

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011
2 (36)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2011

Кантовский сборник: научный журнал. — 2011. — 2 (36). — 108 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, профессор кафедры философии
Московского педагогического государственного университета,
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: http://www.ratioru.com/Kant_Sb/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

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

© Коллектив авторов, 2011

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2011

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. 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. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); А. Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); А. Г. Пушкарский (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; Д. Н. Разев, д-р филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); Т. Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); А. Н. Саликов (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; К. Ф. Самохвалов, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); С. А. Чернов, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

International editorial council

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

Editorial board

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

К 75-летию Леонарда Александровича Калининкова

За чистоту кантовского наследия (В. Н. Белов)	7
Мои встречи с Леонардом Калининковым (Й. Конен)	11
Л. А. Калининков: краткий биографический очерк (С. В. Луговой, А. И. Троцак)	15
Калининков Л. А. Мысли	18

Теоретическая философия Канта

Балановский В. В. Кант versus Владимир Соловьёв: гносеология с рефлексией и без таковой	22
---	----

Рецензии философии Канта

Калининков Л. А. На краю романтизма или за его пределами? Э. Т. А. Гофман и природа искусства в эстетике Канта	38
Сидоров А. М. «Эстетический поворот»: от Канта и романтизма к современной философии	52

Логика и аргументорика

Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio": новая интерпретация	60
---	----

Публикации

Пома А. Критическая философия Германа Когена. Глава шестая. Этика. Окончание (перевод с итальянского О. А. Поповой, предисловие, редактura и сверка цитат на немецком языке В. Н. Белова)	73
Сеземан В. Е. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание. Из рукописного наследия. Окончание (редакция и подготовка к публикации В. И. Повилайтиса)	83
Арендт Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция восьмая (перевод с английского А. Н. Саликова)	90

Разыскания. Архивы. Документы

Саликов А. Н. Русские в «Кант-штудиен». Часть I: Файхингеровский «Кант-штудиен» (1896 – 1933)	95
Объявления	107

CONTENTS

The 75th anniversary of Prof. Leonard A. Kalinnikov

For the purity of Kant's heritage (V. N. Belov).....	7
My meetings with Leonard Kalinnikov (J. Kohnen)	11
Leonard A. Kalinnikov: a biographical sketch (S. V. Lugovoi, A. I. Trotsak)	15
Contemplations (Kalinnikov L. A.).....	18

Kant's theoretical philosophy

Balanovsky V. V. Kant versus Vladimir Solovyov: gnosiology with reflection and without it	22
---	----

The receptions of Kant's philosophy

Kalinnikov L. A. At the edge of romanticism or beyond it? E. T. A. Hoffmann and the nature of art in Kant's aesthetics	38
Sidorov A. M. The "aesthetic turn": from Kant and romanticism to modern philosophy.....	52

Logic and argumentoric

Yermolayev V. K. Kant's argumentation in the scholion to theorem VI in "Nova dilucidatio": a new interpretation	60
---	----

Publications

Poma A. The critical philosophy of Hermann Cohen. Chapter 6. Ethics (translated from Italian by O. A. Popova; foreword, editorship and verification of German quotations by V. N. Belov).....	73
Sesemann V. E. The real attitude and the "pure" (attitudeless) knowledge. From the manuscript heritage (edited and prepared for publication by V. J. Povilaitis)	83
Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy: Lecture 8 (translated from English by A. N. Salikov)	90

Research. Archives. Documents

Salikov A. N. The Russians in "Kant-Studien". Part 1: Vaihinger's "Kant-Studien" (1896–1933)	95
<i>Announcements</i>	107

**ЗА ЧИСТОТУ
КАНТОВСКОГО НАСЛЕДИЯ**

Чем истинный кантианец отличается от не-кантианца? Есть много версий не-кантианства, собственно, вся после-кантовская философия может быть отнесена к таковой: гегельянство и неогегельянство, феноменология, аналитическая философия, прагматизм, религиозная философия и даже неокантианство как самостоятельное и оригинальное направление. А что же тогда кантианство? И может ли оно в данном контексте вообще претендовать на отдельное самостоятельное философское направление? С не-кантианской современной философией все более-менее понятно: в той или иной степени отталкиваясь от гениальных кантовских работ в фундаментальных вопросах гносеологии, этики, эстетики, философии религии, антропологии, представители самых разных философских школ находят те проблемы, которые, по их мнению, Кантом исследованы недостаточно глубоко или совсем остались вне поля его зрения, исследованы неверно, ограничено, являются с его стороны исторически, идеологически либо еще как-то обусловленными.

Что же касается кантианства, то здесь мы сталкиваемся с рядом устоявшихся в философской околокантианской среде предубеждений. Прежде всего, кантианство относят к начальному периоду внимания к кантовской философии, то есть имплицитно присутствует мысль об его ограниченной актуальности. Во-вторых, его связывают в большей степени с задействованием трансцендентального метода в естественных науках либо с филологическими проблемами, возникающими в процессе перевода текстов Канта на другие языки и в процессе трактовки кантовской терминологии. То есть согласно такой позиции кантианство объявляется в общем-то не совсем и философским направлением. Таким образом,

кантианство априори признается неактуальным, философски малопродуктивным направлением философских исследований.

И если в Германии кантианство, успешно развенчивая вышеперечисленные предубеждения, существует как сильное авторитетное направление, оказывающее существенное влияние на формирование «философского климата» всей европейской философии через свое представительство в журнале «Кант-штудиен», Кантовском обществе, многочисленных кантовских семинарах, через проведение, причем в разных странах и на разных континентах, регулярных кантовских конгрессов и других научных мероприятий, посвященных творчеству великого немецкого философа, то в России мы можем говорить только об отдельных философах-кантианцах, несмотря на наличие международного журнала «Кантовский сборник», Кантовского общества, кантовских конференций, семинаров и т.п., численность которых едва ли превышает количество пальцев на одной руке. Именно к таковым принадлежит и профессор Леонард Александрович Калининков.

Так что же такое кантианство, духом и буквой которого пронизаны все работы этого выдающегося калининградского ученого? Необходимо признать, что кантианство образца Калининкова — это яркий пример добросовестного служения кантовской трансцендентальной философии, что означает постоянное стремление к актуализации кантовского наследия, к прояснению ранее скрытых смыслов.

Если попытаться схематично и общо представить исследовательскую установку современных философов-кантианцев и философов-не-кантианцев, то последние в большинстве своем исходят из того, что при всей гениальности философской системы немецкого философа существует несколько моментов в ней, которые изначально закладывают возможность иного не-кантовского решения. Во-первых, те приоритеты в философской системе трансцендентализма, которые отстаивает Кант как один из представителей философского трансцендентализма, в свою очередь, базирующихся на определенных априорных основоположениях, могущих быть оспоренными при другом подходе. И во-вторых, решения, которые Кант предлагает в рамках этого философского подхода, предлагаются человеком определенной исторической эпохи, находящимся в определенной научной, культурной, социальной, языковой, религиозной и т.п. среде. То есть философские предпочтения и историческая обусловленность в кантовских концептуальных предложениях есть основания для полемики и/или иной интерпретации. Кантианцы, напротив, полагают систему немецкого философа стройной и сущностно самодостаточной, пока не до конца понятой и раскрытой, а исторические обусловленности — не принципиальными и не затрагивающими существа системы, то есть выводными, а не определяющими, а потому и могущими либо не быть принимаемыми во внимание, либо легко быть замененными на современные. Причем здесь нельзя говорить о догматизации кантовской философии или о начетничестве со стороны кантианцев. Напротив, их подход к анализу трансцендентальной философской традиции вполне самостоятелен и творческий.

Одно из главных требований к философу, стремящемуся быть причисленным к кантовской традиции со стороны кантианцев, — это, конечно, не только требование прекрасно знать все малейшие нюансы кантовской системы, но и понимание ее как живого организма, с кото-

рым исследователь должен находиться в постоянном продуктивном диалоге. А вступить в диалог с Кантом — это великая честь и великий труд, доступный не каждому. Без всякого сомнения, он давно и с успехом доступен Л. А. Калининскому.

Свою верность единственной «философской любви» — следует добавить любви взаимной — сам Леонард Александрович объясняет просто: «Кант и его философская система, которую он называл трансцендентальным идеализмом, — я в одной из своих работ определил ее как систему трансцендентальной антропологии, — остается самой живой и действенной философией современного мира. Она обладает одним решающим преимуществом, которого не имеют иные философские теории как XIX, так и только что отступившего за черту горизонта XX века. Эти теории описывают и объясняют значимые, существенные черты, но черты *наличного* состояния общества, черты болезненные, порой требующие острой реакции; однако теории эти не имеют, а потому не дают, не открывают какой-то фундаментальной, удовлетворяющей людей и поднимающей их дух перспективы. Кант же такую перспективу дает, дает через два столетия после смерти, дает перспективу трудную, ответственную, бесстрашно-героическую, но внятную и притягательную для каждого готового быть ответственным за самого себя и не страшщегося быть ответственным за мир свободного самостоятельного лица. Как отчаянию, так и прекрасно-душному легковесному оптимизму Кант противопоставляет оптимизм мужественный и трезвый, оптимизм уверенного в своих силах человека, оптимизм, и это самое важное, не предела, а *пути*...»¹

Как минимум, от двух философских направлений, с разных сторон предпринимающих пересмотр кантовской философии и приобретших известность как в отечественной, так и в западной философской традиции, решительно защищает Канта Л. А. Калининский: от неокантианства и от русской религиозной философии. В неокантианстве, которому достается больше, он открывает мимикрию под Канта, поэтому нещадно критикует и разоблачает такую подделку. Леонард Александрович указывает на опыт Фихте, который ведь тоже полагал себя учеником и продолжателем дела Канта, но никто его не причислял и не причисляет сегодня к неокантианцам.

Русской религиозной философии от нашего философа достается меньше, так как он считает влияние Канта на нее в определенном смысле благотворным. Но и здесь Л. А. Калининский, не боясь выглядеть непатриотично, вскрывает очевидные философские ошибки и заблуждения русских религиозных философов. Он выделяет две основные идеи, по которым позиции Канта и его русских визави принципиально расходятся: «Первая из них приобрела название *Человекобожия*: Бог есть рожденная человеком идея, человек сам — *творец* окружающего его мира. Это Человек для Человека — Бог! Homo homini Deus est! Этой идее Канта русская религиозная философия противопоставила идею Богочеловечества: *Бог* направляет стопы и помыслы людей на совершенствование и возможность сподобиться ему, и если Христос вочеловечился ради нашего спасения, то всем нам надлежит обожиться.

Вторая решительная идея заключается в том, что Кант отвергает достижение абсолютного знания и конечного завершения процесса познания

¹ Калининский Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005. С. 12.

мира; процесс познания, как и исторический процесс в целом, не может завершиться в какой-либо конкретный момент. Идея конца истории, когда *«времени больше не будет»*, ему абсолютно чужда. Он, правда, не исключает нелепой и противоестественной ситуации «конца мира», если вдруг человечество откажется от разума, от своей подлинной и единственной сути — тогда оно способно уничтожить само себя. Однако Кант не верит, что люди допустят такой позорный конец. "... Не обратимое более вспять шествие к лучшему" — вот что следует ожидать, наблюдая за ходом истории»².

В целом всем тем, кто в своем философском дерзновении «замахивается» на переделку Канта, Л. А. Калининков советует поразмышлять над следующими словами человека, всю свою творческую жизнь посвятившему защите чистоты наследия немецкого философского гения: «...если кажется тебе, что Кант в чем-то ошибается, ищи сначала ошибку в своем собственном разуме»³.

В. Н. Белов,
д-р филос. наук, профессор,
зав. кафедрой философии культуры и культурологии
Саратовского государственного университета
им. Н. Г. Чернышевского

² Калининков Л. А. Указ. соч. С. 19.

³ Калининков Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М., 2010. С. 61.

МОИ ВСТРЕЧИ С ЛЕОНАРДОМ КАЛИННИКОВЫМ

Первая моя встреча с Леонардом Калинниковым произошла в октябре 1990 года. К тому времени я уже на протяжении 20 лет занимался исследованием культуры Кёнигсберга, и в частности немецкой литературы XVIII столетия. Начало положили мои штудии о Жане Поле, чьи глубокие и вместе с тем юмористические переплетения смерти и шутки привели меня к ментору эстетики Теодору Готтлибу фон Гиппелю (1741–1796), автору «Жизнеописаний по восходящей линии» (1778–1781) и книги «О браке и семье» (1774), который в период с 1780 и по 1796 год был главным бургомистром Кёнигсберга, ведущим масоном в Восточной Пруссии и поборником борьбы за эмансипацию женщин в Германии. В то время его творчество было почти забыто литературоведческой наукой. Мои занятия этой загадочной фигурой восточноевропейской немецкоязычной литературы побудили меня с самого начала интенсивно заняться изучением истории общественной и духовной культуры Кёнигсберга и познакомиться с творчеством современников Гиппеля — наиболее значительных представителей региональной литературы XVIII столетия: Иммануила Канта, Иоганна Георга Гамана и его сына Михаила, Иоганна Готтфрида Гердера, Иоганна Георга Шеффнера, Этия Теодора Амадея Гоффмана, Цахариаса Вернера и Людвига фон Бачко; далее с деятельностью таких издателей, как Иоганн Якоб Кантер, Иоганн Фридрих Харткнох и Якоб Фридрих Гинц, а также представителей Масонской ложи и военных кругов. В этой связи я в течение 20 лет безуспешно пытался установить непосредственный контакт или получить доступ к советской Калининградской области; однако ввиду напряженной политической обстановки в Восточной Европе это было невозможно. И хотя я мог без проблем ознакомиться с документами, касающимися старого Кёнигсберга, в остальной Центральной и Восточной Ев-

ропе, я все же использовал документы из ГДР, Польши и советских Прибалтийских республик. Но прежний Кёнигсберг, ставший Калининградом, был для меня недоступен.

Затем наступили в Восточной Европе политические перемены, а тем самым и открылась дорога в Калининград! С приходом к власти Михаила Горбачева в Люксембург в качества посла прибыл чрезвычайно интеллигентный и открытый молодой человек. Благодаря личному участию нашего тогдашнего премьер-министра Жака Зантера, который был также и министром культуры, Александр Авдеев заинтересовался моим проектом и вместе со всем персоналом посольства и в интересах позитивного развития культурных связей между нашими странами содействовал в запланированной мной поездке в Калининград. Это произошло в 1989 году! А. Авдеев все еще находится на государственной службе в качестве российского министра культуры. Я очень благодарен ему за ту неоценимую помощь, которую он оказал моему научному проекту и развитию культурных отношений между нашими странами.

Всё началось с того, что я установил контакт в Калининграде с редактором «Кантовского сборника» Л.А. Калининковым, профессором философии в местном государственном университете и тем самым преемником Канта на кафедре философии. Он тотчас с увлечением вступил со мной в продолжительную переписку и в теплых словах отзывался о моем предстоящем визите. Чтобы облегчить мой визит в его учебное заведение и въезд во все еще закрытый для иностранцев город, он пригласил меня официально вместе с известным немецким русистом и несколькими философами из университетов-побратимов Марбурга и Берлина принять участие во всероссийской Кантовской конференции. Второго октября 1990 года — насколько я могу припомнить — я сел в Люксембурге на самолет до Москвы. С пользой для себя я провел в Москве четыре дня, посетив великолепные музеи и церкви в русской столице.

В пятницу около одиннадцати часов вечера самолет приземлился при моросящем дожде на калининградскую землю, и я уже издалека заметил встречающего меня человека. На воротнике его пальто была прикреплена табличка с лаконичной надписью «Кантовский конгресс». Мы сердечно обнялись, и я понял, что мы станем большими друзьями. А рядом с ним стоял человек, приветливый и умный взгляд которого сразу расположил к себе. Это был И.Д. Копцев, заведовавший в то время кафедрой германистики. Он был одним из лучших сотрудников Леонарда в том, что касается Канта и немецкого языка. Они оба были как в человеческом отношении, так и в научном блестящим тандемом, обогатившим российское кантоведение рядом ценных достижений. Леонард пригласил нас к себе домой на ужин, показав нам образец легендарного русского гостеприимства. Ужин затянулся до половины третьего ночи, и меня и моего немецкого коллегу, русиста Михаэля Хагемайстера они проводили до гостиницы «Калининград». Когда мы проезжали по мосту через реку Прегель и бывшую княппхофскую Лангассе, в сумраке ночи я увидел силуэт руин Кафедрального замка, которые, как оказалось, будут меня занимать все последующие восемь дней моего пребывания.

Не буду останавливаться на всех деталях моего первого пребывания в Калининграде. Скажу только, что это были прекрасные дни, несмотря на то, что нам беспрестанно докучал дождь. Леонард постоянно приглашал

нас к себе в гости, а его любезная супруга Наталья устраивала для нас праздничные угощения. Сам он, а также Иван Копцев и их коллега, к сожалению, слишком рано ушедший от нас физик Казимир Лавринович, удивительный эксперт по истории культуры Кёнигсберга, возили меня по историческим местам, которые я узнавал с трудом.

В университете я читал лекции о Теодоре Готтлибе фон Гиппеле как главном бургомистре Кёнигсберга и его дружеских, но не лишенных критики отношений с Кантом, а также об окружавших их литераторах, причем всякий раз число слушателей было больше 100, так как приглашали всех, кто хоть как-то владел немецким языком.

Во время своего пребывания я увидел, что Леонард — душа калининградского кантоведения, который сумел придать ему собственное самостоятельное звучание. Спустя годы, в день 70-летнего юбилея Л. Калининкова, один из его учеников сказал замечательные слова: «Мы говорим *Кант* — подразумеваем *Калинников*, говорим *Калинников* — подразумеваем *Кант*».

И еще я хочу с восхищением сказать о нем следующее: когда Леонард говорит в присутствии иностранцев даже о самых сложных философских проблемах, то он настолько элегантно подбирает выражения, что слушатель даже с самыми скромными познаниями в русском языке может многое понять. Это говорит о нем как о хорошем филологе и о его педагогическом мастерстве!

Я был уверен, что эта моя поездка в Калининград будет не последней. С основанием Кантовского общества, председателем которого был избран Леонард как истинный «хранитель» исторического наследия Канта, это намного упрощало организацию моих поездок в Калининград. Так было положено начало постоянному, плодотворному и чрезвычайно дружелюбному сотрудничеству вплоть до сегодняшнего дня.

С тех пор я много раз приезжал в Калининград. Старый и вновь возникший город на берегу Прегеля стал для меня чем-то вроде второй или третьей родины. Я встретил в нем людей, ставших для меня самыми дорогими из всех моих друзей. Благодаря Леонарду я получил возможность вести занятия на немецком и французском отделениях, где регулярно читаю циклы лекций по литературе или культуре Кёнигсберга. Мы даже сумели организовать театральные постановки на французском языке и сняли их на камеру!

Л. А. Калининков и И. Д. Копцев также бывали в гостях у меня в Люксембурге. Уже в 1992 году Леонард прочитал в Люксембургском университете и Люксембургской национальной библиотеке два доклада о кантоведении в Калининграде. Я пригласил 30 студентов Калининградского университета различных специальностей в Люксембург на многомесячные учебные курсы, и с помощью нашего правительства мы смогли оказать им финансовую поддержку. Благодаря содействию калининградских коллег, нам удалось реализовать проект по международному изучению творчества Гамана. Я издал три сборника, посвященные старому Кёнигсбергу, в которых приняли участие известные ученые, в том числе в них были опубликованы мастерские статьи А. Калининкова на английском языке. И я, в свою очередь, поместил несколько статей в «Кантовском сборнике», а также в газете «Кёнигсбергский курьер».

В 1994 году меня пригласили на торжественное мероприятие — празднование 450-летней годовщины основания Кенигсбергского университета им. герцога Альбрехта. Также я хорошо запомнил событие, произошедшее 21-го сентября 1995 года. Мне оказали честь в старом здании университета открыть памятную доску в честь Гиппеля. Ее автор — калининградский скульптор Дунеман. Доска была изготовлена на денежные средства, которые я получил в качестве премии.

Спустя два года на средства Международного общества Гамана была изготовлена памятная доска с барельефом Гамана. Теперь она вместе с памятными досками Симона Даха и Эрнста Теодора Амадея Гофмана украшает вестибюль старого здания университета. Кстати, от праздничного события по случаю открытия барельефа Гиппеля осталась уникальная фотография. В момент, когда я снимаю покрывало с прекрасно выполненного из бронзы портрета на мраморной доске, шестилетний внук Леонарда с удивлением смотрит вверх на портрет этого писателя — радостное и полное символического смысла мгновение, свидетельствующее о будущем калининградского кантоведения!

*Йозеф Конен,
д-р философии,
профессор Люксембургского университета*

Перевод с немецкого И.Д. Концева

**Л. А. КАЛИННИКОВ:
КРАТКИЙ
БИОГРАФИЧЕСКИЙ
ОЧЕРК**

В этом году доктору философских наук, профессору Леонарду Александровичу Калининскому исполнилось 75 лет. Первого октября 2011 года он отметит 45 лет своей научной и педагогической деятельности в стенах КГПИ — КГУ — РГУ им. И. Канта — БФУ им. И. Канта, где он провел практически всю свою трудовую жизнь.

Леонард Александрович родился 23 апреля 1936 года в городе Иваново. По окончании средней школы он с 1954 по 1959 год учился на историко-филологическом факультете Ивановского государственного педагогического института. Затем Л. А. Калинин некоторое время работал в школе села Филипповское Киржачского района Владимирской области, где преподавал историю, русский язык и литературу. В 1960—1962 годах служил в железнодорожных войсках, ушел в запас в звании младшего лейтенанта. После воинской службы Леонард Александрович поступил в аспирантуру по кафедре философии ИГПИ к кандидату философских наук, доценту Г.Н. Гумницкому, специалисту по этике. В 1969 году он защитил диссертацию «О соотношении нравственного и эстетического идеалов» в Институте философии Академии наук СССР.

В 1966 году Л. А. Калинин назначается на должность старшего преподавателя кафедры философии и научного коммунизма Калининградского государственного педагогического института, в 1974-м принимает активное участие в подготовке и проведении в КГУ Всесоюзной научной конференции, посвященной 250-летию со дня рождения И. Канта. Кантовские чтения стали регулярным и значимым событием для отечественных (а спустя некоторое время и зарубежных) исследователей кантовского философского наследия. С 1975 года Леонард Александрович был ответственным редактором Кантовского сборника, а с

2008 года по настоящее время профессор Калининков возглавляет международный редакционный совет этого научного журнала. С 1976 по 1978 год Л. А. Калининков, учась в докторантуре, был старшим научным сотрудником КГУ. В 1978 году по итогам этой работы опубликована монография, а в 1981 году на философском факультете ЛГУ им. А. А. Жданова состоялась защита докторской диссертации «Проблемы философии истории в системе Канта».

Леонард Александрович много делает для подготовки философов в БФУ им. И. Канта. Он читает курсы и спецкурсы по этике и истории философии, по философии Канта и неокантианству; он неизменный научный руководитель курсовых и дипломных работ, под его руководством были защищены пять кандидатских диссертаций. В течение уже 35 лет область научного интереса профессора Л. А. Калининкова — кантоведение. По этой теме он опубликовал более 100 статей и 3 монографии: «Проблемы философии истории в системе Канта» (1978), «Кант в русской философской культуре» (2005), «Иммануил Кант в русской поэзии (Философско-эстетические этюды)» (2008).

Главной своей исследовательской задачей, постоянно решаемой и все еще до конца не разрешенной, Л. А. Калининков видит написание большой монографической работы, в которой он выразил бы свою собственную интерпретацию системы Канта. Такая интерпретация сняла бы массу недоумений и противоречий, которые находит в трудах Канта не углубившийся в его наследие читатель. Леонард Александрович исходит при интерпретации философии Канта из принципа презумпции разумности автора: мыслитель ранга Канта всеми силами стремится не допустить в своей системе противоречий. Поэтому, если интерпретатор такие противоречия находит, то прежде всего он должен думать о том, как прочесть текст без них: может быть, эти противоречия лишь мнятся самому интерпретатору. Предшественники Л. А. Калининкова такую работу выполняли, и, как правило, это было три тома: критика опыта, критика нравов, критика искусства и религии. Он же намерен сделать одну большую работу, в которой система Канта будет отображена как единое целое.

* * *

В качестве приложения к этому небольшому биографическому очерку мы предлагаем высказывания профессора Л. А. Калининкова по вопросам, интересным каждому человеку¹ (см. с. 18). Их тематика выбрана нами не случайно. Идеями к заглавиям послужили названия глав таких работ И. Канта, как «Лекции по этике», «Критика практического разума». Леонард Александрович ответил на вопросы, которые сам Кант поставил в собственных произведениях, а у читателя появилась прекрасная возможность сравнить, насколько профессор Калининков преобразовал Канта и насколько усовершенствовал его систему. Таким образом, нашей целью было проведение аналогии между кантианцем Калининковым и самим Кантом. Поясним сказанное. Например, название «О принципе моральности»

¹ Выражаем искреннюю признательность Леонарду Александровичу Калининкову за то, что он откликнулся и ответил на предложенные темы. Спасибо также Наталье Глебовой за техническую работу.

взято из книги «Лекции по этике» (Часть А, III). Кант по этому поводу пишет следующее: «Моральная доброта есть, следовательно, правление в нашем произволении правил, посредством коих все действия моего произволения всеобщезначимо согласуются. А подобное правило, которое есть принцип возможности согласия всех свободных произволений, есть моральное правило»². У Калининкова читаем следующее: «Принцип моральности — быть человеком! Спросят: а как это им быть? По-моему, просто: осознать, что окружающие тебя люди, а в принципе — люди вообще, — твоя высшая ценность: соответственно и вести себя с людьми». Здесь видится полное согласие с Кантом.

Заключительные темы были предложены непосредственно нами и затрагивают актуальные вопросы современной России. Например, вечная проблема концептуализации русской идеи трансформировалась у Леонарда Александровича в призыв к действию, который, возможно, находит свой исток в идеях А. И. Герцена и Н. П. Огарева: «Населить Россию заново, возродить ее умершие и умирающие деревни, построить в них школы, больницы, библиотеки, распахать мертвые поля, насадить сады и леса. Жить на русской земле, а не в загаженных ее городах».

Практически во всех своих тезисах Леонард Александрович следует кантовской философии, преобразуя и заключая ее в собственных лаконичных и ярких по образности мыслях, что порождает впечатление удавшегося, сформированного и счастливого мыслителя и человека. Посвятив всю свою жизнь философии, Л. А. Калининков не останавливается на достигнутом и проводит в умственной работе свой каждый день. В этом проявляется упорство, принципиальность и огромное духовное богатство человека, стремящегося со своей стороны сделать мир лучше, подходя к этому вопросу со всей ответственностью. Как же тут не вспомнить Иммануила Канта, философия которого давно стала символом неустанной борьбы против предрассудков и невежества, подчас пронизывающих нашу жизнь.

А. И. Троцак,
канд. филос. наук, старший научный сотрудник
Института Канта Балтийского федерального университета
им. Иммануила Канта

С. В. Луговой,
канд. филос. наук, доцент
кафедры философии исторического факультета
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта

² Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 49.

А. А. Калинин
МЫСЛИ

О принципе моральности

Принцип моральности — быть человеком! Спросят: а как это им быть? По-моему, просто: осознавать, что окружающие тебя люди, а в принципе — люди вообще, — твоя высшая ценность: соответственно и вести себя с людьми.

О законах

Есть законы абсолютные, вечные законы. Это категорические императивы морали, сформулированные Кантом. Все остальные законы — относительны, и есть ситуации, где через них надо переступить.

О неверии

Худший вид неверия — это неверие в себя. В других лучше верить, пока не встретился с обманом. Но пусть обманувшийся все же надеется вернуть веру, ищет путь к ней: теряя разуверившихся, теряешь себя.

О молитве

Молитва есть следствие признания собственной никчемности, есть удел слабого. Молись лишь о том, чтобы не пришлось жалеть самого себя.

О соблазне

Попробуй, взвесь и остановись!

О совести

Есть совесть карающая — ты осознаешь, что был дураком. Но есть совесть — надо иметь силу мужества, чтобы она взглянула на тебя благосклонно.

О себялюбии

Важно, чтобы оно не превратилось в эгоизм, а оставалось уверенностью в своих силах и собственной значимости.

О заботе о своей жизни

Надо стремиться быть здоровым, и для этого не нужно слишком много усилий. Делай полезное для себя и избегай вредного. Иначе жизнь превратится в заботу о жизни и будет некогда жить.

О дружбе

Аристотель сказал, что Платон мне друг, но еще больший друг — истина. Но в дружбе — одна истина, как общая цель, одно благо — друг, одна уверенность — в друге, как в себе.

О вреде

С вредом можно примириться, пока есть возможность следовать своим целям, пока умеешь извлекать из него пользу. Но вредящий вредит больше самому себе. Вред же бессознательный хорошо бы научиться предвидеть, предотвращать, исправлять.

О мести

Мсть по мелочам глупа, мелочна. На коварство лучше отвечать своими успехами, сохранением достоинства и смехом. Нужна не мсть, а воздаяние по заслугам.

О справедливости

В справедливости речь идет о соотношении прав и обязанностей. Надо, чтобы это соотношение было равным при неравных как правах, так и обязанностях. Справедливость — это мера равенства неравных людей. Важно, чтобы управление этой мерой вело к выравниванию самих людей.

О высокомерии

Чрезмерно высокое о себе мнение всегда вредно. Лев Толстой прав, когда он сравнивает человека с дробью, в числителе которой реальная цена человека, а в знаменателе вот эта высокая мера. Чем больше знаменатель, тем меньше дробь. Судьба высокомерного — превратиться в нуль.

О животных

Больше всех люблю лошадей. В детстве моем их было много, и я дружил с огромным владимирским тяжеловозом. Завидев меня, он ни за что не сдвинется с места, пока я не подбегу и не похлопаю его ладошкой по могучей груди и шее.

О конечном назначении человеческого рода

Стремиться к совершенству своих атрибутов: к вечности, к вездесущию, к всеведению, ко всемогуществу, к всеблагодати. Надо быть совершенным, на равных встречаться с иными разумными существами.

О мудрости

Долгие годы для мудрости условие необходимое, но недостаточное. Надо не только научиться окрест все видеть, но и за горизонт заглядывать. А потому не философия учит мудрости, а мудрость — философии.

О педагогике

Чтобы быть хорошим педагогом, надо уметь самому оставаться ребенком. Однако педагог должен все же от ребенка отличаться: он вспоминает, тогда как ребенок открывает.

О внутреннем чувстве

Хорошо, когда живет внутри чувство неудовлетворенности собой. Однако необходимо иногда и одобрять себя возгласом: «Ай да я, ай да сукин сын!», как Пушкин.

О лжи

Ложь начинается с потери себя, и уж только затем оказывается обманом других. Она имеет свойство непременно разрастаться и становиться непрерывной, в форме ли Хлестакова или любой другой, вплоть до неминуемого разоблачения.

О женщинах

Женщины — само совершенство, захватывающее нас полностью и без остатка. Я их любил, люблю и не раскаялся в этом до сих пор. Их красота способна победить даже Скупого рыцаря. Но совершенство — основа любого несовершенства. А это может означать только то, что ветхозаветный Бог не знает, где право, а где лево. Когда он описывает творение Евы, он или сам обманывается, или нас обманывает. А вот в описании грехопадения он прав.

О любви к человеку

В этом выражении слово *любовь* размывается, лучше говорить о *высшей ценности* человека для человека. Можно это осознание других людей высшей своей ценностью назвать и любовью, но любовью рассудочной.

Об уважении

Его трудно заслужить, но лишиться можно в два счета. «Я тебя уважу!» — самая модная сейчас форма уважения.

О правах государства

Лучше говорить о моральности государства, о его ответственности перед гражданами. Государство обретает права, лишь предоставляя гражданам максимально широкий спектр свобод.

О служении Богу

Служение Богу — это служение людям, так как Бог — это только люди. Можно, конечно, делать вид, что служишь Богу, служа идолам в ущерб людям.

О смысле жизни

Смысл я вижу в реализации всех своих возможностей, полученных от мира, на благо этого мира. Он сосредоточился на стремлении повлиять на умы людей, делая понятной для них философию Канта.

О будущем

Оно, будущее, будет, если в людях будем видеть цель существования себя и мира. Но для этого надо уметь ценить настоящее и по мере сил совершенствовать его.

О русской идее

Населить Россию заново, возродить ее умершие и умирающие деревни, построить в них школы, больницы, библиотеки, распахать мертвые поля, насадить сады и леса. Жить на русской земле, а не в загаженных ее городах.

Об интеллигенции

Без нее умрет общество, но сначала умрет она при нынешнем уровне ее жизни.

Об экономическом состоянии

Социологи считают, что нельзя допускать разрыва в уровне жизни между богатыми и бедными более чем в семь раз. Большой разрыв — преступление против народа России. И нынешнее государство, не вводящее прогрессивного подоходного налога, нарушает принцип справедливости, отказывается от права.

О богатстве внутреннем и внешнем

Желательно каждому быть богатым, но человеком делает только внутреннее богатство.

Об искусстве

Искусство — область производства духовных ценностей, основного *внутреннего богатства* человека. Ценностей, а не паразитирования на них. Общение с искусством зажигают искру, воспламеняющую факел духовного горения.

О великих людях

Великий человек — это человек, пролагающий новые пути культуре человечества. Жаль, что помимо особенного *умопостигаемого характера* во всем остальном это самый обыкновенный человек. Кант и здесь, опережая науковедение на два столетия, писал: «Какая масса познаний, сколько новых методов имелось бы уже в запасе, если бы Архимед, Ньютон или Лавуазье со своим прилежанием и талантом получили от природы на свою долю еще один век жизни?».

В. В. Балановский

**КАНТ VERSUS
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ:
ГНОСЕОЛОГИЯ
С РЕФЛЕКСИЕЙ
И БЕЗ ТАКОВОЙ**

Сравниваются гносеологии Иммануила Канта и Владимира Соловьёва. Основанием для сопоставления систем двух философов является их отношение к рефлексии — фундаментальнейшему когнитивному механизму. Если для Канта обретение достоверного знания невозможно без использования рефлексии (в том числе трансцендентальной), то Соловьёв строит свою теорию познания на совершенно иных основаниях, из-за чего вынужден полагаться в деле открытия истины на Бога и интеллектуальную интуицию. Только выяснив плюсы и минусы обеих гносеологий, можно определить, концепция какого из мыслителей в большей степени подходит для описания процесса постижения мира человеком, то есть существом, обладающим довольно скромным когнитивным инструментарием.

This article seeks to compare Immanuel Kant's and Vladimir Solovyov's gnosologies. The comparison is based on the philosophers' attitude to reflection — a basic cognitive mechanism. If, according to Kant, the acquisition of true knowledge is impossible without reflection (including transcendental reflection), Solovyov builds his theory of knowledge on entirely different grounds, therefore, he has to rely on God and intellectual intuition in discovering the truth. Only having established the pros and cons of both gnosologies, we can define whose theory — Kant's or Solovyov's — is more suitable to describe the process of cognition by a human being — a being in possession of rather modest cognitive tools.

Ключевые слова: Кант, Соловьёв, рефлексия, трансцендентальная рефлексия, самосознание, интуиция, цельное знание, истина, мышление, познание.

Key words: Kant, Solovyov, reflection, transcendental reflection, self-consciousness, intuition, integral knowledge, truth, reasoning, cognition.

Владимир Соловьёв ориентировался в своем творчестве на яркие образцы европейской мысли эпохи великих систем, строя здание своего учения, критикуя идеи предшественников и стараясь синтезировать их противоречивые установки. По этой причине его философия всеединства обладает мощным теоретическим, в первую очередь — гносеологическим базисом, который зачастую игнорировался отечественными

исследователями¹ и раньше и теперь. Однако сам Соловьёв, видимо, прекрасно осознавал, что, не имея прочного фундамента в виде онтологии и гносеологии, невозможно построить ни сколько-нибудь общезначимую практическую философию, ни философию религии, ни историософию. В этой связи теоретические изыскания русский мыслитель непрерывно вел с двадцати лет почти до самой смерти, начиная с подготовки своей диссертации «Кризис западной философии» (защита прошла в 1874 г.), заканчивая написанием предсмертного неоконченного труда «Теоретическая философия» (опубликован в 1899 г.).

Несомненно, одним из главных источников вдохновения для Соловьёва был трансцендентальный идеализм Канта. При всей неоднозначности отношения русского философа к немецкому классику, первый многое воспринял от последнего как в теоретической, так и практической части своего учения. Многое, но далеко не все. Если говорить о гносеологии, то рефлексия, которую Кант полагал основой познания, необходимым его условием, для Соловьёва стала камнем преткновения.

Дело в том, что с позиций философии всеединства рефлексия, поскольку она занимается анализом, дроблением организма бытия, разъятием цельной живой действительности на части, противопоставлением сознания и бытия, является чем-то, что мешает получению цельного знания и уводит человека от синтетической единой истины. В итоге у Соловьёва получается теория познания, в которой наличие рефлексивных механизмов игнорируется и им активно ищется замена. Этим качеством система Соловьёва в какой-то мере противостоит устойчивой тенденции нарастания роли рефлексии в познавательных процессах в европейской философии, достигающей апогея в философии Канта. Как следствие рождается противопоставление двух видов гносеологий — с рефлексией и без нее, неоднократно потом проявившееся в истории философии. Попробуем выяснить суть этого противоборства.

Кант: достоинства гносеологии с трансцендентальной рефлексией

К рефлексии в своих трудах Кант обращается как эксплицитно, как к особому состоянию души или инструменту, так и имплицитно, когда под другими именами угадываются в его рассуждениях указания на рефлексивные феномены. В одном из первых явных определений рефлексии, встречающемся в начале приложения «Об амфиболии рефлексивных понятий...», мы можем увидеть два основных смысла, которые Кант вкладывает в этот термин. Согласно определению рефлексия это 1) «такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия», и 2) «осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» [6, с. 251].

В первом случае Кант указывает на *рефлексию* — *состояние души*, на котором основываются все открытия трансцендентальной аналитики, а именно на акт самосознания, без которого невозможно ни первоначально-

¹ Есть, правда, и исключения. Среди исследователей прошлого, уделявших особое внимание теории познания Соловьёва, можно отметить А. И. Введенского, В. Эрн и Э. Радлова. Последние два мыслителя даже опубликовали по статье с одинаковым заголовком «Гносеология Вл. Соловьёва».

синтетическое единство апперцепции, а значит, ни синтез многообразных представлений, данных в созерцании, ни формирование понятий, ни отношение их к представлениям [6, с. 128–129]. Во втором случае речь идет о *рефлексии-инструменте*, определяющем положение представлений согласно источнику их получения и месту нахождения, что является лишь одной из нескольких функций *трансцендентальной рефлексии*, лежащей в основе *трансцендентальной топики* — учения, позволяющего указывать место всякому понятию и представлению в зависимости от его применения. Таким образом, уже в первом определении рефлексии отражены две ее различные функции, характерные для всей «Критики чистого разума»:

I. Рефлексия как состояние души, с помощью которого достигается трансцендентальное единство самосознания субъект.

II. Рефлексия, понимаемая как акт различения, анализа, сравнения элементов сознания, выявление его структуры и функций, сортировка данных, содержащихся в сознании согласно их положению в структуре сознания. Сюда же можно отнести понимание рефлексии как инструмента или метода: «Кант разработал новый философский метод для проведения критики чистого разума, а также для разработки и оценки трансцендентальных доказательств и защиты трансцендентального идеализма, названный «трансцендентальной рефлексией»» [19, р. 2]. При этом, как справедливо отметил Л. А. Калинин, понимаемые в этом значении рефлексивные механизмы сложны и имеют многоуровневую структуру [3, с. 14–15].

Рефлексия, продуктом которой является трансцендентальное единство самосознания (I) определяется Кантом как *состояние души* (*Gemüt*) (поскольку оно задает *тождество* субъекта самому себе), позволяющее осуществлять *синтез* многообразного, данного в чувственном созерцании, и сохранять при этом целостность субъекта в процессе познания, защищая его от растворения в постигаемом объекте. Кант пишет, что «только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (*Selbst*), сколько у меня есть создаваемых мной представлений» [6, с. 130]. Поэтому можно сказать, что рефлексия как состояние души, при условии которого реализуется трансцендентальное единство самосознания, является исходной точкой всякого познания вообще, с которой начинается формирования опыта.

Важная особенность этого типа рефлексии — ее *постоянство*, из-за чего Кант называет его *состоянием души*, то есть совершенно естественной интенцией сознания, подмеченной еще Декартом. Кстати, у основателя рационализма Кант заимствовал одно из определений единства самосознания, которое есть не что иное, как адаптированное для нужд критической философии *cogito* — «я мыслю»: «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] *я мыслю* сопровождало все мои представления» [6, с. 128]. В свою очередь роль синтетического единства апперцепции, которое невозможно без рефлексии первого рода, сложно переоценить, ведь для реализации гносеологической функции души оно является системообразующим [6, с. 129].

То, что Кант в «Критике чистого разума» делает акцент именно на рас суде и полагает рефлексии первого рода в нем в качестве основы самосознания субъекта, а значит, и способности к деятельности² вообще, не следу-

² Как осознанному действию, имеющему цель.

ет принимать как абсолютное положение, что только посредством рассудка субъект как целое может осознавать себя. Такое внимание именно к рассудку обусловлено тем, что «Критика чистого разума» является исследованием, прежде всего, гносеологической функции души субъекта, при реализации которой ведущую роль играет рассудок. Но ведь есть еще две другие функции души. Поэтому можно предположить, что самосознание относится не только к рассудку, что выражается в суждении «я мыслю» (или *рассуждаю*), которое сопровождает все представления субъекта, но и к чувственности (я *чувствую*), когда речь идет о реализации эстетической или аксиологической функции, где ведущую роль играет чувственность; и к разуму (я *разумею*, или *желаю*, или *волю*), когда субъект реализует практическую функцию, где все способности подчиняются разуму. Из этого можно сделать вывод, что на самом деле речь во всех случаях идет о некоем исходном рефлексивном акте самосознания, который реализуется на трех различных уровнях: чувственном, рассудочном и разумном.

В свою очередь рефлексия (II), понимаемая как инструмент различения, анализа, сравнения элементов сознания, выявления структуры и функций сознания, сортировки данных, содержащихся в сознании согласно их положению, представлен в трудах Канта более четко и явно. К этому типу относятся и *трансцендентальная*, и *логическая рефлексии*. Наиболее полную информацию о них мы можем почерпнуть в приложениях «Об амфиболии рефлексивных понятий» и «Примечании к амфиболии рефлексивных понятий».

Следует отметить, что до появления системы Канта в трансцендентальной рефлексии не было никакой необходимости. Действительно, когда мы имеем дело с единственной функцией сознания (познающей), вроде бы, достаточно одной рефлексии — логической (то есть применяемой только в отношении формы, а не содержания познания), в задачу которой входит осуществление проверки наших представлений на соответствие законам логики. Правда, в таком случае мы даже не подозреваем, что пребываем в плену собственных иллюзий, поскольку не разделяем мышление, познание и мир, находящийся вне субъекта. Но если мы хотим узнать что-то о реальности, то в первую очередь следует принять, что мыслить и познавать — не одно и то же: чтобы познавать, надо удостовериться в наличии предмета познания с помощью чувственности (непосредственно или опосредованно), а также четко понимать, что помимо гносеологической функции души есть еще две другие. Тогда картина значительно усложняется, поскольку становится очевидно, что появляется возможность возникновения ошибки от смешения способов использования когнитивных механизмов, и одной лишь логической рефлексии становится совершенно недостаточно для умелого использования познавательных способностей. Нужны и другие, более тонкие инструменты, которые, как показывает Кант, изначально присущи разуму.

По Канту, *трансцендентальная рефлексия* «есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: к какой познавательной способности они все вместе принадлежат? Кто связывает или сравнивает их — рассудок или чувственность?» [6, с. 251 – 252].

Наряду с трансцендентальной Кант выделяет традиционную логическую рефлексию и определяет ее функцию как «простое сравнение», при

котором «совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать — по их положению в душе — как однородные» [6, с. 253]. Злоупотребление логической рефлексией свойственно по большей части догматическому рационализму.

В основании логической рефлексии, корнящейся в рассудке, лежит общая (формальная) логика [6, с. 94], в основании трансцендентальной рефлексии, источник которой — сознание в целом, — трансцендентальная логика [6, с. 95]. Таким образом, логическая рефлексия дает условия для формального сопоставления понятий или представлений друг с другом, а трансцендентальная, поскольку направлена на самые предметы [6, с. 253], предоставляет возможность для более глубокого сущностного различения понятий или представлений в их отношении к действительности. Действие обоих видов рефлексии Кант показал на анализе четырех пар рефлексивных понятий, произведенном в том числе с целью критики построений Лейбница. Для большей наглядности представим ход мыслей Канта в виде таблицы с комментариями.

**Практическое применение логической и трансцендентальной рефлексии
на примере анализа пар рефлексивных понятий**

Рефлексивные понятия	Анализ, произведенный на основе рефлексии	
	логической	трансцендентальной
Тождество и различие	Если предмет показан несколько раз с одними и теми же внутренними определениями, то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же и есть одна вещь, а не много вещей	Если предмет есть явление, то сравнением понятий вопрос не решается: как бы ни были тождественны понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для численного различия самих предметов чувств
Комментарий	В основе анализа лежит закон тождества	Закон тождества рефлексивно отличается от законов бытия
Согласие и противоречие	Если реальность представляется только посредством чистого рассудка, то нелепы противоречия между реальностями, то есть такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга	Реальности в явлении могут противоречить друг другу, и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожать следствия другой
Комментарий	Действительно, в логическом пространстве возможно существование сколь угодно большого количества миров (реальностей), если они внутренне непротиворечивы. В основе анализа лежит закон непротиворечия	Закон непротиворечия формальной логики и противоречивость бытия не исключают, а предполагают друг друга. Трансцендентальная рефлексия требует различать эти два вида противоречия и уметь соотносить их

Окончание табл.

Рефлексивные понятия	Анализ, произведенный на основе рефлексии	
	логической	трансцендентальной
Внутреннее и внешнее	В предмете чистого рассудка внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения ко всему отличному от него	Внутреннее определение субстанции, являющейся нам в пространстве, суть не что иное, как отношение, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Никаких внутренних акциденций мы не можем мыслить, кроме тех, что доставляет нам наше внутреннее чувство, а именно кроме самого мышления и чего-то ему аналогичного
Комментарий	Такая ситуация возможна только в случаях систем, подобных Лейбницу, у которого монады не имеют ни окон, ни дверей и поэтому не имеют внешних свойств вообще. В основе анализа лежит закон достаточного основания	Принцип взаимодействия субстанций, причем взаимодействия обязательного, коренящийся в аналогиях опыта, показывает объективную относительность внешнего и внутреннего
Материя и форма	Материя предшествует форме, следовательно, пространство и время суть свойства вещей	Форма предшествует материи, следовательно, пространство и время суть априорные формы чувственности
Комментарий	Сознание в такой теории познания пассивно. В основе анализа лежит механистический метод	Сознание в такой теории познания активно. В основе анализа лежит трансцендентально-телеологический метод

Таким образом, Кант показал, что в основе системы Лейбница, да и вообще всей предшествующей философии, лежит ограниченное представление о рефлексии, делающее ее неполноценным инструментом, который не в состоянии не только устранить, но даже просто проявить амфиболию рефлексивных понятий. Системы рационалистов, построенные с использованием исключительно логической рефлексии, обречены оставаться описаниями стерильного симметричного мира чистого рассудка, не имеющего никакого отношения³ к миру реальному. Показательно, что со свойственной Канту иронией философ завершает «Примечание к амфиболии...» изучением понятия «ничто», демонстрируя, что сложность и многоплановость его вовсе не видна для логической рефлексии, но очевидна для рефлексии трансцендентальной.

В обрисованном контексте можно говорить о том, что трансцендентальная рефлексия противостоит вытекающей из способности суждения способности заблуждаться, мыслить без отчета относительно предмета и выносить неверные суждения: «В самом деле, истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его мыслят.... Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, то есть только в отношении предмета к нашему рассуд-

³ А если и имеющего, то не необходимо, а в силу случайного и притом удачного стечения обстоятельств.

ку» [6, с. 274]. Из этого следует, что применять трансцендентальную рефлексию необходимо как раз на стадии формирования суждения.

Прояснив, в частности, какие функции возложены на трансцендентальную рефлексию, мы теперь должны дать ответ на вопрос, на чем она основывается? Для этого попробуем выявить то *нечто*, которое позволяет нам различать в структуре субъекта такие элементы, как способности и функции души, размышлять о рефлексии, то есть, как и в случае с исходным общим самосознанием, объемлет субъект целиком. По сути, этим *нечто* является трансцендентальная рефлексия, понимаемая как высший акт различения, только действующая на *метауровне*: «Самый фундаментальный рефлексивный акт применения способностей души (высший уровень рефлексии) выражается в том, что пользующийся ими субъект имеет возможность осознать, какие из трех универсальных способностей (познания, желания и чувство удовольствия и неудовольствия. – В.Б.) и как применяются в том или ином случае» [3, с. 15]. Таким образом, без трансцендентальной рефлексии, действующей на метауровне, было бы невозможно произвести критику чистого разума, да и вообще какую бы то ни было критику сознания и его деятельности.

Подытоживая сказанное, попробуем дать сводное определение рефлексии (II) как универсальной способности различения. Итак, *рефлексия* – это сложный инструмент различения, присущий человеческому сознанию, который реализуется на трех различных уровнях: *метауровне*, *трансцендентальном* и *формально-логическом уровнях*. Первому уровню свойственна *трансцендентальная метарефлексия*, благодаря которой возможно а) выявить функции души (аксиологическую, гносеологическую и праксиологическую), б) различить работу чувственности, рассудка и разума в рамках каждой из этих функций, в том числе выявить априорные формы чувственности, рассудка и разума, а также в) различить те области реального мира и мира культуры, с которыми мы имеем дело. Второму уровню соответствует *трансцендентальная рефлексия*, позволяющая а) определить участие рассудка и разума в конституировании понятий, б) отнести то или иное представление к познавательной способности, к которой они принадлежат, и в) выяснить посредством трансцендентальной (содержательной) логики, насколько наши представления и понятия соответствуют действительности (предметам). Третьему уровню присуща *логическая рефлексия*, с помощью которой осуществляется сопоставление представлений и понятий между собой на соответствие законам логики, безотносительно к предметам.

Чтобы процесс познания давал действительно значимые плоды, а не фантазии и фикции, в его ходе должна применяться рефлексия всех трех уровней в систематическом единстве. Причем метарефлексия и трансцендентальная рефлексия должны использоваться на стадии получения знания и фиксации его в форме суждений, а рефлексия третьего уровня работает с уже готовым знанием, которое проверяется на следование правилам общей логики.

Прежде чем завершить общее описание системы рефлексивных процессов в гносеологии Канта, следует сделать несколько замечаний о некоторых общих и отличных чертах рефлексии как необходимого условия трансцендентального единства самосознания (I) и рефлексии как инструмента различения и сопоставления (II):

1) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, является состоянием души. Из-за постоянства оно представляется субъекту настолько естественным, что это приводит к парадоксу, когда наличие самосознания, которое сопровождает всякий произвольный акт

субъекта, перестает осознаваться. Субъект забывает о том, что это *он* ощущает, *он* мыслит, *он* связывает чувственные данные, отчего возникает иллюзия, будто уже готовое знание само проникло в сознание без всяких усилий со стороны субъекта. Чтобы вернуть сознанию подлинную осознанность необходимо прибегнуть к трансцендентальной рефлексии, которая, в отличие от рефлексии первого рода, является не постоянным, а произвольным актом, требующим усилий со стороны субъекта⁴;

2) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, является необходимым условием синтеза многообразного в представлении, поскольку предохраняет субъект от растворения в объекте. И если рассуждать по аналогии с высказыванием Канта, согласно которому синтетическое единство апперцепции предшествует аналитическому [6, с. 129], то можно заключить, что трансцендентальная рефлексия, которая занимается тем, что анализирует, различает, сопоставляет и соотносит, должна *следовать* за деятельностью рефлексии первого рода;

3) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, так же как и трансцендентальная рефлексия, изначально является актом различения и разграничения. Только если трансцендентальная рефлексия имеет дело с различением и разделением функций, структур, элементов содержания сознания субъекта (то есть субъект обращен только к себе), то главная функция рефлексии первого рода, благодаря которой достигается единое самосознание, состоит в том, чтобы отличить собственный субъект от многообразного содержания представлений, возникающих от взаимодействия с предметами окружающего мира (то есть субъект обращен и к себе, и к объекту⁵), и обеспечить их синтез.

Такая сложная структура рефлексивных процессов необходима для того, чтобы субъект, будучи существом, на познавательные способности которого распространяются определенные Кантом ограничения, имел возможность самостоятельно дискурсивно, а не интуитивно, шаг за шагом открывать истину. При этом ему нет необходимости полагаться ни на Бога, выступающего внешним гарантом существования и возможности познания независимой от человека истины, ни на постулат, согласно которому мир сам нам дается в готовом виде.

Вл. С. Соловьёв: возможность гносеологии без рефлексии

Удивительно, но судя по тому, что Соловьёв преимущественно дискурсивно выводит положения своей гносеологии и что тексты его хорошо организованы и структурированы, становится совершенно ясно, что на практике он прибегал к рефлексии при создании своей системы. Особенно ярко применение рефлексивных операций проявляется в его последнем гносеологическом труде «Теоретическая философия». Настолько ярко, что, по мнению Е.Н. Трубецкого [17, с. 215], это ввело в заблуждение А.И. Введенского [1, с. 201], принявшего неоконченный гносеологический труд Соловьёва за результат более полного усвоения философии Канта. Вообще,

⁴ В противном случае, не имело бы смысла говорить о трансцендентальной рефлексии как об обязанности, разумеется, не в моральном, а технически-практическом смысле.

⁵ Следует сделать оговорку, что синтетическое единство апперцепции обращается к объекту только как рождённому сознанием субъекта. Иначе это уже был бы не рефлексивный акт, а интуитивный, направленный на непосредственное познание вещей в себе, чего ни рассудок, ни разум, с точки зрения Канта, делать не в состоянии.

изучая систему всеединства, мы часто сталкиваемся с конструктами, появившимися в результате фактического использования рефлексии.

Однако все равно рефлексия ввиду некоторых особенностей ее природы не позволила Соловьёву ввести ее в корпус системы цельного знания в явном виде и дать ей развернуться в ней в полной мере. Поэтому можно сказать, что русский мыслитель пошел по пути Фихте и Шеллинга, которые, используя рефлексии на практике, не уделяли ей должного внимания в теории. Чтобы ответить на вопрос, отчего так произошло, следует сначала обратиться к теоретическим основам философии Соловьёва, рассмотреть, какое место он отводит понятию «рефлексия», и показать те гносеологические конструкции и ходы, которыми он старается заменить рефлексии в своей системе.

В первую очередь необходимо обратить внимание на то, что философия всеединства строилась как система онтогносеологизма, где бытие и познание переплетены друг с другом и в зависимости от контекста одно может являться формой выражения другого. Более того, и бытие, и познание у Соловьёва представляют собою соединенную *органической связью* целокупность, из чего следует, что любое расчленение, в том числе посредством рефлексии как метода миропостижения, может привести к уничтожению этого живого организма бытия или знания.

Действительно, в основу бытия Соловьёв кладет Абсолютное, или Безусловное, которое является единым и всем — *ἐν καὶ πάν* [14, с. 222]. В этой связи совершенно справедливо замечает Е.Н. Трубецкой, что «если Безусловное есть действительно *всё*, то всякая жизнь, которая отделяет себя от него, есть жизнь ложная и призрачная; никакое существо не должно утверждать себя отдельно от него: в нем всё и все должны объединяться» [16, с. 106], из чего, в частности, следует, что «высшая задача мысли — понять всё как одно целое в Абсолютном, — *мир как всеединство*» [16, с. 104]. Поэтому на трансцендентном уровне мироздания мы не обнаруживаем оснований, указав которые можно было бы легитимно «поселить» в системе цельного знания рефлексии, или, говоря иными словами, с помощью которых мы смогли бы *оправдать* наличие в этой системе расчленяющих механизмов. Важно подчеркнуть, что в случае с учением Соловьёва рефлексия оказывается своеобразным «злом» только потому, что бытие и познание в нем соединены на фундаментальном уровне, а значит, делить Абсолютное на части гносеологически и фактически (в реальности) — это одно и то же и в равной степени — неправомерно. Но если законные основания для введения рефлексии в корпус философии цельного знания нельзя обнаружить в трансцендентном совершенном и вечном мире, то, может быть, они отыщутся в мире трансцендентальном, в сфере несовершенного природного бытия, ограниченного пространством и временем и являющегося нам в форме несвязанного многообразного? Что если принципиальная разобщенность — это сущностная характеристика всего тварного, а, следовательно, феноменальное бытие познаваемо только с помощью конгениальных его сути расчленяющих рефлексивных механизмов, которые поэтому совершенно необходимы?

Но что, согласно Соловьёву, представляет собою природа? Безусловно, это нечто, являющееся нам в виде частных и разрозненных фактов. Однако природа своим источником имеет Абсолютное, поскольку оно едино и всё. Таким образом, феноменальное бытие с необходимостью содержит в себе частичку божественного Логоса. Начало, единящее всё многообразное и разрозненное в природе, в системе всеединства, получило имя Мировой души, или Софии. Чтобы лучше уяснить суть этого понятия, обратимся к исследо-

ванию Л. А. Калининкова, который, сравнивая систему всеединства с системой трансцендентального идеализма, справедливо отмечает, что соловьевской идее Софии в теории познания Канта соответствует «с необходимостью допускаемая нами ... всеобщая организация природы, завершающаяся идеей природного мира как абсолютного системного целого». Только если в системе критического рационализма «эта идея всеобщей закономерности связанности бытия ... существует в виде рационального философско-научного принципа», то в случае системы всеединства «эта же идея принимает мистический облик Софии, помогающей нам в акте мистической интуиции ее увидеть, узреть хотя бы края одежды и успешно реализовать увиденное». В свою очередь «обе философские позиции по-своему объясняют реальное стремление человечества к построению универсальной законченной картины мира, к его (мира) абсолютному очеловечению, полной антропоморфизации» [2, с. 137–138]. Из сказанного вытекает, что и трансцендентальное бытие природы в силу причастности к Абсолютному, к божественному Логосу в сущности своей едино. Таким образом, в природе мы тоже не находим прочных оснований для постулирования принципиальной разрозненности, которая могла бы стать причиной возникновения и необходимости внедрения в систему всеединства расчленяющих когнитивных механизмов вроде рефлексии — София ее необходимость исключает.

Но если разобщенность не обнаруживается ни в мире вечном, ни в мире преходящем, то причиной необходимости рефлексии может послужить несовершенство сознания субъекта, который способен познавать, только лишь расчленяя живой организм бытия-познания на части? Однако и это предположение не находит теоретических оснований в философии Соловьёва. Дело в том, что сознание субъекта является формой истины в зародыше. Причем «уже в зародыше безусловная истина ... ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частного, ограниченного, обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности» [13, с. 822].

Таким образом, оснований для оправдания наличия рефлексии в системе всеединства мы не находим ни в трансцендентном бытии, ни в трансцендентальном бытии, ни в познании, поскольку оно органически связано с живым бытием, ни в субъекте, поскольку его сознание — это образ всеединства, и, следовательно, оно принципиально неаналитично [16, с. 324]. Чтобы проверить, соответствуют ли эти выводы реальному положению дел, обратимся к текстам Соловьёва и выясним, какой смысл он вкладывал в понятие «рефлексия».

Поскольку согласно теории познания Канта рефлексия корениться в рассудке и разуме субъекта, то поиск сходных с ней механизмов у Соловьёва, говоря языком системы всеединства, следует вести в области представления и воли, или ума и духа. Первые существенные положения, которые мы обнаруживаем в ходе исследования, касаются природы и функций мышления. Так, в своей гносеологии Соловьёв разделяет и противопоставляет мышление *механическое* и *органическое* [15, с. 121]. И то и другое — это лишь два проявления способности мыслить. Однако предмет и методы этих двух типов мышления различаются.

Механическое мышление занимается изучением и формированием абстрактных понятий, а также оперированием ими по правилам *формальной логики*, один из главных законов которой гласит, что «объем понятия обратно пропорционален его содержанию» [15, с. 89]. Соловьёв говорит, что отвлеченное (рассудочное) мышление дает скудную пищу для познания, так как не формирует положительного представления о предметах (это связано с законом формальной ло-

тики), но может быть использовано как инструмент отрицательного (через отбрасывание, или абстрагирование признаков [15, с. 92]) познания. Одним из результатов работы механического мышления является формирование понятий, которые суть «отрицание явления и указание идеи» [14, с. 204].

В свою очередь, *органическое мышление* направлено на постижение идей, на самую сущность бытия. Оно работает по правилам *органической* (или содержательной) *логики*, где действует другой закон: «...объем понятия прямо пропорционален его содержанию» [15, с. 89]. В отличие от понятий, идеи существуют по законам содержательной логики, они имеют предметное (объективное) бытие и не зависят от нашего сознания. Сведения об идеях органического мышления получает с помощью непосредственного умственного созерцания, или *интеллектуальной интуиции* [15, с. 91].

На основании разделения двух типов мышления у Соловьёва вырисовывается познавательная схема, в которой отражено взаимодействие чувства, механического и органического типов мышления. В этой схеме чувство в процессе познания поставляет эмпирические данные, органическое мышление — данные об идеальных сущностях, а механическое мышление посредством *рефлексии*, под которой здесь понимается способность к простому формальному сравнительному представлению (в этом рефлексия механического мышления схожа с кантовской логической рефлексией), позволяет подводить эти данные под общие понятия, согласовывать их друг с другом, а также выстраивать необходимые формально-логические связи между ними, поскольку «отвлеченному мышлению, несомненно, принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей» [15, с. 92]. Согласно этой схеме истина научная (то есть о физической, природной реальности) достигается взаимодействием чувственности и механического (логического) мышления, а истина философская (то есть об идеальной, подлинной реальности) — от взаимодействия органического и механического (логического) мышления [15, с. 63, 121–122]. Сходное с указанным здесь определением рефлексии мы можем встретить в «Философских началах цельного знания», где говорится, что «истинное знание ... чтобы быть полным или цельным ... ему необходимо еще, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления» [14, с. 193].

При дальнейшем углублении в тексты Соловьёва становится очевидным, что, как и предполагалось в самом начале исследования, рефлексия в смыслах, указанных Кантом, элиминируется из системы цельного знания из-за ценностной пресуппозиции, согласно которой всякое разъятие является препятствием для установления всеединства. Поэтому ничего подобного кантовской системе рефлексивных процессов, сверх того, что сказано о рефлексии механического мышления, нам не удастся обнаружить в системе цельного знания.

Анализ контекстов, в которых Соловьёв обращается к понятию «рефлексия», позволяет установить, что, во-первых, оно в большинстве случаев отождествляется с такими понятиями, как «мышление», «рассуждение» и «сознание», что соответствует докантовским рационалистическим гносеологиям, где еще не делалось различия между мышлением и познанием. Во-вторых, рефлексия, а вместе с тем и дискурсивное познание⁶ в его трудах предстаёт

⁶ На это обращает внимание Е.Н. Трубецкой, отмечающий что «Соловьёв признаёт над знанием дискурсивным, которое оперирует понятиями, высшую область *знания непосредственного, интуитивного*, которое схватывает индивидуальную сущность каждого существа в единстве умопостигаемого мира как целого» [16, с. 198].

как подчиненный интуиции, иногда ненужный и даже вредящий цельному организму истины инструмент, из-за злоупотребления которым сформировался отвлеченный рационализм с его меоническим знанием.

Примером первого способа употребления понятия «рефлексия» в трудах Соловьёва может послужить фрагмент из «Кризиса западной философии», где рефлексия отождествляется с рассудком: «Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума» [11, с. 5]. Также отождествление рефлексии и рассуждения можно обнаружить на страницах «Философских начал цельного знания»: «Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на это отношение» [14, с. 152]. В этом же труде встречаются места, где понятием «рефлексия» замещается понятие «мышление» [14, с. 226]. В «Чтениях о богочеловечестве» тоже можно найти примеры синонимии между понятиями «сознательное размышление» и «рефлексия» [15, с. 59]. Здесь же встречается классическое представление о рефлексии как самосознании: «Возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть, собственно, то что называется самосознанием» [15, с. 117].

Яркий пример употребления Соловьёвым понятия «рефлексия» во втором смысле содержится в «Кризисе западной философии». В этом труде мыслитель пишет о некоей «чистой рефлексии», которой «называется безусловное отрицание действительности в известной сфере. Когда абстрактный рассудок утверждает как безусловную или всецелую истину нечто такое, что имеет лишь частную или отвлеченную истину, и когда это несоответствие открывается отрицательным разумом или рефлексией, то необходимо, насколько безусловно было утверждение, настолько же безусловным является и отрицание» [11, с. 76]. Такое понимание рефлексии вытекает из критики отвлеченного рационализма, для которого, по мнению Соловьёва, характерно гипостазирование ноуменальных сущностей, неизбежно возникающих в процессе абстрагирования признаков реальных объектов, при котором в конечном итоге полностью уничтожается всякая связь между продуктами интеллекта и бытием. В итоге, чтобы разрешить бесчисленные противоречия между чудовищным количеством гипостазированных субстанций и реальным положением дел последним средством, которое охотно подсказывает рационалистическая методология, обнаружившая свою глубинную односторонность, неизбежно становится чистая рефлексия (или отрицательный разум), благо которой в том, что она избавляет философию от пустых понятий, но зло которой выражается в отрицании или уничтожении всего, к чему бы она ни была применена. А это означает, что рефлексия для Соловьёва — не инструмент сознания, необходимый для получения истины, а объект критики и доказательства его бесплодности.

Как следует из всего сказанного, рефлексия в указанных Кантом смыслах, за исключением, может быть, логической рефлексии, не находит места в теории Соловьёва. Но каким образом он строит свою гносеологию, чтобы решить те проблемы, с которыми успешно справляется рефлексия, в частности с проблемами познаваемости объекта, а также достоверности знания и различения истины и заблуждения?

Вопрос о познаваемости мира Соловьёвым решался безоговорочно положительно посредством введения в корпус гносеологии акта *веры*, под которой он понимал не эмоциональную или религиозную веру (*faith*), а, скорее, разумную уверенность (*belief*). Причем, как отмечают и Э.Л. Радлов, и

В.Ф. Эрн, и Е.Н. Трубецкой, вера, наряду с актами *воображения* и *творчества*, в своем органическом единстве составляют необходимое условие всякого *предметного познания* [16, с. 255].

В первый раз Соловьёв обращается к вере, чтобы преодолеть скептицизм эмпиризма Юма. Действительно, с точки зрения последовательного эмпиризма никакие связи между явлениями и предметами, особенно причинно-следственные, без которых невозможно никакое познание, не могут быть установлены в опыте. Чтобы их отыскать, нужно верить, то есть иметь твердую уверенность в том, что они есть и могут быть установлены [15, с. 61]. Второй раз философ обращается к вере с тем, чтобы в рамках системы цельного знания обосновать объективную реальность мира сущего (божественной реальности) и сущности (мира идей, умопостигаемых сущностей). Но мало уверовать в существование, а значит, и в принципиальную познаваемость мира сущего и сущности (в существование природы, то есть наличного бытия, верить не нужно — оно дано нам непосредственно в чувствах), необходимо еще и указать особые методы их познания, которые позволяли бы улавливать истинное знание в его целостности, без применения расчленяющих живой организм знания инструментов. Для этого Соловьёв постулирует наличие у субъекта *интеллектуальной интуиции*, являющейся базисом органического мышления или положительного разума, то есть такого, который дает нам содержательное знание о действительности.

Следующая фундаментальная проблема, в решении которой Соловьёву могла бы помочь рефлексия, но к которой за этим он, по крайней мере, сознательно не обращается, это вопрос о *достоверности знания*, хорошо освещенный в «Философских началах цельного знания», «Чтениях о богочеловечестве» и «Теоретической философии». В первых двух трудах вопрос достоверности знания и вообще возможности объективного познания, и об этом уже говорилось выше, решался Соловьёвым сравнительно просто введением акта веры и допущением интеллектуальной интуиции. Однако в поздний период творчества, к которому принадлежит «Теоретическая философия», мыслитель пересматривает свои прежние взгляды.

Не вдаваясь в более глубокий анализ «Теоретической философии», укажем лишь виды достоверности знания, которые выделяет Соловьёв. Он говорит, что «существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, — психическая материя всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая форма мышления, как такая (независимо от содержания). И, в-третьих, достоверен философский замысел, или решимость познавать саму истину, — как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания» [13, с. 829]. Далее Соловьёв пишет: «Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое душою, второе — умом и третье — духом» [13, с. 830]. Причем каждому из этих субъектов познания соответствует первый, первый и второй, первый, второй и третий уровни достоверности соответственно [13, с. 819]. Теперь, обобщая сказанное в предыдущих цитатах, а также используя изложенный в «Теоретической философии» и других работах материал, опишем возможные проявления или *предикаты субъекта познания* и присущие им виды достоверности (рис.).



Рис. Предикаты субъекта познания и виды достоверности знания

Из рисунка следует, что эмпирическому предикату субъекта познания, в котором на передний план выдвигается чувство, может соответствовать только субъективная достоверность, поскольку здесь субъект ограничен рамками ценностного отношения к предметам реальности, в частности, тем, что Кант назвал бы способностью суждения вкуса. Второй предикат связан с теоретической функцией сознания, посредством реализации которой знание приобретает объективную достоверность, поскольку субъект здесь имеет дело с опытом, возникающим при упорядочивании чувственных данных разумом. Третий предикат, поскольку его сфера — сфера практического разума и способности желания, позволяет обрести знанию абсолютную достоверность, поскольку только в нем заложено представление об истине как замысле и главном регулятиве познавательной деятельности.

Вопрос определения того, что такое истина и каковы ее критерии, в разных трудах Соловьёва решался по-разному. Первый ответ на этот вопрос можно встретить почти в каждом крупном произведении философа: истина есть то, что вместе с тем является благом и красотой [14, с. 191]. В рамках учения о богочеловечестве в качестве образа истины выступает Христос. Встречается у Соловьёва и похожее на формулировку корреспондентной теории истины определение понятия «знание», согласно которому «знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством» [13, с. 768]. Также истинным является единство идеи, понятия и ощущения. Правда, несмотря на то, что согласно учению Соловьёва в рамках одной лишь познавательной функции субъекта истины не существует (поскольку истина — это в то же время и благо, и красота), он, однако, замечает, что «существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой — чисто материальные или эмпири-

ческие» [14, с. 191]. Далее к перечисленным видам истины мыслитель прибавляет абсолютную ее разновидность и описывает, что они из себя представляют [14, с. 191 – 192]. Так, эмпирические истины относятся к миру явлений (бытию) и составляют предмет изучения эмпирической философии. Они действительны, но не разумны и поэтому нуждаются в осмыслении. Формальные истины относятся к миру идей (сущности) и являются предметом рационалистической философии. Они разумны, но не действительны, отчего нуждаются в реализации. Абсолютная истина относится к самой живой действительности существ в их внутренних и жизненных отношениях (сущее) и является целью мистической философии. Она разумна и действительна и сообщает разумность и действительность всему остальному. Видя в текстах Соловьёва такой яркий пример разделения цельной истины на виды, мы в который раз убеждаемся в том, что на практике философ неоднократно обращался к рефлексии, не отводя ей достойного места в теории.

Два пути познания

Выше были описаны два типа гносеологий — с рефлексией и без явного обращения к ней. В чем их существенные плюсы и минусы?

Достоинство системы Канта заключается в том, что дискурсивное познание вкупе с разветвленными рефлексивными процессами позволяет человеку обходиться без упований на Бога, на изначальную, не имеющую своим источником сознание субъекта (хоть и устанавливаемую только с ее помощью) системность бытия, а также без постулирования возможности интеллектуальной интуиции функции, способы применения и суть которой трудно поддается осмыслению и четкому определению. Но, конечно, суть этой гносеологии в том, что ее метод очень труден, поскольку истины открываются субъектом самостоятельно, без внешней помощи, медленно и постепенно. При этом человек вынужден постоянно разделять мыслимое и познаваемое, все время контролировать себя, дабы не допустить смешения функций сознания и представлений, относящихся к различным познавательным способностям.

Минусы и плюсы системы всеединства вытекают из того, что рефлексия там оказалась под запретом, поскольку ее расчленяющая природа вредит живому организму бытия и, следовательно, мешает воплощению идеала цельного знания. Когда возникает вопрос о том, как в процессе познания обретается истина, Соловьёв начинает вводить постулаты, что является минусом, поскольку постулаты недоказуемы и чем их больше, тем меньше у нас возможностей оценить достоверность полученного таким способом знания. Во-первых, русский мыслитель постулирует наличие в мире гаранта истины, находящегося вне человека, а во-вторых, наличие у человека способности к непосредственному усмотрению существующей в трансцендентной реальности истины, то есть интеллектуальной интуиции. Получается, что если у Канта в «Критике чистого разума» идея интеллектуальной интуиции имеет чисто историческое, влекущее в пропасть догматизма, значение, то у Соловьёва и его последователей она обретает конститутивное значение. Более того, интеллектуальная интуиция становится самым достоверным способом открытия истины. Получается, что Соловьёв с точностью до наоборот повторяет Канта — у русского мыслителя интеллектуальная интуиция используется конститутивно, давая положительное знание, рефлексия — регулятивно, давая отрицательное, абстрактное, далекое

от живой истины знание. К плюсам гносеологии Соловьёва, если это можно считать плюсом, следует отнести то, что на долю субъекта познания выпадает гораздо меньше, чем в случае кантовского трансцендентального идеализма, работы — все связи уже заранее даны, их нужно только уловить.

Как всегда, выбор, какой путь предпочесть — верный, но долгий и трудный, или быстрый и легкий, но неоднозначный, выпадает на долю каждого исследователя, самостоятельно принимающего решение, кто он — человек, знание которого прирастает тяжким трудом, сопровождаемым априорными синтетическими взлетами духа, или ангел, способный к непосредственному созерцанию идей.

Список литературы

1. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. Антология. СПб., 2002. С. 182—208.
2. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
3. Калинин Л.А. «Критическая» рефлексия как гносеологическое средство // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 13—19.
4. Кант И. Из рукописного наследия (матер. к Критике чистого разума, *Opus postumum*). М., 2000.
5. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 6—386.
6. Кант И. Критика чистого разума. М., 2006.
7. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 6—153.
8. Кант: pro et contra. Антология. СПб., 2005.
9. Нарский И.С. Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 3—13.
10. Орлова Ю.О. Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Между метафизикой и опытом. СПб., 2001. С. 226—251.
11. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 3—138.
12. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Там же. Т. 1. С. 581—756.
13. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Там же. С. 757—831.
14. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2. М., С. 139—288.
15. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994.
16. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1. М., 1913.
17. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 2. М., 1913.
18. Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 167—264.
19. Westphal K. Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Об авторе

Балановский Валентин Валентинович — асп. кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, e-mail: pol-pred@ya.ru

About Author

Valentin V. Balanovsky, PhD student, Department of Philosophy, IKBFU, Kaliningrad, e-mail: pol-pred@ya.ru

А. А. Калинин

НА КРАЮ РОМАНТИЗМА
ИЛИ ЗА ЕГО ПРЕДЕЛАМИ?

Э. Т. А. ГОФМАН
И ПРИРОДА ИСКУССТВА
В ЭСТЕТИКЕ КАНТА

Доказывается, что дуализм И. Канта послужил основой художественного двоемирия Э.Т.А. Гофмана, который вступил в противоречие с философским монизмом романтиков. Под влиянием эстетики и философии искусства Канта в творчестве Гофмана намечается тенденция к выходу за пределы традиционных стилистических форм, что приводит к свободной игре разнообразными художественными приемами и средствами в его лучших произведениях.

This article undertakes to prove that I. Kant's dualism underlay the artistic two-world system of E.T.A. Hoffmann, who opposed the philosophical monism of romanticists. Under the influence of Kant's aesthetics and philosophy of art, E.T.A. Hoffmann's works develop a tendency towards exceeding the limits of traditional stylistic forms, which leads to a free interaction of different stylistic devices in the best of his works.

Ключевые слова: философия романтизма, эстетика Канта, природа искусства, философский монизм, дуализм, эстетическая и художественная методология, немецкий идеализм.

Keywords: philosophy of Romanticism, Kant's aesthetics, nature of art, philosophical monism, dualism, aesthetic and artistic methodology, German idealism.

Автор осмеливается также напомнить об изречении Карло Готци... в силу которого целый арсенал нелепостей и чертовщины не может создать духа сказки, который заключается только в глубоком ее основании, в главной мысли, созданной каким-нибудь философским явлением жизни...

Э. Т. А. Гофман. Берлин. Сентябрь 1820

...если в деле замешаны какие-нибудь адские чары, то нужно только бороться с ними посредством твердого разума, и победа несомненна, если иметь достаточно мужества.

Э.Т.А. Гофман. Крошка Цахес,
по прозванию Циннобер

Этот раздел работы о роли Канта и кантианства в творчестве Гофмана я предваряю двумя эпиграфами, имеющими отношение к сказочной повести «Крошка Цахес по прозванию Цинно-

бер», потому что сказка эта может предстать за все творчество Э. Т. А. Гофмана от новеллы «Кавалер Глюк» до «Житейских воззрений кота Мурра» и «Повелителя блох». Первый эпитаф говорит о необходимости философской оценки явлений жизни, даже если художник витает в мире фантазий. Произведение станет феноменом искусства только при условии, если автор вложил в него философскую идею, могущую затронуть душу людей, и сделал это так, чтобы побудить интерес к поиску заключенной в произведении идеи. А если мы вчитаемся в строки второго из эпитафов, то отчетливо расслышим голос Канта, звучащий нам, когда пробегаем мы глазами ироничные периоды его всемирно известного эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»

Сущность ответа на поставленный вопрос выражена Кантом в краткой формуле: «*Sapere aude!*» — Имей мужество пользоваться собственным разумом! Но чтобы пользоваться *собственным* и *твердым* разумом, надо уметь относиться к нему *критически*, то есть сопоставлять его со всем строем нашего сознания в системе его, с одной стороны, и соотносить с миром объективной реальности — с другой. И тому и другому учит тот же кенигсбергский профессор в «Критике чистого разума». И тому и другому научился у него Э. Т. А. Гофман. Итак, для просвещенного действия, не боящегося никакой inferнальной нечисти, мужественно-разумной должна быть воля и твердым, не теряющим из вида землю разум.

1. Философский монизм как почва романтизма и дуализм И. Канта в качестве фундамента «двоемирия» Э. Т. А. Гофман

... таково уж состояние человеческого ума — если не побуждать его упорно врывающимися в него извне изображениями вещей, то всякое воспоминание о них легко исчезнет.

Галилео Галилей. *Звездный вестник*

... нельзя по отношению к романтикам говорить о какой-то противоположности идеала и действительности или о столкновении между ними. Сама действительность понимается романтиками как идеал; она прекрасна; романтики глубоко монисты — для них нет противоположности мира и Бога, но все в мире божественно, в большей или меньшей степени по-своему.

В. М. Жирмунский.

Немецкий романтизм и современная мистика

Гофману не повезло на внимание критиков-философов, да и вообще критиков, видимо, на том основании, что в общественном мнении репутация художника, музыканта и философа в одном лице никогда не была для него благоприятной, за исключением тех последних лет его жизни и деятельности в качестве государственного советника апелляционного суда, где он выступил как бескомпромиссный правозащитник демократически настроенных граждан, преследуемых консервативным государством. Творения его рассматривались как легкое развлекательное чтение, а сам он слыл человеком честолюбивым, непочтительным и к тому же пьяницей. Да и

правозащитная деятельность могла принести благодарность лишь узкого круга свободолюбивой берлинской интеллигенции, напротив, усугубив враждебно настроенное общественное мнение в кругах, поддерживавших политику реставрации донаполеоновских феодальных порядков, традиционно лояльного немецкого бюргерства.

Как бы то ни было, но широко и основательно исследовались философские мотивы творчества Гёте и Шиллера, Гельдерлина и Клейста ... — возьмем, например, Э. Кассирера с его книгой «Идея и образ»; Гофман в этом же кругу не обнаруживается. А ведь несколько не легче, нежели применительно к этим великим, «показать связи и опосредствования, которые ведут от мира философских идей к миру художественных образов» [11, с. 252] и у автора «Фантазий в манере Калло» или «Серапионовых братьев».

В движении искусства к своему самосознанию Гофмана принадлежит особая роль. Как никто другой, он осознал интенции эстетики Канта и нашел способ их преломления в искусстве, сделав *решительный шаг в направлении к подлинной художественной свободе* — свободе индивидуального стиля. Он не ограничился пародированием поэтики романтизма, игрою с романтизмом, а создал свою собственную поэтику, собственный неподражаемый стиль. Аналогичную эволюцию в России проделал А.С. Пушкин в то же самое время. И он своим формированием в гениального художника обязан был эстетике Иммануила Канта, как равно, и практической его философии¹. Однако принципиально различной оказалась судьба Гофмана — в Германии и Пушкина — в России, где он почти сразу и навсегда был признан как поэт, прокладывающий новые пути искусству как таковому во всех его формах и жанрах. Для обоих художников судьбоносную роль сыграло их знакомство с философией мудреца из Кенигсберга. Но это положение до сих пор не только не общепризнанно, но и сколь-либо широко известно. Традиция, бытующая в искусствоведении, упорно связывает романтизм с Кантом как его идейным вдохновителем, хотя на деле великий философ послужил делу преодоления романтизма много основательнее, чем его становлению.

Глубинные связи и отношения между *свободной поэтикой* и философским мировоззрением, обоснованно — с логико-теоретической точки зрения — *вводящим свободу* в структуру бытия человека и мира, и суть глубинные. В своей надвременной близости к вечности они обнаруживаются на поверхности относительного бега событий в момент особых исторических напряжений. Одним из выражений именно такого состояния истории стала эпоха Великой французской революции вкупе с наполеоно-постнаполеоновским временем. Недаром Кант считал, что только по таким событиям можно судить о прогрессе истории, о том, что человечество поступательно шествует вперед в направлении к «царству целей»². И саму его философскую систему можно считать результатом этой эпохи, хронологические рамки которой: 80-е годы XVIII века — второе десятилетие XIX века — без сомнения, должны расширить, по крайней мере, на десятилетие вперед и назад, то есть на 70-е годы XVIII века («молчаливое десятилетие», время созревания кантовского крити-

¹ См. об этом мою работу «Теория гения в эстетике Канта и «Моцарт и Сальери» Пушкина» в [8].

² Об этом в блестящей литературно-публицистической форме писал Кант во втором разделе трактата «Спор факультетов» — «Спор философского факультета с юридическим» с подзаголовком «Возобновляемый вопрос: Находится ли род человеческий в постоянном продвижении к лучшему?» [10, с. 188 — 223].

ческого идеализма) и 20-е годы века XIX, когда в полную силу проявился гений и Э.Т.А. Гофмана и А.С. Пушкина. Надо только иметь в виду, что социальные напряжения, о которых идет речь, многообразны по содержанию, меняя его от эпохи к эпохе, но *инвариантны по форме*; а некие резонаторы сознания гениев улавливают именно эту инвариативную форму, идя много далее конкретно содержания исторических задач конкретной эпохи.

Определяющая роль Кантовых мотивов в творчестве Э.Т.А. Гофмана с трудом улавливается исследователями его творчества, вполне, возможно, потому, что в содержании его романов и новелл легко, даже слишком легко, обнаруживают себя, наряду с Кантом, почти всегда совершенно игнорируемым, идеи Дж. Беркли и И.Г. Фихте, И.Г. Гамана и Фр.Г. Якоби, Фр. В. Шеллинга или Фр. Шлейермахера. Я уже не говорю о романтиках на любой вкус, они сами и герои которых открыто гуляют по страницам гофмановских книг, усыпляя внимание критиков, так как тонет оно в очевидной гофмановской «всеядности» по части философских идей, сталкивающихся на страницах его произведений.

Но в том-то и дело, что ни о какой «всеядности» не может быть и речи, Кант и все остальные в творчестве Э.Т.А. Гофмана ранжированы по-разному: великий профессор Альбертины находится по отношению к упомянутым и не упомянутым остальным в метапозиции. То, что пишет М.М. Бахтин о полифоническом характере творчества Ф.М. Достоевского, *mutatis mutandis* можно отнести и к Э.Т.А. Гофману: «Герой идеологически авторитетен и самостоятелен (не столько герой, сколько отдельное произведение в случае Гофмана. — Л.К.), он воспринимается как автор собственной полновесной идеологии, а не как объект завершающего художественного видения Достоевского» [2, с. 11]. Вот до этого «завершающего художественного видения», подступая к нему и выделяя Гофмана из ряда «стандартных» романтиков, не добирается критика, а оно обеспечено *трансцендентальным единством самосознания* кантианства.

Устроенное на кантианский лад мировоззрение Гофмана проявляется как в содержании его творений, так и в его *эстетической и художественной методологии*, выражающейся в композиционном строе произведений, с одной стороны, и метакомпозиции циклов новелл — с другой.

Теоретическое и практическое единство самосознания представлено в *системе текстов* (творчество любого большого художника системно, что выражается в целостности его особого художественного мира, который никогда не спутаешь с кем-либо другим) и в виде авторской оценки философски осмысляемых *явлений жизни*.

Она, эта авторская оценка, организует всю структуру художественного текста, но вместе с тем дается в ненавязчивых, как бы мимоходом делаемых замечаниях и комментариях автора как творца и организатора текста, в которых над философской ситуацией героев и положений жизни надстраивается авторская философская крыша, своего рода контрапункт, умеющий привести к единству все нестыковки и противоречия сюжетных линий, все странности и чудеса в поворотах изображаемых событий. Контрапункт этот — как бы философия философий более мелких и плоских, а значит, и более далеких от сложностей реальной жизни.

Система Канта, в которой осуществлен *великий синтез* имевшихся до нее философско-мировоззренческих конструкций, идеально подходит для выполнения такой контрапунктической функции. Ведь и Фихте, и Шел-

линг (да и вся последующая философия в решающей мере) вышли из Канта, и первый был главным вдохновителем йенских романтиков, а второй — гейдельбергских.

Принадлежность Э.Т.А. Гофмана к романтизму по большей части считается сама собой разумеющейся, хотя нередко и различного рода оговорки о наличии мотивов реализма и даже символизма в его художественной манере. Утверждается, что это величайший из немецких романтиков, венчающий развитие направления и синтезирующий в своем творчестве все его художественные достижения как в приемах построения образов, так и в способах сюжетосложения. Творчество Гофмана аттестуется как своего рода романтический гибрид йенской и гейдельбергской школ, раннего и позднего романтизмов, их итог. А итог, как известно, венчает дело... Но и предполагает выход за его пределы!

Его-то и осуществляет Гофман. Он совершенно свободно играет всеми элементами романтического стиля, перемешивает и сталкивает их, давая понять, что они важны не сами по себе, а выполняют служебную функцию и используются уже в надромантических целях. Недаром определяет он жанр самых известных своих произведений как *каприччио*, черты caprice'ности присущи, по сути, всем его творениям. Многие из них при первом знакомстве создают впечатление причудливости, намерения развлечь читателя; однако впечатление это рассеивается, стоит лишь задуматься над сутью рассказанного.

Когда утверждается, что Кант, его трансцендентальная философия, и прежде всего созданная им философская эстетика, дали начало романтизму, утверждение это надо принимать *cum grano salis*: великого кёнигсбержца можно рассматривать в качестве возбудителя романтического движения, но не непосредственного, а лишь опосредованного: он вызвал к жизни И.Г. Фихте и Ф.В. Шеллинга, философия которых и послужила основой романтических взглядов на мир. Конечно, если мысленно редуцировать Канта до Фихте или Шеллинга, если упростить его строгий дуалистический реализм, хоть и называемый им трансцендентальным идеализмом, до идеалистического монизма фихтеанского или шеллингианского типа, то Кант окажется первым в этой неплохой компании; и редукция такого рода осуществлялась сплошь и рядом с первых же шагов критицизма по интеллектуальной сцене. Однако она не просто упрощает Канта — она его извращает.

Фихте и Шеллинг, а романтики следовали за ними, своей идеей субъект-объектного тождества деформировали систему Канта, хотя оба были намерены ее реформировать³. Субъекта в этом их тождестве и тот и другой понимают, вслед за Кантом, как трансцендентального, однако, в отличие от Канта, трансцендентальный субъект у них сливается с трансцендентным нерасторжимо. И в итоге кажущиеся противоположными по интенциям системы: у Фихте система субъективного субъект-объектного тождества, а у Шеллинга система объективного субъект-объектного тождества — приводят к одному и тому же результату. Не случайно это их внутреннее единство нашло выражение в философской системе абсолютного тождества субъекта и объекта Гегеля, в системе абсолютного монизма.

³ Об этом заявил во всеуслышание сам Кант в «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» [9, с. 624—626]. Обстоятельный анализ предпринятой Фихте деформации системы Канта осуществил Т.И. Ойзерман в статье «Амбивалентность философской критики» [14].

Это-то тождество субъекта и объекта у романтиков и превращается в универсум, в котором человечество и природа вместе со всеми порождениями человеческой фантазии образуют такой мир, где создания человеческого духа кажутся более реальными, чем самые достоверные и эмпирически проверяемые явления, причем и те и другие в равной мере подвержены взаимной метаморфозе. А та скрытая сущностная сила, что делает данный универсум целым, — реальность фантастической, а фантазию реальной — и есть Бог романтиков. Интенции как Фихте, так и Шеллинга к трансценденции нашли свое выражение в творчестве этих философствующих поэтов. Исходя из этого В.М. Жирмунский, большой знаток немецкого романтизма, в своей книге «Немецкий романтизм и современная мистика» писал, что «романтизм есть реалистическое мирозерцание, поскольку признание реальности Бога как предмета мистического чувства привело к признанию реальности всего мира в Боге» [6, с. 144]. Жирмунский, как показывает его книга, идеализмом считает только идеализм субъективный, а объективный теологический идеализм называет *реализмом*.

В своем исследовании немецкого романтизма В.М. Жирмунский демонстрирует как монизм романтиков, так и коренное расхождение их с Кантом и сущностными намерениями кантовской философии. Во введении к книге, намечая исследовательские цели, он писал: «Не оценивая, мы задаемся целью описать, как испытывали романтики мистическое чувство, и, поскольку в романтических произведениях, письмах и признаниях мы имеем дело с описанием конкретного, живого чувства присутствия в конечном бесконечного, с категорическим заявлением: да, мир полон тайны, мир божественен, — а не с таким заявлением: я делаю мир таинственным, проецирую в него мысль о Божестве, живущую в моем сознании, — мы принимаем, что такое чувство действительно переживалось романтиками» [6, с. 9]. Первое из этих заявлений, приведенных Жирмунским, — шеллингианско-фихтеанского толка; второе же — толка кантианского: теоретическая часть этого заявления, правда, показывает, что гносеология Канта понимается им в духе ее интерпретации в начале XX века, когда писалась книга, как скептицизм (с введением в теорию абсолютно не познаваемой вещи в себе), практическая же часть этого заявления совершенно точно соответствует философии религии Канта, сводящего религию к морали, а Бога — к *нашему* понятию о нем.

Отсюда можно сделать простое умозаключение: поскольку романтики настроены антикантиански, а Э.Т.А. Гофман, напротив, — кантианец (надеюсь, содержание дальнейшего это способно доказать), то вывод напрашивается сам собой: Э.Т.А. Гофман не может входить в число романтиков. Причислять безоговорочно его к их числу весьма опрометчиво, следование за традицией в истории литературы здесь уводит от истины, а не приближает к ней.

Опираясь на Фихте, романтики получили возможность наделять представляемого эмпирическим субъекта, в которого полностью или частично переливаются способности субъекта трансцендентального, силами природы, по существу — безграничными. Фихтеанец Новалис (Фр. фон Гарденберг), а он для романтиков вообще, как ранних, так и поздних, был образцом⁴, выразил эту ситуацию афористически кратко и емко: «Возлюбленная — аббревиатура вселенной, вселенная — элонгатура возлюбленной» [4, с. 45]. Тождество объекта и субъекта здесь абсолютно, поскольку «возлюбленная» — это свое иное поэта-философа, как сказал бы Гегель. «Какие бе-

⁴ См., например [7, с. 538–539].

зумные и дерзкие мечты возникали на этой почве — мечты о мировом единстве и о магической власти человеческой личности над всем миром, едином и связанном в своем существе, — писал В.М. Жирмунский, — показывают нам отрывки философии Новалиса, его «магического идеализма». Здесь как будто сама наука приходит подтвердить мистическую веру, что миф об Орфее и Арионе, о поэтах, управлявших миром по воле своей, не сказка; что он основан на утраченном нами сознании связи всего существующего; восстановив это сознание, увидев эту связь, мы овладеем миром; сознав себя частью мира, мы будем царить над целым, как будто новые органы — миллионы рук протянутся от нас через все мироздание» [6, с. 50].

Возвращаясь к этой идее вновь и вновь, В.М. Жирмунский цитирует Л. Тика: «Я только сам себя встречаю в пустой равнине бытия». — И добавляет: «Здесь предел идеализму, доведенному до своей крайней формы» [6, с. 136].

Развивая эту же идею и пытаясь сделать осязаемым мировоззрение романтиков, Вяч. Иванов характеризовал взгляды Новалиса как «мистический имманентизм», не вовсе лишенный черт трансцендентизма. «Но чувство потенциальной “способности всего земного к претворению в хлеб и вино вечной жизни”, — цитировал он Новалиса, — зиждется, очевидно, на признании всего естества вмещающим в себе божественную сущность» [7, с. 544]. И не только божественную, но и темную, чародейную, дьявольскую. Тенденции гностические — максимально уравновесить силы света и силы тьмы — пронизывают все творчество романтиков.

Примером такого — из фихтеанства берущего исток — героя романтиков (в разных видах и под различными именами шествуют они по страницам романтических произведений) мог бы быть *Манфред* Дж. Г. Байрона из его одноименной драматической поэмы. Он — Манфред — может повелевать всеми силами природы, скрытыми в духах стихий, неся в себе начала божественного могущества и в то же время силу греховного своего естества:

Но, духи тьмы и света,
Вам не избегнуть чар моих: той силой,
Что всех неотразимее, — той властью,
Что рождена на огненном обломке
Разрушенного мира, — на планете,
Погибшей и навеки осужденной
Блуждать среди предвечного пространства,
Проклятием, меня гнетущим, — мыслью,
Живущей во мне и вокруг меня, —
Зову и заклинаю вас: явитесь!

<...>

...властью чар, мне давших власть над вами,
Я царь для вас. — Рабы, не забывайте!
Бессмертный дух, наследье Прометея,
Огонь, во мне зажженный, так же ярок,
Могущ и всеобъемлющ, как и ваш,
Хотя и облечен земною перстью.

[1, с. 6—10]

Субъект здесь в одно и то же время и тождественен объекту, и не тождественен ему, а совместно субъект и объект образуют тождество естественного и сверхъестественного, природного и трансцендентного. Абстрактные категории философии наделяются здесь образной художествен-

ной плотью и непринужденно воспринимаются даже не очень склонным разбираться в хитросплетениях трансцендентальных понятий читателем.

В отличие от Фихте, Шеллинг служил той опорой, силою которой романтики подвигались на олицетворение и персонификацию явных и скрытых сил природы, вступающих в общение друг с другом и людьми как существа разумные. Природные космические стихии и люди образуют при этом единое целое, и это требует гиперболизировать людей и их способности до вселенских масштабов и в то же время, используя литоты, то есть прием многократного преуменьшения подлинных размеров, явления, процессы и силы всемирного размаха делать соразмерными обыденным человеческим возможностям.

Фридрих Гельдерлин, друг Шеллинга, разделяющий его убеждения и в главном следующий им, в поэме «Рейн» не только величайшую реку Германии, но всю ее природу с величественными горами, сумрачными лесами и широкими равнинами вводит в сообщество разумных существ, достигая этим чувства кровного родства людей и природы.

Теперь, средь гор,
Ниже вершин серебряных,
Ниже радостной зелени,
Где леса содрогаются,
Где смотрят утесы
Друг другу через голову,
В холодной бездне я слышал,
Как молит об избавлении
Юноша, как он клянет в ярости
Мать-Землю
И громовержца, который зачал его;
Внемлют ему, сострадавая, родители,
Но бегут смертные
От места страшного, где во мраке,
В оковах беснуясь,
Полубог бьется.

[5, с. 161]

Читающий эти строки, конечно же, сразу понимает, что Гельдерлин достигает требуемого ему эффекта органическим включением мифологического античного воззрения на мир в собственном видении этого мира в естественно воспринимаемый природный пейзаж. Черты древнего мифологического сознания оживляются и актуализируются. Мифологизация действительности оказывается в руках романтиков действеннейшим средством в достижении *монистического взгляда на мир*, где сам мир и его образ, рождаемый сознанием романтика, его свободно летящей фантазией, слиты нерасторжимо. Отсутствие субъект-объектной оппозиции — в этом суть романтического мирознания. Здесь люди, природа и боги, в их натуральном или антропоморфном виде, как стихии или идеальные человекоподобные существа, мыслятся тождественными и подверженными метаморфическим преобразованиям. Такое мифологическое мировоззрение свойственно фольклору; отсюда интерес романтиков к народному эпосу, песням и сказкам; отсюда в их творчестве сказочная сюжетика. И если жанр романтической поэмы требует гиперболизации ее образов, что видно и на примере Байрона, и на примере Гельдерлина, то сказки часто обращаются к литоте. «Мальчик-с-пальчик» Гримм — прекрасная тому иллюстрация,

а о сказках Клеменса Брентано Н. Я. Берковский писал: «В сказках Брентано происходит приспособление больших космических вещей, приручение их как вещей домашних. Что вселенная, что яблоко — все едино, и то и другое легко поддается обыкновенному фруктовому ножу» [3, с. 348].

Рассматривая в целом немецкий романтизм, можно отметить, что йенские романтики ближе фихтеанству, тогда как гейдельбергские — шеллингианству, но ни те ни другие не выходят за пределы философского монизма, который трудно представить устойчивым, уравновешенным, не теряющим самого себя или теряющимся в самом себе мировоззрением. Долго на одной ножке не простоишь, не улетишь далеко на одном крыле.

И поскольку это так, то дуализм Канта много выигрывает в устойчивости. Он, и это самое главное, дает возможность отделить все то, что лишь примышленно реальности свободно витающим в интеллигибельных эмпириях разумом, от всего того, что дано достоверно в качестве экспериментально подтверждаемой действительности, в качестве очевидно явленного мира для всего ансамбля познавательных способностей: от чувственности через рассудок до разума. Кант, как хорошо известно, строго различает способность мыслить и способность познавать. Мыслить можно любых гномов и фей: воображение на крыльях разума занесет нас в самые фантастические дали; но *познать* явления реального мира удастся лишь в том случае, если хотя бы какую-то часть всей этой вымышленной абракадабры мы сумеем прочно связать с чувственностью *технически-практическими* средствами, научимся ее воспроизводить по нашему желанию, а не мыслить себя в полной ее власти. Тогда, разумеется, мы поймем, что не такая уж это абракадабра, если она дает нам средства для расширения и обогащения реального мира.

Великий кенигсбергский профессор в своей гносеологической теории исходит из принципа примата высших познавательных способностей над низшими, то есть разум в его системе руководит рассудком, а рассудок — чувственностью; однако разум первичен как познавательная способность только в том смысле, что с помощью измышленных им ноуменальных — умопостигаемых — сущностей в реальном мире можно обнаружить такие феномены — чувственные, но далеко не очевидные вещи, — которые никак не могут быть постигнуты *непосредственно* чувствами как таковыми, то есть без указания разума, в каких экспериментально-искусственных условиях они могут проявиться, чувственности самой по себе до этих вещей не добраться.

Эту сложную мысль Канта как автора «Критики чистого разума», где она изложена, можно пояснить хорошо известным и незамысловатым примером. Во второй половине V века до н.э. мудрецы из города Абдеры Левкипп и Демокрит вообразили такую ноуменальную, то есть лишь уму их данную, сущность, как атомы. Атомы, эти вымышленные ими простейшие и неделимые частички бытия, так и оставались бы удобной гипотезой, как это было на протяжении двух с половиной тысяч лет, если бы не изобретение в XX веке электронного микроскопа. Этим технически-практическим средством удалось связать их с чувственностью, упрощая, можно сказать — увидеть, и убедиться в действительности их феноменального проявления в определенных условиях. Удалось далее внести и существенные поправки в эту двух с половиной тысячелетнюю гипотезу, показав делимость *неделимых* (*ἄτομος* — неделимый).

Кант, в отличие от романтиков, в отличие и от Фихте, и от Шеллинга, дуалист. Мир субъекта, мир, создаваемый субъектом в его сознании, и мир реальности, объективный мир, — два различных мира. Чтобы привести их в соответствие, надо суметь рожденные сознанием ноуменальные, то есть

умопостигаемые, идеи и понятия облечь в плоть и кровь, проявить те свойства мира, что им соответствуют, в экспериментальных процедурах, — превратить их в явления. И всеобщепризнанное *двоемирие* Гофмана берет начало в этом Кантовом дуализме. По сути дела, иного источника просто не представляла философия того времени. Если *немецкий идеализм* отрицает его, то с не меньшей убежденностью отрицает его и рационализм Лейбница — Вольфа. Ведь основная догма рационализма — порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, и наоборот, порядок и связь вещей те же, что и порядок и связь идей, — служит исходной базой и монизма немецких идеалистов Фихте, Шеллинга, Гегеля. По-своему монистичен и эмпиризм, который сводит мир к совокупности феноменов, к чувственно данным нам вещам и явлениям. Гофман же вырывается из объятий монизма, используя как Архимедов рычаг идеи «Коперника европейской философии». И делает он это именно в то время, когда дуализм Канта атакуется со всех сторон.

Знаменательно, что русская литературно-критическая и философская мысль оценила своеобразие немецкого писателя, выделив *двоемирие* как ценнейшую отличительную черту его поэтики и поставив его в одном ряду с гениальным Гете [см. 16, с. 64]. Вот что писал о нем Владимир Соловьев: «В фантастических рассказах Гофмана все лица живут двойною жизнью, попеременно выступая то в фантастическом, то в реальном мире. Вследствие этого они, или, лучше сказать, поэт — через них — чувствует себя свободным, не привязанным исключительно ни к той, ни к другой области. С одной стороны — явления и образы вседневной жизни не могут иметь для него окончательно, вполне серьезного значения, потому что он знает, что за ними скрывается нечто иное; но, с другой стороны, когда он имеет дело с образами из мира фантастического, то они не путают его как чужие и неведомые призраки, потому что он знает, что эти образы тесно связаны с обиходной действительностью, не могут уничтожить или подавить ее, а, напротив, должны действовать и проявляться через эту же действительность» [17, с. 164]. Характеристика эта точна и сделана как будто бы кантианцем с кантианских позиций, хотя Владимир Соловьев таковым и не является. Обладая совершенным художественным вкусом, он просто предельно честен с собой и читателями.

Такое соотношение «вседневной жизни» и фантастического мира уводит Гофмана из пределов романтизма в царство нового искусства.

2. Теоретические проблемы движения искусства: кантианство и художественный мир Э. Т. А. Гофмана

... наличие в одном произведении нескольких стилей — задача, которую автор предлагает своим читателям, и характерно, что задача эта с большим трудом разрешается современниками автора, чем читателями другого времени в свете общей исторической перспективы.

Д. С. Лихачев. Очерки по философии художественного творчества

Закономерности развития искусства — предмет, занимавший Д. С. Лихачева на всем протяжении его творчества. Этому предмету посвящена и последняя его книга «Очерки по философии художественного творчества»

[12]. Основные рассматриваемые в ней вопросы — как совершается переход от одного стиля к другому, каковы движущие силы этого процесса?

Пытаясь ответить на эти вопросы, Д. С. Лихачев анализирует идею *многостильности* переходного периода, суть которого составляет взаимодействие двух основных стилей (господствующего и приходящего ему на смену), осложненное активизацией всех предшествующих стилевых форм, составляющих особый исторический фон переходного процесса. Эпиграф к этому разделу как раз и затрагивает проблему синтетического стилевого целого в произведениях переходного периода, которое может стать характерной чертой индивидуального стиля, индивидуальной манерой художника.

Опираясь на отмеченную Лихачевым трудность для современников увидеть появившиеся в произведениях художника инновации, я хочу сделать предположение, что мнение современников об авторе укореняется надолго и служит основой для оценки автора на протяжении значительного времени. Эта *большая трудность* связана с давностью привычки, с выработанным умением видеть привычное и обращать внимание на него как на ожидаемое, совершенно не принимая во внимание то, что привычное (стилевой шаблон) поставлено автором в новые условия, что привычное нагружено уже новой задачей, несет новые смыслы, часто критические по отношению к используемым шаблонам. Рывок Гофмана в новые художественные сферы осуществлен так, что черты романтического стиля, явные и яркие, нарочито традиционные, увлекают читателей на стандартные, а потому ложные, пути. Складывается впечатление, что он больший романтик, чем его предшественники. Игра, ведущаяся Гофманом с читателями, оказалась слишком успешной, более успешной, чем он сам того хотел бы, вероятно. Даже и искушенные читатели, какими были, например, В.М. Жирмунский или Н.Я. Берковский, хотя и обнаруживали у Гофмана черты рождавшегося *реализма*, подчиняли в итоге интерпретации творчества автора «Житейских воззрений кота Мурра ...» «доминанты нового стиля» в его произведениях «доминантами романтизма» [12, с. 81], оставляя Гофмана среди романтиков.

Я исхожу из того, что определяемое дуализмом Канта двоемирие Гофмана играет роль *доминанты нового стиля* в его творчестве. Все остальные элементы нового стиля вытекают из него. Ведь в противоположность дуализму Гофмана «нельзя по отношению к романтикам говорить о какой-то противоположности идеала и действительности или о столкновении между ними. Сама действительность понимается романтиками как идеал; она прекрасна; романтики глубоко *монисты* (курсив мой. — Л.К.) — для них нет противоположности мира и Бога, но все в мире божественно, в большей или меньшей степени и по-своему», — писал В.М. Жирмунский. И тут чрезвычайно важна следующая мысль Д. С. Лихачева: «Каждая новая эстетическая (или стилистическая) формация организуется в новое произведение под влияние новой философии, новой идеологии. Философские, идейные влияния появляются раньше их конкретных воплощений в тех или иных произведениях» [12, с. 98].

Что касается Гофмана, это заведомо так. Уже говорилось выше, что прямое и непосредственное положительное влияние кантианства на искусство проявило себя впервые именно в его творчестве, так как романтизм вызван к жизни не самой философией Канта, а ее деформацией в немецком идеализме. К тому же, рассматривая историю романтизма, Д. С. Лихачев заметил, что «романтизм ... старше в своих идейных декларациях, чем в конкретных произведениях литературы» [12, с. 98].

Аналогичен в этом отношении творческий путь А.С. Пушкина. Он тоже, под влиянием кантианства, стремительно преодолел свой юношеский романтизм.

И вот тут я хочу высказать одно интересное и важное, на мой взгляд, соображение, уподобляя и сближая эстетико-художественное движение Э.Т.А. Гофмана в Германии и А.С. Пушкина в России. Романтизм оказался совершенно особым поворотным пунктом в развитии искусства, поскольку здесь пути его раздвоились, искусство оказалось на судьбоносном перекрестке, на котором открылись перспективы *дивергентной эволюции* (воспользуемся здесь отработанной системой понятий эволюционной биологии). Одно направление представляет собой трансформацию романтизма в натурализм. Переход этот естественен, совершаем по принципу перехода в противоположное: как бы отталкивание от достигнутого романтизмом состояния стагнации и движение в обратную сторону, вдохновляемое, во-первых, сохраняющим свое влияние так называемым реализмом Просвещения, и, во-вторых, набирающими силу позитивистскими установками сознания общества. В Германии этот процесс выразился в становлении натурализма бидермайера, а в России — в возникновении *натуральной школы*. Естественной *логичности* и неизбежности такого крутого поворота от романтизма к натурализму и реализму много внимания уделил А.В. Михайлов, продемонстрировавший противоположность двух родов основоположных категорий романтического натурфилософского сознания и позитивистского натурализма [см. 13, с. 423]. Изменение стиля налицо, но это изменение не выводит искусство из пребывания в стилевых формах: один стиль просто сменился другим стилем. Такой эволюционный сдвиг можно назвать *идиоадаптивным*⁵ шагом в развитии искусства.

Второе направление, связанное с деятельностью Э.Т.А. Гофмана и А.С. Пушкина, можно рассматривать как *ароморфоз*, поскольку в их творчестве осуществлен переход к фундаментально новому состоянию искусства, при котором перестает действовать какой-либо установившийся и ставший традиционным стилевой канон. Индивидуально неповторимый стиль становится с этого момента сутью художественного творчества, художник приобретает в отношении метода, в отношении поэтики абсолютную свободу, ограниченную лишь одним условием: быть понятым, вызвать, по крайней мере, любопытство к той системе ценностей, которые он разворачивает перед публикой. Искусство здесь направлено к своей подлинной сути, выявляет ее в самом себе. Оно представляет собою специализированную форму ценностно-оценочной деятельности, в которой находит проявление индивидуальный ценностный идеал художника, сквозь призму которого осуществляется оценка реального общественного и природного мира. Вся стилевая палитра искусства прошлого становится средством для художни-

⁵ Этот термин был введен в эволюционную биологию академиком А.Н. Северцовым. Смысл его он истолковал следующим образом: «...идиоадаптации отличаются от ароморфозов тем, что при них не происходит какого бы то ни было усиления или подъема общей энергии жизнедеятельности организма, но эволюционирующие формы, изменяясь вместе с изменениями среды, лучше приспособляются к определенным условиям окружающей среды, чем предки. Иными словами, животные, вступившие на этот путь биологического прогресса, в противоположность животным, эволюционирующим путем ароморфозов, не поднимаются на более высокую ступень организации: в этом отношении они стоят не выше и не ниже своих предков» [15, с. 216].

ка. Он может по своему произволу осуществлять синтез любых жанровых форм и стилей; все многообразие приемов, использованных искусством прошлых эпох, теперь предоставлено к его услугам.

Именно кантианство и кантовская революция в эстетике и философии искусства, мимо которых прошло поколение современников Канта, поскольку оно воспринимало Канта в формах, «исправляющих» его философию, было основой совершенно нового искусства, творимого Гофманом и Пушкиным. Д. С. Лихачев прошел мимо этого факта, утверждал, что «Пушкин принадлежит романтизму и реализму, Гоголь — романтизму и натурализму. Последним двум течениям принадлежит и Достоевский» [12, с. 94]. Он прав относительно Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского, но А. С. Пушкина не оценил адекватным образом.

Идея вечной надвременной сущности искусства не была чужда романтикам, теоретически они к ней подходили, но в своей художественной практике оказались очень далекими от нее. Интересны в этом отношении «Фрагменты» Фридриха Шлегеля, где он, видимо, не без влияния введенного И.-В. Гете понятия *пра-феномена* (например, прарастения, реализующегося во всех видах существующих и будущих растений), пишет о *постоянной сущности* поэзии, а поэзия для него есть искусство вообще, относя это свойство поэзии как таковой к ... романтической поэзии. «Другие виды поэзии завершены и могут быть полностью проанализированы, — размышляет он. — Романтическая же поэзия находится еще в становлении, более того, самая ее сущность заключается в том, что она вечно будет становиться и никогда не может быть завершена. Она не может быть исчерпана никакой теорией, и только пророческая критика могла бы отважиться охарактеризовать ее идеал. Единственно она бесконечна и свободна и признает своим первым законом, что *воля поэта не терпит над собой никакого закона*» (курсив мой. — Л. К.) [18, с. 295]. Шлегель, как видим, отрицает теоретические возможности философии искусства и искусствознания в то время, когда теория такая уже несколько лет существовала в «Критике способности суждения». Глубокая и важнейшая идея находится у Фр. Шлегеля еще *в себе*, если воспользоваться здесь гегелевским противопоставлением понятий *в себе* и *для себя*; так, будь она осознана как *в себе*, так и *для себя*, то есть *в себе и для себя*, Шлегель не относил бы ее к романтической поэзии, а вывел бы за грани стилей вообще.

Для определения места Э. Т. А. Гофмана в истории литературы чрезвычайно важна следующая мысль Д. С. Лихачева: «Разрушение стилей эпохи или стилистических формаций происходит под влиянием индивидуальных стилей, авторской воли» [12, с. 92]. Действительно, после Гофмана романтизм практически уже немислим, он стремительно уходит с исторической сцены. Игра романтизмом, превращение его в средство решения вне-романтических задач сделали свое дело. Однако продолжение дела Гофмана, равно как и Пушкина, в направлении к внестилевой свободе искусства не стало определяющей тенденцией его развития. В основной своей массе оно устремилось по традиционной уже дороге к новому стилю эпохи, набирающему силу с 30-х годов XIX века вплоть до его конца. На рубеже веков этот размеренный ход начал сбиваться, о более или менее устойчивой методологии нет и речи, возникает калейдоскоп короткоживущих школ, манер, направлений ... Дело явно идет к торжеству индивидуально неповторимых стилей, к свободному личностному творчеству, для которого все

мировое искусство прошлого — средство достижения собственных поэтических целей.

Э.Т.А. Гофман, равно как и А.С. Пушкин, — предвестники этого состояния искусства. Гениальные художники прошлого — такие же его предвестники, так как главное для них — вырваться из оков традиций, отыскать путь к художественному ароморфозу.

Список литературы

1. Байрон Дж. Г. Манфред // Дж. Г. Байрон. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М., 1981.
2. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // М.М. Бахтин. Собр. соч. Т. 2. М., 2000.
3. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001.
4. Гарденберг Фр. фон (Новалис). Вера и любовь, или Король и Королева // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.
5. Гельдерлин Фр. Сочинения. М., 1969.
6. Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996.
7. Иванов Вяч. И. О Новалисе // Вяч. И. Иванов. По звездам. Борозды и межи. М., 2007.
8. Калинин Л.А. Иммануил Кант в русской поэзии. М., 2008.
9. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
10. Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002.
11. Кассирер Э. Идея и образ. Пять очерков // Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
12. Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб., 1999.
13. Михайлов А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. СПб., 2006.
14. Ойзерман Т.И. Амбивалентность философской критики // Вопросы философии. 2010. №3.
15. Северцев А.Н. Морфологические закономерности эволюции // А.Н. Северцев Собр. соч. М.; Л., 1949. Т. 5.
16. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Вл. С. Соловьев. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989.
17. Соловьев В.С. Предисловие к сказке Э.Т.А. Гофмана «Золотой горшок» // В.С. Соловьев. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
18. Шлегель Фр. Фрагменты // Фр. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т.1. М., 1983.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, e-mail: kant@kantiana.ru

About author

Prof. Leonard A. Kalinnikov, Department of Philosophy, Faculty of History, IKBFU, e-mail: kant@kantiana.ru

А. М. Сидоров
«ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ»:
ОТ КАНТА И РОМАНТИЗМА
К СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ*

Исследуются истоки «эстетического поворота» в современной философии, возрастающая значимость эстетических категорий и опыта искусства для современных теорий. Эстетика Канта, понятия прекрасного, возвышенного, гения, различные аспекты их истолкования в романтическом учении о «новой мифологии» и эстетизации жизни, открытии фрагмента как способа поэтического мышления стали актуальными в современных дискуссиях о реальности, познании, человеке и обществе.

This article is devoted to the origins of the "aesthetic turn" in contemporary philosophy and the increasing importance of aesthetic categories and art experience for contemporary theories. Kant's aesthetics, concepts of beauty, the sublime, genius, as well as various aspects of their interpretation within the romantic doctrine of "new mythology" and aestheticisation of life, the discovery of a fragment as a way of poetic thinking became topical in contemporary debates about reality, knowledge, human being and society.

Ключевые слова: философия романтизма, эстетика Канта, «эстетический поворот», «возвышенное», «прекрасное», философия искусства, философия постструктурализма.

Key words: philosophy of Romanticism, Kant's aesthetics, "aesthetic turn", "the sublime", "the beautiful", philosophy of art, philosophy of post-structuralism.

Философия, вырастающая из опыта «европейского нигилизма» и «смерти Бога» — то есть разрыва с традицией и распада единого онтологического и социального порядка, охватывавшего Космос, общество и человека, — в течение последних двух столетий решает проблему осмысленной жизни без религии. Расставание в Новое время с присущими традиционному обществу способами поддержания онтологической безопасности и стабильности привели к динамическому восприятию изменчивости мира, культуры и человека. Классические метафизические вопросы «что есть сущее» и «что есть истина» вытеснились вопросом «что нового»; интерес к вечно-

* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, ГК №П579 от 18.05.2010 на проведение поисковой НИР по проблеме «Анализ соотношения современной философии искусства и художественных практик».

сти неуклонно ослабевал на фоне все возрастающей погруженности в процесс изменений. Все устойчивое растворялось в потоке перемен, национальные, классовые, гендерные определения начинали восприниматься как условности, идея тождества сменялась опытом различия, гетерогенности. Стабильный космологический и социальный порядок уступал место набору изменчивых и обновляющихся целей, намерений, имманентных смыслов. После «смерти Бога» идентификация с вечным уступает место «открытию инаковости» (Б. Вальденфельс), чувству возможности, открытию альтернативных форм жизни, множественности порядков с подвижными и переменчивыми границами. Но высвобождение множественности порядков, как и пустотность готового к любым изменениям Я, таит в себе угрозы — случайность, хаотичность, аноμία в обществе и скука, ностальгия по принадлежности к чему-то объемлющему в душе индивида. Такова оборотная сторона стремления субъекта к автономии, при котором небывалое расширение горизонтов сопровождалось отчуждением, принявшим также колоссальные масштабы. Амбивалентность современной жизни проявлялась в том, что непрерывное усиление мощи человека постоянно соседствовало с тревожными ощущениями незащитности и уязвимости. Этот двойственный процесс был описан во многих концепциях — от религиозных, наполненных патетикой исторической катастрофы (таких, например, как «Утрата середины» Х. Зедльмайра), до объективно-социологических (теория дифференциации социокультурных сфер в эпоху модерна Ю. Хабермаса).

Зедльмайр описывал распад средневековой традиции, представленной в *Gesamtkunstwerk* (универсальном произведении искусства) собора, «смерть Бога» и неизбежное после этого низвержение и умаление человека, которое поначалу казалось утверждением. Великие художники XIX и XX веков в своих страшных видениях, страданиях и безумии делали явной ситуацию, в которой Бог мертв или по крайней мере далек, а человек унижен, ситуацию нарастающего усиления беспочвенности после утраты сакрального центра, тяги к бессознательному, психологическому, чувственному, к «нижнему» миру, снятия различий между «верхом» и «низом», иррационализации жизни и творчества. Все это, по мысли немецкого искусствоведа, симптомы «утверждения хаоса», последовавшего за нарушением метафизического порядка бытия. Хабермас, напротив, в объективно-научном духе реконструирует этапы процесса секуляризации европейского мира, в котором высвобождение от опеки и цензуры церкви в социологическом смысле и от погружения в субстанциальное содержательное единство космоса и общества в метафизическом привело к дифференциации культуры на обособленные сферы науки, морали и искусства с соответствующими субъективными принципами легитимации. Кантовские «Критики», различающие научное знание, моральные принципы и эстетические оценки, которые не отсылают больше к адекватному отображению реальности, но опираются на рефлекссию самосознания, фиксируют такой распад тотальности традиции, где ценности были уже даны человеку и связаны в целое (онтологическое единство Истины, Добра и Красоты).

Но и Х. Зедльмайр, и Ю. Хабермас при всех различиях между ними указывают на возрастающую в современных условиях значимость искусства, к которому словно переходят некоторые функции религии. И действительно, эта мысль часто возникает в последнее время — так, современный французский философ Б. Стиглер в своем выступлении на II Московской биеннале современного искусства сказал о том, что искусство стало нашей единственной религией после вести о смерти Бога. Нужно отметить, что весть о смерти

Бога появляется не в текстах Ницше, а гораздо раньше, в конце XVIII века, когда субстанциальная вера в единый порядок, объемлющий мир и человека, не выдержала напора субъективной рефлексии. Не случайно именно тогда образовывается и искусство современного типа, которое противопоставляет классическому подражанию природе свободу и творчество романтического художника, создающего новую реальность. Религиозный культ перестает выполнять объединяющую функцию, и на искусство возлагается надежда на исцеление ран расколовшегося модерна. Зедльмайр говорит о религии искусства, «эстетической церкви» [3, с. 54], Ю. Хабермас называет такое обращение к опыту искусства как к средству восстановления распадающейся тотальности жизни «эстетическим модерном» [6, с. 14]. Немецкий философ В. Вельш выдвинул недавно провокативный тезис о том, что эстетика сегодня стала «первой философией» [13, с. 47], проникнув в сердцевину философского проекта, изменив представления о фундаментальных измерениях бытия и знания. Казавшиеся в метафизическую эпоху вторичными по сравнению с объективностью бытия и точностью его отражения в знании эстетические категории — видимость, чувственность, множественность, вымысел, игра — становятся характеристиками самой действительности. Не только Вельш, но и другие теоретики сейчас говорят об «эстетизации реальности». Так, например, с точки зрения Дж. Ваттимо, утрата в современности трансцендентного и метафизического бытия означает обретение его как интерпретации, а это приводит к тому, что современная жизнь отмечена феноменом всеобщей выразительности: все, вплоть до самой реальности, воспринимается как материал для формирования и предмет эстетического дереализующего переживания. Нынешнее общество коммуникации и гуманитарных наук расстается с метафизической традицией бытия как «основания», «субстанции»; ослабление бытия, фабулизация мира, осознание того, что наши интерпретации по-разному создают саму его объективность, Ваттимо считает причиной «эстетизации реальности». «То, что мы назвали "дереализацией"... есть совокупность феноменов, называемая также "эстетизацией". Всеобщая эстетизация экзистенции — начиная от рекламы и кончая преобладанием символического статуса над употреблением, и далее, вплоть до информации, обретающей "товарный вид", — все это только результат процесса, тождественного самой современности...» [2, с. 92–93]. По мысли Ваттимо, опыт искусства — центральный для понимания культурных процессов современности. Похожие идеи были и у Ж. Бодрийяра: «...Искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь — искусственность» [1, с. 154]. Эстетическая экспансия в область теории может вызывать энтузиазм или опасения, но она со времен Ницше и таких философских антагонистов, как Хайдеггер и Адорно, стала свершившимся фактом. Этот «эстетический поворот» означает, что использование эстетических категорий и ходов мысли для продолжения разговора на традиционные философские темы стало сейчас обычным делом для авторов. Конечно, в этой тенденции легко заметить опасность демонтажа «фундамента» критической традиции Просвещения: в перенасыщенном истинами-артефактами мире критика лишается оснований для предпочтения одних истин другим. Теории, как и все остальное, становятся симулятивными, утрачивая референциальную опору. Английский «левый» постструктуралист К. Норрис указывает на то, что экспансия эстетического в область теории оказывается сегодня источником отчуждения для теоретиков. «...Теория обращается против самой себя, порождая формы предельного эпистемологического скептицизма, сводящего все — философию, политику, критику —

к нулевому уровню риторического воздействия, где последней инстанцией оказываются ценности консенсуса» [12, с. 4]. Однако если вспомнить эстетические стратегии Бенямина, Адорно, Маркузе, обращавшихся к изначальной конфликтности эстетического опыта, к напряжению, которое эстетическое «обещание счастья» создает по отношению к существующему, то станет очевидно, что «эстетический поворот» демонстрирует радикально отличные друг от друга примеры — как обесценивания истинностных притязаний теории, так и, наоборот, сопротивления этому. Для того чтобы понять причины значимости эстетических проблем для сегодняшней философии, а также разобраться с противоречиями эстетической мысли, следует вернуться к истокам современной эстетической теории.

В последнее время в философских дискуссиях о современности и о соответствующем искусстве стали появляться размышления об актуальности эстетики и литературной практики романтизма. Так, например, Э. Боуи в книге «Эстетика и субъективность» говорит о том, что романтиками был открыт альтернативный по отношению к немецкому идеализму взгляд на философию и ее отношение к искусству, возродившийся в постструктурализме с его критикой идей тождества и присутствия [7, с. 52]. С. Критчли заявляет, что мы живем в эпоху, открытую романтизмом, и оказываемся обитателями романтической современности [8, с. 97]. Но, как утверждали Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарт в книге «Литературный абсолют», «Кант открывает возможность романтизма» [11, с. 29], предвосхищает романтический триумф искусства и художника. Для Канта высший принцип человеческого знания — принцип апперцепции, в соответствии с которым я могу осознавать многообразие представлений только как принадлежащих мне, когда «Я мыслю» должно сопровождать все мои представления. Но «Я мыслю» само не может быть представлено: основа субъекта не становится объектом знания, поскольку это требовало бы невозможно, с точки зрения Канта, акта интеллектуальной интуиции. Таким образом, хотя философ и утверждает главенство познающего субъекта, такой субъект десубстанциализирован и ослаблен, став скорее логическим, чем онтологическим. Кант, следовательно, картезианец лишь методологически, но не метафизически. Как остроумно заметил С. Критчли, кантовский субъект — это «*cogito* без *ergo sum*» [8, с. 88]. Несмотря на то что у Канта это ослабление субъекта в эпистемологической сфере сопровождается его усилением в сфере этической — субъект свободы провозглашает моральный закон: первенство практического разума и достоинство нашей жизни как свободных существ сочетается с тем обстоятельством, что не существует никакой очевидности свободы. Мы действуем только так, как если бы мы были свободны. Все, что Кант предлагает, это «факт разума», понимаемый в качестве осознания способа, которым объективный моральный закон определяет субъективную волю, но не основывающийся на каком-либо эмпирическом созерцании. Как пишет Э. Боуи, Кант был Моисеем немецкой нации (так называл его Гельдерлин), скорее иудеем, чем христианином, как полагали Гегель и Деррида, «который столкнулся с незадачей убедить людей поверить в Бога, которого они не могут видеть» [7, с. 24]. Романтические и идеалистические наследники Канта, движимые христианской по происхождению логикой инкарнации, столкнулись с вопросом о том, существует ли какое-либо представление субъекта самому себе, самопрезентация или объективное подтверждение субъективной свободы. Посткантовская традиция отождествляет эстетику с искусством — так, Гегель исключает природу из сферы эстетического рассмотрения в начале своих «Лекций по эстетике». Основная идея указанного периода заключается в том,

что искусство выступает как *чувственный образ свободы*. Произведение искусства — это недостающее свидетельство свободы; оно целенаправленно создается свободной человеческой деятельностью и в то же время воспринимается в форме внешнего объекта, то есть оказывается таким объектом, в котором субъект находит собственную свободу реализованной и в котором, как в зеркале, может увидеть себя. Таким образом, в произведении искусства объединяются необходимость и свобода, чувственность и мышление, познание и этика. Эта тема связана не только с эстетикой и философией искусства, но и с онтологией праксиса, которая ведет от Гегеля к Фейербаху, Марксу, Ницше и далее, в XX век. Именно желание практического подтверждения свободы лежит в основе «Тезисов о Фейербахе». В «Критике способности суждения» Шиллер, Шеллинг, романтики нашли ответ — эстетика, творчество дают возможность самопрезентации субъекта. В кантовском учении о гении берет исток романтическая концепция экзальтированного субъекта, которую можно противопоставить новоевропейской идее субъекта как основания и которая играла такую важную роль и в философии XX века. Творчество гения, пронизанное бессознательными силами природы и истории, уже не может быть описано как автономная и прозрачная для себя субъективность, но только как медиум мировых энергий. «Гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение; в качестве *природы* он дает правила; и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осуществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить другим...» [4, с. 323–324]. Именно эстетика оказывается сферой осуществления попыток объединения и гармонизации элементов критического проекта.

Основная тема кантовских работ, точно ответивших на запрос времени, заключалась в определении того, как детерминистский природный мир, законы которого становятся все более известными благодаря методам естественных наук, соотносится с миром, где мы осознаем себя в качестве автономных существ. «Критика способности суждения» пыталась соединить два этих по видимости разделенных мира. Современный марксист Т. Иглтон раскрывает в своей книге «Идеология эстетического» один из аспектов кантовской эстетики, который положил начало превращению сферы эстетики и искусства в компенсаторную идеологию, пришедшую на смену утраченной религии. Такая тема была начата еще П. де Маном в его поздних исследованиях «эстетической идеологии», выводящей эстетику за пределы той опосредующей роли, которую ей отводил Кант, поскольку игнорируются критические аргументы философа, касающиеся конститутивной силы и пределов эстетического понимания. Кант указывал на то, что оно принадлежит сфере рефлексивного суждения, не давая знания о тех объектах, которые вызывают эстетическую реакцию. Отказ от этой критической дистанции, прежде всего у Шиллера, а через него и у других послекантовских мыслителей, привел к созданию обманчивых эстетических онтологий, например учения Гегеля о произведении искусства как о чувственном воплощении идеи или романтического символизма. Эстетическая идеология — союз эстетики, искусства и политики, влияние которого выходит далеко за пределы самой эстетики и распространяется на этическую и социально-политическую мысль. Возникает опасное и соблазнительное видение того, как может преобразиться общество, если оно достигнет состояния совершенства, предвосхищаемого искусством. Такое прочтение «Критики способности суждения» было возможно только в результате ослабления кантовских строгих критических

стандартов и пренебрежения принципиальной кантовской позицией — способности разума должны сосуществовать на базе внутренней системы разделения властей и прерогатив и не впадать в различные формы поспешного синтеза. Т. Иглтон ярко описывает трудности, с которыми столкнулся европейский субъект, интерпретируя мир и овладевая им в соответствии с собственными законами, — чем больше мир субъективизировался, тем больше этот завладевший, казалось бы, всеми привилегиями субъект подрывал объективные основания своего превосходства. Чем шире распространял субъект власть над реальностью, тем больше релятивизировалась сфера его нужд и желаний, растворяя мировую субстанцию в потоке собственных переживаний. Но и сам он, и «другие» также оказывались за пределами познания детерминистского мира явлений. На вершине своего господства класс буржуазии неожиданно обнаружил беспомощность в созданном им же порядке, находящемся в растерянности между непознаваемым субъектом и недостижимым объектом. В этой ситуации неслучайна была апелляция к докогнитивному опыту, чувствам, аффектам и, следовательно, к эстетическому опыту и искусству. Для восстановления распавшейся интерсубъективности можно использовать что-то, не являющееся в строгом смысле знанием, но похожее на него по структуре. Это квазизнание, как пишет Иглтон, и есть эстетика [9, с. 75]. Когда мы, по Канту, спонтанно производим эстетическое суждение и способны прийти к согласию по поводу того, прекрасен или возвышен данный объект, мы переживаем особую форму интерсубъективности, устанавливающую сообщество чувствующих субъектов. Эстетический опыт некогнитивен, однако в его форме и структуре есть нечто похожее на рациональность. Он объединяет нас со всей авторитетностью закона, но на более глубоком, аффективном, интуитивном уровне. Нас как субъектов связывает в этом случае не знание, но невыразимая взаимность чувств. И эта связующая очевидность чувств — одна из главных причин расцвета эстетики начиная с XIX века и до наших дней. В пугающей новой реальности классового разделения и рыночной конкуренции только здесь человеческие существа могли обрести близость и общность. Кроме того, и в ситуации с непознаваемой, отчужденной реальностью эстетика может прийти на помощь, поскольку в сфере эстетического суждения объекты кажутся реальными и в то же время всецело открытыми для субъекта, принадлежащими материальной природе и в то же время восхитительно соответствующими нашему сознанию. Несмотря на случайность своего существования, эти объекты имеют форму, отмеченную почти мистической необходимостью, встречая нас с приветливостью, которой не дождешься от вещей в себе, всегда поворачивающихся к нам спиной. В эстетическом опыте мы переживаем удивительные моменты встречи с неотчужденным аурагическим объектом, как будто созданным для нас. Значительная часть эстетического удовольствия проистекает из чувства предустановленной гармонии между миром и сознанием. Вслед за П. де Мано Т. Иглтон описывает встраивание этой эстетической иллюзии, которую он сравнивает со стадией зеркала у Лакана, в идеологический миф, предохраняющий человека от травмы реального. Такой миф действительно осуществляется в «воображариуме» Вагнера — его «музыкальных драмах» — посредством опьянения всех чувств, гипнотизируя зрителя и слушателя, используя совокупный эффект мультимедиа, для того чтобы вызвать «океаническую регрессию», анестезировать, затопить чувства. Очевидно, что момент эстетической анестезии и гипноза играет огромную роль в XX веке не только в тоталитарных обществах, но и в эстетике потребления. Элемент эстетиче-

ской идеологии появляется уже у романтиков в требовании «мифологии разума», которая примирила бы противоречия между познанием и этикой, разумом и чувственностью, преодолела разобщенность и отчуждение людей.

Тем не менее в рецепции Канта у тех же романтиков выделяется вторая тенденция, открывающая возможность критического, иронического, фрагментарного, незавершенного и препятствующего идеологической тотализации мышления. В неустранимой фрагментарности и в конечном итоге невозможности творчества, обнаруженной Ф. Шлегелем одновременно с требованием универсальной поэтизации и эстетизации жизни, заложена возможность иного развития романтической мысли по сравнению с более очевидной, подхваченной позднее Вагнером идеей «универсального произведения искусства». С одной стороны, романтизм — это эстетический абсолютизм, в котором эстетика играет роль медиума, разрешающего антиномию кантовской философии и Просвещения. С другой стороны, такие притязания сочетаются с опытом неудачи и незавершенности. Романтики сумели создать новый жанр, который не стремился ни к форме «универсального произведения искусства», ни к «новой мифологии». Этим жанром стал, как полагает С. Критчли, фрагмент [8, с. 106]. Уникальность фрагмента состоит в том, что он совмещает в себе завершенность и незавершенность, целое и часть, включает собственную неудачу. Фрагмент — это форма негативной диалектики, того, что позднее Адорно описывал под именем «нетождественности», догегелевской критики Гегеля, которая предвосхищает многие современные концепции вплоть до Адорно и деконструкции. Очевидно, что такая идея незавершенности восходит к кантовскому понятию возвышенного, которое до сих пор играет важнейшую роль в философских спорах. В поисках реальности, утраченной в знаках, интерпретациях и медиаобразах, некоторые авторы пытаются выйти из освоенного субъектом конвенционального мира представления к непредставимости травматического реального, используя заимствованные из кантовской эстетики термины «прекрасного» и «возвышенного». Так, например, в работах Ж.-Ф. Лиотара прекрасное ассоциируется с порядком и осмысленностью и означает то, что может быть присвоено в представлении воображающим разумом, возвышенное же сводит на нет наши попытки придать событиям определенный смысл и угрожает устойчивости идеологических видимостей, придающих ясные очертания социальной жизни и индивидуальному сознанию. Современная культура топит все различия в «бульоне эстетизации» [5, с. 88]. Лиотар замечает, что для обозначения этой эстетизации, то есть утраты объекта и превосходстве воображаемого над реальным, применяются различные понятия: медиатизация, инсценировка, симуляция, гегемония артефактов и т.п. Но возвышенное, ускользая от любой адекватной репрезентации в представлении, от любой формы концептуального понимания, возвращает к непредставимому. Если прекрасное — способ достижения гармонического баланса между эстетическим опытом и сферой intersubjectивных ценностей и суждений, то возвышенное — это средство выразить путем аналогии радикальную гетерогенность того, что выходит за границы опыта явлений. Кантовская характеристика возвышенного в терминах ограниченности чувственного и способности репрезентации дает начало второй альтернативной линии в современной эстетической философии и в самом искусстве. Сегодня искусство и рефлексия об искусстве и эстетическом опыте оказываются в непростой ситуации, которую, по меткому наблюдению Э. Боуи, выразил А. Шенберг в опере «Моисей и Аарон», где Аарон представляет «эстетическое» требование репрезентации, а Моисей — «возвышенное» чувство ее неадекватности и пре-

бывания в апории представления непредставимого. И в современном искусстве это напряжение между прекрасным и возвышенным сохраняется в различии между критической эстетикой шока, провокации, эстетикой «противленческой формы» и эстетикой близости, создания новых связей, «экспериментальных сообществ», пространства взаимодействия (что явно отсылает к *sensus communis* Канта и к «новой мифологии» романтизма). Таким образом, в разных вариантах рецепции кантовской эстетики, которые, конечно же, не исчерпываются данными примерами и не могут быть сведены к анализируемой здесь тенденции развития эстетической рефлексии, берут начало два аспекта обозначенного Вельшем «эстетического поворота». Они формируют временные альянсы, смешения, противоречия и разрывы: с одной стороны, утверждение автономного статуса искусства, а с другой — стремление с его помощью преобразить жизнь, снять противоречия, порожденные той самой, описанной Хабермасом дифференциацией современного общества, которая сделала автономное искусство возможным. То есть это противоречие между «искусством для искусства», немислимой ранее позицией независимости и самодостаточности искусства, обращающегося к опыту, невыразимому иными средствами и все чаще сегодня характеризующемуся как травматический, и, также новой, общественной миссией искусства, утопическим ожиданием «эстетического преобразования экзистенции» (Дж. Ваттимо), которое упразднило бы отчуждение между людьми. Такое же различие проходит и через современную философию, с одной стороны, предлагающую утопии эстетизированной жизни, а с другой — использующую эстетические модели для сопротивления поспешным синтезам и обнажения дисгармонии существующего.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
2. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2003.
3. Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2009.
4. Кант И. Критика способности суждения // И. Кант. Сочинения: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 161–527.
5. Лиотар Ж.-Ф. *Anima minima* // Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб., 2004. С. 83–101.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
7. Bowie A. *Aesthetics and subjectivity*. Manchester, 2003.
8. Critchley S. *Very little... Almost nothing*. Routledge, 2004.
9. Eagleton T. *The ideology of the aesthetics*. Oxford, 1990.
10. Murphy P., Roberts D. *Dialectic of romanticism*. L., 2006.
11. Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. *The literary absolute*. N.Y., 1988.
12. Norris Ch. *What's wrong with postmodernism: critical theory and the ends of philosophy*. Baltimore, 1990.
13. Welsch W. *Undoing aesthetics*. L., 1997.

Об авторе

Сидоров Алексей Михайлович — канд. филос. наук, доц. кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: alex_m_sidorov@mail.ru

About author

Dr. Alexey **Sidorov**, Associate Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Philosophical Faculty, St.-Petersburg State University, e-mail: alex_m_sidorov@mail.ru

В. К. Ермолаев

АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI
В ДИССЕРТАЦИИ
"NOVA DILUCIDATIO":
НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ*

Рассматривается возражение Канта против онтологического доказательства в его ранней работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания». Предлагается новое истолкование кантовской аргументации.

This article deals with Kant's objection to the ontological argument in his early work "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition". The author offers a new interpretation of Kant's argumentation.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, "Nova dilucidatio".

Key words: ontological argument, pre-critical period, "Nova dilucidatio".

Аргументация Канта против картезианского (онтологического) доказательства в схолии к Теореме VI в диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» неоднократно подвергалась тщательному анализу. При этом многие исследователи объявляли ее несостоятельной — рассуждения Канта казались им противоречащими его собственной Теореме. Были предложены альтернативные истолкования кантовского аргумента с целью сделать его «логически связным». На наш взгляд, Кант рассуждал вполне последовательно, но чтобы убедиться в этом, действительно нужна новая интерпретация текста схолии.

Прежде чем по-новому взглянуть на рассуждения Канта в схолии к Теореме VI, рассмотрим схолию к следующей Теореме. Это необходимо сделать, потому что согласно предлагаемому истолкованию аргументация Канта против картезианского доказательства начинается в одной схолии и завершается в другой. Только обе они, взятые вместе, представляют аргумент Канта в полном виде.

* Продолжение, начало см.: Кантовский сборник. 2010. 3 (33). С. 52–63; 2010. 4 (34). С. 46–59; 2011. 1 (35). С. 60–67.

Кант о соотношении между существованием Бога и его возможностью: аргументация в схолии к Теореме VII

Проблема картезианского доказательства затрагивается Кантом также в схолии к Теореме VII. Теорема гласит: «Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей, и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом» [5, с. 278].

Доказательство Теоремы представляет собой ранний вариант — или, скорее, набросок — того доказательства бытия Бога, которое Кант позднее развил в EmBg¹, опирается на анализ понятия возможности и состоит в следующем: возможность вещи совпадает с непротиворечивостью ее понятия; непротиворечивость понятия предполагает сопоставление его частей; сопоставлять элементы понятия можно лишь тогда, когда они являются чем-то, то есть относятся к чему-то в действительности (не пусты); следовательно, утверждение о возможности чего-либо опирается на утверждение о существовании некоторых реальностей: «...Можно представлять себе нечто как возможное только в том случае, если то, что есть реального в каждом возможном понятии, действительно существует...» [там же].

Итак, существование реальностей предшествует всякой возможности. Эти реальности объединены в одной сущности. Если устранить ее, то вместе с ней будет упразднено не только все существующее, но и возможное, — иначе говоря, останется только невозможное, которое, однако, не может иметь место по определению; поэтому нечто, лежащее в основе всякой возможности, нельзя устранить — оно существует необходимо.

В схолии к Теореме, сравнивая свое рассуждение с рассуждением Декарта, Кант замечает:

Мне известно, конечно, что Картезий заимствовал свое доказательство бытия Бога из самого внутреннего понятия его; но до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу. Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о ней [возможности Бога] не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования [5, с. 280]².

В приведенном фрагменте Кант снова затрагивает тему картезианского доказательства. Вначале он ссылается на рассуждение предыдущего параграфа. Затем, в двух заключительных предложениях, философ формулирует новый аргумент, связанный с Теоремой VII: любая возможность предполагает нечто действительное, которое есть Бог. Из Теоремы следует, что картезианское доказательство, начинающееся с понятия некоторой возможной вещи, ошибочно: утверждая, что некоторая вещь возможна, оно тем самым утверждает существование источника всякой возможности, то есть Бога. Доказательство приобретает круговой характер: в утверждении о том, что всереальнойшая вещь возможна, предполагается уже существование этой вещи. Сам Кант не высказывает явно этой мысли, но контекст рассуждения делает такой вывод достаточно очевидным.

¹ В статье используются следующие сокращения: EmBg — «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»; ND ("Nova dilucidatio") — «Новое освещение первых принципов метафизического познания», KrV — «Критика чистого разума».

² Перевод уточнен по оригиналу: [AA, I, S. 396].

Здесь важно устранить двусмысленность: кантовская Теорема VII, подобно картезианскому доказательству, показывает, что из утверждения о возможности некоторой вещи необходимо следует утверждение о существовании Бога. Однако структура кантовского рассуждения совсем иная. Если картезианское доказательство начинается с утверждения «Бог возможен», то Кант опирается на посылку «нечто возможно», которая, по мнению Канта, логически истинна, то есть представляет собой аксиому, и этим отличается от посылки картезианского доказательства. В основу своего рассуждения Кант кладет не утверждение о возможности некоторой определенной вещи, а положение о существовании возможного вообще. Поэтому возражение, которое он выдвигает против картезианского доказательства, к его собственному рассуждению не применимо.

Итак, картезианское доказательство начинается с утверждения о возможности Бога, и отсюда выводится заключение о Его существовании. Кант же, напротив, считает, что суждение о возможности Бога нельзя получить до тех пор, пока не будет установлено Его существование.

Такая аргументация против картезианского доказательства представляется вполне последовательной. Однако Т. Пиндер находит два последние предположения схолии «несколько неожиданными» [12, S. 88]. Его смущает то обстоятельство, что утверждение о неразрывной связи существования с возможностью Бога, которым заканчивается схолия, оказывается также и «нервом» картезианского доказательства:

В этом [имеются в виду два последних утверждения схолии] состоит также нерв картезианского доказательства. Возможно, Кант хотел сказать, что в картезианском доказательстве содержится верная мысль, но, взятая сама по себе, она не годится для доказательства, поскольку предполагает его собственное (кантовское). После того как Кант только что подчеркнул ошибочность картезианского доказательства и ни одним словом не указал на изменение в направлении своей аргументации, читатель ожидал бы прежде всего дополнительного разъяснения невозможности этого доказательства; ибо таков ход мысли начиная с Лейбница (см. «Монадология» 44/45). Подобного рода интерпретация [основанная на противоположности кантовского и картезианского представления о необходимой сущности: "eine solche, ganz entgegengesetzte Interpretation"] не исключена a limine. Ибо в том, что, согласно концепции Канта, существование Бога предшествует его возможности, содержится уже противоположность картезианскому доказательству, в котором существование Бога следует из его возможности. Но именно эту противоположность Кант затушевывал своим добавлением "vei, si mavis, identica" [или, если угодно, тождественно] [там же].

Т. Пиндер, на наш взгляд, преувеличивает значение добавления «или, если угодно, тождественно с ней [возможностью]». Противоположность кантовского доказательства с картезианским остается независимо от того, признается ли существование Бога первичным по отношению к его возможности или тождественным с ней. В любом случае для того чтобы установить возможность Бога, требуется, с точки зрения Канта, знание о Его существовании. И это требование не совместимо с картезианским доказательством, в котором, наоборот, пытаются установить возможность Бога прежде, чем будет доказано Его существование. Поэтому интерпретация, сформулированная Т. Пиндером в виде предположения, представляется вполне адекватной.

Дж. Сала также отмечает, что в схолии Кант указывает на противоположность своего представления о возможности Бога тому представлению, которое лежит в основе картезианского доказательства. При этом он не ус-

матривает ничего неожиданного в таком повороте аргументации, считая, что Кант просто выводит здесь следствие из Теоремы VII. Замечание Канта о «тождественности» существования и возможности Бога Дж. Сала оставляет без комментариев [14, S. 79].

Согласно традиционной интерпретации аргумента в схолии к Теореме VI, ситуация выглядит следующим образом. Кант помимо аргумента, основанного на различении «идеальных» и «реальных» суждений, использует еще один, опирающийся на Теорему VII. Этот аргумент не выделяется им в королларий, а помещается в конце схолии, поскольку вопрос о картезианском доказательстве не самостоятельный — он возникает в связи с обсуждением тезиса о необходимости всех сущностей, который, в свою очередь, имеет второстепенное значение (Кант рассматривает его как возможное возражение против Теоремы VII). Из указанных двух аргументов один (в схолии к Теореме VI) не зависит от положений кантовской диссертации. Естественно, что Кант придает ему большее значение и излагает его подробнее: с этим аргументом должен считаться и тот, кто не согласен с положениями ND. Второй аргумент (в конце схолии к Теореме VII) выступает, скорее, не как опровержение, а как метафизическое разъяснение, почему из понятия о Боге нельзя заключить к Его существованию. Соотношение между упомянутыми аргументами примерно такое же, как и между докритицистскими и критицистскими аргументами в KrV: аргументы первого рода доказывают невозможность рациональной теологии как бы «изнутри», опираясь на логические и метафизические представления; аргументы второго рода объясняют эту невозможность «извне», с позиции трансцендентального идеализма.

Такая точка зрения на соотношение аргументации в схолиях Теорем VI и VII предполагает традиционную интерпретацию первого из этих аргументов. Однако нам представляется, что возможно объединить оба рассуждения в одно и рассматривать замечание в схолии Теоремы VI как подготовку к опровержению доказательства в схолии Теоремы VII. Согласно этой интерпретации, в ND имеется лишь одно опровержение картезианского доказательства, но это опровержение излагается Кантом в два приема — сначала в схолии к Теореме VI, а затем — в схолии к Теореме VII.

Новая интерпретация: соединение аргументов в схолиях к Теоремам VI и VII в один аргумент

1. *Изложение интерпретации. Проблема истолкования терминов «вещь» («существо») и «истинное понятие».*

Согласно традиционной интерпретации, в схолии к Теореме VI Кант использует логическое возражение (различая «идеальные» и «реальные» суждения), а в схолии к Теореме VII показывает невозможность картезианского доказательства исходя из содержания Теоремы VII. Мы видели, однако, что такая интерпретация аргументов в схолии к Теореме VI не вполне удовлетворительна [2–4]. Ниже предлагается новая интерпретация этого аргумента, которую мы называем «объединяющей». Соответственно ей рассуждение Канта в схолии к Теореме VI вовсе не является самостоятельным, законченным аргументом, а служит лишь подготовкой к опровержению, содержащемуся в схолии к Теореме VII.

Принципиальное отличие предлагаемой интерпретации от традиционной заключается в трактовке двух выражений из схолии к Теореме VI: «если в

каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности» («*si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt*») и «если созданное этим путем понятие истинно» («*si vera praeconcepta notio*»)³. Согласно традиционной интерпретации, первое выражение следует понимать так: «если в каком-нибудь действительном существе соединены без всякой градации все реальности», а второе — «если созданному этим путем понятию соответствует некое действительное существо». При таком истолковании соответствующие фразы превращаются в тавтологии: «если в каком-нибудь действительном существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует», «если созданному этим путем понятию (Бога) соответствует некое действительное существо, то он (Бог) существует». Эти фразы могут получить содержательный смысл, если считать, что речь идет не о действительном, а только о возможном существе. В первом случае мы будем иметь утверждение: «если всереальнейшее существо возможно, то оно существует», во втором — «если созданному этим путем понятию Бога соответствует некое возможное существо, то оно (это существо, то есть Бог) существует». В такой интерпретации обе фразы получают ясный смысл — они становятся выражением большей посылки картезианского доказательства (в исправленной формулировке Лейбница). Меньшая посылка утверждает, что всереальнейшее существо возможно или что созданное нами понятие Бога относится к некоей возможной вещи. Именно эту посылку Кант отвергает в схолии к Теореме VII — не потому, что он считает ее ложной, а потому, что, с его точки зрения, у нас нет оснований принять это утверждение до тех пор, пока мы не докажем существование Бога: «Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности [Бога] не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования» [5, с. 280].

Таким образом, картезианское доказательство не может быть правильным, поскольку одна из его посылок уже предполагает заключение, — в этом состоит главный и единственный аргумент Канта, который, однако, излагается им в два приема (в схолиях к Теоремам VI и VII). В первой из указанных схолий указывается, что без меньшей посылки доказательство имеет лишь условную форму: «если всереальнейшее существо возможно, то оно существует» (здесь философ воспроизводит известный аргумент Лейбница). Во второй схолии Кант показывает, что обосновать меньшую посылку картезианского доказательства можно лишь исходя из его заключения. Такое разделение аргументации объясняется тем, что Кант приступает к обсуждению картезианского доказательства (в схолии к Теореме VI), еще не располагая утверждением Теоремы VII. И только доказав, что существование Бога предшествует Его возможности, он может завершить свою аргументацию против картезианского доказательства (в схолии к Теореме VII).

Предлагаемая трактовка делает аргументацию Канта ясной и последовательной. Кроме того, она объясняет довольно неожиданное предложение в конце схолии к Теореме VI. Завершая свое рассуждение, философ говорит: «Все это сказано для тех, кто согласен с доказательством Картезия» [5, с. 278]. При той лаконичности, которая присуща всему сочинению, добав-

³ См.: [5, с. 277–278]. Текст схолии приведен в работе [3]. В перевод были внесены некоторые уточнения, которые в данной статье не оговариваются.

ление кажется излишним. Однако оно становится оправданным, если допустить, что Кант считает свое рассуждение логически значимым только для сторонников картезианского доказательства, точнее для тех, кто принимает его большую посылку (возможность перехода от мыслимого существования к реальному). Собственное отношение Канта к данной посылке при этом остается неопределенным: неясно, принимает ли Кант эту посылку лишь условно, в целях аргументации, или он считает ее правильной.

Заключение схолии к Теореме VII также становится более связным. С традиционной точки зрения, Кант в нем сначала упоминает предшествующий аргумент («Мне известно, конечно, что Картезий заимствовал свое доказательство бытия Бога из самого внутреннего понятия его; но до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу»), а затем без всякого перехода формулирует новое опровержение картезианского доказательства: «Из всех существ Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности» и т.д. На эту непоследовательность обращает внимание в своей диссертации Т. Пиндер. Согласно нашей интерпретации, однако, заключение схолии представляет собой единое рассуждение. Говоря «до какой степени его результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу», Кант напоминает, что картезианское доказательство (в предлагаемой им формулировке) состоит из двух посылок; затем он показывает (на основе Теоремы VII), что сторонники картезианского доказательства не имеют права использовать меньшую посылку, утверждающую возможность Бога, поскольку «о возможности Бога не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от его существования».

2. *Обоснование принимаемого истолкования терминов «вещь» («существо») и «истинное понятие».*

Прежде чем обсуждать возможные возражения против «объединяющей» интерпретации, рассмотрим, насколько она оправдана с исторической точки зрения.

В классической метафизике существо, или вещь (*ens, ein Ding*), понимается как возможное существо (возможная вещь):

Все, что может существовать, независимо от того, является оно действительным или нет, мы называем вещью. — *Alles was seyn kan, es mag wirklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding* [15, S. 9]. Вещью называют все, что только может существовать или что является возможным. — *Ein Ding nennet man alles, was nur seyn kann, oder was möglich ist* [11, S. 210].

Уточняя понятие существа, или вещи, Крузий различает вещь в широком и в узком смысле, иначе говоря, мыслимую и действительную:

Слово вещь употребляется в двух смыслах, о чем следует помнить, если не хотят впасть в ошибку. В широком смысле оно означает то же самое, что нечто, и противопоставляется ничто. В соответствии с этим смыслом вещью называется все то, о чем мыслящий дух имеет каким-либо образом понятие, и поскольку он его имеет... Возможная вещь, стало быть, есть то, что только мыслится и поскольку оно мыслится. Действительная же вещь есть то, что имеется также где-либо и помимо мысли... В узком смысле название вещи прилагают только к действительным вещам... [8, S. 20–21].

Таким образом, главное значение слова «вещь» (*Ding*) — вещь как нечто мыслимое, то есть нечто, относительно чего не предполагается (обязатель-

но) его существование. Это та самая «объективная вещь» (*res objectiva*), о которой говорит С. Веренфельс (см. статью [3]).

Такая интерпретация слов «вещь» (*Ding*) и «существо» (*ens*) достаточно хорошо согласуется с кантовским текстом. Когда Кант говорит: «Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности...» [5, с. 277], то он, очевидно, имеет в виду понятие о некотором возможном существе, о котором заранее неизвестно, существует оно или нет (причем эта возможность здесь только предполагается, но еще не доказывается). Кант соглашается, что «в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование» [там же], иначе говоря, что среди предикатов этого (предположительно) возможного существа имеется и существование. Затем идет ключевая фраза: «Если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует...» [5, с. 277–278]. Согласно нашей интерпретации, здесь имеется в виду именно возможное существо; в антецеденте фразы предполагается, что соединение всех реальностей непротиворечиво и потому образует некоторую вещь (в широком смысле этого слова), то есть некоторое возможное существо. Это предположение на данной стадии доказательства еще не обосновано, так что для уточнения смысла принимаемого положения необходимо сформулировать альтернативу: «Если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]» [5, с. 278]. Такое добавление, по нашему мнению, имеет следующий смысл: если соединение всех реальностей без ограничения противоречиво, то оно не образует никакой вещи, никакого возможного существа, и поэтому рассуждение, использующее понятие всереальной вещи, оказывается бессмысленным (оно совершается на уровне «идей», или представлений, но не имеет объективного значения).

Перейдем теперь к заключению схолии и рассмотрим выражение «истинное понятие» (*notio vera, ein wahrer Begriff*). Подобно термину «вещь», это выражение двусмысленно: оно может означать, во-первых, понятие, имеющее некоторый объект вообще, то есть относящееся к некоторой возможной вещи; во-вторых, оно может обозначать понятие, которому соответствует некоторая действительная вещь. В известном учебнике Федера понятие, истинное в первом смысле, называется метафизически истинным; для второго значения Федер предлагает термин «физическая истинность» [10, S. 119].

Реймарус в своем «Учении о разуме» отождествляет «истинное» (*wahr*) и (логически) «правильное» (*richtig*). «Правильным» он называет такое понятие, которое образовано в соответствии с законами тождества и противоречия [13, S. 74–75]. Таким образом, «истинность» в его понимании совпадает с тем, что Федер называет «метафизической истинностью»: «Поэтому истина в мышлении имеет отношение к сущностной истине в самих вещах (метафизической истине), благодаря которой они суть нечто, а не являются не-вещью, ничем, или химерой. — Demnach bezieht sich die Wahrheit im Denken auf die wesentliche Wahrheit in den Dingen selbst (Veritatem Metaphysicam), vermöge welcher sie ein Etwas, nicht aber ein Unding, Nichts, oder Schimäre sind» [13, S. 11].

Что касается Крузия, то он обычно употребляет термин «истинное понятие» для обозначения понятия, имеющего действительный объект. Однако в определении этого термина он допускает и тот случай, когда понятие относится к чему-то возможному: «Понятие истинно, когда в объекте именно то является действительным или возможным, что представляется таким образом в понятии... — Die Wahrheit der Begriffe bestehet darinnen,

wenn in dem Objecte eben das wirklich oder möglich ist, was in dem Begriffe also vorgestellet wird... [9, S. 325].

Кроме того, в одном из параграфов «Метафизики» Крузий говорит, что «невозможное не может находиться в божественном разуме, поскольку в любой истинной мысли должно все-таки мыслиться нечто», явно предполагая при этом, что такое нечто не обязательно действительное [8, S. 495 – 496].

Приведенные примеры показывают, что термин «истинное понятие» часто употреблялся для обозначения непротиворечивого понятия, имеющего (в силу своей непротиворечивости) некоторый объект в «мире возможного». Таким образом, предлагаемое истолкование кантовской фразы «если созданное этим путем понятие истинно» достаточно хорошо согласуется с историческим контекстом.

Ближайшим источником кантовской критики картезианского доказательства в ND (истолкованной в таком духе) могла послужить известная статья Лейбница «Размышления о познании, истине и идеех» («*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*»), опубликованная в 1684 году в журнале «*Acta Eruditorum*». В этой статье Лейбниц пишет:

Часто случается, что мы ошибочно думаем, будто имеем в душе идеи предметов, когда без основания допускаем, что какие-либо термины, которыми мы пользуемся, нами уже были объяснены... <...> Часто мы понимаем отдельные наименования или припоминаем, что ранее понимали их, но так как мы довольствуемся этим слепым познанием и недостаточно входим в анализ понятий, то противоречие, которое, может быть, заключается в ложном понятии, остается незамеченным нами [7, с. 103].

Лейбниц отмечает, что к «подробному рассмотрению этого [вопроса]» его «давно уже побуждало доказательство бытия Бога, известное издавна у схоластиков и возобновленное Декартом...» [там же]. Это доказательство в пересказе Лейбница имеет следующий вид:

Бытие вытекает из идеи Бога (или совершеннейшего существа, выше которого ничего нельзя себе помыслить), ибо совершеннейшее существо содержит в себе полноту совершенств, к которым принадлежит и бытие; следовательно, существование может быть приписано Богу [там же].

Лейбниц возражает на это:

Из сказанного вытекает лишь, что если Бог возможен, то он действительно существует, — ибо определениями только тогда безопасно пользоваться для выводов, когда известно, что это реальные определения и что они не заключают в себе противоречия. <...> Недостаточно мыслить высочайшее существо, для того чтобы утверждать, будто мы обладаем его идеей; напротив, в вышеприведенном доказательстве возможность совершеннейшего существа должна быть доказана или предположена для того, чтобы заключение было правильным [7, с. 103 – 104].

В связи с указанным Лейбниц проводит различие между «номинальным определением, которое содержит лишь признаки для отличения предмета от других [предметов]» и «определением реальным, из которого видна возможность бытия самого предмета» [там же].

Лейбниц дает также определение истинной и ложной идеи: «Истинна та идея, понятие которой возможно, ложна — та, понятие которой заключает в себе противоречие» [там же].

Априори возможность предмета устанавливается посредством анализа, «когда мы разлагаем понятие на его реквизиты, то есть на другие понятия,

возможность которых известна, и когда мы знаем, что в них нет ничего несовместимого. <...> ...Если при доведении анализа до конца не окажется противоречия, то понятие, во всяком случае, возможно» [7, с. 105]. Лейбниц выражает сомнение, можно ли завершить подобный анализ: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, то есть может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям или — что то же самое — к самым абсолютным атрибутам Бога, а значит, к первым причинам и последним основаниям вещей, — этого я теперь не берусь решать» [там же].

Такое сходство рассуждений Канта с рассуждениями Лейбница до сих пор, по-видимому, не отмечалось. Но представляется весьма правдоподобным, что в критике картезианского доказательства (в ND) и в своем собственном доказательстве бытия Бога (из анализа понятия о «возможном») Кант опирается на приведенные мысли Лейбница. По сути, его доказательство существования неразложимых понятий, или последних реальностей, представляет собой то, что в математике называют «чистым доказательством существования». Кант не дает примера завершенного анализа какого-либо понятия и, соответственно, примеров неразложимых понятий, но утверждает, что такие понятия есть. Отсюда он выводит то следствие, что реальности, соответствующие этим понятиям, объединены в одном существе и что это существо — Бог.

Примечательно также сходство между аргументацией Канта в схолии к Теореме VI и рассуждениями Гаунило, первого критика доказательства Ансельма. Формулировки Гаунило чрезвычайно близки кантовским. Это можно видеть из следующих примеров:

Сначала нужно сделать для меня достоверным, что это большее [то есть «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», — вещь, существование которой доказывает Ансельм] где-то существует на самом деле; и тогда только из того, что оно больше всего, будет недвусмысленно следовать, что оно существует также и само по себе [1, с. 151].

Вначале следует доказать каким-нибудь доводом, что существует некая природа, превосходнейшая, то есть большая и лучшая из всего сущего, чтобы уже на этом основании мы могли доказать также и все остальное, что с необходимостью не может не быть присуще тому, что больше и лучше всего [1, с. 152].

Приведенные высказывания Гаунило столь же двусмысленны, как и кантовские. Под «некой природой» можно, по-видимому, понимать как действительную, так и возможную вещь. Однако из других замечаний Гаунило видно, что он имел в виду именно различие между номинальным и реальным определением «вещи, которая больше всего, что можно себе представить».

Но и так, как когда я имел бы ложное представление или в уме, я не могу иметь [некую мысль], когда слышу, что говорится «Бог» или «нечто, большее из всего»; потому что в то время, как первое я мог бы помыслить соответственно истинной вещи и мне известной, второе я вообще не могу никак [помыслить], если не по слову только, а по нему одному истинное можно представить себе лишь в малейшей степени или вообще нельзя. Действительно, когда нечто представляется таким образом, при этом представляется не столько само слово... сколько значение услышанного слова, — но представляется не тем, кто знает, что обычно обозначается этим словом, то есть кем оно [значение] представляется соответственно вещи, действительной хотя бы только в представлении, а тем, кто этого не знает и представляет себе только соответственно движению ума, производимому в нем слышанием этого слова, и пытается вообразить себе значение воспринятого слова. А таким способом — удивительно, если бы когда-то удалось ему достигнуть истины [1, с. 149–150].

[Я] не согласен признать за ним [наибольшим из всего мыслимого] никакого другого бытия, кроме того «бытия», о котором говорят, когда дух пытается только по слову вообразить себе то, что известно ему не вполне, а лишь понаслышке. ...Я настолько отрицаю и подвергаю сомнению то, что оно больше всего, что говорю, что это большее-из-всего даже в уме или представлении моем не дано хотя бы так, как дано многое сомнительное и недостоверное... [1, с. 150–151].

Смысл приведенных замечаний (в терминологии вольфовской школы), по-видимому, таков: определение, с которого начинает свое доказательство Ансельм, чисто словесное; оно не гарантирует даже возможность определяемой вещи, то есть ее бытие *in se ipso*. Лишь после того как будет доказано действительное существование этой вещи, можно будет сказать, что она существует и в возможности. Данный довод Гаунило, как легко увидеть, очень сходен с аргументацией Канта, истолкованной в духе предлагаемой интерпретации.

3. Обсуждение возможных возражений. Заключительные замечания.

Против предложенной интерпретации можно выдвинуть три серьезных возражения, а именно:

1) термины «идеально» (*idealiter*) и «реально» (*realiter*), употребляемые Кантом в схолии к Теореме VI, ясно показывают, что он противопоставляет возможность вещи ее действительности;

2) цель Канта состоит в том, чтобы показать недостаточность картезианского доказательства как аргумента в пользу понятия *causa sui*; если Кант в схолии к Теореме VI только уточняет картезианское доказательство, а не опровергает его, то он не достигает своей цели;

3) замечание в схолии к Теореме VII («до какой степени его [Картезия] результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу») показывает, что в схолии к Теореме VI Кант опровергает картезианское доказательство.

Рассмотрим перечисленные возражения по порядку.

Термины «идеальное» (*ideal*) и «реальное» (*real*) широко использует Крузий в своей «Логике». Он противопоставляет идеальное определение (предложение, заключение) реальному, при этом «реальность» связывает с существованием объекта, о котором идет речь. Такое обстоятельство говорит как будто не в пользу предлагаемой интерпретации. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что в «Логике» Крузия можно найти и аргументы противоположного характера. Они скорее косвенные, чем прямые, но тем не менее показывают, что выражения *idealiter* и *realiter* можно истолковать в соответствии с нашей интерпретацией.

Говоря об идеальных и реальных определениях (предложениях, заключениях), Крузий противопоставляет объективно возможному реально существующее. Помимо этого у него встречается также противопоставление кажущейся возможности (*die bloss anscheinende Möglichkeit*) истинной (*die wahre, metaphysische Möglichkeit*) [9, § 364, 550]. Кажущуюся возможность он называет также «чисто словесной возможностью», определяя ее как такую, «благодаря которой только на первый взгляд кажется, что данное положение нельзя доказательно опровергнуть, хотя последующее рассуждение показывает, что это не так» [9, S. 653]. Здесь имеется в виду различие между тем, что содержится в мысли, и тем, что имеет место объективно, хотя бы и в области возможного. Истинная мысль (идея) согласуется со своим (возможным или действительным) объектом, а ложная — нет.

Истину (истинность) вообще Крузий определяет как такое отношение между мыслящим рассудком и мыслимым объектом, благодаря которому то, о

чем мыслится, что оно существует (или не существует), что оно возможно (или невозможно), также и вне мысли существует (или не существует), возможно (или невозможно). Истинная мысль (понятие, суждение) поэтому может иметь своим объектом и нечто несуществующее (а только возможное). Главное требование состоит в том, чтобы мысль соответствовала своему объекту. Разъясняя это требование, Крузий употребляет те же самые выражения (*idealiter* и *realiter*), что и Кант: «Истина, таким образом, предполагает, что в мысли есть именно то, что есть в объекте, и также наоборот, а именно: то, что в объекте есть *realiter*, то в мысли есть *idealiter*, то есть мыслится в ней» [9, S. 96].

Из данного фрагмента видно, что термины «идеально» и «реально» употребляются Крузием и там, где содержание мысли противопоставляется ее объекту. Для выражения этого противопоставления он использует также термины «идеально» и «объективно». Так, в § 123 говорится о понятиях, которые могут различаться объективно (*obiective*) или идеально (*idealiter*):

Объективно различающиеся понятия суть те, которые... указывают на различные вещи, например человек и скотина, любовь и ненависть. Идеально различающиеся понятия суть те, которые вне мысли имеют один и тот же объект, но представляют его посредством различных свойств... например разумное существо и существо, обязанное стремиться к добродетели и созданное для блаженства [9, S. 221 – 222].

В § 127, где обсуждается сходная проблема делимости понятий, Крузий использует термины «идеально» и «реально»: «Совершенные отвлеченные понятия [*die vollkommenen Abstracta*], таким образом, могут мыслиться друг без друга и являются идеально делимыми [*idealiter separabilia*], хотя можно привести другие основания, почему они все же не являются реально делимыми [*realiter separabilia*]» [9, S. 227]. Предметом рассмотрения в этом случае могут стать, очевидно, и понятия, относящиеся к возможным объектам (например, можно обсуждать, как это делает Кант в своей «Всеобщей естественной истории и теории неба», связь между понятиями «разумные обитатели Юпитера» и «долголетние существа»). Поэтому реально неразделимыми могут быть и понятия, относящиеся к «миру возможного».

Данные примеры показывают — кантовскую фразу «[это происходит] только идеально, а не реально» можно истолковать так, что выражение «идеально» будет означать «чисто словесную возможность» (возможность в области мысли в ее противопоставлении области объектов), а выражение «реально» — истинную, метафизическую возможность (в сфере объектов). При таком понимании оказывается, что речь идет о том, что в логике обычно называют номинальным и реальным определениями. Этой терминологии придерживается Крузий, разделяющий все определения на словесные (номинальные) и реальные в широком смысле [9, § 477]. Среди последних он выделяет идеальные определения, предполагающие лишь возможность вещи, и реальные в узком смысле, подразумевающие действительность определяемой вещи:

В конкретном понятии, являющемся определяемым [*Definitum*], представляют либо только некую возможную вещь, которой не приписывают существование [от существования которой отвлекаются: *doch nicht darauf Acht hat*], — и тогда такое определение можно назвать реальным определением возможной вещи, или идеальным определением, которое не следует смешивать с собственно номинальным определением, где определяемым является слово... Либо желают превратить конкретную идею о некоей существующей вещи, рассматриваемой именно как су-

шествующая, в абстрактную и адекватную, например, когда определяют огонь или воздух. Такое определение я буду называть реальным определением действительной вещи, или реальным определением в узком смысле [9, S. 874–875].

Кант в своих заметках к «Учению о разуме» Г. Ф. Мейера отмечает, что реальные определения в отличие от номинальных «содержат возможность самой вещи» [AA, XVI, S. 607]. О том же он говорит и в «Логике»:

Под простыми пояснениями имени, или номинальными определениями, разумеются те, которые содержат значение, произвольно придаваемое известному имени, и которые поэтому обозначают лишь логическую сущность своего предмета или служат лишь для отличия его от других объектов. Напротив, пояснения вещей, или реальные определения, суть те, которые достаточны для знания объекта в его внутренних определениях, так как показывают возможность предмета из [его] внутренних признаков [6, с. 438–439].

Таким образом, представляется достаточно правдоподобным, что, рассуждая о произвольно образованном понятии Бога, Кант употребляет термин «реально» в том смысле, который подразумевается при противопоставлении номинальных и реальных определений («определить какую-то вещь реально» значит в этом случае не только указать признаки вещи, но и обосновать ее внутреннюю возможность).

Перейдем теперь к обсуждению второго возражения. Очевидно, что, приступая к рассмотрению картезианского доказательства, Кант собирается его опровергнуть (это следует из контекста). Согласно, однако, предлагаемой интерпретации, Кант в схолии к Теореме VI не опровергает доказательство, а только, следуя Лейбницу, требует явно сформулировать посылку об истинности понятия всереальной вещи (то есть о том, что всереальная вещь возможна). Таким образом, критика понятия *causa sui* остается здесь незавершенной. Мы не думаем, что это обстоятельство может служить веским возражением против предлагаемой интерпретации. Шестой и седьмой параграфы ND следует рассматривать как единый (связный) фрагмент. При последовательном чтении представляется вполне естественным, что критика картезианского доказательства начинается в схолии к Теореме VI, а завершается в схолии к Теореме VII. Кант осуществляет свое намерение показать ошибочность картезианского доказательства (и понятия *causa sui*), но делает это не в один, а в два приема. Логика его аргументации такова: указав, что картезианское доказательство должно включать отдельную посылку относительно возможности всереальной вещи, Кант в Теореме VII доказывает, что существование этой вещи предшествует ее собственной возможности и возможности всех вещей вообще; потом (в схолии к Теореме VII) он завершает свою аргументацию против картезианского доказательства, замечая, что утверждать возможность всереальной вещи можно, лишь доказав ее существование.

С такой точки зрения Канта можно упрекнуть в том, что, исправив формулировку картезианского доказательства, он не добавил: «Однако истинность понятия всереальной вещи можно установить, только доказав существование этой вещи, как это видно из следующей Теоремы». Такое добавление сделало бы логику его аргументации вполне прозрачной. Помимо этого главного упущения в кантовском тексте, согласно нашему мнению, можно обнаружить и другие небрежности (например, употребление термина «идеально» вместо «номинально»). Но такими неточными кантовские формулировки оказываются при любой интерпретации.

Что касается третьего возражения, то фразу Канта из схолии к Теореме VII («до какой степени его [Картезия] результат обманчив, видно из схолии к предыдущему параграфу») можно истолковать следующим образом: из схолии к Теореме VI видно, что в картезианском доказательстве дается лишь номинальное определение всереальной сущности, а не реальное. Само по себе это обстоятельство, конечно, не свидетельствует о принципиальной невозможности картезианского доказательства — оно лишь указывает на его «обманчивость». Но в соединении с Теоремой VII схолия к Теореме VI образует законченное опровержение картезианского аргумента.

Список литературы

1. Ансельм Кентерберийский. Просологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 123–165.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. 3 (33). С. 52–63.
3. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник. 2010. 4 (34). С. 46–59.
4. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в "Nova dilucidatio": проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011. 1 (35). С. 60–67.
5. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
6. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 319–444.
7. Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 101–107.
8. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [«Метафизика»]. Leipzig, 1753.
9. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis [«Логика»]. Leipzig, 1762.
10. Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. Göttingen, 1774.
11. Gottsched J. C. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Leipzig, 1762.
12. Pinder T. Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Diss. Berlin, 1969.
13. Reimarus H. S. Vernunftlehre / Hrsg. von F. Löttsch. 3. Aufl. München, 1979.
14. Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.
15. Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alten Dingen überhaupt / Hrsg. von Ch. A. Corr. Hildesheim, 1983.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, e-mail: vla-erm@yandex.ru

About Author

Vladimir K. Yermolaev, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, e-mail: vla-erm@yandex.ru

А. Пома

КРИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА
КОГЕНА*

Глава шестая. ЭТИКА

4. Критическая формулировка
проблемы человека

С самого начала "Ethik des reinen Willens" Коген формулирует проблему этики: «Объектом этики является человек» (ERW, S. 2)¹. Подобное определение объекта этики как предполагающего полную трактовку и предваряющего любое обсуждение выбора направления породило возражение Эггерта Винтера, отмечающего, что «в когеновской философии недостает... в целом герменевтико-феноменологического измерения оценки смысла, которым обладают научно-философские проблемы повседневной практики жизни людей. Коген предлагает скорее смысл и проблематический горизонт нравственного вопроса, касающегося основания этики»².

Не могу согласиться с приведенным возражением Винтера, и обсуждение этого представляется мне прекрасной отправной точкой для выяснения характеристик постановки проблемы человека в критической философии Когена. Несомненно, Винтер прав, констатируя недостаток «герменевтико-феноменологического» анализа «повседневной практики жизни людей» в этике Когена, но этот недостаток не образует лакуны в исследовании философа,

* Окончание главы из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Пома «Критическая философия Германа Когена» (Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen / ed. Ugo Mursia. Milano, 1988). Начало см.: Кантовский сборник. 2011. 1 (35). С. 70–87.

¹ В тексте употребляются следующие сокращения наименований произведений Когена:

KBE — Kants Begründung der Ethik.

KTE — Kants Theorie der Erfahrung.

LRE — Logik der reinen Erkenntnis.

ERW — Ethik des reinen Willens.

BR — Der Begriff der Religion im System der Philosophie.

S — Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte.

J — Jüdische Schriften.

² Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus // Cohen H. Werke. Berlin, 1980. S. 252–253.

тем более не лишает его этику предварительного определения ее объекта, таким образом, что она основалась бы на произвольном допущении ее проблемы и направления ее решения. Коген не проводит герменевтико-феноменологического исследования человека скорее всего из-за мнения, что оно не является задачей критической философии (иначе он просто построил бы эмпирическое выведение понятия человека). Он полагает, что философия скорее должна допустить данный анализ и исходить из него, чтобы дать универсальное и необходимое, то есть априорное и трансцендентальное, основание своим составляющим: в этике Когена недостает герменевтико-феноменологического анализа, поскольку он считает его предполагаемым философией и чуждым для своих задач.

Такое убеждение Когена теоретически нечетко обосновано в "Ethik des reinen Willens", но в другой работе 1896 года, в память о Леопольде Шмидте, есть несколько страниц, вносящих предельную ясность в рассматриваемую тему³. Также из "Ethik des reinen Willens" видно:

- а) этика получает свою проблему из опыта;
- б) она критически ее обосновывает, определяя понятие посредством метода чистоты независимо от какого-либо опыта;
- с) посредством этих философски определенных понятий этика ставит науку в состояние обоснованного и уверенного понимания опыта.

Постоянное обращение к исторической реконструкции смысла понятий для их определения, что оказывается, как мы уже видели, характерной и неизменно повторяющейся чертой когеновского стиля, помимо прочего имеет своей целью выявление смысла и сферы данных понятий в культуре и ментальности в целом. С другой стороны, во многих отрывках Коген признает, что содержание этики не отличается от вынашиваемого в течение веков культурой и главным образом религией⁴. Исходя из упомянутого содержания, критическая философия имеет особой задачей абстрагирование от эмпирического и общего значения этого содержания, чтобы дать априорное основание согласно единственно подлинному философскому методу — методу чистоты, который этика перенимает у логики: в таком смысле философия может и должна быть «логикой наук о духе» (ERW, S. VII) и самой по себе «критикой практического разума» (ERW, S. 228).

Винтер отмечает: «Но коль скоро этика должна определять критерий самой точности, а наука о праве — поставлять только концептуальный материал, еще раз допускается (и на это нужно бы обратить внимание) способность исследовать материал, а именно понятия юриспруденции с определенной точки зрения и согласно уже ранее известной идее. Этическая проблема сначала должна формулироваться в качестве вопроса, чтобы получить для правовых понятий больше, чем они могут дать для правовой проблемы»⁵. В действительности Коген совершенно не испытывает недостатка в формулировке проблемы как «вопроса», напротив, она [проблема] занимает основное положение в систематической конструкции критической этики; просто Коген не считает, что вопрос о человеке может быть философски формулируемым герменевтико-феноменологическим путем для дальнейшего поиска решения и ответа в праве. Согласно трансцендентальному методу, отлаженному в "Logik der reinen Erkenntnis" в качестве

³ См.: Schmidt L. // S II. S. 415.

⁴ См., например: ERW, S. 53.

⁵ Winter E. Op. cit. S. 262.

метода чистоты, вопрос рождается из размышления о факте науки, трансцендентального по сравнению с ней, но неотделимого от нее, следуя значению идеи как гипотезы, первоначала.

Хоть Винтер и показал сходство этики Когена как метода науки о духе и логики Когена как метода наук о природе, все же не кажется, что он придал значение сходству между ними как философскому обоснованию возможности содержания и той и другой.

Как в логике еще до определения объектов науки о природе в их отношениях и законах ставилась проблема, вытекающая из возможности объекта в целом, из «чего-либо», так и в этике еще до определения законов, упорядочивающих человеческую реальность и понимаемых с помощью наук о духе, ставится проблема обоснования возможности этического субъекта в целом, то есть понятия человека. Как в логике, так и в этике подобное основополагание чистое, но не поэтому оно не связано с наукой, в виду которой оно исследуется: оно является главным образом плодом трансцендентальной рефлексии о ней. Как подробно показал Коген в логике, понятие оказывается вопросом, но в смысле гипотезы: это вопрос, уже содержащий указание направления, которому нужно следовать в поиске ответа⁶. Следовательно, этика имеет своим объектом человека, прежде всего поскольку она должна определить его понятие. Значение термина «человек» остается многозначным и непонятным, пока философия в этике не определяет понятия, «*поскольку теория человека — это теория понятия человека*» (ERW, S. 3). Вся первая часть "Ethik des reinen Willens" посвящена именно формулировке и обоснованию понятия человека как гипотезы наук о духе. Двойственность термина «человек» состоит, по сути, согласно Когену, в возможности придать ему значение индивидуальности, множественности или всеобщности. Разница между двумя первыми значениями преодолена Когеном замечанием, что человек как единичный не несет сам по себе единство понятия: он всегда является единичным во множественности: «Первая [двойственность выражения человека], логически выраженная, заключена не столько в противоречии единства и множественности, сколько в кажущемся противоречии единственности и множественности. Это противоречие не имеет никакого значения (не наличествует) в мышлении, оно происходит только из иллюзии обыденного сознания. Единичный — это сам по себе единичный из множественности, он ни в коей мере не образует собственного единства, поскольку утверждаем общественной иллюзией (как бы об этом не свидетельствовала общая видимость» (ERW, S. 4).

Истинной этической проблемой остается, следовательно, определение человека как множественности и как всеобщности. Множественность, конечно, представляет собой концептуальное единство, но оно всегда определяется как сумма ее элементов; только во всеобщности полностью реализуется единство понятия, ни как сумма и тем более ни как завершенная совокупность, которая превосходит и «упраздняет» смысл частности, но главным образом как «бесконечное обобщение» (ERW, S. 5; см.: ERW, S. 4)⁷. Высшее единство универсального понятия человека — это причина, по которой он поставлен в основание этики: «*Поэтому без всеобщности, и именно без того чтобы быть начатым с всеобщности, понятие человека не только не*

⁶ По этому поводу мне представляется совершенно неоправданным мнение Вайса согласно которому «первая часть этики в когеновской системе была бесполезным отклонением» (Weise J. Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen: Diss. Erlangen, 1911. S. 18).

⁷ Логическое определение понятий «множественности» (Mehrheit) и «всеобщности» (Allheit) см. в LRE, S. 144, 174.

может быть завершенным, но оно совершенно не может быть образовано и развито. Всеобщность представляет собой не только счастливое завершение, оно есть еще и верное начало» (ERW, S. 7).

Сказанное означает не то, что критическая этика, полагая в качестве основания всеобщее понятие человека, упраздняет и не принимает во внимание его частное понятие, но то, что основание понятия человека должно быть заложено в его всеобщем значении, поскольку только в корреляции с ним человек как индивидуум и как множественность может принять значение не эмпирическое, а подлинно этическое в его критическом смысле. Посредством фундаментальных понятий «чистой воли» и «действия», или, лучше, «единства действия» (ERW, S. 184), Коген может полностью априорно определить всеобщее понятие человека как единство нравственного сознания, то есть как «самосознание»⁸, характеризуя его по модели «правовой личности» — понятия, формирующегося в частном праве и полностью развивающегося в государственном праве. Коген претендует не на решение и исчерпание этической проблемы, а просто на основание чисто всеобщей идеи человека в понятии «правовой личности», с использованием которого можно развить этический дискурс о содержимом, то есть о нравственных личностях и взаимоотношениях между ними. Всеобщее понятие правовой личности является, следовательно, для Когена все еще абстрактным понятием, которое, однако, по своему чистому характеру позволяет построить критическую этику, не основанную на эмпирическом и натуралистическом понятии человека (см.: ERW, S. 78).

Правовая личность оказывается все еще, так сказать, понятием, ненаполненным содержанием, «фикцией» (ERW, S. 78) аналогично «чему-то», унаследованному первую формулировку объекта, результат первой части логики. Но подобная «фикция» должна пониматься в качестве гипотезы, идеи, формулировки понятия как обоснованного вопроса, который может задать направление последующему исследованию: «Эта объединенная, репрезентативная и идеальная воля представляет собой единство воли и единство личности, понятие правовой личности. Но теперь великое идеалистическое просвещение, доводящее в этом понятии правовой личности науку о праве до этики, ослабляется тем, что это фундаментальное понятие обычно определяют как фикцию. Тем самым недооценивается значение гипотезы, которую следует признать фикцией. ...Наибольший вред заключен в том, что таким образом вновь упрочивается мнение, якобы только личность, физическая личность, может быть правовым субъектом, так что товарищество (*Genossenschaft*) должно пониматься только в качестве фикции личности. Напротив, понятие правовой личности порождает в товариществе новый тип воли, новый тип самосознания и, соответственно, новый тип правового субъекта. Поэтому данное понятие не должно определяться как фикция, более того, необходимо придать ей фундаментальную ценность гипотезы. Это гипотеза этического самосознания, этического субъекта, которая реализуется в правовой личности товарищества» (ERW, S. 231–232).

На корреляции между частным и всеобщим основана корреляция между «сообществом» и «государством», играющая важную роль в этике Когена и в соединении его философской концепции с его политическим мышлением. Коген отвергает понятие «сообщества» (*Gemeinschaft*) для определения всеобщего понятия человека. «Сообщество» для Когена — натуралистическое и

⁸ Часто в "Ethik des reinen Willens" Коген использует термин «самость» (*Selbst*) в качестве синонима «самосознания» (*Selbstbewusstsein*).

особое понятие. Только «общество» (*Gesellschaft*) является подходящим понятием для определения всеобщего значения человека на разных уровнях: «товарищество», «государство» и «человечество» (*ERW*, S. 237). Всеобщее понятие не исключает и не отрицает этого частного понятия, но находится с ним в корреляции, которой присущи две характеристики:

а) примат всеобщего над частным, поскольку только во всеобщем частное получает не натуралистическое, а этическое основание и значение;

б) критическая функция частного в соотношении со всеобщим, поскольку только в способности всеобщего понимать, удовлетворять и согласовывать требования многообразного частного, которое сосуществует в нем [во всеобщем], обнаруживает свою законность как всеобщего, то есть как «бесконечного объединения».

Вышеупомянутое отношение корреляции существует между «государством» и «сообществом»: «Особое сообщество только тогда заслуживает острого противодействия, когда оно приписывает себе исчерпывающее представительство сообщества, когда оно занимает место всеобщности, когда оно недостающее во всеобщности не делает его ведущим понятием и коррективом. Напротив, его ни в коем случае нельзя оспаривать, даже сомневаться совершенно нельзя в том, что нравственное самосознание должно реализовываться также в относительных сообществах, если только последние, как уже было сказано, концентрично скрыты всеобщностью. Тогда уже не может возникнуть противоречия между сообществом и всеобщностью; тогда сообщество упорядочивается всеобщностью, подчиняется всеобщности. Безусловное подчинение необходимо; из всеобщности не может быть никакого исключения; сообщество становится безнравственным, если оно не покрывается всеобщностью» (*ERW*, S. 486).

Такая корреляция между всеобщностью и многообразной частностью, государством и соответствующими сообществами и между аффектами (честь (*Ehre*) и любовь (*Liebe*)), сопровождающими два этих аспекта понятия человека, стоит у основания критической структуры теории добродетели, которая составляет последнюю часть "Ethik des reinen Willens".

Коген разделяет добродетели первого и второго уровня. Первый уровень — это свойственные человеку в его всеобщей ценности добродетели, двигателем которых является всеобщее чувство достоинства: человека как представителя человечества в государстве. Это добродетели истинности (*Wahrhaftigkeit*), мужества (*Tapferkeit*) и справедливости (*Gerechtigkeit*). Второй уровень — добродетели человека как члена особого сообщества и их двигатель — чувство любви. Их тоже три: скромность (*Bescheidenheit*), верность (*Treue*) и гуманность (*Humanität*). Они коррелятивны добродетелям первого уровня соответственно и будучи подчиненными последним, осуществляют функцию критического контроля, меры и посредничества для их реализации, следовательно, существует конфликт между добродетелями первого и второго уровня, но данный конфликт не противоречие, а прежде всего критическая корреляция (см.: *ERW*, S. 487). Конфликт не превращается в противоречие, но становится критической корреляцией, когда соблюдаются два приведенные выше условия этой корреляции, то есть если, с одной стороны, добродетель второго уровня подчиняется добродетели первого (см.: *ERW*, S. 528), а с другой стороны, универсальное значение добродетели первого уровня подчиняется критическому контролю и реализуется посредством добродетелей второго уровня (см.: *ERW*, S. 625).

В такой постановке вопроса очевидно слияние влияний платоновской и еврейской традиций через Канта, но дальше Канта, в оригинальный коге-

новский синтез. На самом деле легко констатировать тот факт, что добродетели первого уровня очень напоминают добродетели, о которых говорит Платон в «Государстве» — Платон, которого Коген с самого начала в "Ethik des reinen Willens" (см.: ERW, S. 6) рассматривал как своего предшественника и пример для подражания по вопросу постановки этической проблемы, поскольку прежде всего привел проблему и понятие человека ко всеобщей проблеме и понятию государства. Но также отчетливо проявляется влияние библейской концепции взаимодополнения справедливости и милосердия — концепции, впоследствии развитой в еврейской постбиблейской традиции.

5. Вклад этики в критическую концепцию истины

Тема истины в критической философии Когена важна во всех ее аспектах. В качестве вывода в произведении 1888 года "Die Nächstenliebe im Talmud"⁹ Коген пишет: «И для науки, и для жизни важна одна и та же вещь — благоговейный страх истины». В предыдущей главе я провел анализ различных аспектов, которые приобретает проблема истины в логике Когена. Теперь речь пойдет о том, чтобы выяснить вклад этики в эту проблему. Помня три основные сосуществующие в "Ethik des reinen Willens" темы, определенные ранее, стало возможным понять критическое значение проблемы истины в том виде, в каком оно рассматривается в этике Когена.

Коген придает такую важность проблеме истины в обосновании этики, что посвящает ей первую главу своей работы. В этой главе философ формулирует «фундаментальный закон (*Grundgesetz*) истины»: «Истина означает связь и согласие между теоретической и этической проблемой. Это положение должно предшествовать всей этической конструкции. Поэтому мы и не обозначаем его в качестве *принципа истины*» (ERW, S. 89).

Теперь речь пойдет о том, чтобы проанализировать различные значения «связи» между проблемой теоретической и проблемой этической.

Первый аспект, который необходимо раскрыть и на который главным образом опирается глава "Ethik des reinen Willens", упомянутая мной, — зависимость этики от логики, или, другими словами, допущение логикой этики. Этот аспект истины связан с рассмотренной ранее темой бытия должностования. Этическую истину нельзя рассматривать как отличную и отделенную от истины логической, поскольку только основоположение этики как познания на базе принципов логики придает этической логике основательность и достоверность и спасает ее от эмпиризма и релятивизма. Нельзя думать об этическом основоположении истины, отодвигающем рассудок и ее принципы к простой сфере понимания феноменов как обычно-внешнему эффекту. Подобный путь, уже представленный Фихте (см.: ERW, S. 23), был открыт в новом качестве современной Когену философией, прежде всего работой Шопенгауэра. Коген порицает эту новую форму метафизики, которую он позволяет себе назвать «дьявольской» (см.: ERW, S. 20), и показывает ее как отказ от логического обоснования философии, неизбежно приводящий согласно видимости примата этики к философии по сути эстетической и скептической (см.: ERW, S. 19).

Истина в качестве «связи» логики с этикой означает прежде всего корреляцию между двумя сферами познания, в которой этика находит верное ос-

⁹ Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet (1888) // JI. S. 174.

нование в логике как наука. Ни логика, ни этика не обладают сами по себе истиной, она обнаруживается только в связи между ними двумя, но тем не менее нельзя обращать тот порядок, по которому логика предшествует этике. Бытие — предпосылка долженствования, а не наоборот (см.: ERW, S. 89). В чем состоит «соединение» (см.: ERW, S. 89) логики с этикой, в котором появляется истина? Конечно, не в содержании, поскольку «протяженность логики ограничена... она не простирается, поскольку относит содержание понятий к человеку всеобщей истории» (ERW, S. 58). Оно состоит главным образом в методе. Ссылаясь на знаменитое представление Лессинга¹⁰, Коген отвергает различие между истиной и поиском истины. Единственная истина для человека — поиск истины, следовательно, она становится *методом*.

Тем не менее Коген уточняет, что речь идет не о расширении метода логики до этики, но об общем методе, открытом логикой, как основании науки о природе (и это оправдывает приоритет логики относительно этики), который только с точки зрения этики может быть понят в качестве общего метода, поскольку лишь этика ставит в своих конкретных пределах проблему истины как связи бытия и долженствования: «Это не просто перенос в этику плодотворного метода логики, чтобы увидеть, продемонстрирует ли он себя плодотворным и в ней. Но этика, со своей стороны, прибегает к компетенции логики в том, что она предполагает и требует единственность метода для обоих интересов разума. Такое предположение осуществляет фундаментальный закон истины. Это не переход, это — обратная связь, которая здесь становится значимой. Это новый свет, который принцип истины изливает на основной метод логики: факт того, что он сам, что он также требует этики» (ERW, S. 90).

Отказ от сведения проблемы истины к расширению метода логики до этики, признание новых горизонтов, которые открывает этика на эту проблему, и воздействия, оказываемого этической проблемой истины на саму логику (Стивен Шварцшильдт, используя, как мы видели, выражение самого Когена, справедливо говорит об «обратном действии» этики на логику)¹¹, и, наконец, признание, что только в этике может быть во всей своей полноте поставлена проблема истины (как, впрочем, показывает порядок обсуждения принципа истины в начале этики, а не в логике). Все эти темы часто поднимались в первой главе "Ethik des reinen Willens" (см.: ERW, S. 84, 86, 87, 90, 106, 107), хотя не были там должным образом развернуты, поскольку, как я уже отмечал, в основном Коген беспокоился о методологии, а значит, о допущении логикой этики. Такие намеки тем не менее подсказывают внимательному читателю, что анализ и развитие проблемы истины в "Ethik des reinen Willens" нельзя осуществить в первой главе; что нужно искать в другом месте развертывание иных аспектов, на которые в этой главе намекает Коген; что понятие истины в его этике не может сводиться только к методологии. Есть и другие аспекты критической этики Когена, освещенные мной в предыдущем параграфе: помимо темы бытия долженствования, которой соответствует формулирование основного закона истины как метода, при исследовании развития проблемы истины я буду руководствоваться темой различия бытия и долженствования, а также темой реализации долженствования¹².

¹⁰ См.: Lessing G.E. Eine Duplik // Werke. Munich, 1979. Bd. 8. S. 33; см. также: ERW, S. 91.

¹¹ См. Schwarzschild S.S. Introduction // Werke / hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd. 7: Ethik des reinen Willens. Hildesheim, 1981. S. VIII.

¹² Не чисто методологическое значение истины в этике Когена было уже подчеркнуто и проанализировано у Каплан: Kaplan S. Das Geschichtsproblem in der Philosophie Hermann Cohens. Berlin, 1930. S. 65—87.

Прежде всего, в критической философии тема бытия долженствования не может быть отделена от темы различия бытия и долженствования (см.: ERW, S. 395). С другой стороны, с критической точки зрения, долженствование нельзя понимать как оторванное от бытия природы, без связи с ним, а значит, лишенное любой возможности реализации (см.: ERW, S. 390). Как уже отмечал Коген в первой главе "Ethik des reinen Willens" — "Das Grundgesetz der Wahrheit", — связь между логикой и этикой никоим образом не должна пониматься как тождество, сведение этики к логике, долженствования к бытию: «Тождество верно для логики, но для этики оно становится ловушкой. Неверно и пагубно говорить: *voluntas et intellectus unum et idem sunt* (воля и интеллект едины и есть одно и то же). Это ошибочно не потому, что психология не признает подобного, но потому, что это противоречит возможности этики. Если бы положение вещей было бы таким, то учение о воле по факту было бы тождественно математике и логике, тогда не было бы никакой этики. Силу, которую способен приобрести только аффект и аффект в себе, не может оправдать никакая этика» (ERW, S. 459—460; см.: ERW, S. 462)¹³.

Корреляция логики с этикой, бытия с долженствованием, должна быть единством, но выраженным в трех моментах: единства, разъединения и объединения. Истина состоит в указанной корреляции и поэтому не может быть понята с точки зрения логики, хотя она и становится ее методологической предпосылкой, а только с точки зрения этики, поскольку только в ней проявляется проблема долженствования, идеал и его отношение с бытием. В исследовании последних лет "Vom ewigen Frieden" Коген пишет: «Истина, как мы знаем ее в качестве критической идеи критического идеализма, заключается в различении идеи как бесконечной задачи для любой нравственной цели человеческого рода, так и отдельного индивидуума, в отличении этического значения идеи от любой действительности природы и любого исторического опыта. Оба необходимы: различение, но одновременно *сохранение обоих членов* в их логически равной ценности, так, что действительность утверждает свою ценность в противовес идее, и идея свой собственный смысл лишь обосновывает в напоминании и руководстве, с которыми она воспринимается действительностью. Это истина идеализма, которая одновременно воздает должное действительности, обеспечивает нам персональную правдивость во всех наших мыслях, исследованиях и действиях»¹⁴.

Приведенные строки очень лаконично выражают то, насколько Когеном была развита *идея Бога* в "Ethik des reinen Willens", особенно в девятой ее главе.

Логика может заложить основания достоверности познания, но не истины, поскольку математическая наука о природе ограничена миром опыта, и все же она сама использует свою границу и потребность для преодоления его, однако только признание идеала разумом может ответить на эту потребность (см.: ERW, S. 441). С другой стороны, идеальное должно иметь возможность реализоваться в процессе трансформации реального, никогда не выполнимого, бесконечного и тем не менее подлинного реального: идея Бога — гарантия этой возможности, идея связи природы и духа, значит, не тождества, а «гармонизации» двух царств (см.: ERW, S. 462).

¹³ В "Kant und die Marburger Schule", S. 216, Наторп отвечает на выдвинутые против Когена Виндельбандом и фон Астером обвинения о сведении этики к логике.

¹⁴ *Vom ewigen Frieden* // S II. S. 343. Уже в письме Луи и Элен Левандовски от 19 августа 1871 года Коген пишет: «Идеалистическая концепция мира состоит не в том факте, что вещи *станут* какими они должны быть, но что вещи *должны* стать, какими они должны быть».

Бог — гарантия полной гармонии бытия и долженствования, однако Он таков и может быть таковым для разума только в качестве идеи. Это означает, как мы еще увидим, не то, что подобная идея не имеет результата в реальности, но то, что гармония никогда не может считаться завершенной в мире и присущей ему, а только в качестве бесконечной задачи; с другой стороны, такая задача действительна для реальности, потому что базируется на истине в качестве гарантии своей завершенности; идея Бога — это истина: «Истина требует для природы только того, чтобы логические основания познания природы оставались неизменными и чтобы в соответствии с ними природа продолжала существовать. Истина требует этого для логики, но не только ради логики; а одновременно и для этики, и прежде всего для этики. Так как логика и природа могли бы исчезнуть, если бы они в них существовали. Но они относятся к этике. Теперь появляется проблема истины и становится фундаментальным законом... Этот фундаментальный закон представляет идею Бога. Бог означает, что природа постоянна, так же как нравственность вечна. Сам идеал не может дать этой достоверности, как ее не может предоставить природа в себе. Становится необходимой методика того, что понятия, или, скорее, члены системы, вступают друг с другом в связь» (ERW, S. 446).

Поэтому Коген рационально утверждает трансцендентность Бога: не только разум не может испытывать трудности в признании подобной трансцендентности, но он сам ее требует, следуя принципу истины. На самом деле различие между природой и нравственностью, неотъемлемое для критического мышления, не должно пониматься ни как коренное отличие, отрицающее любые отношения двух этих сфер, ни как несовместимое противоречие, непреодолимо противопоставляющее их. Различие требует гармонии и находит ее в идее Бога (ERW, S. 466). Трансцендентность Бога, следовательно, необходимое основание взаимной имманентности между природой и нравственностью: «Бог, конечно, трансцендентен и относительно природы, и относительно нравственности. Но эта трансцендентность означает не что иное как факт того, что благодаря ей ни природа не останется трансцендентной относительно нравственности, ни нравственность — относительно природы» (ERW, S. 466).

Введение идеи Бога привносит заметную и существенную интеграцию в значение истины, показанное в первой главе "Ethik des reinen Willens". Оно преодолевает односторонность значения отношений между бытием и долженствованием, там изложенных, и пополняет критическое значение истины. Также оно освещает смещение фокусной точки критической философии, произведенное этикой в отношении логики: от первоначала к задаче, от идеи как гипотезы к идее как идеалу. Речь здесь идет не об изменении в критической концепции Когена, а о дальнейшем изложении: идея как задача не заменяет идею как гипотезу (которая сохраняет всю свою значимость), но дополняет ее значение. В критической системе Когена, как и в любой другой системе, принцип совпадает с целью. Все, что отличает систему Когена от любой другой системы, это то, что принцип, как первоначало, бесконечен, не-бытие, так же как цель, идеал, настолько же бесконечное долженствование: между первым и вторым развивается действенный и никогда не завершаемый прогресс науки, нравственности, естественной и исторической реальности.

Коген выражает такую интеграцию значения истины посредством идеи Бога, отмечая, что даже если подобная идея обсуждается в окончании курса о фундаментальных принципах этики (после нее в "Ethik des reinen

Willens" следует только раздел о добродетелях, рассматривающий исключительно проблему эффективного применения принципов к реальности), она, однако, содержится в фундаментальном законе истины, сформулированном в начале книги; полное значение связи логики с этикой находит свое место в идее Бога: «Теперь Бог является фундаментальным понятием этики. И, по видимости, нет больше никакого повода раздражаться, как если бы Он был простым придатком этики. Для принципов в самом деле не имеет значение их последовательность. Впрочем, впоследствии становится видно, что Он с самого начала стоял на заднем плане: в проблеме чистой воли и в основополагающем законе истины. Он формулируется только в заключении фундаментальных понятий, поскольку именно это важно для Его значения: что установленная этика образует Его предпосылку. Так Он точнейшим образом связан со всей методикой этики» (ERW, S. 455).

Вклад этики в систему критической философии Когена существенен, поскольку только здесь критический идеализм ученого обретает определенные общие очертания. Помимо обоснования познания в критическом методе гипотезы (уже уясненном в логике и законном также и для этики), более того, его дополняющего, в этике теперь определен критический горизонт идеала в его трех значениях: «Три этих момента содержатся в этическом идеале: завершенность, совершенствование и незавершенность совершенствования» (ERW, S. 424; см.: ERW, S. 439).

Связь двух этих полюсов системы Когена (идеи как первоначала и идеи как идеала), являющая собой действительно открытую и критическую систему, поскольку она не замыкает познание и реальность в свойственный тотальности круг, но разворачивает их между бесконечным первоначалом, настолько же бесконечной задачей, наконец, наполняет систему целесообразным значением определения идеализма, раскрытым мной в первом издании "Kants Theorie der Erfahrung": «Растворить различие вещей в различении идей — таков секрет идеализма» (КТЕ, S. 270), который я поставил себе целью углубить в его критическом значении.

*Перевод с итальянского О. А. Поповой,
послесловие, редактura и сверка цитат на немецком языке В. Н. Белова*

О переводчиках

Попова Ольга Андреевна — канд. филос. наук, e-mail: lahelga@hotmail.it

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф. философского факультета Саратовского государственного университета, e-mail: belovvn@rambler.ru

About translators

Dr. Olga A. Popova, e-mail: lahelga@hotmail.it

Prof. Vladimir Belov, Faculty of Philosophy, Saratov State University, e-mail: belovvn@rambler.ru

В. Э. Сеземан¹

РЕАЛЬНАЯ УСТАНОВКА
И «ЧИСТОЕ»
(БЕЗУСТАНОВОЧНОЕ)
ЗНАНИЕ

(Из рукописного наследия)²

Примечание-дополнение.

Об интуитивизме — его правде и лжи.

Если заблуждение Риккертовой школы и других заключается в том, что они вторичные моменты познания (логич[еское] оформление и фиксацию его в объективирующей установке) признают за его существо, за главное, то ошибка интуитивизма в том, что он пренебрегает этими вторичными, осложняющими знание моментами. Он прав в том — и здесь его заслуга, — что восстановил истинный смысл познания как познания *бытия*, как познания подлинного предмета и отверг то понимание познания, которое в кантианстве стало господствующим: как преобразования, переработки или построения бытия. По существу знание поэтому может быть *только* интуитивным, непосредственным. Но в самом понятии интуиции кроется опасность: как «видение» интуиция как будто уже предполагает объективирующую установку — противопоставление S и O. Вопрос об установках остается на почве интуитивизма невыясненным. Вообще в интуитивизме — интенция к упрощению проблемы познания. Значения вторичных моментов познания (крайне существенных для его структуры, его внутренней проблематики) остаются невыясненными: интуитивизм как будто

¹ О жизни и творчестве Василия Эмильевича Сеземана см.: Кантовский сборник. 2010. 4(34). С. 76—79 (послесловие к публикации).

² Окончание, начало см.: Кантовский сборник. 2011. 1(35). С. 88—97.

Публикуемый текст является частью рукописи В. Э. Сеземана, которая хранится в библиотеке Вильнюсского университета (VUB RS F 122—71). Она состоит из трех относительно самостоятельных фрагментов: двух отрывков, написанных по-русски (*К проблеме познания* и *Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание*) и нескольких страниц немецкого текста. Рукопись не датирована. Скорее всего, мы имеем дело с рабочими материалами — текстами, которые писались в первую очередь для себя и в таком виде к публикации не планировались. Этим объясняется эскизность некоторых фрагментов, большое количество сокращений, определенные стилистические огрехи. Но, несмотря на эти особенности, данная работа представляется безусловно интересной, а знакомство с ней — полезным. Все постраничные примечания, отмеченные звездочками, принадлежат автору. Пунктуация приведена в соответствие с современными нормами. Этот текст был впервые опубликован В. И. Повилайтисом незначительным тиражом в сборнике: *Русские философы в Литве*. Карсавин, Сеземан, Шилкарский. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 42—72.

ничего не знает об *эксцентричности* знания (несовпадении центров бытия и знания) и потому невольно рационализирует и логицирует его природу.

Опасности меоничности знания [существуют] для всех его видов, основанных на самосознании, то есть для всей духовной культуры, поскольку она определяется интеллектуально — знанием. Опасность исходит от тех последствий, к которым ведет объективирующая установка, то есть от порождаемого ею сгущения знания в особую реальную область (среднюю между S и O), заменяющую собою O. Это как бы суррогат подлинного O. Эта феноменальная область, образовавшаяся в результате объективирования знания, обладает своей особой закономерностью, своей особой жизнью, которая и начинает сейчас же разворачиваться по имманентным ей законам. Конечно, эти законы и категориальные отношения, ею управляющие, в конечном итоге укоренены в бытии и как-то отражают в себе соответствующие бытийственные моменты, но отражают искаженно, измененно, в сокращающей, упрощающей, а не усложняющей проекции. (Это закономерности формально-логич[еские]; грамматич[еские] — специфически познавательно-телеологич[еские] и практич[еские]). Происходит, таким образом, удвоение объективного плана: с одной стороны, первичный план бытия, непосредственной жизни, с другой — план вторичный — рефлексивности, отраженного бытия и жизни. По существу, онтологически второй обусловлен первым и живет тем, что от него получает. Но фактически второй достигает известной самостоятельности и, развиваясь самостоятельно, начинает активно воздействовать и подчинять себе первый. А влияние это может быть в значительной мере разрушительным. В чем оно выражается?

1. В подмене подлинного O мнимым, кажущимся. В силу этого законы и соотношения, определяющие O_1 , признаются имеющими силу для O_1 и определяющими его. Этим искажается истинная сущность O_1 , и он подвергается преобразованию, *переработке* в духе O_2 . К этому сводятся все попытки так или иначе рационализировать* бытие, жизнь. Попытки эти могут быть очень разнообразными, даже противоположными, так как зависят от исходной точки зрения, выделяющей те или другие моменты O_2 как наиболее существенные. (Сами точки зрения со свойственной им относительностью ведут свое начало именно от O_2 и в нем коренятся.) Благодаря этому познание не только [не] достигает бытия, не приближается к нему, а удаляется от него, принимая O_2 за O_1 и тем самым способствуя еще большему *отчуждению* между S и O — а это есть вместе с тем и *самоотчуждение* (примеры?).

2. Но, помимо этой подмены O_1 через O_2 , O_2 самой своей внутренней жизнью оказывает влияние и непосредственное воздействие на O_1 и его жизнь и развитие. Действительно, опредмечивающая и фиксирующая рефлексия не ограничивается тем, что являет собою и дает первичная не-предметная рефлексия: она не освещает, не озаряет только бытие или отдельные его моменты изнутри, тем самым усиливая их внутреннюю напряженность, но по существу не меняя их. Нет, она не только свет, но и *отображение*, она вторгается активно в жизнь O_1 :

* Поскольку строй и природа O_1 отличаются от O_2 , он может быть назван иррациональным, если считать рациональной природу и закономерность O_2 . Но это не значит, что O_1 по существу иррационально. Ибо рациональность O_2 вторична так же, как и сам O_2 , и постольку иррациональность O_1 , отличающая его от O_2 , вторична и не исключает некоторой первичной рациональности.

а) тем, что переводит благодаря своей опредмечивающей силе жизнь O как бы в другое русло и вместе с тем вызывает в ней известную задержку. Перемена направления опредмечивающей тенденции, фокуса зрения, внимания и пр. Это одно уже нарушает нормальную жизнь O_1 . Ср.: о самосознании или рефлексии как контрольной инстанции. Контроль есть вместе с тем всегда и регистрация, то есть опредмечивание, рефлектируемого, контролируемого;

б) установлением этого контроля и регистрации вторичная рефлексия в самом O_1 вызывает известную раздвоенность, то есть тенденцию к подчинению O_2 , к выходу из себя и переходу в сферу O_2 . Вследствие этого O_2 не только разворачивается параллельно с O_1 , а вклинивается в него, понижает его, преобразовывает его, независимо и помимо всякой сознательной волевой интенции. O_1 утрачивает свою целостность, свой самодовлеющий характер. В нем получается известный надлом, «прорыв» в определяющих его границах. Иначе говоря, утрачивается строгое единство установки в O_1 . Утрачивается ее замкнутость в себе, самодостаточность, в ней зарождается тенденция к своему, хотя бы частичному, отрицанию.

Так[им] образом, вторичная рефлексия из *пассивного* наблюдательного контролирующего центра становится также *активным*, видоизменяющим, преобразовывающим, разлагающим. В этом — «отрава» рефлексии, рефлексирующего самосознания. Гибельность ее для тех проявлений и устремлений жизни, которые, по существу, инстинктивны, наивны, требуют всепоглощающей, напряженной внутренней (предметной) сосредоточенности (ср. Ницше о влиянии Сократа на дионисическое творчество). В этом смысле рефлексия сковывает непосредственную жизнь O_1 , привязывает ее к себе, заставляет ее все снова и снова в себе отражаться, опредмечиваться и тем самым осложняться вторичными отраженными моментами.

Все эти свойства и действия присущи именно вторичной рефлексии как отражающей, опредмечивающей. В первичной — как просто освещающей, озаряющей — этого нет. Они кроются в ней, лишь поскольку в ней таится тенденция стать самостоятельной и тем самым перейти во вторичную рефлексию. Но эта тенденция получает преобладающее значение только в европейск[ом] сознании. В сознании других культур она сдержанна, связана и исполняет служебную роль по отношению к господствующей жизненной установке (напр[имер], религиозной).

«Средняя область» O_2 приобретает еще потому такое решающее значение в жизни и познании и заслоняет и заменяет собою O_1 , что она не ограничивается чисто интеллектуальными образованиями (понятиями, представлениями), а захватывает и отражает в себе все стороны и моменты человек[еской] жизни. Наряду с этими последними существуют и *отраженные* хотения, чувствования и т.п. Именно благодаря им средняя область приобщается как бы к живому бытию, становится подобием подлинной живой реальности. Но что же представляют из себя эти отраженные чувства, эмоции, и как они возможны? Чем они отличны от простых объективных представлений, чувств, хотений и пр.? Это приводит к проблеме *эмоцион[ального] понимания*.

Современн[ой] гносеологией и психологией уже достаточно выяснено, что рефлексир[уемые] отраженные чувства, хотения, непр[ерывные] эмоц[иональные] состояния не суть только *представления* (объективные, предметные); они могут быть такими, но в этом случае они бессодержательны, пусты, наличествует только неопределенное «знание о», связанное с образом сло-

во (то есть налицо не осмысливающая интенция даже, а лишь возможность, замещающий ее знак или символ, значение, котор[ое] понимается). Эти чисто интеллектуалистич[еские] представления, будучи сами бессодержательными знаками, заменяют, стало быть, какие-то другие переживания или состояния, которые имеют свое собств[енное] содержание. Каковы же эти последние?

1. Прежняя теория: это повторные переживания (воспоминания о пережитом) или переживания по аналогии (переживания того, что испытывает другой). Но это предельные случаи, в которых уже утрачивается характер именно *отраженности, рефлексивности*. (Тут возможно и реальное заражение чувством, настроением другого, которое переживается как мое.)

Но возможно и настоящее *Einsfühlen* (одночувствие) —

2. Сопереживание реальное (*Einsfühlen, Mitfühlen*), вхождение в положение другого или свое собственное (в другой момент жизни, в прошлом (воспомин[ание]), в будущем (воображ[ение])). Реальное участие в чувстве другого, однако сопровождаемое сознанием своего отличия от другого (тебя).

3. Но это сопереживание не всегда реализуется, иногда остается чисто потенциальным. Тем не менее это потенц[иальное] сопереживание (*Nachfühlen*) ясно отличается от пустого представления — знака — знания «о переживании». В нем есть не только знание — возможность понимания, но настоящее эмоциональное понимание или постижение; но это понимание не есть еще реальное сопереживание, а как бы *предвосхищение* его. Что же это значит? Налицо общая установка, при которой только и возможно конкретное реальное сопереживание, готовность к переживанию, но не актуальное его осуществление. Эта *готовность* — нечто более широкое и общее, чем само переживание, ибо в ней заложена возможность разных переживаний (другого человека, другого времени). В потенциальном сопереживании или предвосхищении переживания наличествует еще специфич[еская] интенция именно на данное чувство или переживание (то есть как бы дифференциал этого переживания). *Пассивен* характер этой установки; предвосхищение основано на предрасположении; оно активно лишь как обращение «к», но пассивно как готовность восприятия «от», впечатления «от» (ср. состояние «ожидания»). Подробный разбор — дальше.

Вытекающие отсюда *существенные выводы*.

Подтверждение того, что знание, основанное на самосознании и самопознании, непосредственно укоренено в бытии, а вне него, «со стороны» — в чистом виде — невозможно. Иначе оно превращается в пустой символ — знак, «знание о», которое вторично, производно и весь смысл которого в том, что за ним скрывается иное реальное знание. Это реальное знание есть *сопереживание*, или [оно] вытекает (вырастает) из него; то есть оно возможно на почве некоторого *бытия*. Для чисто объективирующего знания — со стороны — переживание и другого, и свое в воспоминаемом прошлом или воображаемом будущем — перестает быть тем, что оно есть — живым переживанием (чувством, хотением, настроением и т.п.). Но как же при перемене установки, то есть при переходе от внутренней установки к внешней — опредмечивающей, — сохраняется возможность действительно *содержательного*, реального, а не пустого познания?

Промежуточным звеном здесь и является та *ожидающая в предвосхищении, воспринимающая установка*, о которой мы говорили. Она по существу центральна, непериферична — и в этом смысле не убивает, не овеществляет смысла переживания. Но вместе [с тем] она по содержанию своему только *потенциальна*, не заполнена актуальным содержанием, переживанием, не

вовлекает познающий S в реальную жизнь, а лишь готовит к ней, делает его восприимчивым к ней и постольку облегчает переход от центральной установки к опредмечивающей и главное — их непосредственную связь. Здесь нет того «разрыва» между ними, который иногда кажется непреодолимым и ставящим знание в безнадежное положение. — Самый переход возможен потому, что знание по существу своему (абсолютному) безустановочно, небытийно и наличествует во внешней и в центральной внутренней установке (в первичн[ой] рефлексии).

По существу, конечно, это предвосхищение, это потенциальное переживание в рефлексии есть нечто не *полное*, требующее своего заполнения, реализации в реальном живом переживании, оно поэтому и не вполне адекватно. В реальном переживании может оказаться [то], что в потенциальном осталось нераскрытым, невидным, *непонятым*. В этом смысле оно вторично и укоренено в реальном переживании. Но замечательно то, что оно есть «предвосхищение» и вовсе не основано всегда на прежнем опыте, то есть на односущных реальных переживаниях. Оно может предвосхищать понимание ранее непережитого и, быть может, реально вообще никогда не могущего быть вполне пережитым. В этом смысле в каждом индивиде — S — возможностей *больше*, чем *реальности* (способности перевоплощения). В конечном есть [неразб.] в потенции бесконечное. — В этом онтологич[еское] бытийное оправдание бесконечности абсолютности знания индивида — S (конечного субъекта). S конечный в этом смысле — шире себя самого; он в познании постоянно выходит за [пределы] себя самого, за пределы своего конечного реального существа, но в этом познании есть и возможность реального инобытия. Ибо «предвосхищение» — не есть отсутствие переживан[ия], а нек[ое] переживание особого порядка, правда умаленного, бы[тия].

«Пассивность» как условие познания. Ее значение и пределы. Пассивная сторона установки. Разные слои в личности; более центральные и более периферические. «Полуреальности», разные степени и ступени реальности; предвосхищения относятся к этой сфере *полуреального*; объектив[ые] понятия — к не-реальному. Громадная роль этих «предвосхищений» центр[альных] установок и имманентных им переживаний в познании. Вне их и помимо них невозможно никакое искание, исследование, поступательное познание. — Парадокс познания и искания. Ищется то, чего мы не знаем. Но в самом искании есть направленность, а в этой направленности — момент познания; правда, познание «пустое», отрицательное. Намечено лишь место (топос), которое оно должно занять, заполнить. (Это относится к познанию вообще, и в частности к познанию с центральными установками.) Прогресс познания и философии особенно [выразился] в том, что за XIX в. поняли, учили, осознали необходимость этого так наз[ываемого] эмоц[ионального] понимания, основанного на потенциальн[ости] внутр[енней] установки; знания, которое из области не-реального (просто понятия) переходит в сферу *полу-реального*. В этом — усиление его онтологичности, бытийности. *Историзм* XIX в. в значительной степени на этом основывается. Громадное расширение и углубление знания. Возможность понимания того, что раньше было недоступно («души культуры»). «Перевплощение» как условие историч[еского] понимания. Отсюда сближение истории и историч[еских] наук с искусством. Частичное оправдание античной историографии: ее художественных тенденций. Открывается возможность оживания старых умерших культур, продолжение их жизни в нашей. Внутреннее обогащение нашей

культуры. В философии — сближение жизни и знания («живое знание») — требование особых установок, особой восприимчивости, особого опыта. В этом — известное преодоление формального логизма и рационализма в знании. И вместе с тем как бы конкретизация филос[офского] знания и научного з[нания]. Но одновременно в этом кроются и серьезные опасности и соблазны для всей духовной культуры.

Интеллектуальная сфера жизни приобретает тем самым обличие подлинно реальной самостоятельной сферы, и притом гораздо более широкой и многообразной, чем подлинно-реальная жизнь личности как таковой (самоизживающей себя). Только благодаря такому приобщению к полуреальному интелект[уальная] сфера может оторваться от жизненного центра личности, стать самостоятельным центром и как бы поглотить в себе подлинную жизнь, заслонить ее, лишить ее воздуха и света и довести ее до полного захирения. (Отсюда кажущаяся жизненность чисто интеллектуальных людей, их полуреальность.)

Соблазнительность этой жизни в сфере *полуреального* (мира «воображаемого», как обычно называют, но не совсем точно):

а) расширение личности. Преодоление ее конечности, ограниченности. Душевный авантюризм — желание всем быть, все узнать, все испытать здесь удовлетворяется. В известной мере. — Отсюда известное бесстыдство интеллектуального; нецеломудрие — оно именно основано на ослаблении напряженности чувства или сознания бытийности, реальности — обнюхивание и смакование всего. Интеллектуальная гастрономия и гурманство. — Все это типично европейские явления. Жизнь — отраженным (рефлектированным) светом. (На востоке не-реальность жизни иная (какая?));

б) соблазнительность жизни в этой интеллектуальной полуреальной сфере еще в том, что она движется по линии наименьшего сопротивления. Полуреальность — разреженное бытие (одно из проявлений меоничности познания). Жизнь здесь требует меньшего напряжения (для людей с развитой интеллектуальностью), в этом разреженном воздухе легко двигаться и дышать, а вместе остается иллюзия «полноты» и необъятной «широты жизни».

Таким обр[азом], получается два вида самоотчуждения в результате самопознания (рефлексивности):

1) самоотчуждение как результат перехода к объективирующей установке. Благодаря этому неизбежно все внутреннее, то есть постигаемое в одной из центральных установок, становится предметом и подчиняется законам *предметности*. В этом — искажение познаваемых явлений, а искажение это и ведет к их отчуждению, то есть к самоотчуждению;

2) *перенос жизн[енного] центра* из сферы подлинно реальной в полуреальную, благодаря чему подлинно реальное отмирает, хиреет, заглушается и заменяется некоторым суррогатом, то есть чем-то вторичным, неподлинным, произвольным, отраженным.

Но вместе с тем только через меонический разум как *путь*, объективирующ[ий] установку и относительное самоотчуждение, возможно развитие, расширение духовной жизни личности самоопределяющейся.

1. *Только отрыв* от центральных установок и переход к внешней обеспечивает возможность осознания ограниченности этих установок и установление, определение их сравнительной ценности и значения, их взаимоотношений и иерархического порядка. Устраняется анархия установок; случайность преобладания то одной, то другой. Этим открывается путь для

центрирования и усиления напряженности духовной жизни, не покупаемого ценою ограничения, ослабления разума, диапазона духовной жизни.

2. Этим обеспечивается внутренняя свобода. Воля — в отличие от стремлений, влечений, страстей. Борьба здесь не происходит в одном плане, а переносится в другой, высший. Момент задержки. Этим объясняется парение, стояние воли над инстинктами, страстями. Ее исключительное положение по отношению к ним. Проблема свободы воли может быть решена и правильно сформулирована, только если исходит из этой двухплановости в отношении воли к инстинктивной и аффективной жизни человека. «Суверенность» воли. Сила ее именно опирается на то, что она может объективировать страсти, стремления, влечения и распоряжаться ими как объектами, пользуясь их психическим механизмом. Ср. аскетов, греч[еских] философов: тело, чувственное — это не-Я; это мое *орудие*, не больше.

3. Она обеспечивает возможность единства направления, целеустремления духовной жизни (плановности ее, органич[еского] ее роста, углубления, расширения). — Осуществляется эта возможность через свободную, выбирающую волю (направляющую, тормозящую и поощряющую). Здесь имеет свое основание и получает свое оправдание понятие нравств[енной] максимы, долженствование, общее. Собственно, в непосредств[енной], конкретн[ой] духовн[ой] жизни должное-недолжное всегда может быть только относящимся к данному случаю, оно ощущается непосредственно как таковое (должное или недолжное). Непосредственное познание (эмоциональное) ценного и неценного. Когда должное-недолжное становится общей максимой — нормой, — то оно отрывается уже от непосредств[енной] жизни (реального течения духовного бытия) и становится независимым от отдельного случая судьей и критерием реального (практического). Вопрос о должном и недолжном решается уже не непосредственным постижением его (эмоц[иональным] пониманием), а чисто интеллект[уальным] подведением частн[ых] случаев под общие нормы. Оценка переносится на сами эти максимы, законы, нормы. Уважение к закону. В нем может почитаться известн[ая] сущность нравственного (справедливости, целомудрия и проч.), но эта сущность может раскрыться только через подлинное понимание и отдельн[ых] случаев. В чист[о] же формальном долженствовании эмоц[ионально], внутренне познается вторичное должное как таковое — в отличие от реального, но не непосредственн[ая] реальная единичность (и даже не общ[ая] сущность той или друг[ой] нравств[енной] ценности). Таким образом, подлинная нравств[енная] ценность заменяется некоторым суррогатом (чем-то, что реально не изживается как нравств[енная] ценность) — вследствие чего и появляется возможность нравств[енной] отвлеченности, нежизненности, ригоризма и пр., и пр. (сравни: Кант, Шелер, Гильдебрандт).

Но, с другой стороны, это восхождение нравств[енного] сознания к максимам, к [неразб.] неизбежно. Полная эмоц[ионально] изжитая оценка конкретной ситуации, отдельных явлений и пр[очего] невозможна. Ибо сама жизнь протекает в значительной мере в сфере полуреального (вследствие реальной и интеллектуаль[ной] ограниченности человека). — В этой области [неразб.] и могут быть применимы общие категории и максимы. Весь вопрос в том, получают ли они решающее значение, или же высшей инстанцией остается непосредств[енное] нравств[енное] [неразб.].

Х. Арендт
О ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА:
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция восьмая¹

В том, что я вам прочитала из «Спора факультетов» (часть II, разделы 6 и 7), Кант ясно говорит, что он не интересовался деяниями и злодеяниями людей, создававших или разрушавших империи, делавших великим то, что прежде было малым, и малым то, что прежде было великим. Для него значимость события (*Begebenheit*) находится исключительно в глазах зрителя, во мнении наблюдателей, открыто выражающих свою точку зрения. Их реакция на событие свидетельствует о «моральном характере» человечества. Без этого сочувственного участия «смысл» происходящего был бы совершенно другим или вообще не существовал бы. Для него [происходящего] это сочувствие — то, что вселяет надежду:

...надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее всемирно-гражданское состояние, как оно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода [1, с. 26].

Отсюда, однако, не следует заключать, что Кант хотя бы в самой малой степени принимал сторону революционеров будущего. В примечании к одному пассажиру в «Споре факультетов» он выражает это совершенно ясно: есть «права народа», которым не дерзнет противиться ни один правитель из страха, что против него может подняться народ; и люди сделали бы это ради одной свободы — даже если бы они были хорошо накормлены, надежно защищены, и «не имели бы ничего, что было бы помехой их благосостоянию и

¹ Продолжение, начало см.: Кантовский сборник. 2009. 1(29). С. 122–128; 2009. 2(30). С. 126–132; 2010. 1(31). С. 112–117; 2010. 2(32). С. 109–113; 2010. 3(33). С. 113–119; 2010. 4(34). С. 80–86; 2011. 1(35). С. 98–103.

Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt H. Lectures on Kant's Political philosophy / edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982* — и сверен по немецкому изданию: *Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie / Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz. München: R. Piper, 1985.*

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

на что можно было бы пожаловаться». Человеческие права, включая право людей быть «законодателями», священны. Однако:

...это право — всего лишь идея, воплощение которой ограничено условием соответствия средств этого воплощения моральности, переступить которую народ не смеет. Оно не должно быть завоевано революционным путем, всегда несправедливым [6, с. 104].

Если бы у нас ничего, кроме этого примечания, не было, мы могли бы предположить, что Кант проявил осторожность, делая его; однако подобное предостережение повторяется в целом ряде других мест. Обратимся к трактату «К вечному миру», где позиция Канта разъясняется наилучшим образом:

А если бурей революции, вызванной дурным устройством, неправомерно было создано более законосообразное, то тогда ни в коем случае не дозволено пытаться вернуть народ к старому порядку, хотя каждый, кто использовал насилие и коварство, по праву мог быть наказан как бунтовщик [2, с. 40].

Потому что, как он в том же духе пишет в «Метафизике нравов»,

...если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязанности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей... [3, с. 356].

Таким образом, каким бы ни было *status quo*, хорошее или плохое: восстановление никогда не легитимно. Разумеется, если:

... права народа попраны, то низложение (тирана) будет правомерным, в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени неправомерно именно таким способом добиваться своего права, и они не могут жаловаться на несправедливость, если потерпят поражение в этой борьбе и вследствие этого подвергнутся самым жестоким наказаниям [2, с. 51].

Что вы здесь отчетливо видите — так это столкновение одного принципа, в соответствии с которым необходимо совершать поступки, с другим принципом, в соответствии с которым выносятся суждения: Кант осуждает тот самый поступок, результаты которого он затем с удовлетворением, граничащим с энтузиазмом, одобряет. Это противоречие не является вопросом чистой теории; в 1798 году Канту еще раз довелось иметь дело с восстанием, одним из многих ирландских восстаний против «легитимной» тогда власти Англии. По словам одного знакомого, сохранившимся в дневниковой записи Абегга, Кант считал восстание легитимным и даже выражал надежду, что Англия когда-нибудь могла бы стать республикой [7, S. 16]. Снова речь идет лишь о мнении, о суждении зрителя. И в том же духе он пишет:

Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но если исходить из подобных предположений, свобода никогда не наступит, ибо для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе) ... однако для пользования своим разумом созревают не иначе, как в результате собственных усилий (но чтобы предпринять их, нужно быть свободным) ... Но превращать в принцип то положение, что для подчиненных им людей свобода вообще не годится ... это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы [5, с. 205].

Причина, по которой Вы не должны участвовать в том, что вы, в случае успеха, встретили бы с одобрением, — это «трансцендентальный принцип публичности», конституирующий все политические поступки. Кант излагает

этот принцип в трактате «К вечному миру» (приложение 2), в котором он называет конфликт между действующим участником события и судящим зрителем «спором политики с моралью». Главенствующий принцип гласит:

Противоправны все относящиеся к праву других людей действия, максимы которых несовместимы с гласностью.... В самом деле, максима, которую я не могу огласить, не повредив этим в то же время моему собственному намерению, которую необходимо скрыть, чтобы она имела успех, и в которой я не могу публично признать, не вызвав этим неизбежно сопротивления всех против моего намерения, — такая максима может сопровождаться необходимым и общим, следовательно, априори усматриваемым противодействием всех против меня вследствие несправедливости, которой она угрожает каждому [2, с. 50].

Точно так же, как неправомерность деспотизма обнаруживается в том, что «еще ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе» [6, с. 104], «неправомерность восстания обнаруживается ... благодаря тому, что публичное признание ее сделало бы невозможной его собственную цель. По необходимости ее следовало бы скрывать» [2, с. 51]. Так, например, «максима государственной дипломатии, объявленная публично, необходимо вредит ... ее собственной цели» [2, с. 53]. С другой стороны, народ, устанавливая новое государственное устройство, не будет «публично провозгласить в качестве максимы намерение при случае восстать», так как при этом условии «такое установление было бы невозможным; между тем оно было целью народа» [2, с. 51].

Два главных аргумента против этого соображения упоминаются самим Кантом. Во-первых, принцип «только негативен, то есть служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью неправомерность по отношению к другим» [2, с. 50], и мы не можем заключить обратное, «что максимы, совместимые с гласностью, тем самым справедливы» [2, с. 54]. Другими словами: мнение также может быть ложным, особенно если это не беспристрастное мнение зрителя, а пристрастное, некритическое мнение заинтересованного гражданина. Во-вторых, аналогия между повелевающим и повелеваемым ложная: «ведь если глава сознает, что он обладает неодолимой верховной властью... то ему нечего опасаться повредить собственной цели обнародованием своей максимы» [2, с. 51–52]. Кант предлагает поэтому «трансцендентальный и положительный принцип»:

Все максимы, которым необходима гласность (чтобы достичь своей цели), согласуются и с правом, и с политикой [2, с. 55].

Это решение «спора политики и морали» происходит из моральной философии Канта, в которой человек как отдельно взятый индивидуум, не руководствуясь ничем иным, кроме собственного разума, находит максиму, не противоречащую самой себе, из которой он затем может вывести императив. Публичность всегда является критерием правильности в его моральной философии. Например: «Каждый рассматривает моральный закон как таковой, который он публично может декларировать, но каждый рассматривает свои максимы как таковые, которые должны остаться скрытыми» («Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er öffentlich deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen») [8, S. 52]. Частные максимы должны быть подвержены проверке, в результате которой выясняется, можно ли их объявить публично. Моральность является здесь совпадением частного и публичного. Настаивать на частности максимы означает быть злым. Быть злым характеризуется поэтому уходом из сферы публичного. Моральность означает способ-

ность быть увиденным, причем не только людьми, но и в пределе Богом, всезнающим «сердцебедом» (*der Herzenskundige*).

Человек, поскольку он вообще что-либо делает, устанавливает закон; он — законодатель. Но человек может быть законодателем лишь в том случае, если он сам свободен; имеет ли силу одна и та же максима как для свободных, так и для несвободных — вопрос открытый. И даже если Вы согласитесь с решением Канта, как оно здесь изложено, то предварительным условием является, очевидно, «свобода пера», то есть существование публично-го пространства, если не для поступка, то, как минимум, для мнения. Ликвидация свободы мнения является для Канта сигналом к восстанию. Не поднять в этот момент восстание означает неготовность ответить на старый макиавелевский аргумент против моральности: если ты не противостояшь злу, то злодеи будут делать все что им угодно. Хотя это правда, что, противостоя злу, Вы, вероятно, будете вовлечены в него, Ваша забота о мире имеет в политике приоритет по отношению к Вашей заботе о самих себе — является ли она заботой о теле или о душе. (Маккиавелевское «Я люблю мой родной город больше, чем свою душу» — лишь вариант: «Я люблю мир и его будущее больше, чем свою жизнь или себя самого».)

В действительности у Канта есть два допущения, позволяющие ему без труда выйти из противоречия. Осознание одного из них присутствует в полемике Канта с Моисеем Мендельсоном, который отрицал лессинговский «прогресс человечества как целого». Кант приводит слова Мендельсона:

Человек идет вперед; но человечество постоянно движется то вверх, то вниз в установленных пределах; однако, рассматриваемое в целом, оно во все периоды сохраняет приблизительно одну и ту же ступень нравственности, одну и ту же меру религиозности и безрелигиозности, добродетели и порока, счастья и несчастья» [4, с. 198]².

Кант отвечает на это, что без допущения прогресса все не имело бы никакого смысла; прогресс может быть приостановлен, но никогда не может быть прерван окончательно. Он обращается к «врожденному долгу», тому самому аргументу, к которому он прибегает в «Критике практического разума»: врожденный голос говорит: «ты должен», и было бы противоречием допустить, что я не могу, когда мой собственный разум говорит, что я должен ("ultra posse nemo obligator", что выходит за пределы возможного, то никого не обязывает) [2, с. 37]. Долг, к которому апеллируют в этом случае, заключается в том, чтобы «так воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше» [4, с. 199] (то есть прогресс должен быть возможен), и Кант утверждает, что без этого допущения, без этой надежды на лучшие времена вообще не возможен ни один поступок; ведь лишь одна эта надежда оказывала влияние на «благомыслящих людей» — «чем-то содействовать общему благу» [4, с. 200]. Что ж, сегодня мы знаем, что можем датировать идею прогресса, и мы знаем, что люди всегда, то есть задолго до того, как эта идея возникла, совершали поступки.

Второе и еще более важное допущение, принимаемое Кантом, касается природы зла. Макиавелли допускает, что зло будет беспрепятственно распространяться, если люди не смогут противостоять ему, хотя бы и рискуя самим совершить зло. В противоположность Макиавелли и некоторым образом в согласии с традицией Кант полагает, что зло по своей природе саморазрушительно:

² Цит. по Канту. Работа М. Мендельсона, о которой идет речь, называется «Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе» (*Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum*. Berlin, 1783.S. 198). — Прим. пер.

И хотя в обычных условиях не в природе человека (курсив Х. Арендт) произвольно ослаблять свою власть, тем не менее в угрожающих обстоятельствах это не невозможно; поэтому нельзя считать, что выражение ожидать необходимого для этого условий от Провидения (иногда Кант говорит «природа». — Х. А.) не соответствует моральным желаниям и надеждам людей (при сознании своего бессилия); благодаря Провидению будет достигнута цель всего человеческого рода (курсив Х. Арендт) для осуществления его конечного назначения свободным применением его сил, насколько их хватит, — это будет такой исход, которому прямо противодействуют цели людей (курсив Х. Арендт), рассматриваемых отдельно друг от друга. В самом деле, именно противодействие наклонностей друг другу, из которых возникает злое, предоставляет разуму свободную игру, при которой он все эти наклонности подчиняет себе и вместо злого, само себя разрушающего, делает господствующим доброе, которое, если уж оно есть, в дальнейшем поддерживается само собой [4, с. 203].

И снова точка зрения зрителя оказывается решающей. Взгляните на историю как на целое! Что за зрелище представляло бы оно без допущения прогресса? Альтернативами для Канта являются либо регресс, способный привести нас в отчаяние, либо вечное одиночество, способное довести нас до смерти. Следующий пассаж я цитирую, чтобы еще раз подчеркнуть значение зрителя:

Если достойно божественного взора лицемерие добродетельного человека, который борется с невзгодами и с искушениями злого и все же может устоять перед ними, то в высшей степени недостойно взора не то что божества, а даже самого обыкновенного, но благомыслящего человека лицемерие рода человеческого, с каждым новым периодом идущего все выше по пути добродетели и тотчас же после этого вновь низко опускающегося к порокам и несчастью. Одно мгновение наблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть. Ведь если трагедия затягивается, она превращается в фарс; и хотя бы актеры и не устали, потому что они шуты, но устает зритель, которому довольно того или другого акта, чтобы с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же [4, с. 198–199].

Список литературы

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 8. М., 1994.
2. Кант И. К вечному миру // Там же. Т. 7.
3. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 6.
4. Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же. Т. 8.
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6.
6. Кант И. Спор факультетов // Там же. Т. 7.
7. Borries Kurt. Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. Leipzig, 1928.
8. Eine Vorlesung Kants über Ethik, im Auftrage der Kant-Gesellschaft hrsgg. von Paul Menzer. Berlin, 1924.

Перевод с англ. А. Н. Саликова

О переводчике

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, e-mail: salikov123@mail.ru

About translator

Dr. Alexei Salikov, deputy director of Kant Institute, IKBFU, e-mail: salikov123@mail.ru

А. Н. Саликов

РУССКИЕ
В «КАНТ-ШТУДИЕН»

Часть I
ФАЙХИНГЕРОВСКИЙ
«КАНТ-ШТУДИЕН» (1896—1933)¹

Данная статья — первая часть исследовательской работы, посвященной публикации отечественных мыслителей в «Кант-штудиен», ведущем периодическом журнале мирового кантоведения и главном печатном издании международного Кантовского общества. Излагается краткая история публикаций отечественных авторов в «Кант-штудиен» за период с 1896 по 1933 год.

This article constitutes the first block of a study into publications of Russian thinkers in Kant-Studien — the leading journal of international Kant studies and the main periodical of the international Kant's Society. The article offers an overview of Russian authors' publications in Kant-Studien in 1896 — 1933.

Ключевые слова: отечественное кантоведение, философия Канта, «Кант-штудиен», русская философия, неокантианство, русское неокантианство.

Key words: Kant studies in Russia, Kant's philosophy, Kant-Studien, Russian philosophy, neo-Kantianism, Russian neo-Kantianism.

Историю публикаций отечественных философов (в первую очередь исследователей философии Канта, но не только) в ведущем журнале кантоведения «Кант-штудиен»² следует разделить на два больших периода: с 1896 по 1933 год и с 1974 по 2010 год. Эта периодизация обусловлена, с одной стороны, историей самого журнала «Кант-штудиен», а с другой — внутренней логикой развития философии (и, соответственно, кантоведческих исследований) в нашей стране. Период с 1896 по 1933 год полностью совпадает со временем первого этапа существования «Кант-штудиен», основанного Хансом Файхингером. Второй период в истории отечественных публикаций в центральном журнале мирового кантоведения начинается не с 1954 года,

¹ Работа выполнена при поддержке совместной программы Немецкой службы академических обменов (DAAD) и Министерства образования и науки РФ «Иммануил Кант».

² Идея проекта исследования публикаций российских авторов по философии Канта в германоязычном пространстве была сформулирована проф. В.Н. Брюшинкиным пару лет назад. Данная публикация — один из шагов в осуществлении этого проекта.

Вводную часть проекта читатель может найти в статье: Саликов А.Н. Русские в «Кант-штудиен» // Кантовский сборник. 2010. 4(34). С. 87 — 96.

когда было возобновлено издание «Кант-штудиен», а в 1974-м, когда отечественные философы и специалисты в области философии Канта получили возможность публиковаться в этом западном журнале.

Вышеуказанные временные рамки не означают полной однородности внутри каждого из предложенных автором данной статьи периодов — ни количественной (то есть публикационной активности в тот или иной отрезок времени), ни качественной (то есть принадлежности к той или иной рубрике, теоретической направленности и т.д.). Однако каждому из этих периодов присущи свои характерные черты и даже свой определенный круг авторов и тем, представление о которых мы и постараемся дать ниже.

Всего за период существования первого «Кант-штудиен» (1896–1933) было опубликовано свыше 50 работ отечественных авторов. Из них около трети приходится на теоретические статьи и две трети — на сообщения, рецензии на книги и другие разного рода публикации информативного характера. Это, в общем-то, неудивительно и примерно соответствует содержательному балансу самого «Кант-штудиен»: треть — теоретические статьи, две трети — информативные тексты (в том числе библиографии). Однако даже на этом, сравнительно небольшом отрезке времени (с 1896 по 1933 год) можно условно выделить два в значительной степени отличных друг от друга исторических периода. Начальный приходится на время примерно первых двадцати выпусков «Кант-штудиен» — с 1896 по 1917 год³. Этот временной промежуток характерен довольно большой активностью прежде все молодых ученых, многие из которых на рубеже XIX–XX столетий обучались в немецких (и германо-язычных⁴) университетах, получили там фундаментальное философское образование и превосходно владели немецким языком.

Особенностью второго периода (с 1918 по 1933 год) стал массовый исход отечественных философов из России. Многие из них оказались в Германии. И как ни парадоксально, но это печальное в целом событие привело к более близкому знакомству западного, в том числе и немецкого, читателя с русской философией. В это время переводятся на европейские языки работы Бердяева, Булгакова, Флоренского, Франка, Лосского и др. Более того, оказавшись за пределами Родины и русскоязычного пространства, отечественным мыслителям волей-неволей пришлось преодолеть изоляционизм, характерный для отечественной философской традиции. В качестве подтверждения данного тезиса можно привести резкое увеличение в 20-е годы прошлого века публикаций отечественных авторов на других языках, в том числе и на немецком.

За рамками нашего исследования остается временной отрезок существования «Кант-штудиен» с 1934 по 1944 год, который можно было бы выделить в третий период довоенной истории журнала. Однако вряд ли можно

³ В действительности можно вести речь о периоде с 1896 по 1914 год, потому что после начала Первой мировой войны вплоть до ее окончания никто из отечественных философов в «Кант-штудиен», по вполне понятным причинам, не публиковался. Более того, даже те, кто находился в это время в Германии с учебными или научными целями, были высланы с началом войны в Россию. (Подробнее об этом см., например, книгу Н.А. Дмитриевой «Русское неокантианство: "Марбург" в России»). Единственное исключение мог бы составить Николай Гартман, но последний, будучи этническим немцем, принял к этому времени германское подданство и с 1914 по 1918 год служил в частях вермахта в качестве переводчика, почтового цензора и офицера связи.

⁴ Имеется в виду прежде всего Анна Тумаркина, изучавшая философию в Бернском университете (Швейцария) и впоследствии там же защитившая докторскую диссертацию.

назвать то издание, которое выходило в свет в период нацистской диктатуры, *настоящим* «Кант-штудиен». К тому же, по понятным причинам, в журнальных выпусках за эти годы нет публикаций отечественных авторов.

В первые годы существования «Кант-штудиен», то есть начиная с 1896-го, российские авторы довольно активно сотрудничают с журналом. Уже в первом номере публикуется статья *Винсента Лютославски*, которого вряд ли можно считать в полной мере отечественным философом, но он все же имеет непосредственное отношение к России⁵. И все же Лютославски не был ни русским философом, не был он и кантианцем или кантоведом: известен он прежде всего как специалист по Античности, прежде всего по Платону [52]. Однако в следующем, втором номере «Кант-штудиен» (1898) публикуется статья автора, принадлежность которого к русской культуре и языку бесспорна. Речь идет о статье известного русского кантианца *Александра Ивановича Введенского* (1856–1925) «Русская литература о Канте за 1893–1895 годы» [53], в которой петербургский профессор дает краткий обзор последних российских публикаций посвященных Канту.

Введенский довольно обстоятельно характеризует работы *М.М. Филипова* [12], *Н.Я. Грота* [5], *архимандрита Антония* [1], *А.Ф. Кирилловича* [9], *Б.Н. Чичерина* [13], *М.И. Каринского* и своих собственные. Основное же внимание обзора сосредоточено на оживленной полемике, которая развернулась на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» между самим Введенским и профессором Санкт-Петербургской духовной академии, известным отечественным философом и логиком Михаилом Ивановичем Каринским. Побудительным толчком для этого послужила вышедшая в 1889 году книга Каринского «Об истинах самоочевидных» [7], представляющая собой комментарии к «Критике чистого разума» Канта. Эта работа получила большой резонанс в России, причем мнения о ней были самые противоположные. Точку зрения русских кантианцев взялся выразить Александр Введенский, опубликовавший в «Вопросах философии и психологии» довольно едкую статью «О Канте действительном и Канте воображаемом» [3], в которой учиняет форменный разгром книги Каринского.

М.И. Каринский, как и многие русские богословы и профессора духовных учебных заведений, был довольно враждебно настроен по отношению к кантовской философии и, по мнению Введенского, относился к ней даже с «высокомерием». Не могло понравиться кантианцу Введенскому и обвинение Канта в догматизме, в том, что кёнигсбергский философ якобы признает без какой-либо критики некоторые синтетические суждения априорными. Кант, как и его предшественники, считает Каринский, понимал истину догматически. Поэтому его догматизм переходит в теорию познания. По утверждению Введенского, профессор Санкт-Петербургской духовной академии имеет ложное представление о кантовской философии, а отсюда его критика Канта несостоятельна. Каринский, полагает Введенский, полемизирует с неким выдуманном образом философии Канта, а не с ней самой. Главный пункт, вокруг которого вращается полемика Введенского и Каринского, —

⁵ *Винсент Лютославски* (1863–1954) родился в Варшаве, которая тогда входила в состав Российской империи. После окончания гимназии учился в Дерптском университете у Тайхмюллера. Затем преподавал в Москве, был профессором в Казани и Вильно. Лютославски был женат на испанской поэтессе и на момент выхода в свет первого номера «Кант-штудиен» уже несколько лет жил в Испании. Его статья и называлась «Кант в Испании» [41].

это концепция времени у Канта. По мнению Введенского, Каринский не только слишком мало внимания уделяет этому краеугольному камню «Критики чистого разума», благодаря которому она и представляет собой единое целое, но и понимает теорию времени Канта совершенно неправильно, полемизируя при этом не с Кантом «действительным», а с Кантом «воображаемым». В то время как у настоящего Канта время существует лишь как представление, у Канта, созданного воображением профессора Каринского, время существует действительно, само по себе.

Ответ профессора Санкт-Петербургской духовной академии не заставил себя долго ждать, и уже в следующем номере «Вопросов философии и психологии» публикуется ответ Каринского на статью Александра Введенского [8]. В ответной статье «Учение Канта о смене душевных явлений» [4] Введенский ставит точку в этой жаркой дискуссии на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»⁶, хотя Каринский и пытался продолжить ее на страницах уже другого журнала⁷, но больше не удостоивался ответа кантианца.

Этот же выпуск журнала примечателен публикацией рецензии на книгу *Анны Тумаркиной* [34] «Гердер и Кант» [50], вышедшей в 1896 году и послужившей основой для одноименной докторской диссертации, защищенной Тумаркиной в 1898 году в Швейцарии. О принадлежности Анны-Эстер Тумаркиной к отечественной философской традиции можно говорить лишь довольно условно⁸. Тем не менее, судя по ее собственным высказываниям, она считала Россию своей родиной и всегда внимательно следила за происходящими в ней событиями [46]. С именем Анны Тумаркиной в «Кант-штудиен» связано несколько статей и рецензий. Наиболее примечательны среди них самые ранние, посвященные Канту: это уже вышеуказанная рецензия на ее книгу «Гердер и Кант» и статья «О трансцендентальном методе кантовской эстетики» [51] в №11 за 1905 год, в которой Тумаркина исходя из кантовского понятия «игра сил» пытается разрешить трудности, возникающие при интерпретации кантовской «Критики способности суждения». Более поздние публикации Тумаркиной и рецензии на ее работы свидетельствуют о постепенном смещении ее научного интереса с философии Канта и истории философии в целом в сторону психологии. Тем не менее, по свидетельству коллег и студентов Анны Тумаркиной, увлечение в молодости кантовской философией наложило неизгладимый отпечаток на ее научные предпочтения, и читаемый ею в Университете Берна курс по философии Канта всегда оставался одним из наиболее любимых ею.

Весьма примечательна статья *Антон Пальме* о визите *Николая Михайловича Карамзина*, который будущий великий русский историк нанес Канту в 1789 году во время своей знаменитой поездки в Европу [44]. Интерес «За-

⁶ Это, правда, если верить самому Введенскому, так как обзор в «Кант-штудиен» писал именно он и мог представить дело со своей точки зрения.

⁷ Имеется в виду «Журнал Министерства народного просвещения», 1896, №21.

⁸ *Анна-Эстер Тумаркина* (1875–1951) родилась в ортодоксальной еврейской семье в местечке Дубровно под Витебском, а спустя несколько лет вместе с семьей переехала в Кишинев. В 1892 году она поступила в Университет г. Берна, где изучала философию, германистику и историю. В 1895 году Анна Тумаркина с отличием выдержала экзамен на звание доктора и защитила докторскую диссертацию на тему «Гердер и Кант». В 1898 году Тумаркина получила право на преподавание в университете и стала первой женщиной-преподавателем философии в Европе. В 1906 году Тумаркиной было присвоено почетное звание титулярного профессора Бернского университета, в котором она преподавала до завершения своей академической карьеры в 1943 году [46].

писок русского путешественника» Карамзина, с точки зрения Пальме, для немецкого читателя состоит прежде всего в том, что дает возможность взглянуть на Канта с точки зрения другой культуры. Вряд ли Карамзин был знаком с критическими работами Канта, полагает Пальме, по крайней мере ничто не подтверждает это. Однако, допускает автор обзора, будущий русский историк вполне мог бы знать ранние работы Канта и иметь некое общее представление о кантовской философии. Это предположение основывается на двух фактах. Во-первых, Карамзин воспитывался в немецком пансионе профессора Шадена⁹, где он мог приобрести некоторое представление о философии Канта. Во-вторых, определенные знания о кантовской философии он мог почерпнуть и у поэта «Бури и натиска» Ленца, с которым он некоторое время жил в Москве в одном доме и которому он был обязан знакомством с новейшей для того времени немецкой литературой и Шекспиром. Ленц в свое время изучал теологию в Кёнигсберге и слушал Канта, в честь которого даже сочинил оду. Поэтому Пальме не исключает, что именно Ленц познакомил Карамзина с кантовской философией и, что тоже вероятно, именно Ленц побудил будущего автора «Истории государства Российского» предпринять длительное путешествие в Европу.

В «Кант-штудиен» за 1901 год появляется рецензия на книгу известного русского кантианца *Б.А. Кистяковского* «Общество и индивид» [32], вышедшую в немецком переводе [31] в 1899 году. Книга эта была переведена на русский язык [10] лишь совсем недавно и более чем 100 лет оставалась неизвестной отечественному читателю. В работе Кистяковского речь в первую очередь идет о методе общественных наук. Особый интерес, по мнению немецкого рецензента, представляет исследование Кистяковского о взаимоотношении государства и общества. В этой связи автор книги ссылается на Канта, который утверждал, что процессы притяжения и отталкивания являются источником и природой любого общества, и называл состояние, происходящее из действия обоих этих сил, «необщительной общительностью». В целом референт находит книгу Кистяковского весьма ценной саму по себе, но периферийной с точки зрения ее места в литературе о Канте.

После довольно активного участия отечественных философов в первых выпусках журнала наступает спад, и в номерах за 1902, 1903, 1904 годы нет ни работ российских авторов, ни рецензий на них. Они появляются в 1905 году. А на 1908–1912 годы приходится пик публикаций (их было 15) за весь дореволюционный период. Связано это в первую очередь с тем, что в последней четверти XIX века практика поездок выпускников университетов за границу «с ученой целью для усовершенствования в науках» была делом весьма распространенным¹⁰. Многие из них впоследствии защитили докторские диссертации (Promotion). Назову лишь те работы, которые в то или иное время публиковались в «Кант-штудиен»: *Анна Тумаркина* «Гердер и Кант» (1896), *Богдан Кистяковский* «Общество и личность. Методологическое исследование» (1899), *Николай Бубнов* «Сущность и условия индукции» (1908), *Николай Гартман* «О проблеме бытия в греческой философии до Платона» (1908), *Сергей Гессен* «Индивидуальная причинность. Иссле-

⁹ См. также работу А.Н. Круглова «Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века» [11], в которой упоминается возможное знакомство Карамзина с кантовской философией через Мельмана, который некоторое время преподавал в пансионе Шадена.

¹⁰ Подробнее см. [6, с. 147 и далее].

дования трансцендентального эмпиризма» (1909) [29], *Генрих Ланц* «Проблема предметности в современной логике. Учение И. Канта об объективности» (1911) [35], *Моисей Рубинштейн* «Логические основы системы Гегеля и конец истории» (1906), *Федор Степун* «Владимир Соловьев» (1910), *Анатолий Стынопалов* «Учение Канта о трансцендентальной апперцепции. Исследование развития чистого мышления» (1910) [50].

Помимо Анны Тумаркиной, из вышеперечисленных молодых авторов успешно сложилась дальнейшая академическая карьера за рубежом у Николая Гартмана (Nicolai Hartmann) и Николая Бубнова (Nicolai von Bubnoff).

Николай Гартман считается ныне одним из выдающихся немецких философов первой половины XX века, но в то же время невозможно отрицать и его очевидную связь с Россией и русской философской традицией¹¹. В 1907 году он защитил докторскую диссертацию (Promotion) «Проблема бытия в греческой философии до Платона». Спустя год Николай Гартман хабилитировался работой «Философские начала математики Прокла Диодоха» (1909), после чего получил место приват-доцента в Марбурге, где он с 1922 года стал профессором. Гартман активно сотрудничал с «Кант-штудиен», причем публиковал не только статьи, но и многочисленные рецензии и обзоры.

За все время существования первого «Кант-штудиен» в журнале было опубликовано почти два десятка работ Гартмана и рецензий на его книги. Среди наиболее значимых публикаций самого Николая Гартмана следует отметить следующие: «К методу истории философии» (1910) [27], «Логическая и онтологическая действительность» (1915) [24], «Вопрос доказуемости закона причинности» (1920) [22], «По эту сторону идеализма и реализма» (1924) [23]. Среди многочисленных рецензий, написанных Гартманом для «Кант-штудиен», была и рецензия на работу «Логические законы и бытие» [25] хорошо знакомого ему русского неокантианца В.Э. Сеземана (1884–1963). Сеземан в свое время даже слушал в Марбурге курсы Гартмана по философии поздней древности, истории новейшей философии (с Канта), истории древней философии, всеобщей психологии [6, с. 175]. Впоследствии Гартман был даже одно время (с 1931 по 1933 год) членом редколлегии «Кант-штудиен».

Успехи *Николая Бубнова*¹² более скромные, чем у Гартмана: в отличие от последнего, ему так и не удалось написать что-либо действительно значительное и засиять на философском небосводе Германии. Тем не менее академическая карьера Бубнова с самого начала складывалась весьма успешно. После защиты уже упоминавшейся докторской диссертации (Promotion) в 1908 году Бубнов в 1911-м защитил докторскую диссертацию (Habilitation) на тему «Временность и безвременье». После этого был оставлен на должности приват-доцента в Гейдельбергском университете, в котором он в 1932 году получил кафедру профессора философии и преподавал до конца своей академической карьеры. Бубнов, судя по всему, и после эмиг-

¹¹ *Николай Гартман* (1882–1950) родился в Риге в семье прибалтийских немцев. С 1897 года посещал немецкую гимназию в Санкт-Петербурге. В 1902–1903 годах изучал медицину в Тарту (Юрьев, Dorpat), а с 1903 по 1905 год – философию в Санкт-Петербургском университете. Затем он продолжил изучение философии в Марбурге, где его наставниками были Герман Коген и Пауль Натторп.

¹² *Николай Николаевич Бубнов* (1880–1962) закончил Александровский лицей и Петербургский университет (1913). Затем изучал философию в Гейдельберге, где среди его учителей были Риккерт и Виндельбанд, причем последний выступил научным руководителем диссертационной работы Бубнова.

рации в Германии продолжал поддерживать тесные контакты с Россией и русскими философами, о чем свидетельствует, к примеру, тот факт, что Николай Бубнов вместе со Степуном, Мелисом и Кронером был одним из основателей международного журнала «Логос» (1910–1914, 1925).

Относительно Бубнова существуют самые неоднозначные мнения. Так, Генрих Риккерт считал докторскую диссертацию Бубнова скандальной [2]. В то же время Ганс-Георг Гадамер дает ему весьма благоприятную оценку, которая, впрочем, относится в большей степени к человеческим качествам Николая Бубнова и его преподавательским способностям [2]. Помимо уже указанной выше статьи, Бубнову в «Кант-штудиен» принадлежит несколько разного рода малопримечательных публикаций, среди которых можно отметить разве что анонс [18] о выходе в свет книги «Временность и безвременность» [17]. В «Кант-штудиен» Бубнов публиковался несколько раз, причем в разное время и по совершенно не связанным между собой темам. Так, к примеру, в номере 13 (1908) «Кант-штудиен» публикуется статья «Сущность и условия индукции» [16] Николая Бубнова по одноименной теме диссертации [15], которую он защитил на философском факультете Гейдельберга в том же году.

Номера «Кант-штудиен» за 1908 и 1909 годы примечательны публикацией программных статей выдающихся русских мыслителей *Н. О. Лосского* и *И. И. Лапшина*. В №13 (1908) публикуются тезисы одноименной книги *Николая Онуфриевича Лосского* «Тезисы к обоснованию интуитивизма» [37], вышедшей в том же году в переводе на немецкий. Издатель журнала также обращает внимание читателя на то, что в 1907 году Лосский перевел на русский язык «Критику чистого разума». Этот перевод до сих пор остается основой для всех последующих переводов этой книги немецкого философа. В №14 (1909) «Кант-штудиен» публикует статью отечественного кантианца *Ивана Ивановича Лапшина* «Законы мышления и формы познания» [36], содержащую тезисы к его одноименной работе, которую он опубликовал в 1906 году в Санкт-Петербурге и за которую получил степень доктора наук.

Следует отметить и публикации российских авторов в дополнительных выпусках к «Кант-штудиен». Так, в №15 за 1909 год «Кант-штудиен» публикует текст диссертационного сочинения Сергея Гессена «Индивидуальная причинность» [29], которое он успешно защитил в 1910 году. А в №26 дополнительного выпуска к «Кант-штудиен» за 1912 год публикуется текст диссертационной работы *Генриха Ланца*¹³ «Проблема предметности в современной логике», на основе которой в том же году вышла книга с одноименным названием [35].

Окончание Первой мировой войны знаменуется подъемом интереса к России и русской философии. В 20-е — начале 30-х годов прошлого века многие русские философы вели активную деятельность в качестве докладчиков. Это хорошо видно по ежегодным отчетам региональных отделений Кантовского общества, публиковавшихся в «Кант-штудиен». Региональные отделения Общества часто приглашали самых разных философов, причем совсем необязательно с докладами по Канту, главным был интерес членов общества к теме и докладчику. Приведу лишь некоторые (далеко не все) названия докладов, с ко-

¹³ *Генрих Эрнестович Ланц* (1886–1945) некоторое время провел в Марбурге, причем Коген считал его своим учеником. После революции Ланц, по всей видимости, эмигрировал в США, где продолжил занятия философией и даже стал профессором философии и славянских языков Стэнфордского университета [6].

торыми отечественные мыслители выступали перед почитателями Канта: 22 февраля 1926 года, Халле — Федор Степун (Дрезден) «Руководящая идея в современной России»; 16 октября 1926, Минден — Семен Франк (Берлин) «Русское видение мира»; 4 декабря 1928 года, Прага (доклад в Кантовском обществе Чехословакии) — Сергей Гессен (Прага) «Достоевский (трагедия добра)»; 28 мая 1930, Прага — Лосский (Прага) «Принцип наибольшего чувства бытия». А Франк на основе своего доклада, прочитанного в ноябре 1925 года в Кёльнском региональном отделении Кантовского общества, даже опубликовал в «Кант-штудиен» статью «К метафизике души» [21].

В 20–30-е годы русские философы активно участвовали и в разного рода философских форумах. В этой связи весьма любопытно сообщение украинца Ивана Мирчука об участии русских философов во Втором польском конгрессе, состоявшемся в 1928 году в Варшаве. Мирчук отдает должное отечественным мыслителям и считает русскую делегацию наиболее сильной как по качеству, так и по количеству (после, разумеется, польской). Так, в конгрессе принимали участие: Бердяев с докладом «Метафизические вопросы свободы», Франк с докладом «Свобода действительности, бытие и познание», Лосский с докладом «Об условиях возможности эволюции», Гессен с докладом «Идея добра у Достоевского». Иван Мирчук отмечает глубину и оригинальность философской позиции русских философов.

Весьма занимательные факты можно обнаружить и просматривая список новых членов Кантовского общества, публикуемый в «Кант-штудиен». Так, в 1921 году членом Общества стал *Георгий Гурвич*¹⁴ (Dr. Georg Gurwitsch), проживающий по адресу Берлин-Шарлоттенбург, Фричештрассе, 56. Имя Гурвича появляется на страницах «Кант-штудиен» еще раз в №30 за 1925 год, когда публикуется рецензия на его работу «Отто Гирке как философ права» [49]. А в списке новых членов за январь-май 1922 года значится *Сергей Гессен* (Dr. Sergius Hessen). В качестве места жительства также указан облюбованный русскими эмигрантами Берлин-Шарлоттенбург (или Шарлоттенград, как в шутку его называли жители Берлина в 20-е годы XX века) [30]. В первой половине 1932 года в Кантовское общество был принят профессор Тбилисского университета *Шалва Нуцубидзе*, который в 1920-е годы несколько раз приезжал в Берлин с научными целями.

В №31 (1926) Семен Франк (в тот момент профессор Русского научного института в Берлине) дает очень обстоятельный обзор русской философии за период с 1910 по 1925 год [20]. О широте обзора свидетельствует хотя бы то, что Франк упоминает около 50 отечественных авторов и более 100 работ. Мы не можем, к сожалению, подробно изложить весь обзор Франка, прежде всего из-за его большого объема, поэтому остановимся на самом примечательном.

Внимания заслуживает, в первую очередь, книга Александра Введенского «Логика как часть теории познания» (1913). Франк видит в работе Введенского попытку выстроить систему логики с позиций кантовского критицизма. Однако, по мнению Франка, критицизм понимается Введенским в строго последовательном психолого-антропологическом смысле. Русский кантианец обращает острую критику против всякой возможной метафизики, к которой, по мнению Введенского, принадлежат и системы новейшего

¹⁴ *Георгий (Жорж) Гурвич*, правовед-международник по образованию, эмигрировал в 1920 году из России и впоследствии стал одним из ведущих французских социологов.

немецкого кантианства, но в первую очередь против русского интуитивизма Н. Лосского. Отдельные вопросы методологии (например, учение об индукции) освещаются весьма остроумно и оригинально. В общем же, по мнению Франка, критицизм выливается у Введенского в грубо-психологистический релятивизм «здорового человеческого рассудка». В обзоре Франк дает описание и своей книги «Предмет познания» (1915), в которой он предпринимает попытку онтологически обосновать теорию познания и логики. Франк приписывает роль, которую играет у Канта единство трансцендентальной апперцепции, онтологическому единству абсолютного бытия.

Определенный интерес представляет работа ныне совершенно забытого Л. Робинсона «Историко-философские исследования» (1910), в которой рассматриваются отношения между Кантом, Беркли и Кольером¹⁵, причем особенно основательно в книге Робинсона доказывается зависимость Канта от последнего.

Достойна упоминания и книга Сергея Гессена «Основы педагогики» (1923), в которой автор, последователь Генриха Риккерта, развивает ценностную систему с педагогическими выводами.

В конце 1920-х годов в «Кант-штудиен» появляется целая серия рецензий и обзоров, посвященных работам различных русских философов. Связано это, прежде всего, с возросшим в Германии после Первой мировой войны, двух революций и установления советской власти, интересом к России и ее культуре. С другой стороны, большая часть русских философов после революции оказалась за границей, что способствовало переводу их работ на другие европейские языки.

Уже в 1918 году появляется рецензия на работу Владимира Соловьева «Духовные основания жизни» [14]. Книга эта вышла на немецком еще в 1914 году, но лишь в 1918-м появилась возможность обсудить ее. По мнению автора рецензии, философия Соловьева — это мистическая, почти теософская религиозная философия: философия, поэзия, мистика сливаются в ней воедино. Рецензент усматривает у Соловьева влияние немецкого мистика Якоба Бёме, Сведенборга, Баадера, Шеллинга и Шопенгауэра. Влияния Канта, по крайней мере в этой работе, автор рецензии не обнаруживает. Национально окрашенная мистика Соловьева, резюмирует рецензент, имеет, без сомнения, свое значение — ее лишь не нужно предлагать немцам как путь спасения.

В №33 за 1928 год публикуется рецензия [47] на книгу Николая Бердяева «Смысл творчества», вышедшую в немецком переводе в 1927 году (на русском она вышла в 1916 году). Бердяев интересен немецкому читателю в первую очередь как главный представитель нового религиозного сознания в России.

В 1928 году, в №33 выходят две рецензии, посвященные работам Льва Шестова: «Толстой и Ницше» [40], опубликованной на немецком языке в 1923 году, и «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» [38], вышедшая в 1924 году.

В №34 за 1929 год была опубликована рецензия [45] на книгу Сергея Булгакова «Трагедия философии», которая вышла в немецком переводе в 1927 году. В этом же номере выходит рецензия [39] на книгу Льва Шестова «Potestas clavium (Власть ключей)», вышедшую на немецком в 1926 году. Здесь же рецензия [19] на книгу Лосского «Справочник по логике» (1923), вышедшую на немецком языке в переводе В. Сеземана.

¹⁵ Артур Кольер (Arthur Collier, 1680–1732) — английский философ.

Этот же номер «Кант-штудиен» содержит рецензию на книгу **Ш. И. Нуцубидзе**¹⁶ «Истина и структура познания. Первое введение в алетологический реализм» [42], вышедшую в 1926 году на немецком языке [43]. В рецензируемой книге Шалва Нуцубидзе излагает основы созданной им теории алетологического (от греч. *aleteia* — истина) реализма, центральное понятие которой — понятие истины самой по себе.

Нельзя не упомянуть и рецензию [33] на работу имеющего весьма непосредственное отношение к России и отечественной философии автора — «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина, — опубликованную в №35 (1930) «Кант-штудиен». Как пишет рецензент, Ленин вместе с Энгельсом считает возможным посредством прогрессирующего исследования превратить «вещи в себе» в «вещи для нас», не задумываясь над тем, что в соответствии с самими понятиями пропасть между явлениями и «вещами самими по себе» непреодолима. Человеческим ум, полагает автор рецензии, хотя и способен к «объективному», но не к «всеобъемлющему», «абсолютному» познанию. Приписать ему эту деятельность означало бы выход за границы природы. По мнению Ленина, диалектический материализм способен обеспечить этот скачок через природные границы, подводя познание к сущности вещей, а не просто объективно постигать мир явлений. Любопытна уже самим фактом своего появления в немецком журнале в год прихода Гитлера к власти рецензия на издаваемый **Яковом Клацкиным**¹⁷ словарь «Философское сокровище древнего и нового еврейского языка», вышедшая в №38 за 1933 год [28].

В 1933 году заканчивается история файхингеровского «Кант-штудиен». Вместе с ней, так уж совпало, заканчивается, возможно, самая плодотворная эпоха в истории отечественной философии. После прихода к власти Гитлера многие авторы, в том числе и русские философы, становятся в «обновленном» журнале нежелательными. Даже этнический немец Николай Гартман кажется нацистским властям недостаточно благонадежным, и его работы практически перестают публиковать (лишь в 1944 году появляется рецензия на изданную им книгу «Систематическая философия» [26]).

Следующая работа отечественного автора в «Кант-штудиен» выйдет уже совсем в другое время (в 1974 году), в другом (вновь основанном в 1954 году) «Кант-штудиен» и будет принадлежать уже совсем другому (советскому) поколению философов.

Список литературы

1. Архимандрит Антоний (Храповицкий). Моральное обоснование важнейшей христианской догмы // Теологический журнал. 1894. №3. С. 423—445.
2. Беседа с Хансом-Георгом Гадамером. Русские в Германии // Логос. 1992. №3. С. 228—232.

¹⁶ Шалва Иссакович Нуцубидзе (1888—1969) закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета (1910), где он занимался в семинарах А. И. Введенского, Н. О. Лосского, И. И. Лапшина. Некоторое время учился и работал в Германии (1911—1914), где его учителями были Вундт, Фолькельт и Барт. Нуцубидзе является одним из основателей Тбилисского университета, профессором которого он был с 1918 года.

¹⁷ Яков Клацкин (1882—1948) с 1901 по 1903 год изучал философию в Марбурге, где его учителем был Герман Коген. Клацкин посвятил свою жизнь развитию тех идей Когена, которые касались значения иудаизма в мировой культуре [6].

3. Введенский А.И. О Канте действительном и Канте воображаемом (по поводу книги г. Каринского «Об истинах самоочевидных» // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 621—660.
4. Введенский А.И. Учение Канта о смене душевных явлений (ответ на защитительную статью г. Каринского) // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 430—477.
5. Грот Н.Я. О времени // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 23—25.
6. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: историко-философские очерки. М., 2007.
7. Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. Т. 1, вып. 1. СПб., 1889.
8. Каринский М.И. По поводу статьи г. проф. А. И. Введенского: «О Канте действительном и воображаемом» // Вопросы философии и психологии. 1895. Год VI, кн. 1 (26). С. 20—46; год VI, кн. 2 (27). С. 242—373; год VI, кн. 3 (28). С. 314—360.
9. Кириллович А.Ф. Учение Канта об оправдании // Теологический журнал. 1893. №11; 1894. №3. С. 397—422.
10. Кистяковский Б.А. Общество и индивид (методологическое исследование) / пер. с нем. и предисл. Е. Довгань. М., 2002.
11. Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.
12. Филиппов М.М. Кант, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1893.
13. Чичерин Б.Н. Пространство и время // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 1—56.
14. Braun O. (Besprechungen) Solovjeff, Wladimir. Die geistigen Grundlagen des Lebens // Kant-Studien. 1918. N 22. S. 151—152.
15. Bubnoff N. von. Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Halle, 1908.
16. Bubnoff N. von. Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion // Kant-Studien. 1920. N13. S. 357—408.
17. Bubnoff N. von. Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien. Heidelberg, 1911.
18. Bubnoff N. von. (Selbstanzeige) Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit // Kant-Studien. 1911. N16. S. 351—352.
19. Burkamp W. (Besprechungen) Losskij N.O. Handbuch der Logik // Kant-Studien. 1929. N 34. S. 454—455.
20. Frank S. Die russische Philosophie in den letzten fünfzehn Jahren // Kant-Studien. 1926. N31. S. 89—104.
21. Frank S. Zur Metaphysik der Seele // Kant-Studien. 1929. N34. S. 351—374.
22. Hartmann N. Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes // Kant-Studien. 1920. N24. S. 261—291.
23. Hartmann N. Diesseits von Idealismus und Realismus // Kant-Studien. 1924. N29. S. 160—207.
24. Hartmann N. Logische und ontologische Wirklichkeit // Kant-Studien. 1915. N20. S. 1—28.
25. Hartmann N. (Besprechungen) Sesemann, Wilhelm. Die logischen Gesetze und das Sein // Kant-Studien. 1933. N38. S. 227—232.
26. Hartmann N. (Hrsg.). Systematische Philosophie. Stuttgart; Berlin, 1942.
27. Hartmann N. Zur Methode der Philosophiegeschichte // Kant-Studien. 1910. N15. S. 459—486.
28. Heller J. (Besprechungen) Klatzkin, Jacob. Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris // Kant-Studien. 1933. N38. S. 184—185.
29. Hessen S. Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. Berlin: Reuther&Reichard, 1909. XI. (Kant-Studien: Ergänzungshefte; 15).
30. Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. 1922. N27.
31. Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin, 1899. (X u. 205 S.).

32. Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen // Kant-Studien. 1901. N5. S. 252.
33. Kraft J. (Besprechungen) Lenin. Materialismus und Empiriokritizismus // Kant-Studien. 1930. N35. S. 368–369.
34. Kronenburg M. (Recension) A. Tumarkin. Herder und Kant // Kant-Studien. 1898. N2. S. 116–118.
35. Lanz H. Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Berlin, 1912.
36. Lapschin I. Denkgesetze und Erkenntnisformen // Kant-Studien. 1909. N14. S. 89–90.
37. Losskij N. Thesen zur Grundlegung des Intuitivismus // Kant-Studien. 1908. N13. S. 461–464.
38. Lowtzky H. (Besprechungen) Schestow, Leo. Dostojewski und Nietzsche // Kant-Studien. 1928. N33. S. 411–412.
39. Lowtzky H. (Besprechungen) Schestow, Leo. Potestas clavium (Die Schlüsselgewalt) // Kant-Studien. 1929. N34. S. 228–229.
40. Lowtzky H. (Besprechungen) Schestow, Leo. Tolstoi und Nietzsche // Kant-Studien. 1928. N33. S. 410–411.
41. Lutoslawski W. Kant in Spanien // Kant-Studien. 1897. N1. S. 217–231.
42. Müller A. (Besprechungen) Nuzubidze, Schalwa. Wahrheit und Erkenntnisstruktur // Kant-Studien. 1929. N34. S. 461.
43. Nuzubidze S. Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus. Berlin; Leipzig, 1926. XI.
44. Palme A. Ein Besuch Karamsins bei Kant // Kant-Studien. 1901. N5. S. 120–124.
45. Petraschek K. (Besprechungen) Bulgakow, Sergius. Die Tragödie der Philosophie // Kant-Studien. 1929. N34. S. 186–187.
46. Rogger F. Der Doktorhut im Besenschränk. Bern, 2002. S. 164–175.
47. Scheller W. (Besprechungen) Berdjajew, Nikolai. Der Sinn des Schaffens // Kant-Studien. 1928. N33. S. 256–257.
48. Ssynopaloff A. Kants Lehre von der transcendentalen Apperzeption. Eine Untersuchung über d. Entwicklung d. reinen Denkens: Phil. Diss. Heilderberg, 1910. III.
49. Sveistrup. (Buchbesprechung) Gurwitsch, Georg. Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph // Kant-Studien. 1925. N30. S. 215–216.
50. Tumarkin A. Herder und Kant (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte / Hrsg. von L. Stein. Bern, 1896.
51. Tumarkin A. Zur transcendentalen Methode der Kantischen Ästhetik // Kant-Studien. 1906. N11. S. 348–378.
52. Vaihinger H. (Recension) W. Lutoslawski "Origin and growth of Platos Logic" // Kant-Studien. 1898. N2. S. 472–474.
53. Wwedenskij A. Russische Literatur über Kant aus den Jahren 1893–1895 // Kant-Studien. 1898. N2. S. 349–389.

Об авторе

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, e-mail: salikov123@mail.ru

About author

Dr. Alexei Salikov, deputy director of Kant Institute, IKBFU, e-mail: salikov123@mail.ru

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13-м шрифтом через 1,5 интервала.

2. Заголовок статьи: сверху — имя автора, под ним название статьи (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»).

3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с построчной сквозной нумерацией.

4. Оформление цитат и ссылок на литературу:

1) для теоретических статей необходим список литературы (описание дается в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5 — 2008), 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 работ), 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 номер страницы — [3, с. 22] или [3, S. 34];

3) для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем через запятую номер тома и номер страницы — [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 так же, как и другие источники: имя автора, название произведения, источник (собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82—83] (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»);

6) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82—83 — В VIII]; так же и с другими русскими переводами произведений Канта;

7) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом, например: *Кант И. Сочинения*: в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы;

8) ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся 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) в материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями;

10) в списке литературы оформление источников, опубликованных в интернет-изданиях или других интернет-ресурсах, производится с указанием его точного электронного адреса и обязательным указанием даты (в круглых скобках), когда источник был использован. Например:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. [Электронный ресурс]. URL: www.doug-walton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация на русском и английском языках, объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей необходимо 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., ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия не рассматривает материалы, оформленные не в соответствии с настоящими требованиями, и оставляет за собой право редактировать все предоставленные 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 — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011

№ 2 (36)

Редакторы *Н. Н. Мартынюк, Л. Г. Ванцева, Е. В. Дворнякова*
Корректоры *Н. Н. Генина, Е. В. Владимирова, Е. В. Середя*
Оригинал-макет подготовлен *О. М. Хрустальной*

Подписано в печать 28.06.2011 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108^{1/16}.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 9,7. Уч.-изд. л. 7,6.
Тираж 500 экз. Заказ 147.

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011

№ 2 (36)

Редакторы *Н. Н. Мартынюк, Л. Г. Ванцева, Е. В. Дворнякова*
Корректоры *Н. Н. Генина, Е. В. Владимирова, Е. В. Середя*
Оригинал-макет подготовлен *О. М. Хрустальной*

Подписано в печать 28.06.2011 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108^{1/16}.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 9,7. Уч.-изд. л. 7,6.
Тираж 500 экз. Заказ 147.

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

