer E. Kants Leben und Lehre, Berlin, 1921.
40. Copleston F. C. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, 1986.
41. Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979.
42. Masaryk Th. G. Russland und Europa. Bd. 1—2. Jena, 1913.
43. Špidlík Th. L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes. 1994.

#### Об авторе

**Громов Михаил Николаевич** — д-р филос. наук, проф., зав. сектором истории русской философии Института философии РАН, проректор Государственной академии славянской культуры, dr\_gromov@mail.ru

М. Косслер

ЭМПИРИЧЕСКИЙ  
И ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ  
ХАРАКТЕР:  
ОТ КАНТА ЧЕРЕЗ ФРИЗА  
И ШЕЛЛИНГА  
К ШОПЕНГАУЭРУ<sup>1</sup>

Рассматривается проблема преемственности понятий эмпирического и интеллигибельного характера в философии А. Шопенгауэра. Автор показывает, как Шопенгауэр видоизменил данные понятия в своей системе и на чем он основывался при создании своего учения о характере.

*In diesem Beitrag wird das Problem der Rezeptionsgeschichte der Begriffe vom intelligiblen und empirischen Charakter in A. Schopenhauers Philosophie behandelt. Der Autor zeigt, wie sich diese Begriffe bei Schopenhauer inhaltlich wandeln und welche Ursachen seiner Lehre über den Charakter zugrunde liegen mögen.*

**Ключевые слова:** эмпирический и интеллигибельный характер, свобода, поступок, преемственность.

**Keywords:** empirical and intelligible character, freedom, action, continuity.

Шопенгауэр в своем употреблении понятий «эмпирический» и «интеллигибельный характер» всегда ссылается на учение Канта о совместном существовании свободы и необходимости, которым [учением] он восхищается, как «прекрасным и глубокомысленным», «что когда-либо дал этот великий ум, да и вообще человеческий интеллект»<sup>2</sup> (E 95)<sup>3</sup> [4, с. 286]. Он рассматривает это сосуществование как общеизвестный факт, который заключается в том, что в интеллигибельном характере «<...> все бытие и сущность самого человека <...>

<sup>1</sup> Статья впервые опубликована в 76 томе «Ежегодника Шопенгауэра» (См.: *Kosler M. Empirischer und intelligibler Charakter: Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995. Bd. 76. S. 195 – 201*). Со времени её публикации вышли некоторые новые работы по этому поводу. Например: *Hühn L. Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers // Selbstbesinnung der philosophischen Moderne (ed. Ch. Iber / R. Poca). Cuxhaven, Dartford, 1998. S. 55 – 94*.

<sup>2</sup> Все приводимые в статье М. Косслера отрывки на немецком языке из Канта, Шеллинга и частично из Шопенгауэра цитируются по русскоязычным переведённым источникам. В списке литературы даются русскоязычные аналоги текстов вместе с оригинальными источниками. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> В цитировании оригинальных источников Шопенгауэра приняты следующие обозначения, часть из которых присутствует в данной статье: “E” — «Две основные проблемы этики»; “HN II” — «Из рукописного наследия: критические замечания 1809–1818». “Diss.” — «О четверяком корне закона достаточного основания» (первое издание 1813 г.). — *Прим. пер.*

следует считать его свободным деянием» (E 97) [4, с. 287]. Но даже на первый взгляд оба сравниваемые понятия [характера] у Канта и Шопенгауэра оказываются принципиально разными, что также выражено в литературе в виде различных выводов, а именно: Шопенгауэр сделал понятие интеллигибельного характера Канта «предметным» [7, S. 94] и «придал ему соответствующий метафизический поворот» [11, S. 310] или «натурализовал» его [13, S. 63f; 17, S. 36]. Добавим еще те места у Канта, которые Шопенгауэр приводит в качестве подтверждения (E 82) того, что кантовское выражение «характер» связано с его действиями, а если точнее, с источником действий, в котором он [характер] описывается как «закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной» [B 567]<sup>4</sup>. Напротив, по Шопенгауэру, бытие и сущность человека связаны так, как соотносится интеллигибельный характер с (платоновской) идеей человека и с эмпирическим врожденным и неизменным характером.

Такая онтологизация эмпирического и интеллигибельного характера исходит непосредственно не от Шопенгауэра, как будет здесь показано, а от других интерпретаторов Канта, которых знал Шопенгауэр. Одно из указаний делает сам Шопенгауэр в диссертации 1813 года, где впервые упоминает<sup>5</sup> эти понятия и, ссылаясь на кантовское учение, добавляет: «Шеллинг в первом томе своих сочинений (с. 465—473) дал об этом очень точное и пояснительное представление» (Diss. 77). Другое примечание скрыто в пометках к сочинению Якоба Фридриха Фриза «Новая критика разума» (1897) в студенческих тетрадях Шопенгауэра. Там Шопенгауэр говорит об одном месте во втором томе: «Совершенно верно Шеллингом описаны основные характеристики свободы в 1809 году в его одноименном эссе» (HN II). Это место у Фриза гласит: «Если мы свойство нашей воли с учетом ее добродетели назовем *характером*, то тогда, во-первых, мы сможем описать *эмпирический характер*, который находится в нашей внутренней природе, а вместе с ней — и в истории, и во времени. Этот эмпирический характер — только явление *интеллигибельного характера*, находящегося в бытии вещи в себе в рамках вечного порядка вещей по отношению к своему основанию, где заключено его истинное бытие. В дальнейшем интеллигибельный характер переходит в мир свободы, и посредством его я сужу о своей воли как о свободной. Я также могу оценивать ее как свободное осно-

---

<sup>4</sup> Шопенгауэр «еще отчетливее» ссылается на второе издание [B 560—82], однако в целом он рассматривает учение Канта в «Критике практического разума» (Издание Форлендера. Гамбург, 1985. С. 113, 116), как и в других приводимым им местах, в рамках «Критики чистого разума. По этому поводу см. статью Г. Функе «Основоположение Канта: "Всякая действующая причина должна иметь какой-то характер, то есть закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной"» [B 567]» [10, S. 166—183].

<sup>5</sup> Интеллигибельный характер описан здесь как «акт воли, лежащий вне времени», что близко мысли Канта, так как Шопенгауэр ещё не развил на тот момент своё учение об идеях, хотя учение о «сущности человека» уже было готово. Соотношению диссертации к главным работам на предмет упоминаний эмпирического и интеллигибельного характеров посвящено исследование Т. Боинса [6, S. 67ff]. Рассуждения о характере обрисованы во втором издании «О четвероюм корне закона достаточного основания». Пометки к Шеллингу вновь появляются в обоих конкурсных сочинениях по этике, в которых слова похвалы исчезают и делается упрек Шеллингу за то, что мысли Канта он выдаёт за свои собственные (E 82f, 176).

вание всех проявлений моего эмпирического характера, — это означает то, что как в каждом отдельном решении, так и на протяжении всей истории моей жизни я сужу о ней как о свободной. Данное отношение моей свободы к ее действиям на самом деле основывается не на бессвязных отдельных действиях при их выборе, а на каждом конкретном случае только лишь посредством всеобщей связи. При помощи тех же основных законов воли, согласно которым я поступал вчера, я также буду необходимо поступать и сегодня, и во всей моей жизни. Но этот основной закон является свободно полученным [angenommene] принципом моего характера. Свобода интеллигибельного характера связана со всей совокупностью волевых актов моей жизни, в которой проявляется мой эмпирический характер, и посредством этого я сужу о себе как о свободном зачинателе каждого отдельного своего деяния. Если, к примеру, кто-то скажет: «В чем же моя вина, если я стал таким человеком, только благодаря своему происхождению и воспитанию?» — то получит ответ: «Если бы в твоём интеллигибельном характере не было бы такого человека, то у тебя никогда не было бы в такой жизни явлений, которые могут быть». Необходимая цепочка событий в природе, которая тобой руководит, относится только к форме, насколько ты осознаешь свои действия; поступки же сами по себе являются свободными действиями твоего интеллигибельного характера» [9, 258f]<sup>6</sup>.

В данном отрывке оговорены сущностные особенности учения Шопенгауэра об эмпирическом и интеллигибельном характере. Если, по Канту, «интеллигибельный субъект в отношении данного поступка может еще быть свободным» [12, S. 117; 1, с. 494], то, по Фризу, свобода относится не к «бессвязным отдельными действиями ... а к каждому конкретному случаю только лишь посредством всеобщей связи» [9, S. 117]. Таким образом, интеллигибельный характер означает уже не «свойство воли» [1, с. 406; 12, S. 116] какого-либо действия, а свойство «человека как такового». Несмотря на это, я приведу тезис Фриза об интеллигибельном характере: «Я сужу о себе как о свободном зачинателе каждого отдельного своего деяния». В этом смысле такая непосредственная формулировка, которая отчетливо прослеживается в последнем предложении цитируемого отрывка, снова приближает Фриза к кантовским заключениям постольку, поскольку его учение видится как средняя позиция между Кантом и Шопенгауэром.

Место из сочинения Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), которое Шопенгауэр восхищенно упоминал в своей диссертации, а также намекал на сомнительные пометки к работе Фриза, дополняют позицию Фриза посредством следующего шага в направлении шопенгауэровского учения. Шеллинг говорит даже не только об интеллигибельном характере, а о схожей интеллигибельной сущности: «...умопостигаемая сущность каждой вещи, и в первую очередь человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним» [3, с. 129; 14, S. 100].

Заключение Фриза о том, что свобода может выступать посредником всеобщей связи всего человеческого характера в конкретном поступке, раз-

<sup>6</sup> В данном случае [отрывок] берётся по неизменённому изданию (Гейдельберг, 1931). Первое издание 1807 года, к сожалению, было недоступно, хотя встреченный раздел присутствовал, судя по заметкам редактора (S. 6); небольшие изменения были внесены во второе издание. Примерно первая половина цитаты приводится по первому изданию Ю. Фрауэнштедта [8, S. 284], в котором присутствуют примечания и соответственно принимаются во внимание небольшие орфографические изменения.

вивается дальше мыслью Шеллинга о «внутренней необходимости», которая имеет место в отдельных действиях и одна является «абсолютной свободой» [14, S. 101]: «Подобное представление имеет, по крайней мере, то преимущество, что устраняет нелепость случайности в отдельном действии. Непоколебимым в каждом высшем воззрении должно быть и то, что отдельное действие следует из внутренней необходимости свободной сущности и поэтому само происходит с необходимостью, которую только не следует, что все еще часто происходит, смешивать с эмпирической, основанной на принуждении необходимостью (которая и сама есть лишь замаскированная случайность). Но что же такое эта внутренняя необходимость сущности? В этом пункте необходимость и свобода должны быть соединены, если их вообще можно соединить. Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть в сущности *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет той или другой. Только будучи рассмотрена с разных сторон, сама по себе она – свобода, формально – необходимость» [3, с. 130–131; 14, S. 101f].

Здесь видится почти идентичное Шопенгауэру заключение о сосуществовании свободы и необходимости, которое означает то, что сущность человека понимается как его собственное свободное деяние. Это видно и у Канта в его понимании трансцендентальной свободы как способности «самопроизвольно начинать состояние» [В 561], что, по словам Шопенгауэра, «переместило» свободу «из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, т. е. она трансцендентальна. И в таком именно смысле хотелось бы мне, чтобы было понято изречение Мальбранша: "La liberté est un mystère ..." (E 98) [4, с. 288–289]. На место свободы отдельных действий, где так же главенствует необходимость, Шопенгауэр находит веский закон, выраженный как «operari sequitur esse» (E 176) [4, с. 287].

Остается только тем же способом очертить изменение употребления понятий «эмпирический» и «интеллигибельный характер» и сопряженное с этим изменение понимания трансцендентальной свободы, идущего от Канта через Фриза и Шеллинга. По этой причине не следует утверждать, что история преемственности понятий действительно шла именно в данном направлении. Для этого нужно, во-первых, исследовать тот факт, знал ли вообще Шеллинг сочинение Фриза и насколько оно могло повлиять на него? К тому же не следует исходить из того, что Шопенгауэр просто-напросто позаимствовал интерпретацию Фриза и Шеллинга. Налицо оригинальная и своеобразная форма, которая в его главной работе значит как учение о характере, связанная с его собственными размышлениями<sup>7</sup>. Опре-

---

<sup>7</sup> Сходство эмпирического и интеллигибельного характера и понятий "homo phenomenon & noumenon", взятое у Канта в «Метафизике нравов» Шопенгауэром в его студенческих тетрадах (HN II), может свидетельствовать о том, что мысли Шопенгауэра уже были заняты ранней концепцией «эмпирического» и «лучшего сознания» и складывались в этом направлении [6, S. 40ff]. В том же месте он, помимо всего прочего, отмечает пассажи в «Критике чистого разума», где присутствуют [понятия] эмпирический и интеллигибельный характер: «Здесь и, как сказано выше, покоится теория свободы Шеллинга». См. рукописное наследие Шопенгауэра и названные места в обеих «критиках» Канта, опубликованные Р. Грубером [15, S. 199–202, 367–370].

деленно они дали стимул и повлияли на создание его учения об интеллигибельном характере и свободе. Упомянутое примечание к Фризу приходится на 1812–1813-е<sup>8</sup> годы и доказывает, что Шопенгауэр воспринял встреченный им отрывок еще до окончания работы над диссертацией, в которой он впервые говорит об эмпирическом и интеллигибельном характере.

Перевод с нем. А. И. Троцака

#### Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 373–565.
2. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 5–678.
3. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. М., 1989. С. 86–159.
4. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: сочинения. М.; Харьков, 1998.
5. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Там же. С. 13–160.
6. Bohinc T. Die Entfesselung des Intellekts. Frankfurt a. M., 1989.
7. Cysarz H. Schopenhauers "Intelligibler Charakter" und die Individualitätsproblematik der Folgezeit // Schopenhauer- Jahrbuch. 1981. Bd. 62. S. 91–107.
8. Frauenstädt J. Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Leipzig, 1864.
9. Fries J. F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft // Sämtliche Schriften. Aalen: G. König / L. Geldsetzer, 1967.
10. Funke G. Kants Satz // Zeit der Ernte. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1982. S. 166–183.
11. Hasse H. Schopenhauer. München, 1926.
12. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg: Vorländer, 1985.
13. Quenzen W. Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre. Konstanz, 1966.
14. Schelling F. W. J. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart, 1977.
15. Schopenhauer A. Arthur Schopenhauers Handbemerkungen zu den Hauptwerken Kants. München: Robert Gruber, 1926.
16. Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Mannheim: Brockhaus F. A., 1988.
17. Schulz W. Philosophie des Übergangs // Zeit der Ernte. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1982. S. 30–40.

#### Об авторе

**Косслер Матиас** (Matthias Kossler) – проф. философии университета Гутенберга г. Майнца, президент общества А. Шопенгауэра (Франкфурт-на-Майне), Германия, kossler@uni-mainz.de.

---

<sup>8</sup> По Хюбшеру [HN II XXIX, 434]. – Прим. авт.

Е. Г. Драгалина-Черная

ТЯЖБА О «СТА ТАЛЕРАХ»:  
VIA EMINENTIAE\*

Сопоставляются позиции различных сторон в «тяжбе о ста талерах», открытой кантовской критикой онтологического аргумента. Показывается необоснованность отождествления хайдеггеровской концепции бытия как трансцендентального предиката с фрегевской трактовкой существования как второпорядкового предиката. В перспективе *via eminentiae* (пути превосхождения понятий) понимание бытия Ансельмом Кентерберийским как совершенства сближается с кантовской концепцией бытия как абсолютного полагания.

*The various positions in the suit about "hundred thalers" opened by Kant's criticism of ontological argument are compared. It is argued that Heidegger's concept of being as transcendental predicate cannot be identified with Frege's treatment of existence as a second-order predicate. Furthermore it is shown that the understanding of being as perfection by Aquinas is quite similar to Kant's concept of being as absolute positing in the *via eminentiae* perspective.*

**Ключевые слова:** бытие, существование, реальный предикат, трансцендентальный предикат, второпорядковый предикат, обобщенный квантор, трансцендентальная идея.

**Keywords:** being, existence, real predicate, transcendental predicate, second-order predicate, universal quantifier, transcendental idea.

«Существование не является предикатом» — максима современной аналитической философии, родословная которой обычно возводится к Канту. Действительно, гипотетически принятое содержание понятия никогда не выводит, по Канту, за пределы этого понятия и не может влечь утверждения о существовании. Как полагает Кант, «что бы и сколько бы не содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование» [9, с. 454]. Сто талеров вообра-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 09-03-00665а

жаемые и сто талеров существующие, обращается он к своему знаменитому примеру, по содержанию понятия одна и та же сумма денег. Различие между действительным обладанием ста талерами и мечтой о них не имеет отношения к мыслимому содержанию понятия, так как постигается не на основе его логического анализа, а из опыта. «Итак, — пишет Кант, — если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если я даже мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу: эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует, недостающая реальность не прибавляется, вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил. В противном случае существование принадлежало бы к чему-то иному, а не к тому, что я мыслил» [9, с. 453].

Аналитическая традиция выражает практически полную солидарность с Кантом. Во всяком случае, среди философов Венского кружка такая солидарность была единодушной. «Имеется старая и в высшей степени важная точка зрения логики или философии, — писал М. Шлик, — согласно которой предложение «*x* является действительным» имеет совершенно иной характер, нежели предложение, приписывающее *x* какое-либо свойство (например, «*x* является твердым»). Иными словами, действительность, реальность, существование вовсе не являются свойствами. Высказывание «Доллар в моем кармане является круглым» имеет совершенно иную форму, чем высказывание «Доллар в моем кармане является реальным» [16, с. 297]. Уличив традиционную метафизику в элементарной логической ошибке, Шлик с энтузиазмом заключает: «Эмпирик не говорит метафизику: “Твои слова утверждают нечто ложное”, он говорит иное: “Твои слова вообще ничего не утверждают!”. Эмпирик не спорит с метафизику, а говорит ему: “Я тебя не понимаю”» [16, с. 309].

Попытка такого невозможного, по Шлику, понимания будет предпринята в этой статье. Ее цель — сопоставить различные позиции в «тяжбе о ста талерах». С одной стороны, это кантовская концепция бытия как абсолютного полагания и понимание бытия как совершенства в «единственном аргументе» Ансельма Кентерберийского. С другой стороны, это фрегева трактовка существования как второпорядкового предиката, развиваемая теорией обобщенной квантификации. Позиции противных сторон в «тяжбе о ста талерах» будут рассмотрены в свете схоластической дистинкции трех подходов к суждениям о сущности Бога: *via affirmativa* (*нуть утверждения*, положительных высказываний о Боге), *via negativa* (*нуть отрицания* возможности таких высказываний) и *via eminentiae* (*нуть превосходения* понятий в высказываниях о Боге) (см., например, [14, с. 111]). Следуя третьим путем превосходения понятий, я надеюсь показать довольно неожиданную близость позиций Канта и Ансельма и, вместе с тем, принципиальную неконвертируемость ста «метафизических» талеров Канта в сто «эмпирических» долларов Шлика.

В статье «Тезис Канта о бытии» М. Хайдеггер обращает внимание на ту тонкость, что бытие в понимании Канта не является *реальным* предикатом, что не исключает его предикативности в каком-то ином смысле. «Реальность, — поясняет Хайдеггер, — означает для Канта не действительность, а

вещность. Реальный предикат есть нечто такое, что относится к предметному содержанию вещи и может быть ей приписано» [15, с. 365]. Бытие и его виды — возможность, действительность, необходимость — говорят не о том, что есть предмет, а о том, как он относится к субъекту. «Бытие как возможное бытие, действительное бытие, необходимое бытие, — делает вывод Хайдеггер, — это хотя и не реальный (онтический), но трансцендентальный (онтологический) предикат» [15, с. 378]. Как соотносится дихотомия реальный — трансцендентальный предикат с логической дихотомией предикат — квантор?

Наиболее общий взгляд на онтологическую природу кванторов в современной логике развивается теорией обобщенной квантификации, идейно восходящей к Г. Фреге. Экзистенциальный и универсальный кванторы Фреге рассматривал как свойства понятий или, в силу предикативной природы самих понятий, — как одноместные второпорядковые предикаты. Критикуя «исчисление областей» Э. Шрёдера и строя свое логическое исчисление как «запись в понятиях», Фреге настаивал на неустранимости из логики понятия «понятие». Столкнувшись, по его собственному признанию, с большими трудностями в теории понятия, Шрёдер предпочел оперировать не понятиями, а их объемами, то есть классами, причем в отвлечении от вопроса о способе выделения этих классов. «Только благодаря тому, что классы определяются свойствами, которыми должны обладать их индивиды, — возражает ему Фреге, — только благодаря применению таких оборотов, как “класс предметов, которые суть *b*”, вообще оказывается возможным, указывая отношения между классами, выражать мысли; только благодаря этому мы приходим к некоторой логике» [13, с. 275]. Вместе с тем Фреге считает невозможной дефиницию понятия как чего-то «логически простого». Он подчеркивает лишь свой непсихологический подход к понятию: мышление схватывает объективную мысль, не создавая ее, как путешественник не создает горы, которые он покоряет. «Мысль не совсем нереальна, но ее реальность совершенно иного рода, чем реальность вещей. А ее действие оказывается активностью того, кто мыслит, — без него она бы не действовала, по крайней мере, насколько мы это можем заметить. И все же тот, кто мыслит, не создает ее, — он должен брать ее такой, какова она есть» [13, с. 339].

Непсихологический подход Фреге к понятию основан на принципиальном для всей его системы различении понятия и предмета. «Понятие, как я понимаю это слово, — пишет он, — предикативно. Напротив, имя предмета, собственное имя никак не может быть употреблено как грамматический предикат» [13, с. 254]. С другой стороны, в силу своей предикативности понятие никогда не может быть грамматическим субъектом. «Против предикативной природы понятия, — предполагает Фреге, — можно было бы выдвинуть то возражение, что обычно ведь говорят о понятии субъекта. Однако и в этих случаях, как, например, в предложении “Все млекопитающие имеют красную кровь” понятие проявляет свою предикативную природу, ибо вместо этого предложения можно сказать “то, что есть млекопитающее, имеет красную кровь” или “если нечто есть млекопитающее, то оно имеет красную кровь”» [13, с. 257]. Предикативность понятия связана с его «ненасыщенностью»: понятийные выражения «млекопитающее» и «имеют красную кровь» нуждаются в «восполнении». В приве-

денном Фреге примере это «восполнение» достигается не с помощью собственного имени, а благодаря использованию «неопределенно указывающего» кванторного слова. Понятие, по Фреге, является одноместным предикатом, то есть — и в этом принципиальная новизна подхода Фреге, стандартного сегодня — одноместной функцией  $F(\xi)$ . Функция  $F(\xi)$  выражает некоторое свойство и требует «восполнения» для того, чтобы указывать на истину или ложь. Связывание переменной в функции  $F(\xi)$  квантором общности как раз и является одним из вариантов такого восполнения, преобразующим понятие в «насыщенное» выражение — суждение  $\forall x F(x)$ .  $F(\xi)$  — имя унарного первопорядкового предиката, где объектная переменная  $\xi$  является не именем, а показателем «ненасыщенности». Предложение  $\forall x F(x)$  получается, по Фреге, в результате подстановки имени  $F(\xi)$  во второпорядковое предикатное имя  $\forall x \Psi(x)$ , где второпорядковая переменная (переменная для свойства)  $\Psi$  также не является именем, но лишь показателем «ненасыщенности», «свободным местом» для подстановки. Это второпорядковое предикатное имя  $\forall x \Psi(x)$  и есть имя универсального квантора, то есть одноместного второпорядкового предиката, принимающего значение «истина» для тех и только тех первопорядковых одноместных предикатов, которые истинны для любого объекта. Соответственно,  $\forall x F(x)$  — значение универсального квантора (второпорядкового предиката), примененного к первопорядковому предикату  $F(\xi)$ . Таким образом,  $\forall x F(x)$  истинно, если и только если  $F(\xi)$  истинно для любого объекта  $\xi$ . Характерно, что Фреге использует в качестве примитивного только квантор общности, определяя квантор существования стандартным сегодня способом:  $\exists x F(x) \equiv \neg \forall x \neg F(x)$ . Однако второпорядковая природа экзистенциального квантора не вызывает сомнения. В таких предложениях, как «Имеются люди» и «Кентавров не имеется», дается, по Фреге, характеристика не вещей, которых вообще может не быть, но понятий «человек» и «кентавр» через отнесение одного из этих понятий в класс таких понятий, которым нечто соответствует, и исключение из этого класса другого понятия. Утверждение существования означает, таким образом, что экстенционал соответствующего первопорядкового предиката непуст; утверждение с квантором общности — что этот экстенционал совпадает с универсумом.

Таким образом, Фреге понимал кванторы как второпорядковые сущности, особые *логические предметы*. Кванторные символы оказываются, с его точки зрения, не синкатегорематическими, но дескриптивными терминами — именами второпорядковых свойств. В свою очередь, второпорядковые свойства, будучи абстрактными индивидами высшего порядка, с теоретико-множественной точки зрения представляют собой классы подмножеств универсума. Рассматривать такие классы, как обобщенные кванторы, предложил в 1957 году А. Мостовский. Например, квантор Мостовского «*существует бесконечно много*» может пониматься просто как класс бесконечных подмножеств универсума. Естественное обобщение подхода Мостовского с второпорядковых свойств на второпорядковые отношения было проведено в 1966 году П. Линдстрёмом, предложившим трактовку кванторов как второпорядковых отношений между первопорядковыми отношениями.

Развиваемая теорией обобщенной квантификации фрегевская трактовка существования как второпорядкового предиката представляется, на первый взгляд, чрезвычайно созвучной хайдеггеровской интерпретации Канта. «"Бытие" и "есть" со всеми своими значениями и разновидностями, — пишет Хайдеггер, — относятся к особенной области. Они не есть ничто из вещного, т.е. для Канта: ничто из предметного. Чтобы помыслить "бытие" и "есть" требуется поэтому какой-то другой взгляд, не направляемый исключительно рассмотрением вещей и расчетами с ними. Лежащий перед нами камень, который очевидно "есть", мы можем всесторонне осматривать и обследовать, — мы никогда не найдем в нем это "есть". Но все же камень *есть*» [15, с. 365–366]. Этот «другой взгляд» может быть истолкован как переход с уровня первопорядковых, то есть «вещных», «реальных» предикатов на второпорядковый метауровень понятий, «абстрактных логических предметов» Фреге. Существование, по Фреге, не есть признак, входящий в содержание понятия, чьим свойством оно является, и именно постольку, поскольку является таковым. Со своей стороны Кант определенно заявляет: «В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи. Например: морскому единорогу присуще существование, единорогу, живущему на суше, оно не присуще. Это должно означать только то, что представление о морском единороге есть понятие, приобретенное опытом, т.е. представление о некоторой существующей вещи» [8, с. 393]. Вместе с тем принципиальные расхождения Канта и Фреге в трактовке источников и природы объективности обуславливают весьма существенное отличие трансцендентального предиката Канта от квантора как второпорядкового предиката в смысле Фреге.

Фреге допускал, как известно, существование «третьего мира» («третьего Рейха») объективных идей, непосредственно «схватываемых» разумом. «Психологические» представления не имеют, по Фреге, никакого отношения к объективности знания. «Даже если, как кажется, — писал он, — человеческое мышление невозможно без представлений, то все же их взаимосвязь с мыслимым совершенно внешняя, произвольная и конвенциональная» [13, с. 60]. Свойства понятий, к числу которых относится и существование, могут непосредственно «схватываться», по Фреге, разумом. Именно этим «схватыванием» обеспечивается, по его мнению, объективность знания. Серьезную проблему для подхода Фреге представляет, однако, тот факт, что, говоря о второпорядковых свойствах, невозможно элиминировать первопорядковый уровень индивидов. Понятие предикативно, по Фреге, в силу его «ненасыщенности», но восполнение «ненасыщенного» понятия как некоей функции требует обращения к индивидам. Разрешение этой проблемы может быть связано, например, с признанием онтологической первичности свойств по отношению к индивидам. Действительно, если утверждение «Люди существуют» оценивается как второпорядковое на том основании, что является утверждением о тех признаках, которые входят в содержание понятия «человек», то характеристика человека, скажем, как разумного также предполагает отсылку к другим его свойствам. Сами индивиды превращаются в «пучки», совокупности свойств, среди которых нет ни

одного случайного свойства. Как полагал, например, Г. Лейбниц, бессмысленно спрашивать «Что случилось бы, если бы Петр не отрекся от Христа?». Этот вопрос тождественен для него вопросу: «Что случилось бы, если бы Петр не был Петром?», ибо все свойства любого индивида существенны и отречение входит в полное понятие Петра.

Второпорядковая онтология свойств, непосредственно «схватываемых» рассудком, абсолютно неприемлема для Канта. «Рассудок, — пишет он, — есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразие, схватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их» [9, с. 130]. Схватывание в восприятии учреждает, по Канту, единство предмета, но это единство является субъективным. Объективность знания обеспечивает лишь конститутивная судящая деятельность. Однако если относительное полагание в суждении лишь связывает вещь и ее признак, то существование является, по Канту, абсолютным полаганием самой вещи. «Упразднение существующей вещи, — замечает Кант в “Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога”, — есть полное отрицание того, что было безусловно, или абсолютно, положено ее существованием. Логическое отношение между вещью как чем-то возможным и ее предикатами осталось бы при этом незатронутым. Однако эти отношения суть нечто совершенно другое, чем просто полагание вещи с ее предикатами, в чем и заключается существование» [8, с. 404]. Эта идея развивается критическим Кантом преимущественно в учении о трансцендентальной рефлексии. Не будучи объектно-направленной процедурой, трансцендентальная рефлексия исследует, по Канту, саму возможность объектно-направленности представлений. В отличие от чисто логической рефлексии, суть которой в простом сопоставлении объективных представлений, целью трансцендентальной рефлексии является выявление условий возможности такого сопоставления. По Хайдеггеру, тезис Канта о бытии как абсолютном полагании означает трактовку бытия как отношения объективности объекта к субъективности человеческого познания. «Доступ к субъективности, — отмечает он, — дает рефлексия. Поскольку рефлексия как трансцендентальная направлена не прямо на объекты, а на отношение объективности объекта к субъективности субъекта, и поскольку тем самым тема рефлексии в качестве такого отношения уже есть со своей стороны некоторое обратное отношение к мыслящему Я, постольку рефлексия, посредством которой Кант поясняет и уточняет бытие как полагание, оказывается рефлексией о рефлексии, мышлением мышления, отнесенного к чувственному восприятию» [15, с. 378].

Таким образом, бытие как трансцендентальный предикат действительно является рефлексивным, второпорядковым свойством, однако не свойством понятия в смысле Фреге. Оно — продукт трансцендентальной рефлексии над сознанием в его функции объектного конституирования, рефлексии о рефлексии, цель которой — выявление условий возможности объективности как таковой. Бытие извлекается, таким образом, из самого фундамента догматической онтологии, разрушая все ее величественное здание, и входит в круг категорий трансцендентальной онтологии — учения о

трансцендентальной реальности, тех априори, которые обеспечивают возможность объективного знания<sup>1</sup>.

Именно расхождениями трансцендентальной и догматической онтологий во взглядах на бытие обычно объясняется критическое отношение Канта к онтологическому аргументу. «Бытие и предельное совершенство, — пишет С. А. Аверинцев, — состоят между собой в интимном сродстве и потому должны где-то совпасть — таков ход мысли, имевший силу не только для Псевдо-Ареопагита и Ансельма, но — вспомним это — также для Декарта и Гегеля. Но как Ансельм ничего не «доказывал», а просто апеллировал к самоочевидности, так и Кант ничего не «опровергает», не указывает на логический просчет в ходе доказательства противника, а выставляет противоположную аксиому. Он тоже предлагает взглянуть в понятие бытия и непосредственно убедиться, что это пустое место, что всего того наполнения, которое там усмотрел Ансельм, попросту не существует.... Перед нами бесконечно поучительный случай. Именитые мыслители двух разных эпох рассматривают одно и то же понятие, притом предельно общее, предельно абстрактное понятие, — и вот оказывается, что они *видят* противоположные вещи» [1, с. 38–39]. Однако так ли противоположны взгляды Ансельма и Канта, как это принято считать?

Согласно «единственному аргументу», изложенному Ансельмом Кентерберийским в его «Прологионе», простого понимания смысла слова *Бог* достаточно, чтобы прийти к утверждению его бытия. *Бог* есть «то, больше чего нельзя представить». «Проговаривание» вещи «во внутреннем речении» влечет, по Ансельму, существование этой вещи в понимании. Это существование позже будет названо интенциональным, объективным, ментальным (*esse intentionale, objectivum, mentale*) и окажется на рубеже XIII — XIV веков в центре теологического спора об онтологическом статусе божественных идей (*rationes rerum*). Вместе с тем интенциональным бытием могут обладать отрицания, «лишенности» и вымышленные объекты с неопределенной сущностью, такие, как козлоолени, химеры или кентавры. Поэтому решающий шаг аргументации Ансельма — обоснование возможности и даже необходимости перехода, правда, лишь в одном-единственном случае, от интенционального существования в уме (*in intellectu*) к реальному существованию (*in re*).

В постановке этой центральной задачи «единственный аргумент» Ансельма принципиально отличается от того рассуждения, которое критикует под именем «онтологического аргумента» Кант. Основа кантовской критики — невозможность перехода от понятия предмета к утверждению объективного существования этого предмета. С этим положением трудно не согласиться. Как отмечает Э. Жильсон, «поскольку понятие реально существующей вещи ничем не отличается от понятия той же вещи как чисто

---

<sup>1</sup> Принципиальное отличие трансцендентальной онтологии Канта от рационалистического реализма Фреге не означает, конечно, её полного совпадения с экзистенциальной аналитикой присутствия Хайдеггера. Хайдеггер, по сути, определяет познание как созерцание. «Мышление, — пишет он, — погружено в задетую чувственностью, т.е. конечную субъективность человека» [15, с. 371]. «Согласно Канту, — замечает П. П. Гайденок, — знание имеет объективное значение лишь как всеобщее знание. Этот момент всеобщности, столь важный для Канта, Хайдеггер с самого начала оставляет в тени. И это не случайно: в экзистенциализме всеобщность знания не есть необходимое условие его истинности» [5, с. 256].

возможной, наше концептуальное представление реального страдает врожденной слепотой к существованию. Всем нашим понятиям присущ один и тот же характер “экзистенциальной нейтральности”» [7, с. 324]. Критикуя аргумент Ансельма, В. А. Бочаров и Т. И. Юраскина совершенно справедливо подчеркивают неуниверсальность закона силлогистического тождества «А есть А». Они отмечают, что «применимость силлогистического тождества должна предвшаться условием о существовании объекта со свойством А» [4, с. 108]. Без такого условия мы были бы должны, например, считать истинным суждение “Существующий единорог существует”, «которое выводится из понятия “существующий единорог” по закону силлогистического тождества» [4, с. 104]. Таким образом, не доказав существование Бога, мы не можем предиктировать ему свойства, входящие в его определение.

Однако, говоря о существовании в понимании «того, больше чего нельзя представить», Ансельм вообще не говорит о *понятии* Бога. То, что существует в реальности, больше того, что существует только в интеллекте, поскольку не зависит в своем существовании от интеллекта. «Больше» не предполагает здесь сопоставления содержаний каких-либо понятий, но означает совершенство, полноту существования. Если бы «то, больше чего нельзя представить» существовало бы лишь в уме, но не в реальности, то можно было бы представить нечто иное, что было бы больше «того, больше чего нельзя представить», то есть обладало бы более совершенным бытием. Таким образом, существуя в уме, «то, больше чего нельзя представить» существует, согласно Ансельму, и в реальности.

«Минимальное определение» — «то, больше чего нельзя представить» — не претендует на схватывание в понятии сущности Бога, но, напротив, свидетельствует о непосильности такого рода познания для человеческого ума. «Ведь сколь велик, — пишет Ансельм, — свет тот, от которого имеет сияние все истинное, что светит разумному уму! Сколь поместительна та истина, в которой все истинно, а вне которой лишь ничто — и все ложно. Сколь поместительна она, видящая одним усмотрением (intuitu) и все, что когда-либо было создано, и кем, и через кого и как оно из ничего было создано! Какая там чистота, какая простота, какая надежность и какой блеск! Явно больше, чем тварь может уразуметь. Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить» [2, с. 138]. Обращение Ансельма к Господу — «Ты есть нечто большее, чем можно представить», на первый взгляд противоречащее данному им самим «минимальному определению», является на деле его необходимым дополнением, свидетельствуя о непредставимости понятийным образом, неконцептуализируемости «того, больше чего нельзя представить». «“Единственный аргумент”, — как отмечает А. В. Басос, — это не какое-то общезначимое концептуальное построение, способное убеждать кого угодно на основе лишь своей логической структуры. Для того чтобы его принять, необходимо отказаться от понятийно-бытийного удвоения мира. Важно понимать, что ансельмово доказательство бытия Бога не предполагает предварительного введения *понятия* (в современном смысле) высшей сущности. “То, больше чего нельзя помыслить”, — это не *понятие* Бога, а сам Бог, усматриваемый во внутреннем речении. Речь, слово — это внутренняя сущность любой вещи, поскольку в основу мира положено Слово» [3, с. 163]. Тезис о творении мира по Слову, — добавляет А. В. Басос, — необходимая предпосылка согласия с доказательством Ансельма (см. [3, с. 163]).

Действительно, предпосылка необходимая, но недостаточная. Аргументация Ансельма опирается на различие градаций, степеней существования, с которым соглашались далеко не все философы, признававшие христианский догмат творения. Сторонником такого различения был, например, Иоанн Дунс Скотт, согласно которому вещи, сотворенные Богом, до своего сотворения существовали в понимании Бога *виртуально*, обладая «уменьшенным бытием» (*esse diminutum*). Существование он рассматривал как модальность сущности — всякой сущности соразмерна определенная степень существования. Так, существование Бога происходит, как полагал Дунс Скотт, *de quidditate essentiae divinae* (из чтойности божественной сущности). В новоевропейской философии дедуцируемость существования из сущности признавал Г. Лейбниц. По Лейбницу, «реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т. е. то, что содержит в себе больше сущности» [10, с. 124].

Кантовское учение о модальностях, в контексте которого необходимо оценивать всю полемику о «ста талерах», избегает «сущностного аутизма» (выражение Жильсона) эссенциалистских доктрин. «Категории модальности, — пишет Кант, — имеют ту особенность, что как определение объекта они несколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, то я все же еще могу спросить об этом предмете: только ли возможный он или действительный, и в последнем случае не есть ли он также необходимый предмет? Тем самым уже не мыслятся определения в самом объекте, а только ставится вопрос: как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рассудку и эмпирическому применению его, к эмпирической способности суждения и к разуму (в его применении к опыту)?» [9, с. 215]. Совместимо ли такое понимание модальности с принципом Ансельма: то, что существует в действительности, *больше* того, что лишь возможно? Если речь идет об определении полагаемого понятия — однозначно нет. «На первый взгляд в самом деле кажется, — пишет Кант, — что количество возможного превышает количество действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно было бы быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно» [9, с. 226–227]. Но для Канта существование все же больше возможности, если речь идет не о содержании того, что полагается, а о способе полагания. По Канту, «в существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только возможного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи» [8, с. 397].

По Канту, существование прибавляет к возможному *акт* абсолютного полагания, не пролагая запретного пути от понятия к вещи, но помещая любые рассуждения о существовании в модальный контекст полагания как познавательного акта. Но ведь и аргумент Ансельма не ведет к утверждению бытия Абсолюта, но свидетельствует лишь о немыслимости его небытия для субъекта, осуществляющего *акт* референции к Абсолюту как к «тому, больше чего нельзя представить». Перспектива «первого лица», то есть субъекта, проводящего доказательство, оказывается неустранимой из

аргумента Ансельма, который может и не обладать логической принудительностью с точки зрения «внешнего наблюдателя», «безумца» (*insipiens*), сказавшего «нет Бога» («Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» [Пс. 13, 1; 52, 1]). Осуществленная Ансельмом «дедукция существования» также носит модальный характер. Модальность эта не внутренняя, а внешняя: «внешний наблюдатель» может поместить эту дедукцию в модальную рамку, предварив его нарративными операторами: «Как полагает Ансельм, ...», «Согласно концепции «Прослогиона», ...» Поэтому даже осознание убедительности доказательства Ансельма для самого Ансельма может оказаться неубедительным для «безумца» (см. подробнее [6]).

Таким образом, кантовское понимание существования сближает с «единственным аргументом» Ансельма общий модальный характер. Модальность не предполагает здесь отсылки к схоластической доктрине модусов божественного бытия, но является субъективной модальностью полагания и принятия, соотношения с осуществлением человеческих познавательных актов. Абсолютное полагание как познавательный акт характеризуется не истинностью или ложностью, но успешностью или неуспешностью. Каковы же условия его успешности? На первый взгляд, Кант однозначно сводит их к эмпирическому созерцанию. Как отмечает он с полной определенностью, «только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности» [9, с. 219]. Вместе с тем понятие Бога является, по Канту, лишь эвристическим понятием, то есть идеей. Такого рода понятие, или идея, как подчеркивает Кант, «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» [9, с. 500]. Таким образом, для Канта дело не в том, что из понятия Бога, с необходимостью являющегося понятием существующего Бога, невозможно вывести без посредства восприятия его эмпирическое существование. Принципиально другое — то, что остенсивное понятие Бога, включающее предикат существования как содержательное определение сущности, является результатом незаконного гипостазирования эвристического понятия. Как отмечает Кант, «идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный* принцип разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, как если бы они возникали из всеобъемлющей необходимой причины, дабы обосновать на ней правило систематического и по всеобщим законам необходимого единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании. Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазировав его» [9, с. 466]. Таким образом, Кант полностью солидарен со схоластической доктриной *via eminentiae*, согласно которой мы не можем познать сущность Бога и иметь о нем определенное понятие. Как отмечает Кант, «мы, нуждаясь в идее самой по себе *необходимой* первосущности в отношении к тому, что дано чувствам как существующее, все же не можем иметь ни малейшего понятия об этой сущности и ее абсолютной *необходимости*» [9, с. 506]. Поэтому решительный вердикт Канта по «тяжбе о ста талерах» — «все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром» [9, с. 454–455] — в лучшем случае относится именно и только к картезианскому доказательству.

Ансельм не выводит бытие Абсолюта из какого-либо понятия о нем, каждое из которых в силу своей ограничивающей природы неизбежно исказило бы бесконечную сущность. «Мы веруем, что Ты есть то, больше чего нельзя представить» — не понятийная, а молитвенная основа аргумента Ансельма. Более того, свидетельствуя о невыразимости и непостижимости божественного бытия, аргумент Ансельма фиксирует не только конфессиональную принадлежность автора («Бог — то, больше чего нельзя представить»), но и универсальный топос любой речи конечного существа о бесконечном («Бог есть нечто большее, чем можно представить»). Следуя *via eminentiae*, путем превосхождения понятий, «единственный аргумент» Ансельма приближает «внемлющего» к постижению Абсолюта как непостижимого<sup>2</sup>. На этот же путь выводит, как представляется, критический метод Канта. В отношении опыта спекулятивный разум должен, полагает Кант, выступать «как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [9, с. 22]. Но он теряет свои судебские полномочия в области, выходящей за пределы возможного опыта. «Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, — пишет Кант, — если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое практическое расширение чистого разума» [9, с. 31]. Трансцендентальные идеи Канта, не являясь орудием богопознания, открывают возможность «превосхождения» понятий в практическом расширении чистого разума, обращая его к неконцептуальному постижению трансцендентного.

### Список литературы

1. Аверинцев С. С. Бытие как совершенство — красота как бытие // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 30–58.
2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 123–165.
3. Басос А. В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 146–166.
4. Бочаров В. А., Юраскина Т. И. Божественные атрибуты. М., 2003.

<sup>2</sup> Приобретая убедительность в модусе взаимного согласия и апеллируя к вере, «единственный аргумент» Ансельма тяготеет не к необходимости логического следования, а к *свободной достоверности* (*certitudo libera*) риторики. Критикуя риторическое истолкование аргумента Ансельма, предложенное в [6], С. С. Неретина отмечает: «Свободная достоверность риторики ... скорее смахивает на верование, не нуждающееся в доказательстве» [12, с. 8]. Действительно, как справедливо пишет С. С. Неретина, «вера, как и логика, предполагает принудительность, без которой нет конфессионально подготовленного человека» [12, с. 1]. Однако *certitudo libera*, являясь формой согласия, отличной от простого мнения, не только не исключает, но, напротив, предполагает принудительность веры, условием которой является свобода от логического принуждения.

5. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
6. Драгалина-Черная Е.Г. «Слово к внемлющему» или «диалог с безумцем»? Логика и риторика «Прологиона» // Модели рассуждения – 1: Логика и аргументация. Калининград, 2007. С. 170–180.
7. Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 321–582.
8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 383–498.
9. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М., 1994. Т. 3.
10. Лейбниц Г.В. Абсолютно первые истины // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 123–126.
11. Михайлов К.А. Логика и философия в кантовской критике онтологического доказательства // Вопросы философии. 2003. №4. С. 163–173.
12. Неретина С.С. Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе. URL: <http://vox-journal.ru/vol4/vox20-204-20-209neretina.pdf>.
13. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.
14. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. М., 2004.
15. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 361–381.
16. Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал “Erkenntnis” («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 283–309.

#### Об авторе

*Драгалина-Черная Елена Григорьевна* — д-р филос. наук, проф. кафедры онтологии, логики и теории познания философского факультета Государственного университета — Высшей школы экономики, edrag@rambler.ru

В. А. Конев

АПРИОРНОСТЬ  
И АВТОХТОННЫЕ ИДЕИ  
КУЛЬТУРЫ\*

Отмечается, что дедукция априорных познавательных форм, проведенная И. Кантом, получила свое продолжение у Э. Кассирера и М. Хайдеггера, которые показали, что основание априорности коренится в определенных способах бытия человека. Продолжая эту линию интерпретации основания априорности, автор статьи утверждает, что культура как способ существования значимого бытия рождает исходные (автохтонные) идеи, которые становятся ее категориальным языком и организуют пространство смысла в культуре. К таким автохтонным идеям автор относит идею сакральности (расчленение пространства значений) и идею души (осмысление временного постоянства).

*The paper notes that the deduction of the a priori cognitive forms conducted by I. Kant was continued by E. Cassirer and M. Heidegger, who showed that the basis of a priori lies in certain ways of being of the man. Developing this approach to the interpretation of the basis a priori, the author of the paper shows that culture as a way of existence of meaningful being gives a rise to the initial (autochthonic) ideas which become its categorical language and arrange the space of a sense in culture. To such autochthonic ideas the author adds the idea of the sacral (dismemberment of space of sense) and also the idea of soul (comprehension of a temporal constancy).*

**Ключевые слова:** априорные формы, категория, автохтонные идеи, сакральное, профанное, душа, время, пространство, культура, значимое бытие.

**Keywords:** a priori, category, autochthonic ideas, sacral, profane, soul, time, space, culture, significant being.

Проблема — как можно узнать нечто новое, если ты его не знаешь (или по-другому: нечто можно знать, если ты его уже знаешь) — извечная проблема философии. Как она встала перед Парменидом («мыслить — то же, что быть») две с половиной тысячи

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант 09-03-00025а.

лет назад, так она и продолжает стоять перед философами до сих пор (Витгенштейн: «Мир — это факты в логическом пространстве. Мысль — логическая картина фактов», Хайдеггер: «Dasein — это сущее, знающее свое бытие»). Решая эту проблему, Кант, как известно, создает трансцендентальную философию, которая тщательным образом анализирует структуру априорных начал разума и возможность априорного синтеза знания. Но перед создателем критической философии встает задача обоснования правомерности признания наличия априорных форм в структуре познания. Именно этот пункт трансцендентальной философии постоянно притягивает внимание последующих философов, и именно в нем находятся истоки многих последующих продуктивных философских идей.

Кант называет тот раздел «Критики чистого разума», в котором дается обоснование необходимости априорных понятий рассудка, дедукцией чистых рассудочных понятий. Дедукция понимается Кантом как вопрос о праве (*quid juris*), правомочности притязаний этих понятий на представление предмета познания. «Объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретаетсся благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усваиваем понятие» [2, с. 182]. Кант постоянно обращает внимание читателя своей «Критики» на трудность трансцендентальной дедукции, так как «сам исследуемый предмет глубоко сокрыт» [2, с. 184]. Суть кантовской дедукции сводится в конечном счете к тому, что если не допустить наличие чистых понятий, то «ничто не может быть *объектом опыта*» [2, с. 187], «следовательно, значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен ... только посредством них» [2, с. 188]. Конечно, Кант понимает, что чисто аналитическое выведение необходимости априорных категорий из понятия опыта недостаточно, поэтому он показывает, каково основание такой возможности «работы» рассудка. Им, как известно, по Канту, выступает трансцендентальное единство сознания. «Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании», — пишет философ [2, с. 193]. Но почему сознание имеет эти категории и столько, «то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас содержания», — делает заключение Кант [2, с. 200–201]. «Я не занимаюсь как Тетенс эволюцией понятий (все действия, благодаря которым порождаются понятия), не занимаюсь и [их] анализом как Ламберт, но исключительно их объективной значимостью», — записывает Кант во время работы над «Критикой» [4, с. 77]<sup>1</sup>.

Однако у понятий есть не только объективная *значимость*, но и *объективность*. Вот ее основание Канту оказалось недоступно. Спустя век-полтора Кассирер и Хайдеггер, каждый обращаясь к Канту, по-своему стремятся решить проблему объективности чистых понятий.

---

<sup>1</sup> И.Н. Тетенс — немецко-датский философ, И. Ламберт — немецкий математик, логик и методолог науки, которому Кант даже намеревался посвятить «Критику».

Кассирер в «Философии символических форм» показывает, что кантовское обоснование априори недостаточно, так как хотя Кант и критикует психологию способностей XVIII века, но вынужден пользоваться языком этой психологии, и «методически (скорее методологически. — В.К.) кантовская дедукция в этом случае остается на том же уровне, что и сенсуалистические объяснения... Объективная *значимость* чистых понятий рассудка, которой в первую очередь занимался Кант, стремясь уловить ее в "условиях их возможности", обосновывалась бы тогда тем, что эта значимость происходила бы из самодостаточного "трансцендентального субъекта", как ее "автора"» [5, т. 3, с. 154. Курсив автора. — В.К.]

Э. Кассирер, стремясь преодолеть ограниченность кантовской дедукции чистых понятий, преобразует критику разума в критику культуры. Такие виды формотворчества, как искусство, миф, религия, как и научное познание, «живут в самобытных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу» [5, т. 1, с. 15]. «Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [5, т. 1, с. 16–17].

В результате анализа основных символических форм культуры Эрнст Кассирер приходит к своему пониманию сущности репрезентативности, присущей этим формам, и возможности синтеза созерцания и понимания мира. Всякие чувственные явления (например, цветовые феномены) приобретают смысл в зависимости от *порядка*, в котором они находятся. «Способ их чистой явленности определяется именно этим порядком, — пишет Кассирер. — Мы попытаемся выразить эту взаимосвязь с помощью термина *символическое запечатление*<sup>2</sup>. Под ним мы понимаем способ, — продолжает философ, — позволяющий восприятию как "чувственному" переживанию одновременно включать в себя несозерцаемый "смысл" и ведущий его к непосредственному конкретному представлению. Речь здесь идет не о простой "перцептивной" данности, на которую затем накладываются некие "апшерцептивные" акты, с чьей помощью эта данность истолковывается, подвергается суждению и трансформации. Скорее, само восприятие достигает своего рода духовной "артикуляции" в силу имманентно ей присущей расчлененности. Будучи упорядоченной в себе, эта "артикуляция" принадлежит определенному смысловому порядку (курсив мой. — В.К.). В полной своей актуальности, целостности и жизненности она одновременно выступает как осмысленная жизнь. "Артикуляция" не привносится в смысловую сферу задним числом, но *прирожденна ей* (курсив мой. — В.К.). Эта идеальная переплетенность, соотношенность единичного, здесь и теперь данного феномена восприятия, со смысловым целым, обозначается нами с помощью

---

<sup>2</sup> Понятие «символическое запечатление» нагружено различными смыслами, которые ощутимы в немецком термине: *symbolische Prägnanz* — от глагола *prägen* = чеканить монеты, запечатлевать в памяти, штамповать, наклеивать. Следует вспомнить, что латинское *praegnans* = беременная, тяжелая, *praegreditor* = идти впереди, предшествовать, что тоже значимо для смысла данного понятия Кассирера.

слова "запечатление"» [5, т. 3, с. 159]. Таким образом, все направления *миропонимания*, которыми занимается философия символических форм [5, т. 3, с. 20], организуют *осмысленную жизнь* и сами ею являются. «Символический процесс является как бы *единым потоком жизни и мышления* (курсив мой. — В.К.), — пишет Кассирер, — пронизывающим сознание и создающим своим течением многообразие и связь сознания — его полноту, непрерывность, постоянство. Этот процесс с новой стороны показывает, что анализ сознания никогда не доходит до "абсолютных" элементов, причем именно потому, что соотношенность, чистое *отношение* (курсив автора. — В.К.) главенствует в строении сознания и выступает как первичное и подлинное "априори"» [5, т. 3, с. 160].

Так в неокантианстве по-новому прозвучала идея априорности. Ее основанием выступает не свойство разума (сознания), а символический процесс, жизнь культуры как порождение особых символических образований, пробуждающих смыслы сознания. Априорность укоренена в соотношенности различных смыслов культуры, их синтетическом единстве, их порядке, и эта соотношенность обнаруживает себя в строении сознания, в том действии рассудка, которое Кант обозначал «общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами» [2, с. 190]. Так дедукция трансцендентальных понятий перешла с уровня аналитики разума на уровень анализа культуры, понятой как символические процессы.

Еще больше «заземляет» априорность Мартин Хайдеггер.

Поскольку для Канта априорный синтез является действием познающего сознания, которое, чтобы знать нечто, должно быть способным это нечто иметь в своем отношении, то Хайдеггер трактует априорное познание как онтологическое познание. Тогда основание априорного начала нужно искать, по Хайдеггеру, в бытийствовании *Dasein*. *Dasein* (присутствие — в переводе В.В. Бибихина) есть такое сущее, которое обладает способностью быть, а потому и способно знать бытие, способно иметь к нему отношение до всякого «начала», «изначально». Это доопытное отношение к сущему, или, как говорит Хайдеггер, предварительное себя-связывание с сущим есть «перешагивание (трансценденция) чистого разума к сущему» [10, с. 9]. Автор трактата «Кант и проблема метафизики» объясняет трансценденцию, возможность выхода к бытию тем, что конечное существо (человек, а не Бог) «нуждается в принципиальной способности разрешающего возможность "*пред-стояния*" обращения-к... В этом изначальном обращении конечное существо впервые устанавливает себе "*пространство раскрытия*" (*Spielraum*), внутри которого нечто может ему "*соответствовать*". Изначально держаться такого рода "*пространства раскрытия*", его изначально образовывать, есть не что иное, как трансценденция, которая отличает всякое конечное отношение к сущему» [там же, с. 39]. Такое изначальное обращение-к... "*пред-оставляет*" предмет. И это «"*Пред-оставление* нечто...", следовательно, является "*пра-понятием*" и, поскольку понятийное представление приписывается рассудку, — первичным актом, пра-деянием рассудка», — заключает Хайдеггер [там же, с. 41]. Таким образом, чистый рассудок — это то, что задает противостоящее случайному, т.е. способность устанавливать правила любой возможной совместности: все, что попадает в его поле, получает место в единстве, *управляется* им, т.е. его понятиями. А «чистые понятия суть те, которые имеют подобные правящие единства своим

единственным содержанием. Они не только служат правилу, но как чистые понятия впервые дают нечто "правилосообразное" (Regelhaftes)» [10, с. 41]. Поэтому априорность укоренена в экзистенции, которая возможна только на основе разумения бытия. «Так разумение бытия, в своей непознанной широте, постоянстве, неопределенности и "естественной понятности" (т.е. в своем a priori. — В.К.) правящее экзистенцией человека, выявляется как сокровенная основа его конечности» [там же, с. 132] и является неотъемлемой характеристикой бытия человека.

И Кассирер и Хайдеггер показывают, что «естественная», априорная понятность бытия есть неотъемлемое свойство не разума как такового, а становится его достоянием потому, что сам разум вплетен в реальный жизненный процесс, в реальный процесс освоения человеком жизни, который строится таким образом, что вынужден порождать необходимые ему смыслы. Поэтому исходными представлениями разума, исходным разумением мира выступают не те понятия (категории) разума, направляющие научное познание, о которых говорит Кант, а те смыслы, которые открывают человеку значимость бытия. Эти смыслы и становятся прирожденными сознанию идеями именно так действующему человеку, идеями, вырастающими из самых глубин бытия человека, а потому идеями автохтонными самому пространству его бытия. Таким пространством жизненного мира человека выступает культура, или мир осмысленного бытия.

Почему и какие изначальные идеи (смыслы) рождаются самой культурой?

То, что культура является носителем идей, или различных значений, это очевидный факт. Эти идеи закрепляют в себе опыт деятельности человека, и культура, храня идеи, тем самым сохраняет и передает во времени накопленный поколениями опыт жизни и деятельности. Но в таком случае культура предстает неким пассивным образованием, куда складываются накопленные достижения и откуда по мере надобности они берутся действующим человеком. Однако любое хранилище не пассивно, оно активно в организации хранения доверенных ему образований. Эта активность выражается в том, что хранилище распределяет хранимое определенным образом, различает его по месту хранения, придавая сохраняемому имя — инвентарный номер, который может никак не совпадать с именем самого хранимого. Книга в библиотечном хранилище находится не под своим именем (названием, автором), а под шифром, указывающим, где она расположена; экспонат музея регистрируется относительно места в экспозиции и времени поступления в музей-хранилище, а не по своему индивидуальному содержанию. И так поступает любое хранилище — склад, база, даже свалка отходов.

В этой особенности хранилища — быть местом различения (а эта особенность принадлежит именно хранилищу как таковому, а не сохраняемому!) — находит свое выражение фундаментальная характеристика культуры. Культура как поле проявления человеческого бытия изначально не просто место хранения, а место различения, способность отделения одного от другого, способность разграничения, в конце концов, способность проведения границы, или даже — сама граница. Там, где свершилось разграничение, там, где проведена граница, — там есть определенность, там возникает культура, там появляется возможность бытия человека. Проведение границы означает, придает значение, объявляет значение, делает его

существующим, поэтому культура изначально, по своей онтологической сути, есть способ объявления значимого бытия, есть существование значимого бытия. Культура как означивание заключена в способности порождения самой жизнедеятельностью человека условий извлечения опыта этой деятельности, то есть основания культуры тождественны самой деятельной экзистенции человека. Это означает, что культура содержит в себе нечто безусловное, некое начало, то, что является определяющим (способным к определению), но не определяемым, что само не может быть объектом обозначения и оценки и поэтому является областью беспредметного обозначения и оценивания. Культура как таковая не есть этот или другой ценный (значимый) предмет, она — ни то и ни это, она есть сама способность объявления значимости. Для того чтобы это объявление стало явностью, оно само должно быть именовано — должен возникнуть язык «инвентаризации», с помощью которого область существования различий (значений) сама становится различимой и значимой.

Таким языком становится категориальный язык культуры, благодаря которому реализуется смыслообразующая функция культуры. Смысл существует в ситуации отнесения (некое А обладает смыслом, если оно относится к ...), а отнесение включает в себя различение, разграничение *этого* А и не-А, поэтому смыслообразующая функция культуры и ее способность к различению совпадают. Поэтому, я бы сказал, что исходной идеей культуры, ее собственной идеей, смыслом (первым смыслом!), присущим ей по ее природе, смыслом ею рожденным, ее автохтонным смыслом является осмысление акта различия, что выражается в различении сакрального и профанного, ставших исходными категориями культуры.

Это различие свойственно всем известным культурам, на каком бы этапе развития они не находились. С идеей сакрального, как правило, связывают появление религиозного чувства. Э. Кассирер пишет, что «различные исследователи пришли к тому, чтобы считать представление о мана ("мана" в мифологии меланезийцев и полинезийцев представляла мир сакрального, которой в других мифологиях соответствовали другие мифологические понятия. — В. К.) подлинной категорией мифологически-религиозного сознания, даже "собственно" изначальной религиозной категорией» [5, т. 2, с. 92. Курсив автора. — В. К.]. Известнейший исследователь религиозных представлений и верований М. Элиаде в своем капитальном трехтомном труде «История верований и религиозных идей» в предисловии первому тому пишет: «Коротко говоря, *sacrum* является элементом в структуре сознания, а не этапом в его истории. На самых архаичных уровнях культуры, жизнь, понятая как бытие человека, есть сама по себе религиозным актом; добыча пищи, отношение между полями и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть человеком, или, скорее, им становиться, означает быть "религиозным"» [11, С. 3. Курсив автора. — В. К.].

Но здесь важно, на мой взгляд, не то, что идея сакрального свидетельствует о религиозности человека, а то, что сакральное объективирует в своем содержании саму способность культуры различать, отделять значимое от незначимого. Идея сакральности — это демонстрация демаркации бытия человека, его неоднородности и присущей ему значимости. Значимое бытие предъявляет не только свое *есть*, но свой *смысл* и свое *значение*, которые всегда существуют как *отнесение в различии*, что и демонстрирует граница сакрального и профанного. Различение сакрального и профанного для

культуры является ее исходным онтологическим актом, актом утверждения своего бытия. Поэтому прав Элиаде, когда указывает на то, что «*sacrum* есть элемент структуры сознания», то есть способность сознания выделять значимое. Поэтому Кассирер справедливо заключает, что «признак "священности" изначально отнюдь не привязан к каким-либо объектам или группам объектов... Не определенное объективное качество, а определенная идеальная соотнесенность — вот что при этом отмечается. Тем самым и миф начинает вводить определенные дифференциации в безразличное, "индифферентное" бытие, расслаивать его на различные смысловые поля» [5, т. 2, с. 91].

Противопоставление сакрального и профанного создает категориальный язык культуры, которая отныне видит и определяет в мире различия. Еще раз важно подчеркнуть, что смысл священного не привязан к каким-то определенным содержаниям, то есть он не возникает как результат восприятия, созерцания, «отражения» сверхъестественного, а вырастает из самой способности культуры различать. Это ее объявление. Поэтому, строго говоря, *sacrum* говорит не о том, что быть человеком значит быть религиозным = верующим в сверхъестественное начало, а быть человеком = значит быть способным к различению и действию на его основании, быть способным к началу. Конечно, мифы, ритуалы, религии «аранжируют» смысл священного, создавая на его основе различные содержания, что придает конкретный облик разным культурам. Но то, что делает культуру культурой = миром значимого бытия, является не религией, а ее первичной категорией = идеей отличного, отличительного, выделяющегося, значимого и т.д., получившего имя *sacrum*.

Способность различения значимого и незначимого, объективированная в идее *sacrum*, получает свое пространственное представление, так как абстрактная сущность этой способности сводится в конечном счете к способности разграничения, проведения границы. Так появляется культурное пространство, в котором существуют привилегированные точки, места, направления, наделяющие вещи, людей, действия соответствующими значениями. Это и позволяет сказать, что «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [9, с. 321] или представить ее как структурную организацию окружающего мира [6, с. 146 — 147].

Граница сакрального и профанного организует поведение человека, которое реализуется в мире обыденного, но ориентировано миром значимого. Так, в мир обыденного, повседневного культура входит не просто как способность различения, а как способность оценивания, сравнения, отношения к значимому, как сосредоточие значимого, в конечном счете как ценности и идеалы. Особый культурный смысл приобретает ситуация пересечения границы двух миров. Этот переход приводит не к простому пространственному перемещению, а к переходу в другое временное измерение. Пересечение порога храма (от места *profanum* = места перед храмом к месту *fanum* = к храму) выводит человека из мира текущей повседневности в мир вечных ценностей, открывает ему иное временное измерение, точнее даже, открывает ему само существование времени<sup>3</sup>. Когда древние римляне

---

<sup>3</sup> То, что утверждение в культуре смыслов значимого и незначимого несет в себе открытие пространства и времени, указывает, что И. Кант был прав, придавая пространству и времени силу конституирования мира явлений.

ставили *термин* (*Terminus* — бог границы, пограничный столб), они отмечали *постоянство* межи, тем самым *термин* объявлял о присутствии времени, показывая, что есть нечто не подвластное изменениям. Пересечение границы открывает определенность времени, которая заключена не в текучести времени, а в его наполнении. Обряды «порога», погребальные обряды, ритуалы перехода, — переезд в новый дом, квартиру, начало нового периода жизни (день рождения, новый год, свадьба т.п.), — все это открывает новое *со-стояние*, новое время [1]. Время учебы, время обеда, время работы, время войны, время любви, время жизни, время смерти, время радости и т.д. и т.д. — вот подлинные меры времени в культуре, а не часы, месяцы и годы. Такое понимание времени как состояния, а не изменения утверждается актом перехода границы, которая, существуя как пространственный феномен, символизирующий разделение значимого и незначимого, становится одновременно указанием на существование такого пространства, где важно (NB: само пространство свидетельствует о важности!) не *расположение*, а *со-положение*, то есть одновременность, *одновремение*. Такое *времяединство*, без которого культуры нет, как ее нет без *сакрального* (не в религиозном понимании), должно было найти свое идейное выражение, свою объективацию в виде культурной категории. И такая идея зарождается так же рано, как и идея сакрального, и такая идея свойственна так же, как идея сакрального, всякой культуре. Это идея души.

Конечно, конкретное содержание этой идеи менялось от эпохи к эпохе, но важно то, что сохранялось ее категориальное содержание. А оно фиксировало два взаимосвязанных момента, во-первых, в отличие от категории сакрального, идею целостности, а не различия, во-вторых, понимание времени как состояния, а не как изменения. Мир культуры как мир значимого бытия, рожденного различием, разграничением, предъявлял себя в конкретных феноменах действий и предметностей, которые как конкретности были ситуативны и изменчивы, но эти конкретности постоянно воспроизводили одно и то же значение, «оживляли» тот же самый смысл. Вот это постоянство смысла (а без этой его онтологической характеристики = быть тем же самым смысл не может существовать) и объективирует идея души (Атман, Ка, Психе, Анима и т.п.). Здесь снова следует подчеркнуть, что в представлении о душе не отражается какая-то реальность (например, состояние внутреннего мира человека или что-либо подобное), а выражается способность смысла (значимости) сохраняться, не исчезать при смене предметностей и ситуаций. Поэтому идея «души», так же как и идея «сакрального», — это не какое-то знание, а символическое предъявление свойств культурного бытия самой культуре, что реально предстает как порождение в сознании индивида определенного смысла. Символы, как отмечают М.К. Мамардашвили и А.П. Пятигорский в трактате «Символ и сознание», не являются разновидностью знака, так как они репрезентируют не предметы и события, а сознательные усилия и результаты сознания. «В этом смысле символы соотносятся с пониманием, и поэтому оперирование символом как "знаком" предполагает не реконструкцию денотата этого знака, а реконструкцию субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, то есть ситуацию **понимания**» [8, с. 99–100. Все выделения авторов. — В.К.]. Символ символизирует не определенное содержание (например, зло или добро), а «символизирует» саму возможность прямо и непосредственно войти в содержание сознания, он

соотносится с *открытостью* содержания сознания психике конкретного индивида. «В сущности, когда мы говорим о символе в собственном смысле этого слова, — пишут авторы, — то мы говорим о такой вещи, которая неотделима от факта сознания. Именно поэтому символ (в отличие от знака вообще) не может полагаться имеющим какое-то отличное от него обозначаемое» [8, с. 130. Все выделения авторов. — В. К.]. То есть символическое содержание — это особое, это категориальное содержание сознания.

Процедура формирования категориальных представлений, таких как «сакральное» и «душа», — это особая ментальная процедура порождения первичных, в *этой* ситуации рождаемых (автохтонных) идей, она подобна озарению, откровению, «вдруг-пониманию». Возможно, именно поэтому процедура символизации (пока нет для ее обозначения более подходящего термина, чем этот, смысл которого был проанализирован Мамардашвили и Пятигорским) всегда (или почти всегда) приводит к такому пониманию, которое ориентирует сознание на сверхъестественное. Что особенно очевидно в связи с рассматриваемыми здесь идеями. Но если вспомнить, например, направление символизма в искусстве, то эта гипотеза также кажется правдоподобной.

Поскольку содержание исходных, автохтонных идей культуры символично, то оно и не может быть выражено в чем-то определенном окончательно, но всегда нуждается в конкретной презентации, поэтому символ всегда вещь. Поэтому сакральные предметы самые разнообразные, но всегда это вещи или предметные ситуации, а душа хотя и отличается от тела (или материала вещи), но с ним связана. В мифологии известны самые разнообразные представления души, но так или иначе это всегда какой-то человек или часть человеческого тела [5, т. 2, с. 173 — 174]. Да и словосочетания типа: «Душа болит», «На душе кошки скребут» и т.п. — несут эти следы.

Идея души, несущая понимание целостности и времени, вписывается в структуру культуры как значимого бытия, внося в культуру противопоставление души и тела, вечности и изменчивости.

Исходные, автохтонные идеи (здесь идея близка к платоновскому пониманию — как вид, как первообраз) конституируют значимое бытие и находят в нем свою реализацию. Исходные идеи культуры, ее первые категориальные образования незаметны, скрыты за конкретными действиями и предметами, которые случаются, но именно они обеспечивают существование мира значимого бытия, в котором и может жить человек. Всякое событие культуры имеет какие-то условия своего свершения, которые не совпадают с содержанием самого события и которые незаметны, отступают в тень, когда событие свершилось, но именно их наличие в конечном счете служит фундаментом всех свершений. Эти условия — категориальный язык культуры, куда входят и первичные идеи культуры. Анализ этого категориального языка, трансцендентального языка культуры и является, на мой взгляд, первичной задачей философии культуры, которая, действительно, может существовать как философская критика культуры.

Если мы имеем мир культурного разнообразия, то каково содержание самой разнообразности, самого различий как такового, которое дает воз-

возможность видеть разнообразие, с одной стороны, а с другой — видеть и создавать в этом разнообразии порядок. Культура как значимое бытие является таким бытием, которое само порождает условия извлечения опыта этого мира, то есть условия своего понимания, что означает, что она содержит в себе некое безусловное начало, определяющее, но не определенное, порождающего действия и предметности, но не являющееся ни действием, ни предметом. Это и есть исходные идеи культуры, ставшие ее категориальными смыслами. Эти идеи есть голос самой культуры, ее собственное порождение, создающие возможность ее существования. Идеи акта и предметности, сакрального и профанного, души и тела своим исходным смыслом выражают способ существования и действия культурного бытия. Это, пользуясь выражением М.К. Мамардашвили, онтологические абстракции порядка, которые являются «реальными объектами особого рода, живущими в определенном режиме жизни, в определенном пространстве и времени, отличном от режима нашей эмпирической психологической и физической жизни и от здесь-пространства и времени» [7, с. 176]. Онтологические абстракции порядка обладают свойством незримости, хотя это и онтологические абстракции, но они не существуют как эмпирические объекты, они обнаруживают себя в способе переживания людьми своего онтологического места и устройства, то есть указывают не на что-то в мире, а на действия через людей независимого мира, который фиксируется как граница действительного мира. В них выражен способ переживания людьми независимого мира, что нельзя выразить иначе, несимволическим образом [7, с. 278]. Мамардашвили ссылается при этом на кантовское понимание общественного договора. «Этот договор есть *всего лишь идея* разума, — пишет Кант, — которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объективной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на такую волю» [3, с. 87. Курсив автора. — В. К.].

Подобно *идеям* общественного договора, который не существовал как исторический факт, но *практически* действует, создавая сообщество, так и рассмотренные здесь исходные *идеи* культуры не имеют эмпирического соответствия, но *практически* действуют, порождая значимую, ценностную реальность, так как они провозглашают ее как независимую реальность, а потому вновь и вновь создают реальность значимого бытия. Автохтонные идеи культуры как онтологические абстракции порядка не только символизируют реальность ценностного бытия, но и упорядочивают это бытие, порождая в жизни особый способ организации порядка в мире смыслов, значимости и ценностей — голос Абсолюта.

Но Абсолют требует особого разговора...

Можно предположить, что автохтонные идеи культуры как первосмыслы и категории культуры, как онтологические абстракции порядка значимого бытия указывают на принцип существования любой сферы человеческой действительности. Кант показал это на примере науки и морали. Но то же возможно и в мире искусства, в мире политики, или мире обыденного бытования. Всякий локус организует свой мир смыслов на базе рожденных им идей.

## Список литературы

1. Байбурин А.К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.) // Советская этнография. 1976. №5; *Его же*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3.
3. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Там же. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 59–106.
4. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М.; СПб., 2002.
6. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // ТЗС. Тарту, 1971. Вып. 5.
7. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.
8. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.П. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под ред. Ю.П. Сенокосова. М., 1999.
9. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
10. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем.; пер. послеслов. О. В. Никифорова. М., 1997.
11. Eliade M. Historia wierzen i idei religijnych: w 3 t., Tom I: Od epoki kamiennej do misteriw eleuzynskih. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.

## Об авторе

*Конев Владимир Александрович* — д-р филос. наук, проф., засл. деятель науки РФ, зав. кафедрой философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, vakonev37@mail.ru.

ПЕРЕПИСКА ИММАНУИЛА КАНТА И ИОГАННА ГЕОРГА ГАМАНА<sup>1</sup>

Письма Гамана канту об учебнике по физике

Письмо первое

1759

— Ah! miser  
Quanta laboras in Charybdi  
Digne puer meliore flamma!  
*Horat*<sup>2</sup>

Покровители Ваших заслуг с сочувствием пожали бы с плечами, если бы узнали, что Вы забеременели идеей физики для детей. Эта идея показала бы слишком многим настолько детской, что они, пожалуй, посмеялись бы над Вашим незнанием своих собственных сил, а может быть, даже возмутились. Потому как я не слышал, чтобы Вы были любителем почитать что-нибудь кроме учебников, ну, например, сатиры, я не думаю, что среди детей Вы найдете подходящее общество для Вашего учения о природе.

Но я так полагаю, глубокоуважаемый г-н магистр, что Вы говорили со мной на полном серьезе, и это ввело меня в путаные размышления, которые я не в состоянии вот так сразу распутать. Я надеюсь, что все написанное в этом письме моей рукой, Вы сохраните и рассмотрите с тем же вниманием, с каким, как Вы на днях заметили в разговоре со мной, разумным людям следует относиться к играм детей. Если нет ничего столь бессмысленного, что могло бы не научить чему-то философа, то философу ничто не должно показаться столь бессмысленным, чтобы он не подверг это проверке и исследованию, прежде чем решиться это выбросить. Чувство тошноты является признаком испорченного желудка или избалованного воображения.

Вы, г-н магистр, хотите совершить чудо. Из ничего должно появиться доброе, полезное и прекрасное творение, возникнуть из-под Вашего пера. Если бы оно уже появилось или если бы знали, что оно уже существует, то Вы бы вряд ли взялись за него. «Титул, или название, книги по физике для детей уже есть, говорите Вы, самой книги пока нет».

У Вас есть веские причины полагать, что Вам удастся то, что не посчастливилось сделать многим другим. Иначе Вам не хватило бы духа выбрать

---

<sup>1</sup> Продолжение, начало переписки см.: в Кантовском сборнике. 2009. 1(29). С. 92—109. Данная публикация содержит письма Гамана, адресованные Канту. Подробнее см. в комментариях переводчика в конце публикации. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Пер. с лат.:

О злополучный мой,

В какой мятешься ты Харибде,

Юноша, лучшей любви достойный!

Из Оды 27 «К пирующим» книги первой од Горация в переводе Г. Церетели. См.: *Вергилий*. Гораций. М., 2005. С. 462—463. (Здесь и далее примечания переводчика. — *Прим. ред.*)

путь, от которого судьба отпугнула Ваших предшественников. Вы по истине учитель в Израиле, если, несмотря на всю Вашу ученость, считаете для себя пустяшным дело стать как дети! Или Вы просто доверяете детям больше, чем Вашим взрослым слушателям, лишь с трудом поспевающим за быстротой Ваших мыслей? Потому как кроме всего для Вашего проекта необходимо превосходное знание детского мира, то самое, что невозможно получить ни в каких других мирах — ни в галантном, ни в академическом, то все происходящее представляется мне таким необыкновенно чудесным, что я из-за одной только склонности к чуду решился бы прокатиться на деревянной лошадке Вашего проекта, хотя и рискую получить синяк под глазом.

Если предположить, что я из-за интереса по собственной воле взялся бы за его написание, то уверен, что такой философ, как Вы, и тут бы сумел получить свою выгоду и поупражняться в морализировании там, где стоило бы воздержаться от демонстрации своих теорий. Из-за этого Вы не заметите суть моих намерений, потому как для полезного использования даже самых простых технических устройств необходимо некоторое предварительное понимание того, как их применять.

Проповедовать ученым так же легко, как обманывать честных людей; также нет никакой опасности и никакой ответственности, когда пишешь что-нибудь для ученых, поскольку большинство из них уже так заморочены, что никакой, даже самый фантастический, писатель уже не сможет заморочить их еще сильнее. Однако слепые язычники уже испытывали трепетное уважение перед детьми, а уж крещенный философ должен знать, что для того, чтобы писать для детей, требуется большее, чем Фонтенелевское остроумие и любовный стиль. Ведь ими в детях легко можно поранить величие их невинности.

Устроить хвалу из уст младенцев и грудных детей<sup>3</sup>! Стать сопричастником этого честолюбивого замысла во вкусе времени — дело необычное, чтобы начать его с кражи пестрых перьев, а не с отказа от всякого превосходства в возрасте и мудрости и с отрицания всяческого тщеславия. Философская книга для детей должна поэтому выглядеть столь же поверхностной, глуповатой и безвкусной, сколь Божественная книга, написанная для всех человек. Ну-ка проверьте-ка себя, хватит ли у Вас сердца стать автором поверхностного, глуповатого и безвкусного учения о природе? Если да, то Вы годитесь быть философом для детей. Vale et sapere AUDE<sup>4</sup>!

## Письмо второе Продолжение

Если сравнивать взрослых людей и детей, то именно детям я приписываю большую уверенность в себе, чем нам, взрослым, потому что они более несведущи в делах науки, чем мы. И авторы катехизиса, в полном соответствии с этим детским инстинктом правды, вкладывают в уста учителя са-

---

<sup>3</sup> Ср.: Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: «из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу»? (Мтф. 21, 16–17).

<sup>4</sup> Пер. с лат.:

Осмелюсь быть мудрым и начинай!

Из «Послания к Лоллию» Горация в переводе Н. Гинцбурга. См.: *Вергилий. Гораций*. М., 2005. С. 711.

мые глупые вопросы, а в уста ученика самые умные ответы. Так и нам нужно приладиться к самоуверенности детей, подобно Юпитеру, превратившемуся в жалкую, промоченную дождем, полуживую кукушку с тем, чтобы заговорить с чванной Юноной о ее долге любви, и это при том, что в своих любовных похождениях он принимал весьма ловкие обличия, приличествующие его божественности<sup>5</sup>.

Итак, самый главный закон и метод обращения к детям состоит в нисхождении к их слабостям, в том, чтобы стать их слугой, если собираешься стать их наставником; в том, чтобы следовать за ними, если собираешься управлять ими, и изучить их язык и душу, если собираешься подвигнуть их к подражанию нам. Но этот практический принцип невозможно ни понять, ни тем более исполнить на деле, если, говоря языком обыденной жизни, не быть без ума от любви к детям, даже если непонятно — отчего? Если Вы чувствуете среди Ваших сокровенных склонностей слабость именно такой любви, то *Aude*<sup>6</sup> дастся Вам без особого труда, а *Sapere*<sup>7</sup> и того легче. Тогда Вы, высокочтимый господин Кант, сможете весьма просто за шесть дней стать творцом благочестивого творения для детей, полного пользы и красоты, не рассчитывая, однако, что кто-нибудь из них выразит Вам какое-либо признание за это, не говоря уже о том, что какой-либо царедворец или принц обнимет Вас в знак признательности.

Эти мои размышления призваны подвигнуть Вас к тому, чтобы не помышлять ни о каком ином плане учения о природе, кроме как о том, который в основе природы каждого ребенка, если он не язычник или не турок, и который, как и он, с нетерпением ожидает от Вас культуры истинного просвещения. У самого лучшего, Кого Вы могли бы поставить в центр этого просвещения, есть, как считают, человеческие недостатки и, пожалуй, даже большие, чем быть отвергнутым краеугольным камнем<sup>8</sup> Моисеевой истории или рассказа. От того, что Он содержит в себе исток всех вещей, исторический план Его наук о природе всегда лучше, чем логический, будь этот последний каким угодно искусным. То есть природа спустя шесть дней после ее рождения — вот лучшая схема физики для ребенка, который верит в библейскую легенду о ней до тех пор, пока он не научается считать, чертить, доказывать и верить числам, фигурам и умозаключениям так же, как он раньше верил в «Отче наш».

Я удивляюсь тому, как мудрому Устроителю мира могло прийти в голову дать и нам отчет о Своей работе при выполнении великого плана творения, потому как никто из умных людей вряд ли с легкостью возьмется за дело просвещения детей и дураков о механизме Его поступков. Только любовь и ничто другое могло подвигнуть Его пойти на проявление такой слабости.

С чего мог начать великий Дух, желавший хоть как-то осветить суть Своих систем и проектов для ребенка, который ходит в школу, или для поверхностно мыслящей прислуги? И то, что Бог посчитал возможным обра-

---

<sup>5</sup> Аллюзия на миф, в котором Зевс, желая получить любовь своей законной супруги Геры, превращается в кукушку. Стремясь подчеркнуть смирение Зевса в этой ситуации, Гаман указывает на контраст этого его обличия к другим превращениям Зевса перед своими возлюбленными, перед которыми он являлся, например, в облике прекрасного быка, орла, лебедя или золотого дождя.

<sup>6</sup> Пер. с лат.: Осмелюсь!

<sup>7</sup> Пер. с лат.: Быть мудрым!

<sup>8</sup> См.: Камень, который отвергли строители, соделался главою угла (Псалом 118, 22). См. также: Мтф. 21, 42.

тяться к нам с парой слов, объясняющих происхождение всех вещей, столь же непостижимо, сколь и убедительно для доказательства того, что это — истинное Откровение и одновременно проявление Его мудрости, в то время как кажущаяся нам невозможность этого Откровения является доказательством нашего слабоумия.

Но учитель мудрости прочитает три главы о начале мира<sup>9</sup>, так же широко раскрыв глаза, как один коронованный звездочет, глазевший в небо<sup>10</sup>. Вполне естественно, что он столкнется с массой эксцентрических понятий и аномалий; однако ему лучше повозиться со священными баснями Моисея, прежде чем сразу начать сомневаться в его школьных фантазиях и в несистематизированной системе его духа.

Поэтому, высокочтимый господин Кант, если Вы собираетесь писать физику для детей, не стыдитесь скакать на деревянной лошадке Моисеевой истории и использовать в учении о началах природы те понятия, которые известны каждому ребенку-христианину, то есть преподавать детям физику в следующем порядке:

I. О свете и огне<sup>11</sup>.

II. О безвидном шаре в темном тумане и других воздушных явлениях<sup>12</sup>.

III. О воде, море, реках.

IV. О суше и о том, что произрастет в земле и произрастит земля<sup>13</sup>.

V. О солнце, луне и звездах<sup>14</sup>.

VI. О животных<sup>15</sup>.

VII. О человеке и обществе для него<sup>16</sup>.

Вдобавок устами поэта! —

Neglectum genus et nepotes

Respicias AUTOR

Neu nimis longo fatiate ludo.

HORAT<sup>17</sup>.

<sup>9</sup> Это — первые три главы книги Бытия (Бытие 1–3), в которых повествуется о семи днях сотворения мира.

<sup>10</sup> Гаман имеет в виду короля Леона и Кастилии Альфонса X (1221–1284), который вошел в историю под именами Альфонс Мудрый и Альфонс-Астролог.

<sup>11</sup> См.: И сказал Бог: да будет свет. И стал свет (Бытие 1, 3).

<sup>12</sup> См.: Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (Бытие 1, 2).

<sup>13</sup> См.: И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодovitое... (Бытие 1, 9–11).

<sup>14</sup> См.: И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды... (Бытие 1, 16–17).

<sup>15</sup> См.: И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их (Бытие 1, 24–25).

<sup>16</sup> См.: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Бытие 1, 27).

<sup>17</sup> Пер. с лат.:

Ты ль воззришь на нас, твой народ забытый,

Марс-прародитель?

Ты устал от игр бесконечно долгих.

*Гораций.*

Из Оды «К Августу-Меркурию» книги первой од Горация в переводе Н. Гинцбурга. См.: *Вергилий. Гораций*. С. 428.

**Письмо третье**  
**[конец декабря 1759]**

Уважаемый друг,

это обращение — не пустое слово для меня: оно подразумевает для меня того, кто соединяет в себе живые истоки долга и радости друг для друга. Надеюсь, исходя из этого, Вы будете судить о том, что написано в приложении к моему письму. К союзу, именуемому дружбой, не всегда уместно примешивать четвертинку соли. Но я польщу себе и Вам, если скажу, что обойдусь без того, чтобы не добавить в это мое послание хотя бы щепотку соли.

Ваше молчание по поводу определенных вещей<sup>18</sup>, острота которых развязала бы язык даже немому, обижает меня, и оно столь же мало и трудно объяснимо для меня, как для Вас, по-видимому, мое усиливающееся волнение.

Я с радостью взялся бы за дело, о коем мы с Вами говорили. Для одного оно слишком трудно, а двое в нем лучше, чем трое. Мы, наверное, должны быть одного покроя с Вами, чтобы поладить в этом деле. Но нам для того, чтобы избежать всяких недоразумений и ревнивых чувств, нужно хорошо разобраться в наших недостатках и слабостях. На недостатках и слабостях зиждется любовь, а на любви — плодovitость любого дела. Посему Вам следует дать мне решительный отпор, равный напору, с коим я обрушиваюсь на Вас, и воспротивиться моим предрассудкам с той же силой, с коим я обрушиваюсь на Ваши. В противном случае Ваша любовь к истине и добродетели будет выглядеть в моих глазах столь же презрительной, как искусство обольщения дам.

Итак, для нашего проекта нужно единение. Оно не должно быть в идеях и посему не может быть найдено во взаимном поиске, но оно должно быть в силе и духе, коему подчинены даже идеи, подобно тому, как посредством единства зрительного нерва сливаются воедино изображения действительного мира, получаемые правым и левым глазом.

Посему я желал бы, чтобы Вы потребовали от меня вразумительных разъяснений по поводу материи двух моих предыдущих писем. Вам, однако, не было никакого дела до того, чтобы понять меня или не понять. Смотрите, однако, чтобы столь поверхностное отношение ко мне, не обернулось для Вас позором, а мне не дало повода распрощаться с добрым отношением к Вам, ибо такое обращение не является ни философским, ни искренним, ни дружеским.

Мое намерение в тех письмах к Вам было в том, чтобы представить позицию ребенка. Посему Вам следовало бы расспросить меня, насколько я в этом продвинулся, каковы мои знания для того, чтобы строить на этом фундаменте здание Вашей физики. Вы, однако, изначально предполагаете, что все, что я учил, — это детские шалости. Это против человеколюбия учителя, который принимает даже самого плохого ученика и, исходя из того, что тот знает и что не знает, старается приободрить его учиться еще больше, еще глубже и еще больше. Sapienti sat<sup>19</sup>. Сейчас Вы понимаете, почему иезуиты такие хорошие учителя и замечательные государственные деятели?

---

<sup>18</sup> Кант не ответил на два предыдущих письма Гамана.

<sup>19</sup> Пер. с лат.: Разумному достаточно. Плавт «Персы» 4, 7, 19.

## [Приложение]

Следует ли мне сгореть со стыда, если я являюсь поводом для чьего-то возмущения? И из-за чего же весь сыр-бор? Из-за моего чувства собственного достоинства. А я говорю Вам: Вам следует почувствовать то же самое, или, по меньшей мере, подражать этому чувству, или даже превзойти его; или же взять в пример мое смирение и отказаться от желания заниматься сочинительством учебников. Или же докажите мне, что Ваше тщеславное желание лучше, чем мое чувство собственного достоинства, возмущающее Вас, и мое смирение, презираемое Вами.

По моему разумению, именно чувство собственного достоинства было в Цезаре причиной того, что он не удовлетворился своими делами до тех пор, пока не осталось ничего, что бы он не сделал. Там, где другие слишком слабы для того, чтобы создавать себе трудности, он заграждает свой путь Альпами, стремясь показать свою выдержку, свое мужество, свое величие. Честь для него превыше жизни. Благоразумный человек думает иначе и поступает совершенно иначе, чем Цезари, не говоря уже о тех, кого считают мудрецами.

Если же Вы стыдитесь или немощны для этого чувства, то не беритесь за перо и бросьте идею о создании учебника, к которой Вы хотите привлечь меня. В таком случае эта идея выше Ваших возможностей и Вашего круга знаний.

Не бойтесь чувства собственного достоинства. Оно и так будет не раз унижено при выполнении Вашего проекта. Но как Вы рассчитываете справиться с тяготами и опасностями пути без этой страсти в себе?

Это — то чувство, без коего не заладятся ни молитва, ни работа. Пустой и суетный человек не может ни того ни другого; или же его молитва и работа — чистый обман и фиглярство. Он стыдится копать и просить милостыню; или же он становится многословным лицемером<sup>20</sup> и сверхзанятым лентяем<sup>21</sup>. Д'Аламбер и Дидро хотели возвысить честь своей нации, создав «Энциклопедию». У них ничего не вышло. Почему у них не получилось, и почему они застряли? Оба вопроса связаны друг с другом и имеют общее решение. Ошибки их плана могут нас с Вами научить большему, чем его хорошие стороны.

Если мы собираемся впрячься в одно ярмо, мы должны иметь общий настрой мыслей. Посему вопрос в том, захотите ли Вы возвыситься до моего чувства собственного достоинства или же я должен опуститься до Вашего тщеславия? Я уже привел Вам беглое доказательство того, что нам предстоят трудности, перед которыми тщеславие спасует, не говоря уже о том, что сможет их преодолеть.

Моя уверенность в себе — для Вас невыносима; что касается меня, то я сужу о Вашем тщеславном замысле намного мягче. Следует предпочесть аксиому гипотезе; гипотезу, однако, не следует сбрасывать со счета. Но ее нужно использовать не как закладной камень, а как строительный остов.

---

<sup>20</sup> Ср.: И когда молишься, не будь, как лицемеры...<...> А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны. (Мтф. 6, 5–7)

<sup>21</sup> По всей видимости, это — аллюзия на комедию Иоганна Элиаса Шлегеля «Трудолюбивый бездельник».

Наш учебник должен быть проникнут духом высокой морали. Но если мы сами его лишены, то как мы сможем привить его нашим произведениям и нашим читателям? Мы будем похожи на слепых, которые настойчиво предлагают другим слепым, я сказал бы: навязываются им, быть их поводырями<sup>22</sup>, в общем-то, без всякой надобности и не имея для этого никакого призвания.

Природа — это книга, послание, басня (в философском смысле), или назовите как хотите. Предположим, мы знаем все буквы в этой книге так хорошо, как только возможно; мы можем читать по слогам и выговаривать все слова этой книги; мы даже знаем язык, на котором она написана. Но достаточно ли этого, чтобы понять книгу, чтобы судить о ней, определить ее особенный характер или сделать выжимку из нее? Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа есть *Aequation*<sup>23</sup> неизвестной величины, древнееврейский текст, написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки.

Нам предстоит писать для всей нации, подобно французским энциклопедистам; но, прежде всего, мы будем писать для одного особенного народа<sup>24</sup>, предупреждающего художников и поэтов, что

*Mediocribus esse poetis*

*Non homines, non di, non concessere columnae*<sup>25</sup>;

Это — не собственная мысль Горация, а закон природы и хорошего вкуса. Но все идеи пребывают в Вашем рассудке в перевернутом виде, так же как все изображения в Ваших глазах. Собственные мысли-озарения Вы полагаете отображением истины, а истину полагаете отображенной в Ваших мыслях. С подобным перевернутым образом мыслей мы с Вами вместе не сможем продвинуться в осуществлении нашего проекта.

Вы считаете ниже собственного достоинства признать эту правду; я же так не считаю. Или, может быть, Вам кажется, что я так считаю. С W.[eymann]<sup>26</sup> Вы можете обходиться, как Вам заблагорассудится: я же как друг вправе требовать иного обращения. Ваше молчание на его счет оказы-

<sup>22</sup> Ср.: Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится; оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму (Мф. 15, 13–14).

<sup>23</sup> Пер. с лат.: уравнение.

<sup>24</sup> Гаман имеет в виду детей.

<sup>25</sup> Пер. с лат.: ...а поэту посредственных строчек

Век не простят ни люди, ни боги, ни книжные лавки!

(пер. М. Гаспарова)

Отрывок из «Науки поэзии», 372–373 Горация. См.: *Вергилий*. Гораций. С. 776.

<sup>26</sup> Это — магистр философии Даниэль Вейман, ставший по окончании университета директором школы в Кенигсберге. Кант был приглашен выступить оппонентом при защите его диссертации, однако при ее обсуждении не высказал никаких замечаний. Об этом Гаман упоминает в своем письме к И.Г. Линднеру от 12 октября 1759 года: «Здесь у нас *de mundo non optimo* [пер. с лат.: с самого начала не лучшим образом] состоялась диспутация Веймана... Я лишь бегло заглянул в его диссертацию и у меня тут же пропало всякое желание читать ее; я заглянул в аудиторию, где проходила диспутация, и у меня пропало всякое желание слушать... Господин магистр Кант был приглашен оппонировать, но он отмолчался, и за это получил возможность издать свое сочинение, приглашающее к его лекционному курсу об оптимизме... Он и мне прислал один экземпляр.

вается коварнее и презрительнее, чем его глуповатая критика на Ваш счет. Вы обращаетесь со мной подобным же образом, но я не собираюсь оставить это безнаказанным.

Опровергнуть его нападки Вы считаете делом негодным. Найти новое доказательство, от коего все возражения отпадут сами собой, — вот что в Ваших глазах сделает Вам честь. На мои возражения Вы тоже ничего не ответили и, вероятно, размышляете о новом плане Вашего учебника. План, который по мне, принадлежит не мне: он находится в собственности каждого ребенка, и создателем его является Моисей, чье достоинство я в случае чего намерен защищать крепче, чем свое собственное.

Если Вы хотите стать учителем для детей, то Вы, должно быть, испытываете отцовские чувства к ним, и поэтому Вы, не краснея от стыда, сумеете сесть на деревянную лошадку Моисея. Скорей всего эта лошадка кажется Вам крылатым конем. С сожалением я вижу, что философы не лучше детей и что их также нужно вести в страну фей, дабы они там набрались уму разуму или дабы у них пробудилось внимание к реальности.

С чувством досады я объявляю Вам, что Вы не поняли моего первого письма<sup>27</sup>, и, должно быть, я и в правду пишу сложнее, чем сам думаю об этом и в чем Вы хотите меня уверить. Но такова участь не только моих писем: я уверен, что и с платоновской беседой о человеческой природе<sup>28</sup> Вы также особенно далеко не продвинетесь. Вы оцеживаете комара, а верблюда поглощаете<sup>29</sup>.

Разве там не написано черно по белому и не доказано наверно, что никакое незнание нам не повредит<sup>30</sup>, кроме того, которое мы считаем самонадеянностью. Я бы добавил к этому, что никакое незнание не станет нашим проклятием, если только в нашей самонадеянности мы ненавидим и не отвергаем истины во имя заблуждений. «Разве Тебе не сказано?», — спросят Тебя потом, — «да, мне было сказано, но я не хотел верить». Или: «мне это показалось безвкусным». Или: «мои лживые заблуждения были мне больше по душе».

Считайте мои *Parrhesie*<sup>31</sup> кощунством *Homeromastix*<sup>32</sup> или циничным бесстыдством. Вы же — Господь, нарекающий имена вещам<sup>33</sup> по тому, как Вы хотите. Но это — не Ваш язык и не мой, и это — не Ваш разум и не мой:

---

<sup>27</sup> Первое письмо Гамана Канту от 27 июля 1757 г.

<sup>28</sup> Гаман имеет в виду «Диалоги» Платона, немецкий перевод которых был издан в 1755 г. под названием «Поучительные беседы Платона о человеческой природе». См.: *Platos Lehrreiche Gespräche von der menschlichen Natur. Übersetzt. Glogau und Leipzig, 1755.*

<sup>29</sup> Ср.: *Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!* (Мтф 23, 24).

<sup>30</sup> Аллюзия Гамана на известное суждение Сократа, принесшее ему славу мудрейшего из греков: Я знаю, что я ничего не знаю.

<sup>31</sup> Пер. с древнегреч.: И начал учить... Это — слово из древнегреческого списка Евангелия от Марка. Ср.: И начал учить их, что Сыну Человеческому должно много пострадать (Мрк 8, 31).

<sup>32</sup> Пер. с древнегреч.: «бич Гомера». Это — прозвище греческого киника Зоила из Амфиополя 4 в. до Р.Х., присвоенное ему за его гиперкритические суждения о Гомере.

<sup>33</sup> Ср.: Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым (Бытие 2, 19–20).

здесь часы для часов. Солнце знает само свой путь по небосводу, и если вдруг оно его нарушит, то только из-за того, что его полуденная тень разделяет время над распрей земной<sup>34</sup>.

Если Вы, ученый завоеватель, хотите быть, как Бахус, то хорошо, что Вы своим спутником выбираете силена. Я не люблю вина из-за вина<sup>35</sup>: я люблю вино, потому как оно развязывает мне язык, и я в моем опьянении, сидя на осле, могу говорить Вам правду<sup>36</sup>.

От того, что я высоко ценю и люблю Вас, я могу быть Вашим Зиолом<sup>37</sup>. Почему нет: ведь даже Диоген понравился одному человеку, который имел схожие наклонности, как не различны были роли, исполняемые ими<sup>38</sup>.

Кто, как Руссо, утверждает существование лучшего из миров<sup>39</sup> и отрицает существование индивидуального, атомистического и моментального провидения, тот противоречит сам себе. Если есть в мелочах случайность, то не может мир быть благим и вечным. Если же мелочи проистекают из вечных законов, то, подобно тому, как Saecul<sup>40</sup> в самом себе состоит из бесконечных дней, во всех мельчайших деталях заключено провидение, делающее все благим.

Полон гордости и достоинства Творец и Устроитель мира. Он обходится тем, что Ему Самому нравится Его план мироустройства, и Его не заботят наши суждения о Нем. Если невежи, хлопая в ладоши и шаркая ногами, рассыпаются в славословии о благодати мироустройства, Он, как Фокион<sup>41</sup>, чувствует стыд в кругу Своих немногочисленных друзей, окружающих Его престол с покрытыми глазами и ногами<sup>42</sup> и задается вопросом, не сказал ли Он глупость, когда сказал: Да будет свет<sup>43</sup>; и все оттого, что Он видит, как толпа невеж восторгается Его творением.

<sup>34</sup> Ср.: И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет; но в те дни, когда возгласит седьмой ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам (Откр. 10, 5—7).

<sup>35</sup> Парафраза известного изречения греческого лирика из Митилены на о. Лесбосе Алкея (ок. 600 г. до н.э.): Истина в вине.

<sup>36</sup> Аллюзия на въезд Христа в Иерусалим верхом на осле.

<sup>37</sup> См. прим. 15.

<sup>38</sup> Аллюзия на эпизод из жизни Диогена Синопского, понравившегося Александру Македонскому. См.: Цицерон, Тускуланские беседы 5, 92.

<sup>39</sup> Гаман упоминает Жан-Жака Руссо в связи с его письмом к Вольтеру от 18 августа 1756 г. Это письмо было его ответом на стихотворение Вольтера, посвященное землетрясению в Лиссабоне в 1755 г., под впечатлением от которого Вольтер отверг теорию Лейбница о лучшем из миров. Письмо было опубликовано в Германии в 1758 г. без ведома Руссо.

<sup>40</sup> Пер. с лат.: вечность.

<sup>41</sup> Фокион — афинский государственный деятель, противник Демосфена в его политике против Македонии. После поражения афинян в битвах при Херонее (338 г. до н.э.) и Аморгосом (322 г. до н.э.) вел переговоры с Македонией и возглавлял тимократическое правление в Афинах в период македонского владычества. Жизнеописание Фокиона есть у Плутарха.

<sup>42</sup> Ср.: И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землей, и на море, и все, что в них, слышал я, говорил: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков. И четыре животных говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились Живущему во веки веков (Откр. 5, 13—14).

<sup>43</sup> См.: И сказал Бог: да будет свет. И стал свет (Бытие 1, 3—4).

Не одобрение века сего, видимого нам, а признание века грядущего, для нас незримого, — вот, что должно воодушевлять нас<sup>44</sup>. Мы должны не только устыдить наших предшественников, но и стать образцом для потомков.

Ведь оттого, что наша книга должна быть написана для всех классов, давайте-ка стремиться стать такими авторами, которых наши правнуки не захотят выбросить прочь как негодных писак.

Тщеславное существо творит оттого, что хочет понравиться; Господь Бог, полный гордости и достоинства, не думает об этом. Если *это* хорошо<sup>45</sup>, что Он сотворил, это может выглядеть, как захочет. Более того: чем меньше это нравится, тем лучше. Творение — это плод не тщеславия, а смирения и нисхождения. Шесть слов дались великому Гению с таким трудом, что ему понадобились для них шесть дней, а седьмой, чтобы почтить от дел Своих<sup>46</sup>.

Ex noto fictum carmen sequar; vt sibi quinis  
Speret idem; sudet multum, frustra que laboret  
Ausus idem<sup>47</sup>.

Ex noto fictum carmen sequar<sup>48</sup>; Если Ты хочешь написать еще один Гейдельбергский Катехизис<sup>49</sup>, то не связывайся с философом Господа нашего Христа, потому что он не знает Сего Человека<sup>50</sup>. И если Ты хочешь доказать своим студентам, что мир хорош, то не кажи им на целое, ибо никто его не объемлет взглядом, и на Бога, ибо Его узреть сможет лишь слепец с неподвижным взглядом, и лишь честолюбец может думать, что сможет познать Его образ мыслей и характер Его морали. Честный софист признается: чем дольше я думаю об этом, тем меньше умнею от того, о чем думаю<sup>51</sup>.

ЗаклЮчить свое доказательство я хотел бы дилеммой с тем, чтобы приободрить Вас к большему прямодушию и открытости по отношению ко мне. Отчего Вы ко мне столь робки и сдержанны? И отчего я столь дерзок в обращении с Вами? Может, оттого, что я более дружелюбен к Вам, чем Вы

<sup>44</sup> См.: Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал (1 Кор. 2, 6—8).

<sup>45</sup> Ср.: И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо (Бытие 1, 10—11).

<sup>46</sup> См.: И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех Своих, которые делал (Бытие 2, 2—3).

<sup>47</sup> Пер. с лат.:

Я б из обыкновенных слов сложил небывалую песню,  
Так, чтоб казалась легка, но чтоб всякий потел да пыхтел бы,  
Взявшись такую сложить (*Гораций*. Наука поэзии, с. 240—242).

См.: *Гораций*. Указ. соч. С. 773.

<sup>48</sup> Пер. с лат.: Я б из обычных слов сложил небывалую песню. См. прим. 29.

<sup>49</sup> Катехизис, изданный в Гейдельберге, был распространен в церковной и школьной среде протестантских земель Германии. См.: *Catechismus oder Christlicher Vnderricht wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wirdt, Heydelberg 1563*.

<sup>50</sup> Аллюзия на католическую церковь и ее первого настоятеля апостола Петра, трижды отрекшегося от Христа. Ср.: Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека (Мтф. 26, 72—73).

<sup>51</sup> Это — Симонид из Киоса. См.: Цицерон. *De natura deorum*. I, 22, 60.

ко мне? Или, может, оттого, что я глубже проник в суть нашего дела, чем Вы? Или, может, Вы боитесь предать самого себя и разоблачить передо мной нечистоту Ваших намерений или нехватку Ваших сил? Вспомните о ручье, показывающем свое илистое дно каждому, кто в него смотрится. Я верую, и поэтому я говорю<sup>52</sup>. Убедить Вы меня ни в чем не сможете, потому как я не Ваш студент, а обвинитель и оппонент. Уверовать Вы тоже не собираетесь. Ну а если Вы способны объяснить ход моих мыслей, то будьте готовы к тому, что Ваши объяснения окажутся глупее и причудливее, чем мои мысли. Я готов быть терпелив с Вами до тех пор, пока у меня есть надежда, что я смогу приобрести Вас, и я готов быть немощным, ибо Вы немощны<sup>53</sup>. Ну а если Вы хотите меня понять, то Вам следует испросить меня, а не себя.

*Перевод с нем. В. Х. Гильманова*

### К ПЕРЕПИСКЕ МЕЖДУ ГАМАНОМ И КАНТОМ: ДЕЛО ОБ УЧЕБНИКЕ ПО ФИЗИКЕ Комментарии переводчика

Летом 1759 года, пытаясь отвлечь Гамана от его религиозных «фантазий», Кант предложил ему перевести несколько статей из французской «Энциклопедии». Гаман отказался, ответив своим первым публичным сочинением «Достопримечательные мысли Сократа». Но еще до их опубликования Кант вновь предлагает Гаману «просветительский проект»: совместное написание учебника по физике для детей. Гаману поручается дидактическая часть. Мысль о таком учебнике Кант перенял от Шарля Роллина, предложившего проект «физики для детей», выполненный в физико-теологическом стиле<sup>54</sup>, то есть в ориентации на принципы «естественной религиозности». И. А. Фабрициус перевел проект Роллина и опубликовал его в рамках своего «Предисловия» к своему переводу книги английского ученого В. Дерхама «Физикотеология, или Природное руководство на пути к Богу»<sup>55</sup>.

Дидактическим началом «Физики для детей» должен быть, по мнению Роллина, рассказ о Творении из книги Бытия с тем, чтобы пробудить в детях интерес и восхищение природой. В то же время Роллин различал между детским и взрослым пониманием природы, полагая, что «Физика для взрослых» должна основываться на имманентных законах физического мира. Кант был против такого разделения: «Физика для детей» должна основываться на законах современной физики, а не на устаревших источниках.

<sup>52</sup> Ср.: Я веровал, и поэтому я говорил... (Псалом 116, 10)

<sup>53</sup> См.: Ибо будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных (1 Кор. 9, 19–22).

<sup>54</sup> См.: *Rollin Ch. De la maniere d' enseigner et d' etudier les belles-lettres. Par rapport a l' esprit et au coeur. Nouvelle edition faite sur celle de Paris 1740 revue et corrigee par l' auteur. Bd. 4. Amsterdam, 1745.*

<sup>55</sup> См.: *Derhams W. Physiktheologie oder Natur-Leitung zu Gott (1730). Hamburg, 1832.*

В трех письмах Гаман объясняет Канту, почему он не может принять его предложение<sup>56</sup>. Первые два письма Гаман позже использует в «Приложении из двух любовных писем к учителю мировой мудрости, собиравшемуся написать «Физику для детей»»<sup>57</sup>. Это «Приложение» входит в состав «Пяти пастырских посланий», включенных Йозефом Надлером в подготовленное им критическое издание собрания сочинений Гамана<sup>58</sup>.

Историю Творения Гаман толкует как «образный рассказ»<sup>59</sup>, в котором Бог нисходит к человеку, используя повседневный образный язык последнего. То есть библейское Откровение имеет конкретную соотнесенность с соответствующим местом и временем Моисея. Но это не означает, что оно устарело для «повзрослевшей эпохи» Просвещения. Важно то, что в книге Бытия раскрыто то измерение природы, которое грозит потеряться в современной науке, а именно: природа есть и «обозначает» нечто большее, чем то, что могут описать современные естественнонаучные законы. И это «Большее» имеет существенное, если не основополагающее, значение для более ответственного обращения с природой и естественнонаучным знанием. То, что Гаман имеет в виду, он пытается объяснить с помощью метафоры «книга природы»: «Природа — это «книга», «послание», «басня» (в философском понимании), или назовите, как хотите. Предположим, мы знаем все буквы в этой «книге» так хорошо, как только возможно; мы можем читать по слогам и произносить все слова этой «книги»; мы даже знаем язык, на котором она написана. Но достаточно ли этого, чтобы понять «книгу», чтобы судить о ней, определить ее особый характер или сделать выжимку из нее? Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа суть Aequation = уравнение неизвестной величины, древнееврейский текст (слово), написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки»<sup>60</sup>. Понимание «духа» книги предполагает большее, чем знание «букв». То же касается понимания природы. То, что природа хочет сказать нам как Творение Божие, ученым рассудком не воспринимается. Тот, кто не верит «Моисею и пророкам», не сможет выйти за пределы «букв» природы и не откроет тайны скрытого в ней «духа».

Оставаясь верным своей пророческой риторике, Гаман настаивает, что «образный» язык природы становится внятным для слуха только через по-

<sup>56</sup> См.: Kant's Briefwechsel. B. I — III // Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Abteilung: Briefwechsel. B. X — XII. Berlin und Leipzig, 1922. B. I. S. 20—23, 26—31. См. также: Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. I — III, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955—1957; Bd. IV — VII, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959, Frankfurt am Main, 1965—1979 B. I. S. 444—453 (в дальнейшем в сокращении: ZH). В сокращении даются также ссылки на сочинения Гамана: Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949—1957 (в дальнейшем в сокращении: N).

<sup>57</sup> См.: Zugabe zweener Liebesbriefe an einen Lehrer der Weltweisheit, der eine Physik für Kinder schreiben wollte. N II 369—374.

<sup>58</sup> См.: Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949—1957 (в дальнейшем в сокращении: N).

<sup>59</sup> N I 11:34.

<sup>60</sup> См.: Kant's Briefwechsel. B. I — III // Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Abteilung: Briefwechsel. B. X — XII. Berlin und Leipzig, 1922. B. I. S. 29. Или же: ZH I 450:12). Сравните также с «Библейскими размышлениями» Гамана: «Нам не достает какого-нибудь Дэнхэма (Джон Дэнхам — поэт, автор известного и любимого в XVIII веке стихотворения «Coopers Hill». — Прим. пер.), который смог бы показать не бога голого разума, а Бога Святого Писания в царстве природы, который покажет нам, что все Его сокровища — это не что иное, как аллегория, мифологическая картина небесных систем, так же, как все события мировой истории суть тени таинственных действий и образы открывшихся чудес (N I 304:16-).

средство образного языка Писания, и нам в нашем высокомерии нельзя считать, подобно Канту, что мы выросли из «коротких штанишек» мифологического языка. «Поэтому не стыдитесь, высокочтимый господин Кант, скакать на деревянной лошадке Моисеевой истории». «Таким образом, исторический план одной науки всегда лучше, чем логический... Природа спустя 6 дней после своего рождения — вот лучшая схема [физики] для ребенка, все еще верящего в эти легенды своей воспитательницы до тех пор, пока он не научится считать, писать и доказывать»<sup>61</sup>.

То, к чему приводит утрата способности видеть, чувствовать и понимать «образность» природы в понимании Гамана, иллюстрируется в его самом известном сочинении «Aesthetica in nuce»<sup>62</sup>. В нем Гаман со всей силой своего полемического дара обрушивается на абстрактные системы философии и физики, которые «гасят» свет «образности» природы и тем самым «гасят» свет ее оконечной, но трансцендентно ориентированной дейктивности, то есть ее оконечности, указывающей в своей «образности» на бесконечное нетварное бытие. Современная физика, по мнению Гамана, утратила способность видеть в природе “*vestigia aut signacula*”<sup>63</sup>, вследствие чего природа была подвергнута разбожествленной нейтрализации, приговорена к секуляризованной имманентности и брошена в объятия человеческого произвола: «Всякая тварь поочередно будет то жертвой вашего жертвоприношения, то вашим идолом. Вопреки своей воле, но все же в надежде, покорившись, стонет она под бременем служения вам и мучается от вашего тщеславия; из-за все сил она стремится освободиться от вашей тирании и тоскует в ваших сладострастных объятиях по той свободе, с которой животные почитали Адама, когда Господь привел их к человеку, чтобы видеть, как он наречет их, и чтобы как человек наречет их, так и было имя их»<sup>64</sup>.

Если природа не будет восприниматься как тварное бытие, то человек придет к тому, что или себя самого объявит «богом», а природу произвольным и безмолвным соединением атомов, пригодным для манипуляции (эпикуризм), или, наоборот, обожествит природу и подчинится ей как принудительному процессу (стоицизм): «Вы делаете природу слепой, имея при этом, однако, заведомую цель назначить ее своим повадырем! Или же более того: иглами эпикурейства вы сами себе выкальваете глаза с тем, чтобы вас могли почитать за истинных пророков, высасывающих из своих пяти пальцев вдохновение и прорицания. Вы хотите властвовать над природой, но при этом сами связываете себе руки и ноги оковами стоицизма с тем, чтобы потом в своей поэтической мешанине еще жалостливей завывать фальцетом об алмазных веригах холодной судьбы»<sup>65</sup>. В обоих случаях, согласно Гаману, утрачено сознание того, что природа — это Творение, тварное бытие, созданное Божественной Личностью для тварных личностей. Природа стремится освободиться от нашей тирании и тоскует по свободе, которую она испытывала до грехопадения, когда Адам еще понимал «образный» язык Творения. Адам знал, что всякая тварь в своей подлинной сущности укоренена в творческом Глаголе Бога, что она такова, каждая по-своему, каковой она является в «языке» Бога, в «имени», данном Им. Если человек органично входит в знаковое пространство «общения» между Богом и тварным миром, то

<sup>61</sup> Kant's Briefwechsel. Op. cit. S. 23. Или же: ZH I 447:22.

<sup>62</sup> См. перевод с немецкого: Гильманов В.Х. Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003. С. 477 — 545.

<sup>63</sup> Пер. с лат.: следы, или знаки (Творца).

<sup>64</sup> N II 206:25.

<sup>65</sup> N II 206:4.

он как «образ и подобие» тоже может участвовать вместе с Богом в творчестве божественного «наречения», «называния», в божественном «имя-творчестве».

Человек способен к со-творчеству в этом «знаковом пространстве», внутри которого он сам и другие творения могут испытывать совершенную свободу и благодатное присутствие Бога в тварном мире: «Эта аналогия человека Творцу придает всем творениям их смысл и облик, отчего зависит верность и вера во всей природе. Чем живее эта идея «образа-подобия» невидимого Бога в нашей душе, тем больше наша способность почувствовать Его благодать и человеколюбие, увидеть их глазами и попробовать на вкус, потрогать их руками и полюбоваться ими<sup>66</sup>. Каждое впечатление-действие природы в человеке — не только воспоминание, но и залог главной истины о том, Кто есть Господь. Каждое обратное действие человека в тварном мире означает запечатленное послание о нашем участии в Божественной природе<sup>67</sup> и то, что мы являемся родом Божиим<sup>68</sup>.

Абстрагирующую, математическую герменевтику природы, «прочтение» ее без понимания «образного языка» тварного бытия, Гаман сравнивает с попыткой прочтения текстов Гомера, в которых, однако, опущены «α» и «ω» = «Альфа» и «Омега» древнегреческого языка. Точно так же при абстрагирующем отношении исчезает «Альфа и Омега» природы — Христос, Свет мира: «Все прекраснейшие краски мира потускнеют, как только вы задушите тот Свет, который суть первородство Творения»<sup>69</sup>.

В письмах Гамана, которые, как и его первое письмо к Канту от 29 июля 1759 г., остались без ответа, чувствуется, с одной стороны, обида, вызванная прежде всего молчанием Канта и отсутствием с его стороны какой-либо реакции на попытки Гамана обострить полемику об основных принципах «просветительской физики». С другой стороны, эти письма — свидетельство экзистенциальной уверенности Гамана в своей правоте, основанной на христоцентрическом опыте истины. Поэтому Гаман берет на себя апостольскую роль, что неоднократно подчеркивается введением в его «центыны» прямых или косвенных цитат из посланий апостола Павла, и стремится просветить Канта с позиций своей христианской веры. Без всякого сомнения, эти письма Гамана к Канту демонстрируют эпистолярное мастерство Гамана, для которого характерны все примечательные признаки его авторства — криптичность, эсхатологическая ирония, майевтика и т.д.

В. Х. Гильманов

### О переводчике

*Гильманов Владимир Хамитович* — д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru).

<sup>66</sup> Ср.: Псалом 33, 9: Вкусите, и увидите, как благ Господь!

<sup>67</sup> Ср.: 2-е Петра 1, 4: ...через них сделались причастниками Божеского естества.

<sup>68</sup> N II 206:32.

<sup>69</sup> N II 206:22.

Х. Арендт

ЛЕКЦИИ  
ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ КАНТА<sup>1</sup>

Лекция вторая

В первой лекции я уже говорила, что для Канта в конце его жизни оставались нерешенными два вопроса. Первый из них можно обобщить или, если быть точнее, обозначить при помощи понятия «общительности» людей. Имеется в виду тот факт, что никто не может жить один, что люди зависят друг от друга не только в своих потребностях и заботах, но также и относительно своей высшей способности — человеческого духа, — который вне человеческого общества не может реализовать себя. «Хорошее общество» для «мыслящих не лишне»<sup>2</sup>. Это представление является ключом к первой части «Критики способности суждения». То, что «Критика способности суждения», или «критика вкуса», была написана в качестве ответа на остававшийся открытым вопрос из докритического периода, является очевидным. Как и «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», эта «Критика» подразделяется на «прекрасное» и «возвышенное». Уже в более ранней работе<sup>3</sup>, которая читается так, как если бы она была написана французским моралистом, вопрос «общительности», «хорошего общества» был ключевым вопросом, хотя и не в той же мере, как в более поздней работе<sup>4</sup>. Кант пишет в ней о фактическом опыте, который скрывается за «проблемой». Этот опыт был, если не принимать во внимание реаль-

<sup>1</sup> Продолжение, начало см.: Кантовский сборник. Калининград, 2009. 1(29). С. 122—128. Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt Hannah. Lectures on Kant's Political philosophy* / ed. and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982 и сверен по немецкому изданию: *Arendt Hannah. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie* / Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München, R. Piper, 1985. Все дальнейшие примечания к данному тексту принадлежат переводчику. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> *Kant. Reflexionen zur Anthropologie*. Nr. 763 // *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 15. S. 333.

<sup>3</sup> Имеются в виду «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного».

<sup>4</sup> То есть в «Критике способности суждения».

ную общественную жизнь молодого Канта, своего рода мысленным экспериментом. Эксперимент протекает следующим образом:

(сновидение Каразана): «Этот скупой богач по мере роста своих богатств все больше делал для себя недоступным чувство сострадания и любви к ближнему. Между тем, чем больше охладевала в нем любовь к человеку, тем более усердно он молился и соблюдал обряды. И вот после этого признания он продолжает следующим образом: «Однажды вечером, когда я при свете лампы производил свои расчеты и составлял смету своих торговых прибылей, мной овладел сон. В этом состоянии увидел я спускающегося ко мне подобно вихрю ангела смерти; он начал меня бить, прежде чем я успел отвлечься молитвами страшный удар. Я оцепенел, поняв, что моя судьба решена на вечные времена и что ко всему доброму, что я совершил, ничего уже не могло быть прибавлено, а от содеянного мной зла ничего уже не могло быть отнято. Я был подведен к престолу того, кто обитает на третьем небе. Из сияния, пылавшего предо мной, ко мне были обращены слова: «Каразан, твое служение Богу отвергнуто. Для тебя стала недоступна любовь к человеку, ты железной рукой держал свои сокровища. Ты жил только для себя, а потому и в будущем ты вечно должен жить в одиночестве, без всякого общения со всем сотворенным». В это мгновение я какой-то невидимой силой был сорван с места и унесен дальше через величественное мироздание. Бесчисленные миры скоро остались позади меня. Когда я приблизился к самому краю мира, я заметил, что тени безграничной пустоты спускались предо мной в необъятную глубину. Страшное царство вечной тишины, одиночества и мрака! Невыразимый ужас объял меня при виде этого.

Мало-помалу я потерял из виду последние звезды, и наконец в совершенной темноте потухло и последнее мерцающее сияние света. Смертельный ужас отчаяния усиливался с каждым мгновением, и в такой же мере я с каждым мигмом удалялся от обитаемого мира. С нетерпимой тоской я думал о том, что если бы даже в течение десятков миллионов лет эта сила несла меня все дальше за пределы всего сотворенного, я и тогда все равно продолжал бы смотреть в бездонную пропасть тьмы без всякой помощи или надежды когда-либо вернуться назад. В этом состоянии оцепенения я с такой силой простер свои руки к предметам действительности, что в этот момент проснулся. И вот с тех пор я понял, что должно глубоко уважать людей: ведь даже самого ничтожного из тех, кого я, успокоенный своим счастьем, гнал от дверей своего дома, я в той страшной пустоте, несомненно, предпочел бы всем сокровищам Голконды»<sup>5</sup>.

Второй, оставшийся нерассмотренным, вопрос является центральным для второй части «Критики способности суждения», которая так сильно отличается от первой, что недостаток у книги единства всегда давал повод к толкованиям. (Боймлер, например, вопрошает, представляет ли она вообще нечто более чем «старческую причуду»<sup>6</sup>). Этот второй вопрос, как он ставится в §67 «Критики способности суждения», гласит: «Почему же нужно, чтобы существовали люди?» И этот вопрос также является разновидно-

---

<sup>5</sup> *Kant I.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 14–15.

<sup>6</sup> *Bäumler A.* Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. Bd.I: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Halle 1923, Nachdruck Tübingen: Niemeyer, 1967. S.15.

стью нерешенной проблемы. Все вы знаете три знаменитых вопроса, ответы на которые, согласно Канту, составляют подлинную задачу философии: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» В своих лекциях он обычно добавлял к этим трем вопросам четвертый: «*Что такое человек?*» И объясняет это так: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия, а на четвертый — антропология. В принципе, можно было бы все это отнести к антропологии, поскольку первые три вопроса сводятся к последнему»<sup>7</sup>. Этот вопрос можно, очевидно, соотнести с другим, который задавали Лейбниц, Шеллинг, Хайдеггер: почему существует нечто, а не ничто? Лейбниц называет его «первым вопросом, на который мы имеем полное право» и добавляет: «Ибо ничто проще и легче, чем нечто»<sup>8</sup>. При этом должно было быть очевидным, что как бы вы ни формулировали этот *почему-вопрос*, каждый ответ на него, который начинается с *Потому, что*, будет звучать смешно, да и действительно будет смешным. Так как *почему* вопрошает в действительности не о причине, как например в следующих вопросах: Как возникла жизнь? Как образовалась Вселенная (в результате Большого взрыва или нет)? Скорее оно вопрошает о том, с какой *целью* все произошло, и «цель существования природы следует искать за пределами самой природы»<sup>9</sup>, цель жизни — за пределами самой жизни, цель Вселенной — за пределами Вселенной. Эта цель, как и любая другая цель, должна быть чем-то большим, чем природа, жизнь или Вселенная, которые посредством этой постановки вопроса низводятся до средств для чего-то более значимого, чем они сами. (Когда Хайдеггер, в поздний период своей философии, снова и снова пытается установить определенного рода связь человека и бытия, в которой оба друг друга обусловливают и предполагают — бытие, которое взывает о человеке; человек, который становится хранителем или «пастырем» бытия; бытие, которое нуждается в человеке для своей собственной явленности; человек, который не только нуждается в бытии, для того чтобы вообще существовать, но который охвачен своим собственным бытием, так как никакая другая целостность [сущего], никакая другая живущая вещь не существует<sup>10</sup> и т.д., то он это делает для того, чтобы избежать этого рода взаимной деградации, как она в подобных всеобщих *почему-вопросах* содержится, а не парадоксальности всех мыслей о ничто.)

Собственная точка зрения Канта относительно этой трудной и запутанной проблемы, согласно второй части «Критики способности суждения», могла бы быть следующей: мы ставим такие вопросы, как «Что есть цель природы?», только потому, что мы сами являемся целеполагающими существами [Ziel-Wesen], т.е. существами, которые постоянно находят для себя цели, и, как такие интенциональные существа, подчиняемся природе. В этом смысле можно было бы на вопрос, почему мы обременяем себя такими очевидно неразрешимыми вопросами, как «Есть ли у мира или у Универсума начало, или он существует вечно, как и сам Бог?», дать сле-

<sup>7</sup> Kant I. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, A 25 (Kant-Werke, Bd. 5, S. 448). Арендт ссылается на кантовские «Лекции о метафизике».

<sup>8</sup> Leibniz Gottfried von. Principes de la Nature et de la Grâce, fondes en raison (1714), par. 7.

<sup>9</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. С. 219.

<sup>10</sup> Ср., например: Heidegger M. Über den Humanismus (Briefe an Jean Beaufret). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.

дующий ответ: начинать нечто — коренится в нашей исконнейшей природе, и поэтому в течение всей нашей жизни мы создаем начала.

Все же вернемся к «Критике способности суждения». Связующие звенья между ее обеими частями слабы, но в том виде, как они есть — т.е. как относительно них можно предположить, что они существовали в представлении Канта — они теснее связаны с политическим, чем еще с чем-либо в остальных «Критиках». Существуют два важнейших связующих звена. Первым является то, что Кант ни в одной из частей не говорит о человеке как о наделенном разумом или познающем существе. Слово «истина» не встречается нигде, кроме одного-единственного раза, да и то в весьма специфическом контексте. В первой части речь идет о людях в множественном числе, о том, каковы они в действительности и как существуют в обществе; вторая часть высказывается о человеческом роде. (Кант подчеркивает это, в то время как к недавно цитировавшемуся мной вопросу «Почему же необходимо, чтобы существовали люди?» он добавляет, что «если, например, держать в мыслях жителей Новой Голландии или [других примитивных племен], то нелегко найти ответ на этот вопрос»<sup>11</sup>). Решающим отличием «Критики практического разума» от «Критики способности суждения» является то, что моральные законы первой имеют значимость для всех наделенных разумом существ, в то время как значимость правил последней ограничена и имеет значение только для человеческих существ на Земле. Второе связующее звено заключается в том факте, что способность суждения имеет дело с конкретным предметом [particular], который «в качестве такового содержит в отношении всеобщего нечто случайное»<sup>12</sup> и с которым обычно имеет дело мышление. Эти конкретные предметы, в свою очередь, делятся на два вида; первая часть «Критики способности суждения» занимается, собственно говоря, объектами суждения, такими, как, например, объект, который мы называем «прекрасным», не будучи в состоянии подвести этот объект под всеобщую категорию красоты как таковой; у нас нет правила, которое можно было бы применить в данном случае. (Если вы говорите: «Что за прекрасная роза!», то вы не приходите к этому суждению, высказав сначала: «Все розы прекрасны, этот цветок — роза, поэтому эта роза прекрасна». Или, наоборот: «Красота — это розы, этот цветок — роза, следовательно, этот цветок прекрасен». Другой аспект особенного, который рассматривается во второй части «Критики способности суждения», заключается в невозможности вывести какое-либо конкретное творение природы из всеобщих причин... “и ни один конечный разум, схожий с нашим по своему качеству, насколько бы он не превосходил его по своей степени, не может надеяться понять возникновение даже самой ничтожной травинки, исходя только из механических причин»<sup>13</sup>. (Слово «механический» указывает в языке Канта на «природные» причины — в противоположность «техническому», которое для него имеет значение «искусственный», т.е. произведенный с намерением, с определенной целью. Речь идет о различии между вещами, которые происходят сами по себе, и теми, которые произведены для определенной цели или назначения.) Ударение в ци-

<sup>11</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. С. 220.

<sup>12</sup> Там же. С. 245.

<sup>13</sup> Там же. С. 252.

тате падает на «понять»: как я могу понять (а не только объяснить), что трава вообще и, сверх того, — этот особый стебелек травы существует? Решение Канта состоит в том, что для исследования «особых» законов природы он вводит телеологический принцип, «принцип целей в продуктах природы» как «эвристический принцип», «даже если он и не делает нам понятнее их возникновение»<sup>14</sup>. Мы не занимаемся здесь этим разделом кантовской философии, в котором, строго говоря, речь идет не о суждении о данном конкретном предмете, темой его является природа, хотя Кант, как мы это в дальнейшем увидим, понимает историю как часть природы, это — история человеческого рода, в той мере, в какой он является одним из видов животных на этой Земле. Все же цель этого раздела — скорее обнаружение принципа познания, а не принципа суждения. Тем не менее вам должно быть ясно, что вы — точно так же, как вы можете задать вопрос: «Почему необходимо, чтобы человек вообще существовал?» — можете вопрошать и далее, почему необходимо, чтобы существовали деревья или стебельки травы и т.д.

Другими словами, темы «Критики способности суждения»: конкретный предмет, независимо от того является ли он фактом природы или событием в истории; способность суждения как способность человеческого духа иметь дело с конкретным предметом; общительность людей как условие осуществления этой способности, т.е. понимание того, что люди зависимы от своих ближних, не только потому, что они обладают телами и физическими потребностями, но именно по причине их духовных способностей — все эти темы, имеющие исключительное значение для понимания политического, занимали Канта задолго до того, как он в конце концов по окончании своего критического дела (*das kritische Geschäft*) обратился к ним в старости. Ради них он отложил «доктринальную» часть своего учения, к которой хотел приступить, «чтобы по возможности использовать еще отведенное мне в моем преклонном возрасте время»<sup>15</sup>. Эта доктринальная часть должна была содержать «метафизику природы и нравов»: в ней не могло быть места «никакой особой части для способности суждения», потому что суждения о конкретных предметах (*это — прекрасно; это — безобразно; это — истинно; это — ложно*) не имеют места в кантовской философии морали. Способность суждения — это не практический разум; практический разум рассуждает и повелевает мне, что следует делать и чего делать не следует; он предписывает закон и тождественен с волей, а воля дает приказания, она говорит императивами. Способность суждения возникает в противоположность этому из «чистого созерцательного удовольствия» или «бездеятельного наслаждения (*untätiges Wohlgefallen*)»<sup>16</sup>.

«Чувство созерцательного удовольствия мы называем вкусом»<sup>17</sup> и «Критика способности суждения» должна была бы первоначально называться «Критикой вкуса». О вкусе «будет в практической философии идти речь не как о *имманентном* понятии, а разве лишь как о *привходящем*»<sup>18</sup>. Разве не

<sup>14</sup> Кант И. Критика способности суждения. С. 283.

<sup>15</sup> Там же. С.9.

<sup>16</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 8 т. 1994. Т. 6. С. 232.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

звучит это очевидно? Как могло «созерцательное удовольствие или бездейтельное наслаждение» иметь нечто общее с практикой? Разве это не доказывает это окончательно, что Кант, когда он обратился к доктринальному занятию, решил, что его занятие конкретным и случайным было делом прошлого и к тому же делом до некоторой степени маргинальным? И все же мы увидим, что кантовская окончательная оценка Французской революции — события, которое в последние годы его жизни играло центральную роль, когда он день за днем с большим нетерпением ожидал газет, — определялась этой позицией чистого наблюдателя. Имеется в виду позиция тех, «кто сам в эту игру не впутывался», но следовал ей только с «участием согласно желанию, которое близко граничит с энтузиазмом», что, конечно, не означало (и уж совсем не для Канта), что они и сами хотели бы устроить революцию. Их участие проистекает из «чистого созерцательного удовольствия и бездейтельного наслаждения».

Лишь один элемент в поздних текстах Канта по этой теме мы не можем возвести к докритическому периоду. Нигде мы не находим однозначного указания на то, что в ранний период своего творчества он интересовался конституционно-правовыми вопросами. Но именно этот интерес был господствующим в последние годы его жизни, когда он и написал почти все свои в собственном смысле политические работы. Они были написаны после 1790 года, когда вышла в свет «Критика способности суждения», и, что еще примечательнее, после 1789 года, года начала Французской революции, когда Канту было 65 лет. С этого момента его интерес был более направлен не только на конкретное, историю или человеческую общительность. В центре находилось теперь скорее то, что мы сегодня назвали бы государственным и конституционным правом, т.е. способ, каким должна быть организована и составлена политическая система, понятие «республиканского», т.е. сообразного с конституцией, правления, вопрос международных отношений и т.д. Первое предзнаменование этого изменения можно обнаружить в примечании к § 65 «Критики способности суждения». В нем Кант ссылается на американскую революцию, к которой он проявлял живой интерес. Он пишет: «Так, при предпринятом недавно полном преобразовании великого народа в государство часто очень удачно пользовались словом *организация* для обозначения магистратов и т.п., даже всего государственного аппарата. Ибо каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему месту и своей функции»<sup>19</sup>.

Именно вопросом о том, как сделать некий народ государством, как обустроить государство и как основать федеративное государство — и всеми правовыми проблемами, которые с этим связаны, — постоянно занимался Кант в последние годы своей жизни. Не то чтобы интерес к уловке природы или к чистой общительности людей полностью исчез. Напротив, произошла настоящая перемена, или, лучше сказать, она проявилась в новых и неожиданных формулировках. Так, в «Вечном мире» мы находим примечательный параграф, который устанавливает «*Besuchsrecht*» — право посещать чужие страны, право на гостеприимство и «право на временное пребывание в них». В этом же трактате мы находим природу, «великую в

---

<sup>19</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. С. 126.

своём искусстве», которая даёт «гарантию вечному миру»<sup>20</sup>. Если не принимать во внимание этого нового увлечения, то показалось бы невероятным, что Кант мог начать «Метафизику нравов» с «Учения о праве». Также показалось бы невероятным и то, что он в конце жизни мог сказать (во втором разделе «Спора факультетов», последний раздел которого даёт ясные доказательства его духовного упадка): «Очень заманчиво мыслить такие конституции (*Es ist so süß sich Staatsverfassungen auszudenken*)... «сладкая мечта», чье исполнение «не только мыслимо, но и ... есть долг [разумеется] не граждан, но главы государства»<sup>21</sup>.

*Перевод с англ. А. Н. Саликова*

### О переводчике

*Саликов Алексей Николаевич* – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии и логики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, salikov123@mail.ru.

---

<sup>20</sup> Кант И. К вечному миру // Иммануил Кант. Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 405.

<sup>21</sup> Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 218.

## В. Шеффлер<sup>1</sup>

### ОДИН ДЕНЬ С КАНТОМ

Переводы из сборника стихов Вальтера Шеффлера  
«Мой Кенигсберг», посвященных Иммануилу Канту<sup>2</sup>

#### От переводчика

Перевод стихотворного текста относится к наиболее сложным и спорным вопросам теории и практики перевода. Основная проблема, как представляется, — проблема точности перевода такого текста как в плане соблюдения содержания, так и формы. Цикл стихотворений Вальтера Шеффлера, посвященный Канту, написан в форме сонета. Переводчик пытался сохранить по возможности форму сонета. Однако более важным представлялась передача смысла и своеобразия образного стиля автора сонетов. Поэтому переводчик стремился в первую очередь передать эти параметры содержания, даже если это происходило порой в ущерб форме. Но автор перевода считает, что ему удалось в значительной мере передать русскому читателю то впечатление, которое получает немецкий читатель от текста оригинала. Если это не так, то пусть тот, кто после чтения моих переводов, будет придерживаться противоположного мнения, сделает это лучше.

*И. Д. Копцев*

---

<sup>1</sup> Вальтер Шеффлер родился в 1880 г. в Кенигсберге. Поэт-лирик. Тема его поэзии — воспевание Родины. Он называл себя «Вальтер из Лаака» («Лаак» — сегодня: район Московского проспекта западнее центра г. Калининграда). Перу Вальтера Шеффлера принадлежат следующие сборники стихов: «Моя песня» (Mein Lied) 1921 г., «Мой Кенигсберг», 1924 г., «Светлые пути» (Helle Wege), 1925 г., «Вальтер фон дер Лаак» (Walter von der Laak), 1934 г., «Годы учения Вальтера фон дер Лаака» (Die Lehrjahre des Walter von der Laak), 1942 г. Вальтер Шеффлер был любимцем кенигсбергжцев. Умер он в 1964 г. в г. Гамбурге, куда его после войны забросила судьба. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Перевод с немецкого выполнен И.Д. Копцевым по изданию: Walter Scheffler. Mein Königsberg. Spaziergänge in Sonetten und Liedern. Dritte, vermehrte Auflage mit 13 Abbildungen. Gräfe und Unzer — Verlag. Königsberg Pr. Ostpreußen — Bücher, Band 17. 1924. — *Прим. ред.*

## Из цикла «Один день с Кантом»

## Frühmorgens

Des grauen Ordensschlosses breite Rücken  
und tiefer Gärten grüner Wipfelstrauß  
umfrieden treu des Denkers stilles Haus,  
die blanken Scheiben frei ins Frühlicht blicken.

Der Turmuhr Zeiger sacht auf sechste rücken –  
Kant ist längst wach und raucht sein Pfeifchen aus,  
durchdenkt den Vortrag, schaut ins Grün hinaus,  
lauscht einem Vogelliede voll Entzücken.

Des jungen Tagsgestirnes Leuchten strahlt  
Vom reinen Angesicht des Weisen wider;  
Vor seinem geistestrunknen Auge malt

sich eine morgenneue Welt der Brüder,  
dem Gotte folgend, der im Innern spricht,  
in reinem Wollen ordnend Recht und Pflicht.

## Утро Канта

Под сенью мощной Ордена дворца,  
Садов зеленой прядью окаймлен,  
Стоит в тиши укромной домик мудреца,  
Встречая утро дня прозрачностью окон.

На башенных часах уж скоро шесть утра,  
Но Кант уж встал, ведь трубку выкурить пора,  
Продумать лекцию и распахнуть окно,  
Послушать пенье птиц, проснувшихся давно.

Луч солнца отражает старца лик,  
Знак светлой мудрости начертан на челе,  
Предвидит он, пророк, седой старик,

Что братство новое людей наступит на земле.  
Лишь только б Божий глас в душе не смолк,  
Воленьем чистым разделяя, где есть право, а где долг.



## Kant geht zur Vorlesung

Es geht auf sieben — Zeit wird's fürs Kolleg!-  
Nochmals das Barometer konsultiert -!  
Ein Prischen noch — der Diener präsentiert  
Schon Hut und Stock für den gwohnten Weg.

Treppnieder steigend lauscht Kant dem Gespräch,  
Das seine Köchin mit der Katze führt,  
Sein ernst Gesicht ein feines Schmunzeln rührt,  
Dann auf die Straße tritt er, die sich schräg

Zur lauten Altstadt senkt das Schloß entlang,  
Den seinen Körper trägt gemess'ner Gang,  
Das große Haupt neigt sich wie forschend vor.

Kant späht zum Pregelkai ins Marktgetöse —  
dann geht's durch Gäßchen — und die langen Schöße  
des braunen Rocks verschluckt das Domhoftor.

## Кант идет на лекцию

Пора на лекцию. Часы вот семь пробьют,  
Успеть взглянуть, каков барометра прогноз,  
Уж подаются трость и шляпа. Еще понюшку в нос,  
И Кант вершит привычный свой маршрут.

Спускается по лестнице — но тут  
Он замедляет шаг еще немножко,  
Чтобы послушать разговор кухарки с кошкой,  
Затем с улыбкой тонкой мудреца

Он вниз, к Альтштадту, вдоль дворца,  
Неся свой хрупкий стан, не торопясь, идет,  
Чуть наклонив большую голову вперед.

На рынок, что у Прегеля глядит издалека,  
Но вот уж в переулке фалды сюртука,  
Его мелькают; но затем уж скоро  
Скрывают Канта ворота собора.



Im Hörsaal

Saadurst'ger Hirne Schar vor Kant am Pult -:  
Das weiße Wölkchenkräuseln der Perücke  
schwingt über Stirn und Ätherblau der Blicke  
wie über reichen Frühlingshimmels Huld.

Kant liest Moral -: Gefühl von tiefer Schuld  
Zertrümmert hart zum höchsten Gut die Brücke. —  
Sie baut sich neu! — In freien Willens Glücke  
Baut sie der Mensch sich, nicht mehr eingullt

Von Traum und Zweifeln an des Menschseins Sinn.  
„Du kannst, du sollst! Gott wartet dein, klimm hin!  
Tu gut, um gut zu sein und nicht um Lohn!

„Sei gut aus Stolz, du Mensch, der Schöpfung Tron!“  
— Die Hörer glühn — in Herz und Hirnen schwillt  
Die Saat zum gottgewollten Menschenbild.

На лекции

За кафедрою Кант. Аудитория полна.  
Она как пашня пред посевом ждет зерна.  
Из-под завитушек белых парика  
Видны лоб и глаза, что цвета василька.  
Так свет небес весною осеняет облака.

Что есть мораль? Она — наша глубокая вина?  
Что разрушает мост, ведущий к благу, разом,  
Но человек, чтобы к нему прийти,  
Его вновь строит на своем пути

Свободой движимый и верой в людской разум.  
«Твори добро ради добра! Не ради награждения!»  
«Ты можешь! Должен! Прочь сомненья!»

«Будь добр из гордости, ведь ты венец творенья!»  
У всех взволнованы и души и сердца,  
Посев взошел — в желанье быть похожим на творца!



## Кант с друзьями

Дреивiertel eins! – Des Weisen stilles Haus  
 Belebt sich jäh nach weltentrückter Ruh.  
 Den Hut am Stock gehn auf das Türlein zu  
 Herr Rat von Hippel und Professor Kraus-

Die Freunde sammeln sich zum Mittagsschmaus.-  
 Der heitre Gastherr tritt nun selbst hinzu:  
 „Nun, meine Herren, bitte, jeder tu'  
 vergnügt Bescheid – laßt Komplimente aus!“

Sokratisch Mahl! – Wie auf dem Tisch die Rose  
 Blüht der Gedanke, lächelnd tanzt der Scherz;  
 Hell rankt um Sternenwelt und Erdenlose

Des Weisen Geist, des Freundes fühlend Herz.  
 Man trennt sich schwer – vom Schloßsturm  
 schlägt's vier Uhr –  
 In keines Brust stirbt dieser Stunde Spur.

## Обед у Канта

Без четверти уж час! Философа обитель,  
 Где только что забыт был мира хаос,  
 Вдруг оглашает шумный посетитель,  
 Советник Гишпель, с ним профессор Краус.

Друзья без промедления и пауз  
 Идут к столу. Торжественный момент:  
 К гостям выходит Кант:  
 «Прошу! Не нужен комплимент!».  
 И начался обед, а по-немецки «шмаус».

Сократов пир! И за столом подобно розе  
 Мысль расцвела, и юмор легок как кадрили.  
 Все: небо звездное и вземную былль

Объемлет старца мысль. В удобной позе  
 Внимают ей друзья. Но все проходит в мире!  
 Вот с башни бьют часы четыре.  
 С трудом расходятся, в душе своей храня  
 Все впечатления незабываемого дня!



## Spaziergang

Der Altstadt Kirchlein zu des Schlosses Füßen  
umzittert rötlich Spätnachmittagschein.  
Den Berg hinab längs alten Häuserreih`n  
Professor Kant spaziert nach seinen Wiesen.

Ein Herzfreund naht, begehrt sich anzuschließen,  
doch Kant wehrt ab: „ Verzeih, ich lieb`s allein!“  
Er schwenkt den Dreispitz, lächelt freundlich fein,  
wenn ihn die Bürger von den Wolmen grüßen.

So durch die Langgass`, durch das grüne Tor –  
Er steht am Strom, schaut Segler und Wittinen,  
tief trinkt den Wasserruch die schmale Brust.

Dann sucht er Wege seiner Knabenlust:  
Ein Damm mit Pappeln führt durch Wiesenflor,  
ein einsam Bänklein lädt zum Ruh`n und Sinnen.

## Прогулка

Лишь только кирху Альтштадта у замка в переулке  
Закатный луч украсит в розовый наряд,  
Вниз под гору, домов минуя старых ряд,  
Профессор Кант выходит на прогулку.

Один приятель вдруг встречается ему:  
«Нельзя ль вдвоем?» – «Прости, мне лучше одному!»  
Идет, с улыбкой треуголкой машет лишь в ответ,  
Когда сограждане с полей ему свой шлют привет.

По Ланггассе и к Зеленому мосту он держит путь.  
Вот и река. Он смотрит с интересом  
На парусные лодки, баржи с лесом.  
И глубоко вдыхает свежий ветер грудь.

Но все далее в луга уводит путь его,  
К местам любимым с детства своего,  
Где тополя на насыпи шумят своей листвою,  
И скамейка манит к размышленью и покою.



## Kants Tod

Des starken Geistes Werkzeug brach —  
Das er so lang bewacht in strengem Pflegen,  
Er tat es längst nur noch wie traumhaft regen;  
Nun sank`s ihm hin im letzten Herzensschlag.

Klar stand der Winterhimmel überm Dach;  
Ein weißes Wölkchen zog auf Ätherwegen.  
„Dort zieht Kants Seele ihrem Gott entgegen!“  
So sprach die Stadt und dachte sinnend nach

Wer dieser war, der ihre Seelen zwang  
zu Stolz und Liebe und Ehrfurchtsschauern  
und alle Türme nun zum Trauersang?

Sein Denken weltwirkend weiterschwang. —  
Er war ihr Sohn — durch ihn aus ihren Mauern  
Ein neuer Wille in die Menschheit drang.

## На смерть Канта

Разбился хрупкий духа мощного ларец,  
Что был в уходе долгом, строгом,  
Но властью призрачной над ним лишь обладал мудрец,  
И вот закрылся он с его последним вздохом.

И было небо зимним над его чертогом,  
Одно лишь облачко летело в нем далече,  
И говорил весь город в этот вечер:  
«То Кантова душа летит на встречу с Богом!».

Кем был он им, кто души их направил,  
К любви и гордости, но и благоговенью,  
Что внемлет мир теперь его ученью,

И по себе колокола звонить заставил?  
Он был их сын, одной был с ними доли,  
Все человечество подвиг он к Новой воле!



## О переводчике

*Копцев Иван Демьянович* — д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации факультета лингвистики и межкультурной коммуникации Российского государственного университета имени Иммануила Канта.

В. Штарк

## ЧТО ЗНАЛ КАНТ ОБ АЗИИ?

Указания и размышления  
по поводу кантовского интереса  
к вопросам географии

На материале десяти иллюстраций впервые осуществляется попытка проследить обстоятельства, которые пробудили и поддержали интерес Канта к географии. Вторым пунктом в общих чертах обозреваются картографические и литературные источники, из которых Кант черпал материал для раздела об Азии в своих лекциях по физической географии. Заключительная часть посвящена истории становления курса лекций.

*Unterstützt durch zehn Abbildungen wird erstens versucht, den Umständen nachzuspüren, die Kant's Interesse an der Geographie geweckt und aufrecht erhalten haben. Zweitens werden die kartographischen und literarischen Quellen im Umriss skizziert, aus denen Kant den Stoff für den Abschnitt über ›Asien‹ in seinen Vorlesungen über Physische Geographie bezogen hat. Ein abschließenden Blick gilt der historischen Entwicklung der Vorlesung.*

**Ключевые слова:** Иммануил Кант, конспекты лекций, физическая география, Азия, картография, литературные источники, иллюстрации.

**Keywords:** Immanuel Kant, lecture notes, physical geography, Asia, cartography, literary sources, illustrations.

### I. Возможное начало

Мы не знаем, когда или благодаря чему выросший в Кёнигсберге Кант начинает интересоваться вопросами географии. Достоверно то, что это не могло впервые произойти тогда, когда он в 1756 г. по собственной инициативе решился на то, чтобы делать доклады, которые содержали существенные моменты географической науки. — Так что же? Если что-то не известно или не может быть известно, то я и в сегодняшних условиях считаю уместным спросить писателя. Лингвист и писатель Эрих Шёнебек (1884—1966), который жил и преподавал в Берлине, с помощью фантазии помог нам получить ясное представление о первых вехах жизни будущего философа. В 1946 г. Шёнебек

опубликовал «Повесть о юном Канте» [16], которая, видимо, по условиям того времени осталась малоизвестной и никогда не переиздавалась. В начале, в форме воспоминания, относящегося к 1797 г., раскрывается эпизод из жизни молодого «Иммануила». В числе прочего описывается возможное начало интереса к географии. Именно этот момент изобразил архитектор Пауль Клопфер (1876–19??) на рисунке, который был также использован как фронтиспис для повести, насчитывающей всего 32 страницы (рис. 1). Сцена такова:

Теплым осенним днем маленький, еще не ходивший в школу Иммануил, совершает, держась за руку своей матери Анны Регины, прогулку «от Штайндамских ворот в Юдиттен». Дословно это звучит так:

«Вдруг мальчик увидел алый цветок на краю поля. Мигом отпускает он руку матери и без всякой помощи подбегает к нему на своих тонких, еще неловких ножках, срывает его и приносит матери.

— Как называется этот красивый цветок, мама?

— Это, сынок, мак-самосейка, брат серого мака снотворного, который я тебе на днях показывала у доктора Болиуса<sup>1</sup>. Из него доктор делает маковый сироп, который я даю тебе, когда у тебя болит животик. Но в Китае из него делают опиум.

— Китай — это город?

— Это большая страна.

— Большая как Пруссия, мама?

— В сто раз больше, сынок.

— А где этот Китай, мама?

— Он далеко-далеко, там, где восходит Солнце, в Азии» [16, С. 8–9].

Далее в рассказе консistorский советник доктор Шульц (Франц Альберт Шульц, 1692–1763) спрашивает у Иммануила, кем же он хочет быть, малыш отвечает: «Географом» [16, С. 26].

Я не знаю, какие факты Шёнебек использовал и литературно переработал в своей повести; но, по меньшей мере, содержание вступительной сцены совпадает с собственным изложением Канта в его лекциях по физи-



Рис. 1. Фронтиспис книги Эриха Шёнебека «Иммануил. Повесть о юном Канте»

<sup>1</sup> Johann Christoph Bohlius (1703–1785), проф. медицины с 1741. Кант посвятил ему своё первое печатное произведение: «Мысли об истинной оценке живых сил» (Кёнигсберг, 1749).

ческой географии. В собственном смысле географическая часть начинается с описания Китая в Азии. Но более подробно об этом несколько позднее.



Рис. 2. Титульный лист книги  
Кристиана Шифферта (анонимно)  
«Полное введение в географическую науку».  
Кёнигсберг, 1736

фавитным указателем. Уже в 1773 г. он издается в шестой раз<sup>3</sup>. В последний раз был полностью переработан Иоганном Иоахимом Швабе (1714–1784) в 1782 г. По всей видимости, его написал Кристиан Шифферт (1689–1765) (рис. 3), которого в 1736 г. пригласили в коллегию Фридриха на должность инспектора. Хотя географии было отведено лишь сравнительно небольшое количество учебных часов, однако неизменным остается следующий содержательно важный момент: географические знания являлись обязательным условием для изучения истории<sup>4</sup>. Во второй главе «Лекций» (§ 11) читаем: «К истории не допускается тот, кто прежде не получил необходимых

Твердую почву под ногами в сложных поисках начал географических знаний Канта помогает обрести только обращение к учебной программе гимназии, которую он посещал, а именно: «Достоверные сведения о действующем учебном плане коллегии Фридриха в Кёнигсберге, Пруссия. Год 1742. Напечатано Иоганном Генрихом Хартунгом» [15]. Хайнер Клемме повторно опубликовал эти сведения в 1994 г. в 6-м томе „Kant-Forschungen“, снабдив их историческими комментариями и введением [4]. В этой связи мы можем предположить, что нам известен учебник, с помощью которого Кант получил первые уроки географии<sup>2</sup>. Учебник этот был впервые напечатан без упоминания имени автора в 1736 г. в Кёнигсберге под названием «Полноценное введение в географическую науку согласно ее прежнему и новому пониманию. Подготовлено для использования в коллегии Фридриха» (рис. 2) [18].

Данный школьный учебник имеет формат в восьмую часть листа, объемом в 352 пагинированных страницы и снабжен ал-

<sup>2</sup> О школьной карьере Канта см. [21, S. 110f.] о «базовой географии» с осени 1736.

<sup>3</sup> 1743, <sup>4</sup>1773, <sup>5</sup>1756, <sup>6</sup>1773. О различии этих изданий см. [21, S. 256].

<sup>4</sup> Соответствующий учебник Фридриха Самуэля Бока (1716–1785) «Историческое введение в познание империй и государств в котором идёт речь об их происхождении, развитии и сегодняшнем состоянии, для использования учащейся молодёжью» появился впервые уже после поступления Канта в университет Кёнигсберга: 1745(?), 1750, 1756. Он обнаруживает структуру, строго соответствующую учебнику географии. В имеющемся у меня третьем издании [1] Азия рассматривается на S. 111–128.

сведений по географии» [4, S. 86]. Установленную таким образом последовательность дисциплин Кант позже — как видно из записей<sup>5</sup> его лекций по географии — всегда предлагал своими студентам.

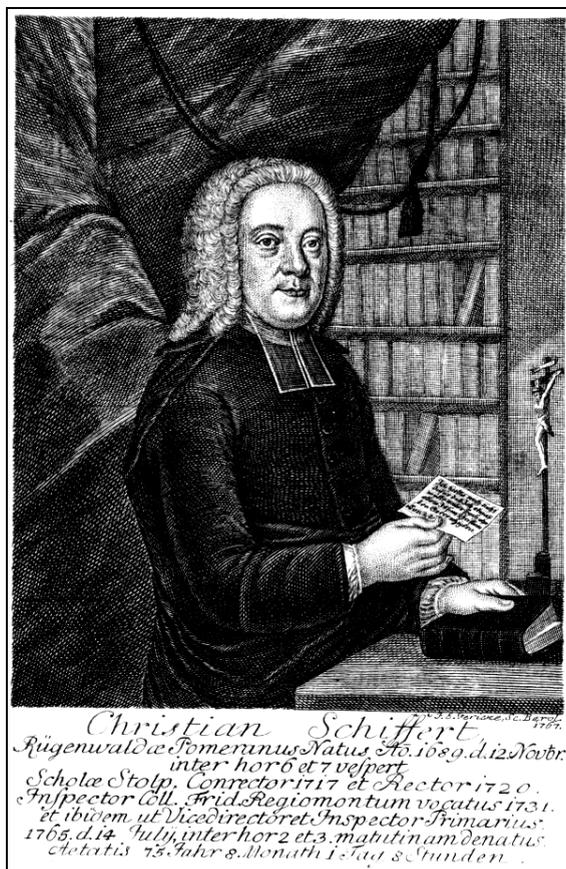


Рис. 3. Портрет Кристиана Шифферта

Если взять в руки первое издание учебника, то одно уже его название свидетельствует о том, что частично в нем использован еще старый метод обучения, который лишь примерно в середине XVIII века заменяется принципиально новым вариантом. В подзаголовке указывается на различие старой и новой традиций. Учебник учитывает эти изменения таким образом, что от-

<sup>5</sup> «...всякая история предполагает географию» (Гердер (1763/64) [9, S. 1]); «Она служит «бесприммерно при чтении истории» (Гессе (1770) [9, S. 8]); «История того, что происходит в различные времена, что и является собственно историей, есть не что иное, как продлённая география, и поэтому величайшая неполнота истории возникает в том случае, если неизвестно, в каком месте что-то произошло или в каком состоянии оно тогда было» (Кэлер (1774?) [9, S. 12]); «...география — фундамент всей истории, так как всё, что произошло, произошло на Земле...» (Дёнхоф (1782?) [9, f. 2]); «География также имеет преимущество перед историей в том, что она лежит в её основе, так как современное состояние вещей принадлежит географии, а состояние вещей в различное время — истории...» (Фолькман (1785?) [9, S. 2]); «география вообще фундамент для истории» (Дона (1792) [9, S. 3]).

рывки об особенностях некоторых стран дополняются «приложением» из старой географии. Азия рассматривается в шести отдельных главах; регионы называются: 1) Азиатская Турция, 2) Персия, 3) Восточная Индия, 4) Великая Тарария, 5) Китай, и наконец: 6) Восточные или Азиатские острова. Дополняющее приложение [18, S. 167–278] посвящено «Азиатской Турции». Во всей книге оно самое объемное, речь в нем идет о «библейской географии», или о «землях обетованных». Очевидно, знания такого рода рассматривались как обязательные для предметно-обоснованного чтения библейских текстов и латинских или греческих трудов классической древности. — Такого рода взгляд на Землю противоречит современному пониманию географии: библейская география не выверена согласно математическим принципам и не базируется на проверяемых, эмпирически полученных данных. В целом учебник Шифферта предлагает едва ли что-то большее, чем сухие классификации и — внутри этого — перечни географических названий, населенных пунктов (городов) и природных объектов, таких как реки. Нравы, ремесла и религии жителей обсуждаются лишь кратко в рубрике «Прочие характеристики страны». Последовательность частей Земли следующая: Европа, Азия, Африка и Америка; основное внимание уделено Европе.

Заканчивая предварительные замечания, я хотел бы представить Вам здесь один из возможных мотивов, который побудил Шёнебека к его рассказу и определил его форму. Это большой портрет маслом 1791 г. — его оригинал пропал в 1945 г. — принадлежащий кисти, впрочем, малоизвестного художника Дёшлера или Дёблера (рис. 4).



Рис. 4. Портрет Иммануила Канта, масло, 28,5×33 см.  
До 1945 хранился в кёнигсбергской масонской ложе «Мёртвая голова»

На заднем плане справа видно изображение круглой или шарообразной формы, которое, как я полагаю, является изображением глобуса Земли. Атрибут, который, вместе с находящимися ближе к переднему плану писчими перьями, характеризует изображаемого как ученого. — Дошедшие до нас сведения о происхождении картины исключительно скудны и недостаточны; тем не менее можно предположить, что изображение и композиция портрета Канта продиктованы им самим. Ему, возможно, льстило то, что неискушенный зритель должен будет воспринимать изображенного как географа или путешественника.

## II. Откуда происходят знания Канта?

Известно, что Кант не покидал границ своего родного региона. Существуют лишь очень немногочисленные факты, свидетельствующие о его пребывании за пределами города Кёнигсберга. Еще скуднее данные о том, был ли он внимательным наблюдателем своих родных окрестностей. Коротко говоря, мы почти ничего не знаем о фактических наблюдениях мало путешествовавшего Канта. Ситуация оказывается совершенно иной, когда речь заходит об источниках, из которых он черпал знания об определенных районах Земли. За немногими исключениями — расспросов проезжающих лиц — речь идет о печатной информации: книгах и картах. Это относится и к моей сегодняшней теме «Что знал Кант об Азии?»

### а.

*Сначала о картах.* В 1922 г. Артур Варда [20] с помощью аукционного каталога книг Канта установил, что среди них был атлас 1753 г. в двух частях. Книга напечатана отраслевым издательством, основанным в Нюрнберге Иоганном Баптистом Гоманом (1663—1724). Таким образом, неудивительно, что Кант, который в своих публикациях не упоминал имя этой фирмы, отсылал своих студентов к «Гомановским картам», о чем свидетельствуют два самых ранних конспекта его лекций по физической географии<sup>6</sup>.

Если взглянуть с перспективы середины XVIII века на карту Азии, то, как я полагаю, существуют прежде всего два вопроса или две проблемы, к которым Кант мог проявлять интерес. Первая — это наглядное изображение с помощью карты как таковое. В программе своих лекций 1756 г. Кант, прежде всего, явно указывает на карту, представленную на рисунке 5. Она содержится в учебнике физики, написанном Питером ван Мусшенбрёком (1692—1761). Кант использует немецкий перевод его, опубликованный в 1747 г. под заглавием «Основы естествознания». Карта восходит к исследованиям Эдмунда Галлея (1656—1742). На основе данных о пассатных ветрах экваториальной зоны развивается общая система первичных, глобальных ветровых потоков. Скорее попутно, карта содержит ряд указаний на достигнутый к началу XVIII века уровень знаний о границах больших частей суши или континентов, в том числе и Азии. В основе своей она идентична другой, широко распространенной карте, которая восходит к кругосветным плаваниям британского искателя приключений Вильяма Дэмпира

<sup>6</sup> Гердер (1763/64) [9, S. 11] / Гессе (1770) [9, S. 19].

(1651–1715) [12]. Так как Кант многократно упоминает Дэмпира в лекциях и сочинениях до середины 1770-х гг., можно полагать, что ему была известна указанная карта. Очевидно также, что как западное побережье Северной Америки, так и восточное побережье Северной Азии вообще не представлены, или только весьма приблизительно. Калифорния, например, предстает еще островом. Что касается изображения азиатской части суши как таковой, то эта карта обнаруживает явный прогресс. Она возникла в результате межевания Каспийского моря, осуществленного по распоряжению царя Петра I (1672–1725) [2]. Карта знаменует также новый этап во взглядах на внутреннюю дифференциацию Северной Азии: три огромные, впадающие в Северный Ледовитый океан реки (Обь, Енисей, Лена), представлены довольно точно. Северо-восточная граница между сушей и морем остается в районе Камчатки, напротив, еще в полной неопределенности. Карта изготовлена на основе атласа, выпущенного в 1745 г. Петербургской академией наук [10], в составлении которого, вероятно, активное участие принял французский картограф Жозеф Николас Делисле (1688–1768). В этом атласе учтены результаты различных экспедиций в Сибирь.

Правда, нет уверенности в том, что Кант был знаком с этим атласом или хотя бы вышеуказанной картой. С частями — конечно, без сомнения, потому что они прилагались к опубликованному на немецком языке в 1751/52 гг. отчету Иоганна Георга Гмелина (1709–1755). Медик, родом из Тюбингена, он вместе с историком Герхардом Фридрихом Мюллером (1705–1783) с 1733 по 1743 г. по суше исследовал Сибирь [7]. Достоверно также то, что Канту, по крайней мере визуально, была знакома другая карта, которая сейчас будет представлена. Она помещена в седьмом томе «Всеобщей истории путешествий по воде и суше», который вышел в 1750 г. (рис. 6). Как раз этот сборник Кант положил в основу значительной части набросков своих лекций по физической географии, написанных в 1757–1759 гг.

Итак, если брать в целом, то мы можем сказать, что Кант к началу чтения своих собственных лекций располагал знаниями о границах и важнейших географических объектах, в том числе и Северной Азии. Южные регионы обоих индийских полуостровов и Восточный Китай были известны европейцам благодаря разнообразным торговым связям, начиная с XVI века.

Во-вторых, мы также можем полагать, что Канту была известна, по меньшей мере, важная для географии проблема определения территориальной границы между Европой и Азией. О современном понимании этой проблемы Вы можете осведомиться в Википедии [16], где к статье «Евразия» приложена карта с различными попытками проведения данной границы. Проблема существует еще с Античности. Уже на эскизе карты Эратосфена из Кирены (285–205 до н.э.) видно (ср. [6, S. 106f.]), что указанная граница проблематична, так как Азия и Европа разделяются: 1) по воображаемой линии, связывающей с Севера Каспийское море и Мировой океан, 2) по Кавказским горам. Но в действительности, как должны были показать Вам предыдущие карты, нет явной физической границы между Европой и Азией. Хотя Кант был ознакомлен с такого рода постановкой вопроса по книгам, которые он использовал, и описаниям путешественников, он не проявил к ней особого интереса. Тем не менее различие между Европой и Азией важно для понимания его взглядов на окружающий мир. Но об этом ниже.





Рис. 6. Карта из собрания «Всеобщая история путешествий по воде и суше или собрание всех описаний путешествий», изданного И. Й. Швабе в 21 томе в 1747 – 1774 в Лейпциге

b.

Теперь – литературные источники: Кант – как уже было упомянуто, в самом начале своей деятельности в качестве доцента Альбертины составил письменный набросок лекций по физической географии. Он составлен преимущественно из литературных выписок, т.е. специально приготовленных извлечений, которые точно воспроизводят письменные источники. С того времени сохранилась копия текста с пометками его рукой; она образует основу только что вышедшего тома 26.1 «Собрания сочинений Канта» (рис. 7). Набросок представлен в трех частях: (1) за физической географией в узком смысле следует (2) естественно-историческое рассмотрение так называемых царств природы: животные, растения, минералы. Человек специально выделен в начале царства животных и рассмотрен по внешним характеристикам и местам оседлости по всей Земле. Третья, географическо-страноведческая часть, посвящена четырем известным частям света. В центре внимания находятся живущие в них народности: их нравы, религии, науки и ремесла. Обходятся стороной здесь физические условия (реки, горы) той или иной территории: устройство «природы» районов поселения народностей не является темой лекции.

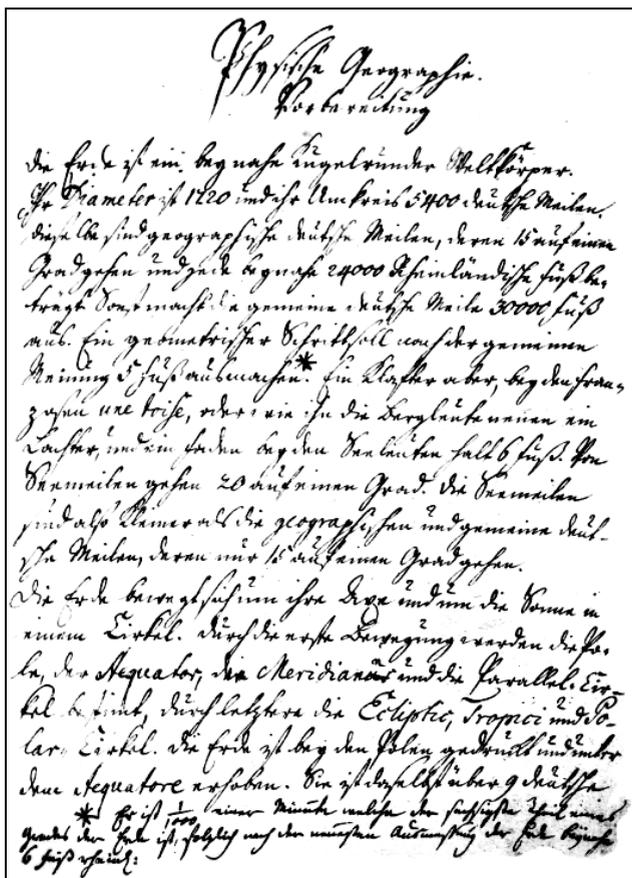


Рис. 7. Первая страница текста «Ms Holstein» (в частном собрании)

Начинается — как я уже упоминал выше — с Азии. Упрощенное схематическое изображение построений и использованных литературных источников показывает (табл. 1<sup>7</sup>), что под сухой ссылкой на «Сальмон, с 1732 г.» содержится не только титульный лист (рис. 8), но и труд, состоящий в общей сложности из восьми томов на 1650 страницах.

Таблица 1

Литературные материалы в >Ms Holstein<				
Часть 1: Физическая география	>Рассмотрение:< Kant 1757: => Varenius 1650, Buffon 1750, Lulofs 1755.	[Приложение: последняя часть] Varenius 1650.		
Часть 2: Естествознание	Человек [прямых источников нет]	Животные Pontoppidan 1753 – 54, Halle 1757.	Растения [структура по своему усмотрению]	Минералы Justi 1757.
Часть 3: География	Азия Сальмон 1732ff., SnmR: (Gmelin 1751 – 52)	Африка Ludolf 1684 – 94, Cölbe 1745, Salmon 1748, AHR (1749 – 51): Bde. 2 – 5 & 8.	Европа Keyßler 1740 – 41; Büsching 1754.	Америка / Северный Ледовитый океан AHR (1751 – 59): Bde. 9, 12, 13, 16 & 17 / Müller 1758.

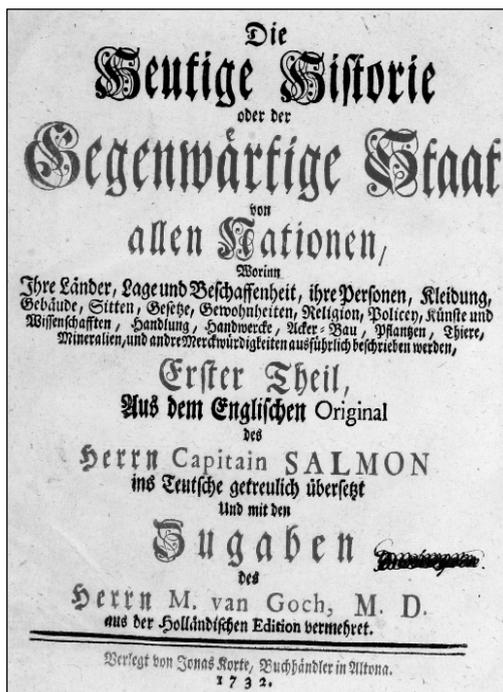


Рис. 8. Первый титульный лист книги Томаса Сальмона и М. ван Гоха «О новейшей истории или современном состоянии государств всех народов». Лейпциг, 1732

Использовавшиеся Кантом немецкие издания, должно быть, появились до 1747 г.; они восходят вместе с нидерландскими источниками и их дополнениями к еще более древним описаниям путешественников; эти материалы были систематизированы и скомпилированы неким Томасом Сальмоном под заглавием: «Современная история, или современное положение всех наций» (Лондон, 1724 г.) [14]. С этими данными о литературном происхождении согласуются два наблюдения, а именно:

(1) Тематика томов, из которых были сделаны выписки, совпадает с областью интересов основанной в 1602 г. Нидерландской «Объединенной Ост-Индийской торговой компании».

<sup>7</sup> Расшифровку сокращений ср. [22].

(2) Собранные Сальмоном и его голландскими и немецкими переводчиками материалы уже во время подготовки кантовских лекций (1756/57) во многих деталях могли быть охарактеризованы как «не отвечающие современному уровню знаний».

В рамках этого доклада я сошлюсь только на один подтверждающий это пример. Первый том, посвященный Китаю, содержит среди прочего карту, представленную на рисунке 9 (см. с. 152), где очертания границ Камчатки не соответствуют уровню знаний, достигнутому в середине 1750-х гг., который демонстрирует русская карта. Само рассмотрение совершается в четыре этапа, которых нет у Сальмона:

- (1) Дальний Восток: Китай → Индия;
- (2) Океания: Япония → Мальдивы;
- (3) Передняя Азия: Персия → Аравия;
- (4) Центральная Азия: Татария.

Первые три направления проходят с Востока на Запад. Краткое, заключительное приложение посвящено направлению Север-Восток и азиатской части Турции. Только в относительно небольших частях текста (о Сибири) имеются ссылки на уже упомянутые источники Гмелина (1751/52) и — что реже — также Мюллера (1758).

### III

Теперь я перехожу к третьей и последней части моей статьи. Карты здесь не будут играть никакой роли, потому что речь пойдет уже не о том, чтобы Вас как бы перенести в XVIII век. Я бы больше хотел осветить интерес Канта к Азии с иной точки зрения.

Еще одно ограничение: было бы преждевременным, если бы я попытался прямо сейчас раскрыть круг литературных источников наподобие систематического каталога с краткими объяснениями, ознакомление с которым может быть дополнено кантовскими заметками, сочинениями или лекциями. Такого рода каталог является важным элементом еще не выпущенной второй части 26 тома «Собрания сочинений Канта». Он посвящен студенческим конспектам лекций по физической географии. Мне будет достаточно назвать нескольких авторов, чтобы в общем очертить спектр источников: Иоганн Филипп Штраhlenберг (Johann Philipp Strahlenberg), Александр Рассел (Alexander Russel), Герхард Фридрих Мюллер (Gerhard Friedrich Müller), Иоганн Георг Гмелин (Johann Georg Gmelin), Джонас Хэнвей (Jonas Hanway), Георг Вильгельм Штеллер (Georg Wilhelm Steller), Петер Осбек (Peter Osbeck), Тимофей Клингштадт (Thimotheus Klingstadt), Петр Рычков (Peter Rytschkov), Жозеф де Гинь (Joseph de Guignes), Абрахам Гиасинт Анкетиль-Дюперрон (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron), Карстен Нибуhr (Carsten Niebuhr), Иоганн Готтлиб Георги (Johann Gottlieb Georgi), Петр Симон Паллас (Peter Simon Pallas), Эдвард Ивс (Edward Ives), Жан-Сильвэн Байи (Jean Sylvain Bailly), Джон Зефания Хауэл (John Zephaniah Holwell), Пьер Соннер (Pierre Sonnerat), Роберт Орм (Robert Orme), Карл Петер Тунберг (Karl Peter Thunberg). — Насколько до сих пор можно было судить, Кант обращался преимущественно к немецкоязычным текстам современных ему заметок путешественников. Данных об использовании материалов, подобных учебным, или компендиумов, пока что не обнаружено. Двое из названных авторов не принадлежат к группе путешественников: Жозеф де Гинь (1721—1800) и Жан Сильвэн Байи (1736—1793). Оба французы, первый — востоковед, а второй — астроном или математик. В середине 1770-х гг. оба участвовали в дебатах о происхождении наук.

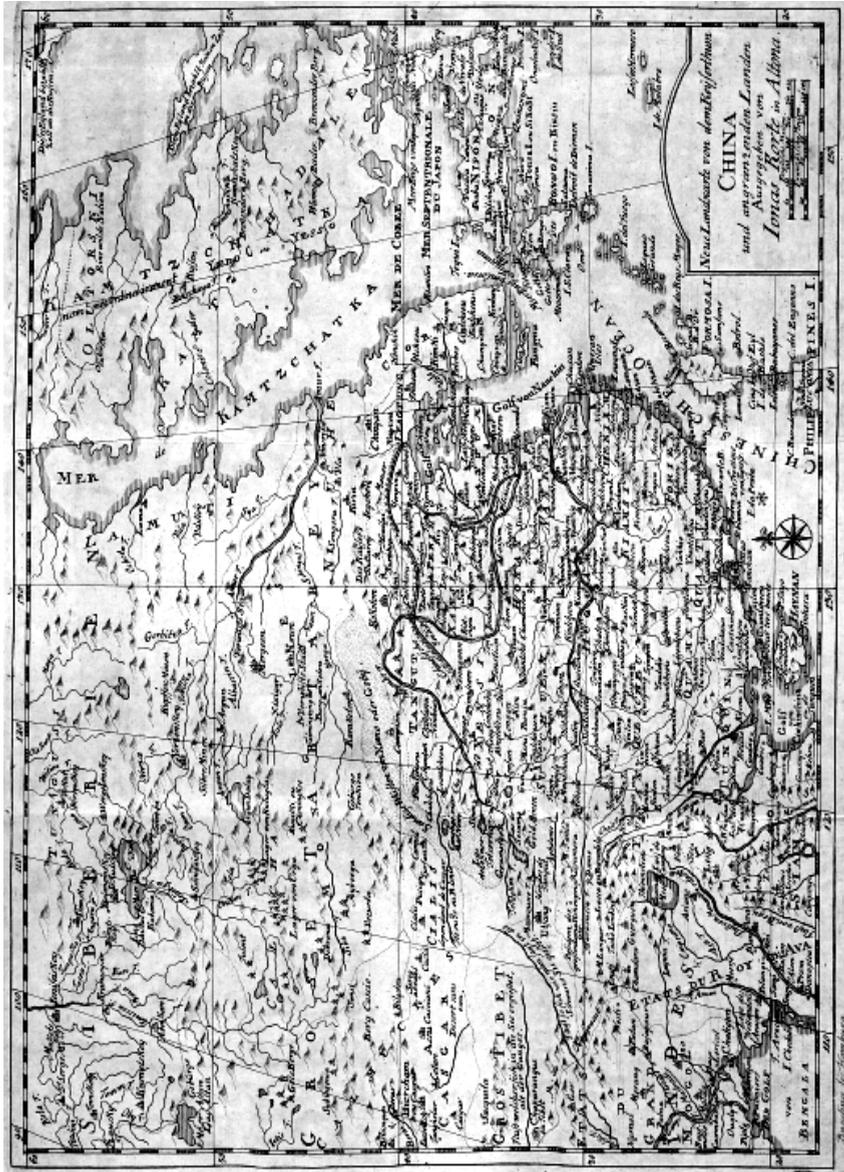


Рис. 9. Ионас Корге. Новая карта Китайской империи и граничащих с ней земель

Второй пункт, на который я хотел бы обратить Ваше внимание, — это необходимость одновременного обращения к обеим отдельным темам, которые Кант сам сделал предметом своего академического курса: начиная с зимы 1772/73 к физической географии прибавляется антропология. Кёнигсбергская Альбертина во второй половине XVIII столетия еще не порвала с традицией канона дисциплин, который был установлен в начале XVI века Филиппом Меланктоном для университета, принявшего протестанство: «Физическое землеописание» не относится к философскому факультету, как и своеобразное «учение о человеке». При генетическом рассмотрении более молодая антропология предстает однозначно как «дитя» физической географии. Основываясь на доступных записях студентов, можно легко и четко провести сравнение содержания обеих лекций. Оно показывает, что два предмета изучения, которые до начала 1770-х гг. были объектом физической географии, становятся важными составляющими новоизобретенной антропологии: учение о вкусах людей — т.е. эстетика — и описание европейских народов. Согласно той версии антропологии, которая читалась зимой, европейцы рассматриваются во второй части лекций, которая была в итоге озаглавлена как «Характеристика». Они неизменно — как и ранее в рамках физической географии — различаются по национальному признаку. В рамках антропологии вдобавок появляется еще кое-что принципиально другое и новое. С середины 1770-х гг. лекции по антропологии достигают своей высшей точки в кратком анализе характера человеческого рода как такового. В соответствии с этим, Кант в это время начинает определенно говорить о прогрессе, которого человечество может достичь как целое. У истории людей есть цель: абсолютное совершенство человеческого рода. Этот прогресс совершается — по Канту, однозначно — в Европе.

Одновременно с переносом обеих названных тем из физической географии в антропологию Кант меняет акценты внутри физической географии. Первоначальный набросок 1750-х годов выглядел как относительно равновесная структура: феномены земной поверхности, естественная история и этнография должны были занимать примерно по одной трети текста. — В 1772/73 гг. объем первой части лекций, которая и дает всему курсу его название, увеличивается до 58 процентов, а третья, страноведческая, часть сокращается до 10 процентов. Кроме того, три оставшихся части света (Азия, Африка, Америка) представлены не в равной мере: Азии, по четко указанному Кантом основанию, уделено значительно больше внимания. — В записи лекции по физической географии, содержание которой стало мне известно чуть менее двух лет тому назад, это выглядит так:

«Наиболее подробно будет дано описание тех земель, сообщения о которых редки и неточны, среди них мы прежде всего рассмотрим народы, которые характеризуются наибольшей древностью своего общественного порядка. Это Китай и Индостан, оба народа, которые не претерпели в своем государстве ни малейшего изменения с древнейших времен» (Дёнхоф (1781?) [9, S. 169]).

Представление о самодвижении исторического процесса, который может привести к дальнейшему развитию человечества, Кант воспринял у Жана-Жака Руссо; точнее, из его сочинения «О происхождении и основаниях неравенства между людьми». Записи лекций по антропологии во многих местах свидетельствуют о том, что Кант, начиная с зимы 1772/73, сделал восходящую к Руссо тематику вопросов центральными темами на-

чатых им лекций по антропологии. — Правда, из сочинений самого Руссо нельзя заключить о преобладании у него положительной оценки европейцев, которая для Канта в связи с их научными и техническими достижениями несомненна.

По всей видимости, Кант познакомился с этим трактатом Руссо, который уже в 1756 г. был переведен Моисеем Мендельсоном на немецкий язык, только в 1760-е гг., так как его влияние не обнаруживается в раннем наброске кантовских «Лекций по физической географии», и Кант — как показывает собрание конспектов этих лекций — не называет даже имени Руссо. Лишь в двух скорее незначительных местах студенческих конспектов 1770-х гг.<sup>8</sup> обнаружен намек на литературный источник. Совершенно иначе обстоит дело в лекциях по антропологии: сочинения, мнения и размышления Руссо, имя которого часто называется, пересказываются и комментируются.

Теперь Вы с полным правом можете спросить себя или меня, какое отношение к Азии или азиатским народам имеет или может иметь подчеркнутая нами роль европейцев. Что ж, мой ответ таков: для Канта было важно заниматься темой «история человеческого рода». Поэтому он, вероятно, должен был поставить себе два основополагающих вопроса, а именно: откуда он происходит и куда он движется? Если же, как уже было кратко изложено, прогресс, т. е. будущее, возник в Европе, то вполне может быть, что Азия — как это отражено уже в цитате из рукописи Дёнхофа — играла главную роль в прошлом человечества. Действительно, в некоторых записях «Физической географии» имеются указания на то, что Кант разделял эту точку зрения. — В заключение приведу в связи с этим две цитаты:

«Земли, заселенные раньше всех других, должны быть такими, где природа предоставляет изобилие без особого труда, и таков Индостан, этот Рай на Земле, потому что из Индостана происходят все продукты, которыми мы располагаем, потому что все земли на 32 параллели являются лучшими и на них возделывается наибольшее число продуктов». — Имеется в виду Кашмир, который Кант — используя формулировку Франка Бернира (1620—1688) — уже в раннем наброске лекции назвал «земным раем» (Келер (1774) [9, S. 242]).

«Азия — большая часть света, откуда ведут свое происхождение приручение животных, выращивание растений и выведение различных сортов зерновых, добыча металлов, культура людей, религия и науки. <...> Животные, вероятно, были вначале приручены там, где они содержались взаперти как на островах. В районе великих пустынь обитают в диком состоянии те виды животных, какие в других местах встречаются уже прирученными. Так, по сообщению Палласа [13], здесь обитают дикие лошади или джигетти, далее: дикие быки, дикие виды овец, свиней, собак и кошек, а также верблюды, которые встречается только в соляных пустынях, где они питаются соляными травами. Дикие лошади водятся также в Донских степях. Наши злаковые растения, вероятно, можно встретить в северной части Азии и вообще во всевозможных песчаных пустынях. Также и искусствам, по-видимому, было положено начало в Индостане и прилегающих к нему землях Тибета» (Барт (1784?) [9, S. 247—248]).

Без сомнения, необходимы дальнейшие исследования, чтобы проверить, насколько объективными были данные выводы Канта и у каких писателей его времени он мог заимствовать эти знания и мнения.

*Перевод с нем. А. Зильбера, под редакцией И. Д. Коцьева*

<sup>8</sup> Гессе (1770) [9, S. 240]; Келер (1775) [9, S. 20].

## Список литературы

1. Bock F. S. Historische Einleitung in die Kenntniss der Reiche und Staaten in welcher von derselben Ursprung, Fortgang und itzigem Zustande gehandelt wird, Zum Gebrauch der studirenden Jugend. 1756.

2. Carte Nouvelle De Tout L'Empire De La Grande Russie (1725?) URL: <http://gauss.suub.uni-bremen.de/suub/hist/index.jsp?id=V.2.a.235-609>.

3. Clasen K.-H. Kant-Bildnisse. Königsberg: Gräfe & Unzer, 1924.

4. Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum / Klemme H. F. (Hg) // Kant-Forschungen. Bd. 6 / Brandt R., Stark W. (Hg). Berlin, 1994.

5. Geographie, Geschichte und Bildungswesen in Rußland und Deutschland im 18. Jahrhundert. Briefwechsel Anton Friedrich Büsching – Gerhard Friedrich Müller 1751 bis 1783 // Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, Bd. 33 / Büsching, A. F., Müller G. F., Hoffmann, P. (Hg); Osipov, Ivanovic (Co). Berlin, 1995.

6. Giebel M. Reisen in der Antike. Darmstadt, 1999

7. Gmelin J. G. Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743, 4 Bände. Göttingen 1751/52. URL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN249663295>.

8. Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. 25, 2 Halbbände / Brandt R., Stark W. (Bearb.). Berlin, 1997.

9. Kant I. Vorlesungen über Physische Geographie // Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Bd. 26.1. Stark W. (Bearb.), Brandt R. (Co). Berlin, 2009.

10. Mappa generalis totius imperii russici (1745). URL: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?PPN=PPN348207778&DMDID=dmdlog23>.

11. Minden D. Vortrag über Portraits und Abbildungen Kants // Schriften der Königlichen physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg, Bd. 9. Königsberg: Gräfe & Unzer, 1868. S. 24–34.

12. Moll H. A Map of the World. Shewing the course of Mr. Dampiers Voyage round it: From 1679 to 1691. (1697) URL: <http://nla.gov.au/nla.map-nk11599>.

13. Pallas P. S. Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs, 3 Tle. St. Petersburg, 1771, 1773, 1776.

14. Salmon T. Modern history, or The present state of all nations. London, 1724ff.

15. Schiffert C. Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani // Erleutertes Preußen, Bd. 5. Königsberg, 1742; Neudruck: // Kant-Forschungen. Bd. 6 / Klemme H. F. (Hg). Hamburg, 1994.

16. Schönebeck E. Immanuel. Eine Erzählung um den jungen Kant. Lorch, Stuttgart, 1946.

17. Verschiedene historische Grenzziehungen für die Europa-Asien-Grenze / Eura-sein // Wikipedia. URL: [Http://upload.wikimedia.org/wikipedia/de/thumb/f/ff/Europa\\_geografisch\\_karte\\_de\\_1.png/800px-Europa\\_geografisch\\_karte\\_de\\_1.png](Http://upload.wikimedia.org/wikipedia/de/thumb/f/ff/Europa_geografisch_karte_de_1.png/800px-Europa_geografisch_karte_de_1.png).

18. Vollständige Einleitung / Zur Geographischen Wissenschaft / Nach der Neuen und Alten Zeit / Zum Gebrauch des Collegii Fridericiani verfertigt. Königsberg, 1736.

19. Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804). Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben / Oberhausen M., Pozzo R. (Hgg) // Forschungen und Materialien zur Universitätsgeschichte FUM, Abt. 1: Quellen zur Universitätsgeschichte, Band 1 (1/2). Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.

20. Warda A. Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants. Berlin, 1922.

21. Zippel G. Geschichte des Königlichen Friedrichs-Kollegiums zu Königsberg Pr. 1698–1898. Königsberg, 1898.

22. [http://kant.bbaw.de/base.htm/geo\\_quel.htm](http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_quel.htm).

## Список иллюстраций

Рис. 1. Фронтиспис книги Эриха Шёнебека «Иммануил. Повесть о юном Канте» | Erich Schönebeck: Immanuel. Eine Erzählung um den jungen Kant (Lorch / Stuttgart 1946) - Экземпляр: Werner Stark.

Рис. 2. Титульный лист книги Кристиана Шифферта (анонимно) «Полное введение в географическую науку». Кёнигсберг, 1736 | Christian Schiffert [anonym]: Vollständige Einleitung zur Geographischen Wissenschaft (Königsberg 1736) - Экземпляр: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin : 1A 42548 [Kart LS HM].

Рис. 3. Портрет Кристиана Шифферта | Portrait Christian Schiffert, экземпляр: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, Handschriftenabteilung: Portr. Slg. / Slg Wadzeck / Bd. 31,2 / Nr. 229.

Рис. 4. Портрет Иммануила Канта, масло 28,5×33 см., до 1945 хранился в кёнигсбергской масонской ложе «Мёртвая голова» | Immanuel Kant: Ölportrait (Halbfigur sitzend) / (28,5×33 cm), Fundort bis 1945: Königsberg Totenkopfloge; Reproduktion auf der Grundlage des 1924 erschienenen Verzeichnisses der >Kant-Bildnisse< von Karl-Heinz Clasen (1893-1979), экземпляр: Universitätsbibliothek Marburg: VIIIn B 724ag.

Рис. 5. Карта мира из книги Питера ван Мусшенбрёка «Основы естествознания». Лейпциг, 1747 | Tabula Totius Orbis Terrarum / Exhibens Declinationes Magneticas, ad Annum 1700 composita ab Edmundo Halleyo simul cum Inclinationibus a Poundingo observatis et Ventis universalibus, из: Pieter van Musschenbroek: Grundlehren der Naturwissenschaft. Nach der zweyten lateinischen Ausgabe, nebst einigen neuen Zusätzen des Verfassers, ins Deutsche übersetzt. Mit einer Vorrede ans Licht gestellt von Johann Christoph Gottscheden (Leipzig 1747), Tafel 9. Экземпляр: Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek: DD91 A 33193.

Рис. 6. Карта из собрания «Всеобщая история путешествий по воде и суше или собрание всех описаний путешествий», изданного И. Й. Швабе в 21 томе в 1747-1774 в Лейпциге | Johann Joachim Schwabe (Hg): Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande; oder Sammlung aller Reisebeschreibungen, [...], 21. Bde. (Leipzig 1747-1774), Bd. 7, Karte gegenüber S. 373, экземпляр: Universitätsbibliothek Marburg: VIc B 150 rara.

Рис. 7. Первая страница текста «Ms Holstein» (в частном собрании) | Erste Textseite des >Ms Holstein< (Privatbesitz); Репродукция из: Philipps-Universität Marburg, Kant-Archiv (Film 5).

Рис. 8. Первый титульный лист книги Томаса Сальмона и М. ван Гоха «О новейшей истории или современном состоянии государств всех народов». Лейпциг, 1732 | Thomas Salmon / M. van Goch (Co) (1732): Der heutigen Historie oder des gegenwärtigen Staats aller Nationen, I. Teils 1. Stück, enthaltend eine umständliche Beschreibung des großen Kaisertums China, wie auch der Königreiche Tonquin und Cochinchina, aus dem englischen Original des Herrn Capitain Salmon und mit den Zugaben des Herrn M. van Goch, aus der holländischen Edition vermehrt, ins Teutsche getreulich übersetzt von A. H. [192 S.] (Altona / Leipzig); экземпляр: Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt: Gü 13155.

Рис. 9. Ионас Корте. Новая карта Китайской империи и граничащих с ней земель | Jonas Korte, Neue Landkarte von dem Keyserthum China und angraenzenden Landen, in: ebd.

## Об авторе

**Штарк Вернер** (Stark Werner) – д-р философии, профессор Института философии в Марбургском университете (Philipps-Universität Marburg, Institut für Philosophie), куратор проекта академического издания сочинений Канта (Kant-Ausgabe (BBAW)), email: stark@staff.uni-marburg.de.

**Семенов В. Е. Трансцендентальные основы понимания  
(И. Кант и неокантианство).**

**Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2008.**

В монографии В. Е. Семенова ставится двуединая задача: эксплицировать проблему понимания в философии И. Канта и неокантианства и — на основе этого — создать первоначальный абрис общеполитической теории понимания. Это, по словам автора, даст возможность «сформулировать некоторые основные конститутивные и регулятивные принципы феномена понимания, выделить наиболее существенные уровни «бытия» понимания». Несомненной заслугой автора можно считать постановку проблемы, которая до сих пор не рассматривалась так подробно и систематично ни отечественными, ни зарубежными исследователями. Уже в предисловии делается важный и принципиальный акцент на том, что проблема понимания изначально должна рассматриваться на наиболее глубоком уровне сознания — уровне трансцендентальной (чистой) субъективности, т. е. там, откуда берут начало все ментальные процессы. Можно согласиться с автором в том, что проблема понимания рассматривается различными направлениями герменевтики, как правило и прежде всего, на уровне языка, психики, исторического или филологического постижения предмета, а наиболее глубокий («трансцендентальный») уровень первоначального конституирования предмета остается вне фокуса зрения историков философии и специалистов по различным видам понимания. Именно по этой причине в первой части введения рассматривается история тех философских концепций понимания, создатели которых доходили при разработке этой проблемы до уровня трансцендентальной субъективности. Таким образом, в поле зрения автора прежде всего попали Аврелий Августин, В. фон Гумбольдт, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей.

Во второй части введения В. Е. Семенов формулирует основную проблему-задачу монографии: рассмотреть трансцендентальную философию Канта и неокантианства под углом зрения проблемы понимания. Ибо именно у них — философов, наиболее глубоко анализирующих субъективность, — появляется тематизация феномена понимания на трансцендентальном уровне. Трансцендентальный анализ понимания предполагает изучение условий, чистой формы и механизмов и принципов понимания. Поскольку способность понимания представляет собою наиболее глубинную и фундаментальную структуру познавательной способности в целом, постольку и принципы понимания будут совпадать с принципами трансцендентализма как такового. Следовательно, можно сделать вывод, что В. Е. Семенов приступает к исследованию феномена понимания с непривычной и нетрадиционной стороны, а именно — «снизу», с базового уровня формирования предмета сознания вообще, а не «сверху», как это принято в герменевтике, т. е. не с уровня лингвистического и филологического определения объекта.

В какой же степени автору удалось решить поставленную масштабную и неисследованную историко-философскую и систематическую задачу?

Проблемным и смысловым центром всей книги является первая глава, посвященная экспликации проблемы понимания в метафизике И. Канта. Но и в ней можно выделить своеобразный тематический центр — это материал, связанный с рассмотрением дедукции категорий и аналитики основоположений, помещенных Кантом в «Трансцендентальную аналитику» как первого, так и второго изданий «Критики чистого разума». Таковую постановку вопроса — экспликацию механизмов и принципов понимания из трансцендентальной аналитики Канта — действительно нужно признать новой и не вполне обычной.

В первом параграфе автор утверждает, что проблема понимания стала в полной мере доступной для анализа лишь в результате «коперниканского переворота», изменившего положение субъекта в гносеологии. Ибо понимание на уровне условий возможности опыта есть точка соприкосновения Я и не-Я, условие того, что нечто чуждое (заданное) субъекту может стать его собственным, войти в структуры сознания, совпасть с ними. Таким образом, по мнению автора, понимание на уровне конституирования трансцендентальной субъективности предмета (т.е. опыта) означает принципиальную возможность этого предмета соответствовать гносеологическому аппарату, совпадать с ним, входить в структуры чувственности и рассудка. Далее автор делает вполне обоснованный и закономерный вывод о том, что кантовские условия возможности опыта (трансцендентальные структуры познания) правильнее называть условиями и структурами именно *понимания*, а не *познания*.

Для более глубокого обоснования этого вывода В. Е. Семенов обращается к анализу дедукции категорий в первом и втором изданиях «Критики чистого разума». Автор подчеркивает, что большое значение для исследования механизмов деятельности рассудка имеет то обстоятельство, что Кант приступает к дедукции через первоначальное обоснование понятия *связи*. Для кёнигсбергского мыслителя совершенно очевидно, что независимо от того, сознаем ли мы ее или нет, является ли она связью многообразного в созерцаниях или же в понятиях, — так или иначе связь не дается объектом, а привносится исключительно субъектом и является выражением и проявлением его самодеятельности. Отсюда ясно, что связь есть *действие* рассудка. Это действие Кант обозначает словом «синтез». Автор справедливо подчеркивает, что критическая философия преследует вполне доступные цели: обосновать познание и сделать его тем самым и точнее, и глубже и одновременно отграничить мир идей разума от опытного знания, сохранив при этом автономию и ценность *интеллектуального*.

В кантовском трансцендентализме *пространство и время* в сфере чувственности и *категории* в области рассудка оказываются теми самыми параметрами, в пределах которых и с помощью которых мы только и способны конституировать окружающий мир как предмет понимания. Только то из многообразного, что способно — по форме! — совпасть с ними, попасть в их границы, может стать предметом нашего опыта. В том случае, когда параметры многообразного совпадают с параметрами органов чувств и чистых интуиций созерцания (пространства и времени), это многообразное получает возможность войти в сферу чувственности человека и тем самым стать в будущем, в результате синтетической деятельности, “предметом-для-нас”, т.е. потенциальным предметом опыта. Если же такого соответст-

вия параметров не находится, то многообразное *для нас* не существует. Такое недоступное многообразное именуется *вещью самой по себе*.

Рецензируемый авторский анализ кантовской дедукции категорий позволяет определить В.Е. Семенова не только как убежденного сторонника кантовского трансцендентализма (стало быть, таковые существуют в современной философии!), но и причислить его к числу тех исследователей критического учения, которые подобно Г. Эллисону, Г. Прауссу, А. Мельнику, Р. Пишину и другим философам составляют *гносеологическое* направление интерпретации в современном кантоведении.

Далее автор монографии рассматривает конституирование понимания трансцендентальной схемой и приходит к заключению, что время-схема, находясь в определенном отношении и к чувственности, и к понятию, дает нам *наглядное понимание* предмета. Таким образом, понимание обладает темпоральной сущностью. Но поскольку время-схема формирует понимание с использованием изменяющихся во времени чувственных образов предмета и применяет при этом консервативные чистые рассудочные понятия, то, как следствие, одной из главных характеристик понимания будет его *историчность* и, следовательно, *социальность*. Такой авторский вывод не является новшеством для современных концепций понимания. Однако обнаружение подобных характеристик понимания в критической философии И. Канта и ее убедительную экспликацию можно поставить в заслугу В.Е. Семенову.

После этого автор выявляет и другие важные характеристики феномена понимания: обнаружение механизма понимания возможно только посредством *трансцендентальной редукции*, позволяющей достичь уровня чистой субъективности, и *трансцендентальной рефлексии*, исследующей сущность и структуры сознания, выявляющей источники познания. Следовательно, фундаментальной основой понимания, как и других ментальных процессов, является *трансцендентальное единство апперцепции*. Кроме того, понимание есть всегда *схватывание* (аппрегензия) — и чувственное, и интеллектуальное. При этом понимание всегда пользуется услугами *воображения* и *памяти* и без них не существует. Понимание может быть только *действием*. Само же действие может быть только *функциональным*.

Нужно признать, что такой набор предикатов понимания не вполне характерен для герменевтических исследований феномена и, по-видимому, действительно, может быть обнаружен только при обращении к трансцендентальному уровню рассмотрения действия сознания.

Ниже В.Е. Семенов анализирует регулятивные принципы понимания в практической сфере (во второй и третьей «Критиках»). В завершающем параграфе первой главы формулируются все эксплицированные *принципы* понимания: *принципы конститутивности, репрезентативности, функционализма, телеологизма*, а также и *уровни* понимания: *трансцендентальный, практический, эстетический* и т.д. Данный параграф можно рассматривать как своего рода промежуточный итог всей монографии, представляющий собой концентрированное изложение результатов анализа «Трансцендентальной аналитики», практического разума и рефлектирующей способности суждения. Такую же промежуточную оценку можем сделать и мы: автору достаточно убедительно удалось показать не только то, что проблема понимания действительно существует в кантовской критической философии, но и продемонстри-

ровать механизм и принципы действия сознания при формировании наиболее глубокого (фундаментального) уровня постижения.

Вторая глава посвящена реконструкции проблемы понимания в неотрансцендентализме Эрнста Кассирера. Здесь хотелось бы остановиться на анализе определения Кассирером *предметности познания*. По утверждению марбургского философа, мы познаем *не предметы, а предметно*: это означает, что сознание наше интенционально; оно, как ищущий радиолокатор, постоянно работает на прием нового содержания опыта и, обработав его своими инструментами, определив ему место в системе знания, отношений, делает его тем самым *понятным*. Уже отсюда становится ясно, что В.Е. Семенов, несмотря на различные современные оценки как школьной принадлежности философа, так и кантианской аутентичности марбургской школы в целом, рассматривает Кассирера (и демонстрирует это) в качестве достаточно последовательного сторонника Канта, хотя и на новом историческом этапе.

Далее рассматриваются *функциональная основа* понимания и *теория репрезентации* Кассирера. В частности, отмечается, что репрезентация как связывание частного с общим есть конститутивное условие всякого опыта. Каждый отдельный член опыта обладает символическим характером, так как в нем подразумевается общий закон ряда. От себя добавлю, что именно этим путем — путем функциональной и репрезентативной корреляции части и целого — должна решаться традиционная проблема герменевтического круга.

Проблеме символизма как выражению принципов функционализма и репрезентации посвящен отдельный параграф, в котором демонстрируется, что символ у Кассирера является «инструментом» понимания, а «индекс модальности» — парадигмой понимания в каждой конкретной символической форме. Символ выступает как репрезентант действительности. Но действительность эта оформлена единством символической функции в соответствии с «индексом модальности». Поэтому символ указывает не на так называемую «реальную» действительность физического мира, а на символический ряд. Символические формы рассматриваются как *уровни* понимания: если рассматривать форму генетически, то в ней мы обнаружим все имеющиеся уровни: от трансцендентального и феноменологического до более «высоких» — лингвистического, мифологического, исторического и т.д.

В этой главе, посвященной Кассиреру, автор анализирует не только трансцендентальный уровень конституирования понимания, но и обращается к более сложным «регионам» постижения действительности. Рассматриваются механизмы образования понимания в поливалентных сферах языка, мифа, религии, истории, науки. Тем самым В.Е. Семенов удачно дополняет анализ кантовского трансцендентального понимания экспликацией существования исследуемого феномена в различных культурно-символических сферах. Как следствие, возникает объемный стереоскопический взгляд на эту человеческую способность.

Хотелось бы отметить как еще одно несомненное достоинство работы: интересный анализ трансцендентальной редукции Генриха Риккерта и его концепции гносеологического субъекта (третья глава монографии «Концепция понимания в философии Г. Риккерта»). Результатом этого оказывается, что гносеологический субъект становится формой познаваемости,

главным *условием понимания* вообще; его наличие гарантирует способность понимания. Таким образом, автор рассматривает проблему понимания в философии Риккерта на фундаментальном уровне.

Особый интерес вызывает оригинальная авторская экспликация трех культурно-гносеологических «комплексов», осуществленная из риккертовской концепции «трех царств». На первом (*трансцендентальном*) этапе познания *гносеологический субъект* методом *понимания* конституирует предмет познания. Структурой трансцендентального понимания является *ценностная интенциональность*. Следующий этап познания — *истолкование* (интерпретация). Здесь *духовное «Я»* (как субъект данного этапа) постигает субъективный акт *оценки* с точки зрения его значения для *ценности*. На третьем этапе субъект (уже как «обыденный» человек) *объясняет* для самого себя окружающий мир «естественной установки». Таким образом, первому уровню познания соответствует *трансцендентальное* понимание, второму — *феноменологическое*, третьему — *конкретные процедуры* понимания и объяснения.

Эта экспликация и анализ «культурно-гносеологических комплексов» (по терминологии автора) — еще одно новшество книги В. Е. Семенова. По каким-то причинам эта тема философии Риккерта до сих пор не оказывалась в центре историко-философского исследования как отечественных ученых, так и зарубежных.

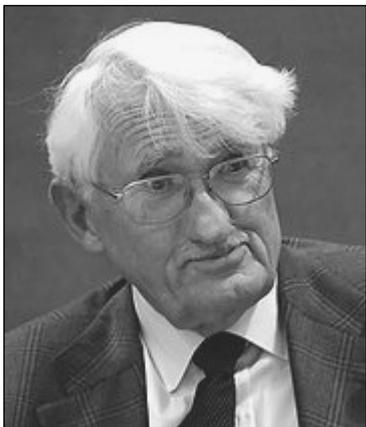
Значительный интерес представляет анализ чрезвычайно важной для тематизации проблемы понимания статьи Риккерта «Метод философии и непосредственно данное», которая до сих пор не была изучена достаточно подробно. Понимание рассматривается как принцип и закон, конституирующий человеческий мир, а не подсобная методическая процедура интерпретации уже ставшего. Последний параграф книги посвящен уровню исторического понимания Г. Риккерта. Здесь метод «отнесения к ценностям» определяется как функционально-репрезентативный принцип понимания, конституирующий мир культуры в целом. Хотелось бы посетовать, что интересные и малоизученные темы и проблемы знаменитого баденского неокантианца рассмотрены автором несколько лапидарно.

В рецензируемой книге автор сумел соединить темы, которые, казалось бы, не вызывают устойчивых ассоциаций — Кант и неокантианство, с одной стороны, и проблема понимания — с другой. Тем не менее следует признать, что поставленные задачи автор в целом решил: в гораздо большей степени удалась экспликация и тематизация проблемы понимания у И. Канта и в неокантианстве и осталась только намеченной общая концепция понимания.

В целом же можно заключить, что монография В. Е. Семенова способна занять достойное место в ряду исследований философии Канта и неокантианства, а также стать важным этапом в разработке общей теории понимания.

И. И. Ремезова

## ЮРГЕН ХАБЕРМАС



Юрген Хабермас — один из известнейших мыслителей XX века. Главным делом жизни Хабермаса была разработка нового варианта «критической теории» Франкфуртской школы, заложившего идейный фундамент современной западной социал-демократической мысли. Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер — лидеры первого поколения школы — пришли к универсальному пессимизму в отношении перспектив развития индустриальной цивилизации и традиции Просвещения в целом. Преодолевая эту установку, Хабермас ввел понятие коммуникативного разума, укорененного в структурах языка, последовательно осуществляюще-

гося в общественной реальности как результат деятельности «коммуникативной общественности» по достижению взаимопонимания между различными социальными группами. Диалогический коммуникативный разум Хабермаса составил реальную альтернативу пониманию разума, свойственному Адорно и Хоркхаймеру.

Будущий мыслитель родился 18 июня 1929 г. в небольшом городке рядом с Дюссельдорфом в семье директора торгово-промышленной палаты. После крушения фашизма учился в Геттингене и Цюрихе, завершил философское образование в Боннском университете. В 1954 г. получает степень доктора философии за диссертацию, посвященную творчеству Шеллинга. В Бонне произошла встреча с Карлом-Отто Апелем (р. 1922) и началась дружба длиной в жизнь, которая не исключала напряженных дискуссий, поскольку Апель разрабатывал проект диалогического преобразования кантовской трансцендентальной философии, а Хабермас выступал за кооперацию философии с гуманитарными науками с целью обоснования коммуникативного подхода к разуму.

В конце 50-х гг. сблизился с интеллектуальным сообществом Франкфуртской школы, стал ассистентом Адорно во франкфуртском Институте социальных исследований. Особое впечатление на него произвело знакомство с Гербертом Маркузе. Хоркхаймер отнесся к нему настороженно, в одном письме к Адорно он упрекает Хабермаса за излишний радикализм. Поэтому для завершения хабилитации Хабермасу пришлось уехать в Марбург, где он под руководством Вольфганга Абендрота написал и успешно защитил в 1961 г. диссертацию на тему «Структурные изменения общественной реальности». Незадолго до защиты Г.-Г. Гадамер предложил кандидатуру Хабермаса на должность экстраординарного профессора университета Гейдельберга, в котором последний проработал до 1964 г., когда он занял должность ординарного профессора кафедры философии и социологии Франкфуртского университета, в которой и оставался до 1971 г.

Первый вариант его «критической теории» был опубликован в 1968 г. под названием «Познание и интерес». До и во время студенческих волне-

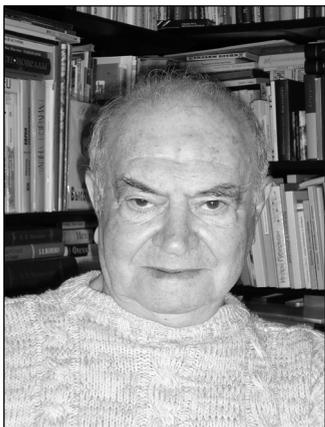
ний 1968 г. Хабермас был активным участником дискуссий об академической реформе; в каком-то смысле вся философия Ю. Хабермаса несет в себе творческий импульс движения «шестидесятников». С начала 70-х гг. в ответ на интенсивную критику работы «Познание и интерес» стал серьезно разрабатывать проблемы философии языка, а также методологические основания социальных наук. В результате в начале 70-х гг. вышли такие его работы, как «Теория общества или социальная технология», в основе которой лежала дискуссия с Н. Луманом, и «К логике социальных наук».

С 1971 по 1981 г. Хабермас работает в Институте исследований условий жизни научно-технического мира им. Макса Планка в Штарнберге, небольшом курортном городке южнее Мюнхена. Этим институтом он руководил вместе с К.Ф. Вайцеккером. Важной вехой его творчества стала работа «К реконструкции исторического материализма» (1976), где ученый попытался соединить идеи К. Маркса с идеями Ж. Пиаже и ряда других мыслителей с целью выработки теории коммуникативной рационализации жизненного мира. В 1981 г. вышла его фундаментальная «Теория коммуникативного действия», посвященная обоснованию коммуникативной рациональности и «критической теории современности». Эта книга оказала огромное влияние на развитие гуманитарных наук в Германии и за ее пределами. В том же году Хабермас вернулся в университет Франкфурта-на-Майне, где проработал в должности профессора до своего ухода на пенсию в 1994 г.

Во второй половине 80-х гг. Хабермас активно участвовал в многочисленных дискуссиях, предметом которых были бурные перемены в жизни Европы в целом и Германии в частности, и постепенно стал играть роль интеллектуального лидера Германии. Он и сейчас выступает с серьезными аналитическими статьями по актуальным проблемам современности. В 1992 г. Хабермас завершил следующий большой труд — «Фактичность и значимость», где осуществил коммуникативное обоснование демократии и правового государства. Кроме этого в 80–90-е гг. вместе с К.-О. Апелем (и в ходе дискуссий с ним) он обосновал «этику дискурса», согласно которой нормы диалога являются предпосылкой логики, предпосылкой самого разума. Такая позиция вызвала резкую реакцию специалистов по философии Канта, один из которых — профессор Марбургского университета Р. Брандт — утверждал, что этика дискурса является всего лишь эмпирической версией кантовской философии свободы, причем сам Кант при этом представлен не вполне адекватно. В ответ на эту критику Хабермас написал ряд статей о философии Канта, одна из которых представлена в данном юбилейном выпуске «Кантовского сборника». Другим направлением мысли, начало которому положила публичная дискуссия с кардиналом Ратцингером (будущим Римским папой), состоявшаяся 19 января 2004 г. в Мюнхене, и которым занят Хабермас сегодня, является разработка проекта философской антропологии с учетом фундаментальных религиозных ценностей.

*Редколлегия*

## ЛЕОНИД НАУМОВИЧ СТОЛОВИЧ



Леонид Наумович Столович родился в 1929 г. в Ленинграде. Пережил ленинградскую блокаду. В городе на Неве окончил среднюю школу и философский факультет университета. С 1953 г. преподавал эстетику и философию в Тартуском университете. В 1955 г. защитил кандидатскую, а в 1965 г. докторскую диссертации в Ленинградском университете. С 1966 г. — профессор кафедры философии Тартуского университета. С 1994 г. — почетный профессор университета (Professor Emeritus).

Л.Н. Столович стал одним из инициаторов возрождения эстетики в Советском Союзе в 50-е гг. прошлого века. Разработанная им социокультурная концепция эстетической ценности вызвала международную дискуссию о сущности эстетического отношения, оказавшую стимулирующее воздействие на развитие эстетической мысли. Отстаиваемая им концепция жестко критиковалась партийными догматиками, однако она получила широкую известность и поддержку гуманистически ориентированных философов как в Советском Союзе, так и за его пределами.

В работах 60–70-х гг. Л.Н. Столович исследовал структуру художественной деятельности, ее основные аспекты и функциональные значения, основные типы художественного творчества. Он предложил графическую модель ценностного отношения и художественной деятельности.

В 1980-х гг., изучая историю кантовского архива в Тартуском университете (так называемая Тартуская Кантиана, которая в 1895 г. была передана в Германию для издания академического собрания сочинений Канта, но в Тарту ее не вернули), Л.Н. Столович обнаружил его в Берлине. Изучение Тартуской Кантианы, публикация и исследование связанных с ней материалов послужило основанием возвращения ее в Тарту в 1995 г. В эти годы Л.Н. Столович возобновил свое поэтическое творчество, начатое в еще в юности, но прервавшееся в конце 40-х гг.

С 90-х г. Л.Н. Столович большое внимание уделил истории аксиологической — теоретико-ценностной — мысли, истории русской философии, а также историко-теоретическому осмыслению таких философских проблем, как *диалог и диалектика, мудрость и знание, философия смеха, общечеловеческие ценности*. Им было выдвинуто понятие *системного плюрализма* как методологического принципа исследования истории философии, философских проблем различных областей философского знания (особенно в аксиологии и эстетике) и в воспитательно-образовательной деятельности.

Л.Н. Столович автор свыше 600 публикаций на 20 языках, в том числе 24 книг, изданных 59 раз, таких, как «Эстетическое в действительности и в искусстве» (1959), «Предмет эстетики» (1961), «Категория прекрасного и общественный идеал. Историко-проблемные очерки» (1969), «Природа эстетической ценности» (1972), «Жизнь — творчество — человек. Функции художественной деятельности» (1985), «Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии» (1994), «Евреи шутят. Еврейские анекдоты, остроты и афоризмы о евреях» (7 изданий в 1996–2009 гг.), «Филосо-

фия. Эстетика. Смех» (1999), «Стихи и жизнь. Опыт поэтической автобиографии» (2003), «Плюрализм в философии и философия плюрализма» (2005), «История русской философии. Очерки» (2005), «Размышления: Стихи. Афоризмы. Эссе» (2007) и др.

Профессор Л.Н. Столович — действительный член независимой Академии эстетики и свободных искусств (Москва), академик Академии гуманитарных наук (С.-Петербург), член Кантовского общества (Бонн), Российского философского общества, Международной ассоциации эстетики, Американского общества эстетики, почетный профессор Юго-Восточного университета Китайской Народной Республики (г. Нанкин), член Эстонского союза писателей.

Л.Н. Столович является постоянным автором «Кантовского сборника», а с 2008 г., когда «Кантовский сборник» был преобразован во всероссийский научный журнал, вошел в его международный редакционный совет. В 1980 г. после посещения г. Калининграда Леонид Наумович написал небольшое стихотворение посвященное Канту.

### Могила Канта

Трамвай скрипит на повороте — там,  
Где дом стоял Иммануила Канта.  
Чуть вправо убегает эстакада,  
А за рекой вдали простерся храм.  
Продыmlенный готический собор  
Вздыхает свой величественный остов,  
Оставшийся один на целый остров.  
Все остальное сметено, как сор...

Мы, мудрые теперь, отлично знаем:  
Мир познаваем, но не узнаваем.  
Конечно же, нет в мире постоянства.  
Не вечны ни цветочек, ни гранит.  
Сознание не создает пространство,  
Но лишь оно одно его хранит.

А думал Кант, что беды отвратит  
Категорический императив.

Смеясь над кенигсбергским пацифистом,  
При этом ближнего не возлюбя,  
Растормошенный разумом нечистым  
Весь мир в себе вдруг вышел из себя.  
Но мудрая случайностей причуда  
Могилу Канта сохранила чудом.  
Гранит надгробный, словно вещь в себе,  
Непостижимая в своей судьбе.  
И строгий портик около стены  
Собора. Из цепей ограда. -  
Вот все, что уцелело от войны,  
От Кенигсберга до Калининграда.

И это, может, убеждает мир,  
Что для него спасенье — Вечный мир.

### Das Grab Kants<sup>1</sup>

Die Trambahn kreischt in der Kurve –  
 Dort, wo das Haus Immanuel Kants stand,  
 verläuft ein wenig nach rechts eine Hochstraße,  
 und hinter dem Fluß reckt sich in der Ferne ein Gotteshaus empor.  
 Ein rauchgeschwärzter gotischer Dom  
 zeigt mit seinen majestätischen Eckpfeilern nach oben,  
 zu einer heilen Insel eins geworden,  
 Alles übrige wurde weggefegt wie Kehrriecht.  
 Wir, die Klugen von heute, wissen sehr wohl:  
 Wir können die Welt erkennen, aber kennen sie nicht.  
 Natürlich gibt es in ihr nichts Beständiges.  
 Was etwas war, wurde zu nichts.  
 Das Bewußtsein kann den Raum nicht erschaffen,  
 aber es allein kann ihn erhalten.  
 Und Kant dachte, daß der kategorische Imperativ  
 die Not abwenden könnte.  
 Nur der von einem unreinen Geist Getriebene  
 wird über den Königsberger Pazifisten lachen,  
 aber auch seinen Nächsten nicht lieben.  
 Die Welt ist plötzlich aus den Fugen geraten,  
 nur durch ein Wunder hat die Zeit  
 das Grab des großen Denkers verschont.  
 Der Grabstein gleicht einem Ding an sich,  
 sein Schicksal ist unfafßbar.  
 Der akkurate Portikus um die Mauer des Domes,  
 aus Ketten eine Einfriedung.  
 Das ist alles, was der Krieg heil ließ.  
 Von Königsberg bis nach Kaliningrad – und  
 das mag die Welt überzeugen –  
 es gibt nur eine Rettung –  
 den Ewigen Frieden.

1980

---

<sup>1</sup> L.N. Stolovič. Das Grab Kants // Kant in Königsberg seit 1945. Eine Dokumentation bearbeitet von Rudolf Malter und Ernst Staffa unter mitarbeit von Peeter Wörster // Meiner Philosophische Fakultätsgesellschaft. Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden, 1983, S. 97. (Übrs. E. Staffa).

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«X КАНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ: КЛАССИЧЕСКИЙ РАЗУМ  
И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.

Калининград, 22—24 апреля 2009 г.

С 22 по 24 апреля 2009 года в РГУ им. И. Канта проходили юбилейные X Кантовские чтения, приуроченные к 285-летию со дня рождения знаменитого философа. В конференции приняли участие более 100 исследователей из вузов России, Белоруссии, Украины, Прибалтики, Финляндии, Германии, Италии, Испании и Южной Кореи, а также преподаватели вузов Калининграда, аспиранты и студенты РГУ им. И. Канта. В течение трех дней в стенах Кафедрального собора и РГУ им. И. Канта ученые рассматривали актуальные проблемы теории познания, логики, этики, общественного устройства, религии и теории политики сквозь призму изменяющихся представлений о рациональности.

В ходе чтений были проведены три пленарных заседания, на которых выступали ведущие исследователи философии Канта, чьи достижения признаны мировым научным сообществом. Среди них — заведующий сектором истории русской философии ИФ РАН М.Н. Громов (Москва), первый председатель Кантовского общества Германии, профессор Б. Дёрфлингер (Трир, Германия), президент Кантовского общества России, д-р филос. наук, профессор кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта, Л.А. Калининков, профессор Ю. Штольценберг (Хале, Германия), профессор Л. Каранги (Катанья, Италия), зав. кафедрой философии и логики РГУ им. И. Канта д-р филос. наук, профессор В.Н. Брюшинкин, зав. кафедрой философии СПбГУТ им. Бонч-Бруевича, д-р филос. наук, профессор С.А. Чернов (Санкт-Петербург), зав. кафедрой истории зарубежной философии МГУ им. М.В. Ломоносова, д-р филос. наук, профессор В.В. Васильев (Москва), директор архива И. Канта, профессор В. Штарк (Марбург, Германия), д-р филос. наук, профессор Ю.М. Шилков (Санкт-Петербург) и др.

Первые два пленарных заседания прошли 22 апреля в Кафедральном соборе. Началась конференция с исполнения гимна “*Gaudeamus*”, после чего в приветственной речи ректор РГУ им. И. Канта А.П. Клемешев отметил, что Кантовские чтения важны не только для философов, историков, но для всей культурной жизни региона. Помимо пленарных заседаний в первый день состоялись торжественные мероприятия в честь дня рождения И. Канта — традиционное возложение цветов к могиле философа и организованный концерт.

Первое пленарное заседание открыл М.Н. Громов. В докладе он рассмотрел вопросы влияния Канта на отечественную интеллектуальную культуру. Докладчик выделил семь способов, посредством которых осуществлялось воздействие идей знаменитого кёнигсбержца. Во-первых, это непосредственное знакомство с философом, посещение его лекций, беседы и переписка с ним, во-вторых, изучение его трудов на языке оригинала и в переводах, в-третьих, распространение учения Канта в России немецкими и отечественными преподавателями, в-четвертых, посещение российскими

студентами и стажерами лекций в немецких университетах, где излагались идеи Канта, в-пятых, изучение трудов европейских специалистов, посвященных философу, в-шестых, развитие российского кантоведения и рассмотрение различных точек зрения на И. Канта и его учение и, в-седьмых, оценка современного интереса к Канту и его трудам в России. Вкратце рассмотрев каждый из пунктов, в заключение докладчик отметил, что вне зависимости от философских предпочтений отечественных исследователей, Кант как личность вызвал и вызывает уважение у русского человека как честный работник мысли, самозабвенный труженик, терпеливый наставник. Продолжил пленарные выступления профессор из Трира, первый председатель германского Кантовского общества Б. Дёрфлингер. Ключевая идея его доклада «Иисус в трактовке Канта» состояла в том, что с точки зрения этики проблема реального существования Христа не имеет никакого значения, в то же время Спаситель как идея, безусловно, представляет собой великую ценность. При этом с позиций гносеологии вопрос о том, был ли Иисус в действительности или нет, скорее всего не имеет определенного решения.

После профессора Дёрфлингера выступил его коллега — президент российского Кантовского общества профессор Л. А. Калинин, доклад которого был посвящен роли морали в системе нравов. Необходимость исследования этого вопроса вызвана тем, что в теоретических работах по практической философии до сих пор господствует тенденция изолированного рассмотрения как морали, так и права в воззрениях Канта. По мнению докладчика, этику Канта следует рассматривать как целостную конструкцию, в которой мораль выполняет главным образом роль цели и направляющей тенденции всей системы нравов. Для доказательства этого тезиса профессор Калинин проанализировал нормы морали и права и показал, что нормы морали характеризуются свойством абсолютности, а нормы права — относительности. Это означает, что мораль в ее чистом виде сама по себе действует как мотив поведения в редчайших случаях; общим принципом является ее действие с обращением к помощи права и других содействующих морали легальных мотивов. Итогом анализа Л. А. Калиникова стал вывод о том, что право опирается на мораль в своей природе и действии.

Завершил первое пленарное заседание профессор Ю. Штольценберг. В докладе «Кант и право на ложь» он рассмотрел возможные способы интерпретации этой важной проблемы путем анализа некоторых казуистических примеров. В критике права на ложь аргументация Канта строится вокруг конструирующего любое сообщество понятия правового договора, который теряет всякий смысл, если принимается всеобщее правило, согласно которому в определенных случаях можно лгать при оформлении договорных обязательств. Ввиду этих положений право на ложь, по Канту, не должно существовать вообще. Однако, по мнению докладчика, Кант не учитывал ситуаций, при которых вынужденная ложь не является обоснованием всеобщего права лгать. Это случаи самозащиты, когда в первую очередь возникает вопрос о приоритетах ценностей. Поэтому, как считает профессор Штольценберг, долг быть правдивым не имеет силы, когда сам принцип человечества ставится на карту и должен быть защищен.

Второе пленарное заседание открылось докладом директора Центра глобалистики МГИМО, д-ра ист. наук, профессора В.М. Сергеева «Структура сознания, власть и мировая политика», посвященным причинам и последствиям мирового финансового кризиса и анализу его как проявлению особенностей современного этапа развития сознания. Далее выступил Л. Каранти с докладом о теории прав человека, основанной на интерпретации кантовской философии.

Профессор В.Н. Брюшинкин в своем докладе выдвинул тезис о том, что в основании теоретической философии Канта лежит частный случай коммуникативного понимания рациональности, которая есть стремление гарантировать необходимую степень взаимопонимания между субъектами коммуникации. По словам докладчика, специфика рациональности в теоретической философии Канта состоит в том, что философ отвлекается от особенностей устройства разума субъекта и адресата коммуникации и пытается построить образ разумного существа вообще. В таком случае рациональность сводится к построению теории разума, которая оказывается тождественной с условиями возможности познать общезначимую истину. А общие условия признания некоторого суждения общезначимой истиной, по Канту, определяются логикой. Сама же логика выступает как канон и негативный критерий истины. В итоге, в ходе реконструкции логических средств в системе Канта, а также его представлений о рациональности В.Н. Брюшинкин приходит к выводу, что Канту не удалось построить свою теорию разума на твердом основании общей чистой логики, поскольку, строя свою теорию разума, он бессознательно имел в виду другое понятие рациональности, а именно некую новую трансцендентальную рациональность, которая не связывала себя обязательством соблюдать правила логики.

Первый день работы конференции завершился выступлением профессора С.А. Чернова, рассмотревшего проблему понимания современными исследователями сути науки, в особенности вопроса смены исторических типов рациональности и тех ценностей, на которые ориентируются ученые в своей деятельности. Он обратил внимание на то, что у молодых ученых складывается искаженное представление о сущности и значении научной работы. Поскольку для понимания сути науки необходимо исследовать, в частности, традицию трансцендентализма, духовного движения, несомненно, превосходящего господствующее аналитически-позитивистское направление в философской основательности, и определить его отношение к тому, что называется «классической», «неклассической» и «постнеклассической» рациональностью. Рассмотрев соотношение учения Канта и типов рациональности, С.А. Чернов заключил, что сопоставление идеи трансцендентализма с идеей «классического разума» и признаками «классической рациональности» показывает, что позиции Канта соответствуют не признакам «классической рациональности», а почти все признаки «неклассической рациональности». Из чего, по мнению докладчика, должен следовать вопрос: а имеет ли смысл само различение «классической» и «неклассической» рациональности, если теория Канта формулирует именно те идеи, которые сделали его ученика Шопенгауэра основоположником «неклассической философии», и если кантовская мысль о принципиальной соотнесенности любого объекта познания с конституирующей его деятельностью сознания лежит в основе трансцен-

дентальной феноменологии Гуссерля, по модели которой М.К. Мамардашвили выстраивает наиболее интересную в нашей литературе теорию «неклассической рациональности»?

Второй и третий день конференции прошли в административном корпусе РГУ им. И. Канта в виде секционных заседаний, тематика которых была задана пленарными докладами первого дня. Обсуждения велись по пяти направлениям — «Рациональность в философии Канта», «Классический разум и изменяющаяся рациональность», «Философия Канта и ее восприятие в различных культурах», «Классический разум, изменяющаяся власть и современное мироустройство», «Классический разум, современные этические концепции и современное религиозное сознание».

Первое заседание секции «Рациональность в философии Канта» началось с доклада Г.В. Гриненко (Москва) «“Антиномия чистого разума” и типы противоречий», в котором автор определила место кантовских антиномий среди разных видов противоречий. Доклад Д. Мотта (Майнц) был посвящен неприятию Кантом попыток физической интерпретации метафизических объектов. Д.Н. Разеев (Санкт-Петербург) рассмотрел «Критику способности суждения» Канта в эпистемологической перспективе. Он показал, что «Критика способности суждения» Канта представляет собой одно из важнейших оснований новой научной рациональности, поскольку в этой работе Канту удастся обосновать эпистемологическую значимость телеологических суждений. С.Л. Катречко (Москва, МГУ) поставил задачу выяснить возможные механизмы генезиса априорных форм чувственности и рассудка, поскольку для Канта методологически неоправданным является постулируемая эмпириками в качестве такового операция абстрагирования, которая позволяет переходить от эмпирически-конкретного к более абстрактному содержанию, но не может выполнять свою функцию при переходе от опытного содержания к (априорной) форме, т.е. объяснить наше обладание чистым знанием, которое имеет «совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта». О.А. Антонова (Санкт-Петербург, СПбГУ) проанализировала влияние философских идей Канта на формирование двух основополагающих понятий математического мышления XX в., а именно понятия множества и понятия типа. На заседаниях секции также выступили И.В. Черникова (Томск) и А.Г. Кислов (Екатеринбург, УрГУ), В.В. Балановский (Калининград, РГУ им. И. Канта), Е.А. Кротков и Т.В. Носова (Белгород, БГУ), К.В. Лемешевский (Калининград, РГУ им. И. Канта), В.Е. Семёнов (Владимир, ВлГУ). В. Ойтинен (Хельсинки, Александровский институт), А.И. Бархатков (Минск, БГУ).

Работу секции "Классический разум и изменяющаяся рациональность" открыл доклад А. Хамана (Гёттинген, Германия) "Обоснование рациональности корыстью — что из кантовского разума остается в конструктивизме?". Докладчик обозначил проблему соотношения морали и разума. И если традиционно разум считался основой для морали, то с первой половины XX столетия разум встает на службу выгоде. Попытку объединить разумные принципы справедливости с инструментальным применением разума предпринял Джон Роулз в своем труде "Теория справедливости". Докладчик сопоставляет попытку Роулза с подобными философскими идеями Канта. В докладе Н.А. Дмитриевой (Москва, МПГУ) «Разум и жизнь. Обоснование философии у позднего Наторпа и у русских неокантов» был посвящен рассмотрению взглядов П. Наторпа и русских неокантов.

Т.Г. Румянцева (Минск, БГУ) в докладе "Два проекта "критики разума": И. Кант и Ф. Ницше" сопоставила взгляды двух полярно противоположных философов, абсолютно по-разному относившихся к морали, религии, свободе. Но в одном они похожи: и тот и другой уделяют важнейшую роль критике, критическому методу. Д. Луизе (Катанья, Италия) представил доклад на тему "Деятельность рассудка и телеология. Заметки о Канте и Марешале". По мнению докладчика, среди выдающихся интерпретаций трансцендентальной философии Канта, порожденных XX столетием, несомненно, важную роль занимает телеологическое толкование, возникшее в сфере католической философской культуры как результат противостояния томизма и критицизма, которое было переработано Джозефом Марешалем (1878–1944), одним из главных представителей неосхоластики из Лувена. К. Хэнч (Грайфсвальд, Германия) выступила с докладом на тему "Кант и разум постмодерна", в котором рассматривалось влияние немецкого классика на дальнейшее развитие философской мысли. И.Н. Грифцова (Москва, МПГУ) в докладе "Рациональность и практическая логика" уделила внимание различным взглядам на соотношение логики и языка. Были рассмотрены разные понятия практической логики, и неформальная логика, в соответствии с некоторыми своими характеристиками, была взята докладчиком как образец практической логики. Были затронуты определенные проблемы неформальной логики, а также проблемы исследования речевых актов, не являющихся аргументативными. Доклад Г.В. Сориной и Ю.В. Ярмака (Москва) на тему "Кантовские тексты в экспертной работе студентов" осветил некоторые методологические аспекты работы с кантовскими текстами. Была представлена методика работы на семинарах со студентами нефилософских специальностей, которая проводится методом "экспертных групп", разработанным докладчиками. Ее результатом являются аналитические отчеты по изучаемым текстам. Авторы отметили высокую эффективность такого метода и повышенный интерес студентов к изучаемым текстам, сопутствующий максимальной самостоятельности и наиболее полной включенности студента в процесс анализа философского текста. В докладе И.Д. Копцева (РГУ им. И. Канта) "Умозаключения рассудка и разума как факторы текстуальности в философском дискурсе И. Канта" на материале кантовских текстов было показано, что 2-частные и 3-частные логико-семантические построения, называемые у Канта суждениями рассудка и разума, представляют собой логико-коммуникативные формы "упаковки" текстового материала и тем самым являются формами текстуальности в дискурсе И. Канта. И при этом они выступают средством придания дискурсу Канта ассерторической или аподиктической модальности. На заседаниях секции также выступили С.В. Борисов (Челябинский государственный педагогический университет), Н.В. Зайцева (Москва, Всероссийская академия внешней торговли) Ю.О. Орлова (Санкт-Петербург, СПбГУ), Л.А. Демина (Москва, Московский государственный областной педагогический университет), О.М. Мухутдинов (Екатеринбург, УрГУ).

Темой секции «Классический разум, изменяющаяся власть и современное мироустройство» стала рецепция и современное значение кантовской теории права, политики и государственного устройства. Дитер Хюнинг (Майнц, ФРГ) рассказал об актуальности кантовской теории уголовного права: уже современники считали ее, из-за разрешения равнозначного возмездия и смертной казни, устаревшей или, по крайней мере, проблема-

тичной. При этом они упустили из виду, что право возмездия — это необходимый ответ на неразрешимые проблемы уголовно-правовой теории устаревания, которая доминировала в эпоху Просвещения. Хюнинг показал правомерность и примеры применения кантовской теории уголовного права как критического мерил для оценки современных (нежелательных) тенденций в немецком правосудии. В докладе А.Н. Саликова (РГУ им. И. Канта) «Влияние идей Канта на политическую философию Ханна Арендт» отмечалось, что Арендт во многом права, рассматривая учение о способности суждения как ядро политической философии, написать которую кенигсбергский философ не успел. Но — в этом сошлись участники дискуссии — арендтовская трактовка кантовской эстетики в политическом ключе могла бы быть более жизнеспособной, если бы Арендт удалось отказаться от идеализации и абсолютизации политики. Е.С. Безус (Екатеринбург, Институт философии и права) представила способность суждения (конкретнее — *sensus communis*) как основание возможности совместного существования в современном мире. Н. В. Андрейчук (РГУ им. И. Канта) в докладе «Образование как императив устойчивого развития социума» отметила заслуги Канта в становлении философии образования и культуры. Хотя жизненные реалии и философия XX века показали, что разум — не единственная и даже не обязательно преобладающая составляющая, но равноценная просвещенческому проекту альтернатива для сохранения социума так и не появилась, посему остается лишь модифицировать его — с этим выводом единодушно согласились участники. На заседании секции также выступили Н.В. Буковская (Томск, ТГУ), А. С. Зильбер (РГУ им. И. Канта), И.О. Дементьев (РГУ им. И. Канта). А.В. Барсукова (РГУ им. И. Канта) рассказала о влиянии философии Канта на концепцию европейского строительства Валери Жискар д'Эстена (практикующего политика, экс-президента Франции).

Работу секции «Философия Канта и ее восприятие в различных культурах» открыл В.Н. Белов (Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского) докладом «Система философии В.Э. Сеземана». Основная его мысль заключалась в том, что проблема рационального и иррационального является определяющей все творчество русского философа. В.Э. Сеземан (1884—1963) прошел школу марбургского неокантианства, но обращение к неокантианству, а впоследствии и к феноменологии носит творческий, критический характер. Тема доклада Н.А. Куценко (Институт философии РАН) — «Влияние этического учения Канта на развитие русской богословской мысли в первой половине XIX в.». Вниманию аудитории был представлен богатый фактографический материал, касающийся обучения православных студентов, граждан Речи Посполитой в Кёнигсбергском университете, преподаванию философии в Харьковском университете и в Киевской духовной академии. В Харьковском университете к философии Канта обращались на нравственно-политическом и физико-математическом отделениях. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте были широко известны, но оценивались по-разному. В.И. Повилайтис (РГУ им. И. Канта) представил доклад «Об одном поклоннике Риккерта в русском зарубежье (о книге Н.А. Реймерса «Эстетический принцип в истории»)». Николай Александрович Реймерс (1894—1964) — автор ряда работ, посвященных актуальным и философским проблемам. Его сочинение «Эстетический принцип в истории» (1931) представляет собой попытку ориги-

нального философско-исторического синтеза, в основе которого лежит философия истории Г. Риккерта. А.Н. Круглов (Москва, РГГУ) в докладе «Философская высылка как русская традиция: «дело» И. В. Л. Мельмана» рассказал о трагической истории преподавателя философии Мельмана, ставшего жертвой конфликта, в который была вовлечена церковь и цензура. Разногласие возникло на почве кантовской специфики понимания идеи Бога. Доклад Е. Пархоменко (Эстония, Университет Тарту) «Небо как поворотный пункт духа в размышлениях о Тарту в феврале 1808 г. (о восприятии Канта в Эстонии в начале XIX в.)» был посвящен эволюции философских взглядов Готтлоба Бенджамина Йеше (1762–1842), профессора теоретической и практической философии в университете Тарту (1802–1838). В истории философии Йеше известен как компилятор и издатель своего учителя Иммануила Канта – руководства лекций по логике. На заседаниях секции также выступили В.И. Савинцев (РГУ им. И. Канта) и В.И. Чередников (РГУ им. И. Канта).

В ходе работы секции «Классический разум, современные этические концепции и современное религиозное сознание» были прослушаны и обсуждены тринадцать докладов, сделанных учеными из России, Украины, Германии, Испании и Южной Кореи. Заседание секции открыл доклад доктора У. Ф. Водарчика из университета г. Вормса «Трехчастный разум как завещание Канта». Выступающий проследил влияние на кантовскую философию христианства, платонизма и неоплатонизма, провел аналогии между теоретическим, практическим и религиозным разумом Канта и триады мир, человек и Бог, в заключение сделав вывод, что триадичная структура метафизики была воспринята от Канта Фихте, а затем и Гегелем. М.Ю. Савельева (Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины) осветила проблему возможности основания морального опыта, опираясь на этику Канта и постмодернистские философские концепции. «Этический поворот» в философии является постмодернистской парадигмой основания как «основания оснований». Отныне нет трансцендентального представления об основании, вместо этого есть совокупность представлений, которые объявляются «основательными» в зависимости от возникающих ситуаций. М. Торревехано (Университета г. Валенсия, Испания) в докладе «Политика, морализаторство и критицизм» рассмотрела культуру, цивилизацию и мораль в качестве продуктов разума в свете антропологических идей Канта. По ее мнению, мораль ни в коем случае нельзя сводить к цивилизации, т. е. только к социальным и политическим действиям, она должна определять всю человеческую деятельность в целом. А. И. Троцак (РГУ им. И. Канта) проанализировал критику категорического императива Канта А. Шопенгауэром и доказал, что все три недостатка этических принципов Канта, на которые обращает внимание Шопенгауэр (теоретическая обоснованность, скрытый теологизм, гипотетичность), являются несостоятельными, так как обусловлены неправильной интерпретацией им трудов Канта. М. Штэдтлер (Университет г. Мюнстера, ФРГ) в своем докладе проанализировал, насколько применимы кантовские идеи о религии в современном обществе. Он показал взаимосвязь в философии Канта понятий разума, Бога и истории и сделал вывод, что в настоящее время переход от идеи к опыту уже не является задачей философа, он должен реализовываться в ходе исторического действия при единстве технических и морально-практических элементов. Профессор Ч.-Дж. Ли

(Университет Хансунг, Сеул, Южная Корея) рассказал о восприятии практической философии И. Канта в конфуцианской культуре Кореи. По его прогнозу, фокус исследовательского интереса корейских ученых будет смещаться от кантовской философии права к этике кенигсбергского философа. На заседаниях секции также выступили Н.П. Пахалина (РГУ им. И. Канта), А. М. Сологубов (РГУ им. И. Канта), Д. С. Иванов (РГУ им. И. Канта), Д. В. Полянский (РГУ им. И. Канта), Н. В. Данилкина (РГУ им. И. Канта), С.В. Луговой (РГУ им. И. Канта), А.А. Горин (СПбГУ). В целом работа секции продемонстрировала, что философские идеи И. Канта продолжают быть актуальными для решения теоретических и практических проблем, возникающих в современной этике и философии религии.

Логическим завершением секционного обсуждения проблем теоретического наследия Канта стало третье пленарное заседание. Открыл его д-р филос. наук, профессор В.В. Васильев (МГУ), выступивший с докладом «Критика Кантом идеализма: иллюзии и реальность», в котором разъясняется вопрос о том, в чем состоят реальные отличия трансцендентального идеализма от «догматического идеализма» Беркли и «проблематического идеализма» Декарта. В.В. Васильев отметил, что ответ на этот вопрос можно отыскать, выяснив, почему Кант после выхода первого издания «Критики чистого разума» стал менять и уточнять свои воззрения на идеализм. Причем в этой связи важно избежать опасной склонности трактовать эти поздние уточнения как реакцию на внешнюю критику. Проанализировав различные способы интерпретации кантовского отношения к идеализму, профессор Васильев приходит к выводу, что Кант со своим трансцендентальным идеализмом занимает привычное «критическое» место в центре — между «догматическим» и «скептическим». В частном вопросе об идеализме, как и в философии в целом, критицизм оказывается средним путем между догматизмом и скептицизмом. И это еще раз подтверждает критическую природу идей Канта.

Особый интерес участников конференции вызвал доклад профессора В. Штарка из Марбурга. Он представил первые итоги исследования вопроса «Откуда происходят знания Канта об Азии?». Собрав свидетельства современников и биографов Канта, а также отыскав учебники и старинные карты, которыми юный философ мог пользоваться, профессор из Марбурга попытался реконструировать образ мирового пространства, запечатленный в сознании будущего великого мыслителя. Исследования В. Штарка, директора архива Канта в Марбурге, предоставляют ценнейший материал для философского кантоведения. Они, например, позволяют прояснить некоторые вопросы антропологии Канта, а именно — пролить свет на генезис представлений философа о представителях восточной культуры, знания о которых были в значительной степени ограничены господствовавшим тогда в географической науке европоцентризмом. Убедительные тому доказательства были представлены профессором Штарком.

Последним пленарным выступлением, завершившим основную часть конференции, стал доклад профессора Ю.М. Шилкова «Символ и вымысел», в котором была освещена проблема фикциональных возможностей символа. Интерес к этой теме вызван тем, что верное понимание символа позволяет проникнуть в секрет способности человека к творчеству. Докладчик высказал предположение о связи символа и фикции, перефразировав Канта: символ без вымысла пуст, а вымысел без символа слеп. Развивая

свою мысль, Ю. М. Шилков продемонстрировал, что творческая миссия вымысла нагляднее всего раскрывается в отношении действительности и символической формы. В триптихе «действительность — вымысел — символ» символ выполняет функцию носителя и средства, в терминах которых воплощается дискурсивный строй вымысла, опосредующего отношение символической формы и действительности.

Подводя итоги работы конференции, участники конференции пришли к мнению, что исследования философского учения Канта становятся все более актуальными, поскольку многие проблемы, которыми он занимался в XVIII веке, стали действительно злободневными только в наши дни. К таковым, например, относится вопрос об автономии личности и свободе мышления в контексте массового общества. Поэтому необходимо, чтобы фундаментальная разработка плодотворных идей Канта никогда не прекращалась, а результаты этих исследований могут постоянно публиковаться на страницах журнала «Кантовский сборник». Было также предложено провести следующие «Кантовские чтения» в год 290-летнего юбилея И. Канта, т. е. в 2014 году. Закрывая конференцию, В. Н. Брюшинкин поблагодарил всех участников конференции за высокую оценку уровня проведения «X Кантовских чтений», а также отметил ту значительную помощь в организации конференции, которая была оказана РФФИ, БалтМИОном, РГУ им. И. Канта, сотрудниками, аспирантами и студентами кафедры философии и логики.

*В. В. Балановский, А. Г. Пушкарский*

## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

### Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13-м шрифтом, через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: вверху — имя автора, затем под именем автора буквами 13 шрифта — тема статьи (в качестве образца см. статьи в данном журнале).
3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.
4. Оформление цитат и ссылок на литературу:
  - 1) Для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания), затем — на иностранных языках.
  - 2) Ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты, в квадратных скобках номер источника из списка литературы и через запятую указывается страница — [3, с. 22] или [3, S. 34].
  - 3) Для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем номер тома и через запятую указывается страница — [3, т. 3, с. 22].
  - 4) 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.
  - 5) Ссылки на русские переводы Канта оформляются обычным образом: имя автора, название произведения, источник (к.-л. собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» тогда будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82—83].
  - 6) Если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82—83 — В VIII]. Также и с другими русскими переводами произведений Канта.
  - 7) Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом. Например: Кант И. Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966.
  - 8) Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем 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/B 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы;

9) Для материалов, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация к статье на русском и немецком (английском) языках объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей нужно привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф. И. О, уч. степень, уч. звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия оставляет за собой право редактировать представленные материалы.

## ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 90 руб., периодичность — 2 номера в год.

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2009

№ 2 (30)

Редактор Н. Н. Мартынюк. Корректор Н. Н. Генина  
Оригинал-макет подготовлен О. М. Хрусталевой

Подписано в печать 22.09.2009 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108<sup>1/16</sup>.  
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 15,6. Уч.-изд. л. 14,5.  
Тираж 500 экз. Заказ 229.

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14