

**ФИЛОСОФИЯ  
РЕЛИГИИ КАНТА  
(ОТ «КРИТИКИ  
ЧИСТОГО РАЗУМА»  
ДО «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ  
ТОЛЬКО РАЗУМА»)<sup>1</sup>  
Часть I**

**Альберт Швейцер\***

Практический разум, содержащий «чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно а priori» (с. 585)<sup>2</sup>, является таковым только в отношении «моральных законов». К тому же — и это характерно для всего наброска с его неупорядоченным ходом мысли — Кант, достигая в этом пункте понятия чисто практического разума с его моральной определенностью, не дает никакого обоснования для абсолютной автономии и априорного характера нравственного закона: позже в «Критике практического разума» он уделяет этому обоснованию значительное внимание. Интересно и то, как Кант через несколько страниц пытается наверстать упущенное ранее: «Я допускаю, — пишет он, — что действительно существуют чистые нравственные законы, которые совершенно а priori (не принимая во внимание эмпирические мотивы, то есть блаженство) определяют все наше поведение, то есть применение свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают безусловно (а не только гипотетически, [т. е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях. Я могу допускать это положение с полным правом, ссылаясь не только на доказательства самых просвещенных моралистов, но и на нравственное суждение каждого человека, если он стремится отчетливо мыслить себе подобный закон» (с. 589).

Так с опорой на нравственный закон достигается понятие практического при-

<sup>1</sup> Продолжение, начало см.: Швейцер А. *Философия религии Канта* (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Предисловие. Ч. 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №2. С. 109–118.

\* Поступила в редакцию: 21.06.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-8

© Гильманов В.Х., пер., 2016

<sup>2</sup> В своей диссертации Швейцер ссылается на тексты Канта, опубликованные издательством *Ph. Reclam*, с указанием страниц из этого издания. В переводе указываются страницы по изданию: *Кант И. Собрание сочинений* : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.

менения разума, каковое соотнесено с идеями спекулятивного разума, имеющими целью определение того, «что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть иной мир. Так как это касается нашего поведения по отношению к высшей цели, то конечным намерением мудро пекущейся о нас природе при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное» (с. 585). Тем самым, как видим, спекулятивные идеи чистого разума именно в тот момент, когда они, казалось бы, должны достигнуть своего осуществления, становятся на деле лишь идеями морально-религиозного интереса. В то же время, находясь в отношении к какой-то неопределенной высшей цели, эти идеи организуются между собой в некую логическую связь, отраженную в упомянутом выше примечании на с. 299. Так сила притяжения нравственного закона, к реализации которого стремят спекулятивные идеи, оказывает на них неравное воздействие, что, в свою очередь, приводит к появлению сил внутреннего взаимодействия между идеями: все это заставляет отказаться от плана, согласно которому все три идеи, основываясь на общем принципе практического применения разума, могли бы начать одновременное движение в практической заинтересованности достижения своей реализации. Они не могут этого, будучи предопределены к взаимовлиянию по причине их одновременного отношения к нравственному закону и некой высшей цели. Позднее в «Критике практического разума» Кант, сделав соответствующие выводы, осуществил одновременное развитие и реализацию религиозного интереса идей без оглядки на их роли в теоретическом применении разума, исходя при этом из практической необходимости в установлении порядка их следования и взаимоотношений в полном соответствии с фундаментальным разделением разума на теоретический и практический.

В религиозно-философском наброске Кант еще не замечает всех сложностей, связанных с переходом от спекулятивных идей к их реализации в морально-практической сфере. Он оперирует понятием единого разума в теоретическом и практическом применении, демонстрирующего свое единство в постановке связанных друг с другом вопросов: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?». Первый из них представляет спекулятивный интерес разума, второй — практический, третий его интерес — в одновременно практическом и теоретическом применении» (с. 588). Исходя из данных предпосылок, разум в его практическом применении способен перейти к практической реализации идеи свободы. И в этой реализации происходит то, что могло бы быть обозначено как вычленение идеи свободы из общей триады идей, устремленной к практическому воплощению.

Обращение к вопросу о свободе ведет нас к тому пункту, где ясное и последовательное развитие религиозно-философского наброска оказывается нарушенным по причине начавшихся асимметрий между ним и предваряющим его ходом мыслей. Он был представлен нами в самом общем виде с целью показать то, как в «Критике чистого разума» осуществляется переход от критической части к тем разделам, каковые трактуют практическую реализацию трех идей разума — Бога, свободы и бессмертия. Выделим самое главное из предшествующего рассмотрения, суть которого отражена в кантовских понятиях «чистый разум в теоретическом применении» и «чистый разум в практическом применении». То, как Кант использует эти понятия, проявляет его стремление подчеркнуть сильнее, чем раньше, абсо-

лютное единство разума как предпосылку для его дальнейших размышлений. Их прогресс зависит от того, смогут ли «идеи», реализуемые разумом в практическом применении, находиться в абсолютной симметрии с теми идеями, к каковым движим разум в теоретическом применении, будучи принужден к необходимости перехода от обусловленного к необусловленному. Преодоление скептицизма при этом переходе — вот что самое главное для всего хода кантовских рассуждений, оно выражает одновременно основную мысль религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики, а конкретно — ясное представление того, как из числа идей разума выкристаллизовываются именно те три, каковые позже нужны для практической реализации, и почему именно этим трем идеям отведена столь важная роль в религиозно-практическом смысле. Из предшествующего наброску изложения видно, что Кант не выполняет этот план: он не дает объяснения своего выбора данных идей, оставляя также не проясненным и второй аспект. Однако для полного понимания кантовской философии религии прояснение логики его выбора трех идей имеет большую значимость — с учетом их связи с религиозно-философским планом его диалектики. Поэтому, если мы хотим уяснить суть этого плана, нам в процессе исследования нужно искать ответ на вопрос: как трансцендентальная диалектика, исходя из «системы трансцендентальных идей», приходит к трем «идеям» — Бог, свобода и бессмертие?

Как уже отмечено выше, отправным пунктом всего движения мыслей, нацеленных на переход от разума в теоретическом применении к разуму в практической реализации, выступает задача преодоления скептицизма в отношении того, что не является предметом опыта: это напрямую касается тех положений, каковые посвящены толкованию паралогизмов, антиномий и трактовке идеала чистого разума в соответствующем разделе трактата. Однако задача преодоления выполняется Кантом только в отношении трех идей: из них идея бессмертия сводит воедино практические интересы психологических паралогизмов, идея свободы — практические интересы космологических проблем, в то время как идея Бога возникает из рассуждений об идеале чистого разума. Бросается в глаза при этом, что рассуждения о паралогизмах чистого разума Кант, без какого-либо опосредующего толкования, завершает утверждением о том, что весь практический интерес хода его мыслей венчает идея бессмертия. Даже в толковании вопроса о душе в аспекте тождества лица не содержится ни одного указания на значительный потенциал практического интереса этого третьего паралогизма. Так же и раздел об идеале чистого разума завершается Кантом без попытки свети идею Бога к форме, в каковой она затем предстает перед нами в связи с практическим применением разума, а именно — как идея религиозно-практического интереса.

Совсем иначе обстоит дело с толкованием «космологических идей». Уже само использование понятия «идея» образует смысловой мост к тем разделам, в которых из общего понятийного поля «трансцендентальных идей» три идеи — Бог, свобода и бессмертие — сберегаются Кантом от замораживания благодаря согревающему дыханию практического интереса, в то время как остальные «трансцендентальные идеи» оказались замороженными. Вернемся к разделу, посвященному выработке нормы понятийного соотношения выражения «трансцендентальные идеи» (с. 281—293 в «Критике чистого разума»). Здесь мы увидим, что данное Кантом поня-

тийное определение «идеи» не может в полной мере быть исчерпывающим в своей дальнейшей реализации в отношении идей Бога, свободы и бессмертия, если не привести дополнительные объяснения. Так, общее определение «идеи» на с. 292 не готовит содержательно читателя к последующему специально ориентированному применению понятия «идеи»: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть трансцендентальные идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной всеполнотой условий». На с. 293 это понятие идеи соединяется Кантом с практическим применением разума; до этого «идея» была только «проблемой без всякого разрешения», сейчас же в связи с практическим использованием разума она становится действительной: «более того, она необходимое условие всякого практического применения разума». Подчеркнем, что здесь нет никакого акцента на моральном элементе, что позднее стало основой практического разума у Канта.

В дальнейшем изложении «системы трансцендентальных идей» даже само понятие «идея» как-то отходит на задний план. Вневременное существование мыслящего субъекта как личности не рассматривается как идея, хотя, исходя из этого, можно было бы прокладывать путь к последующей идее бессмертия. По-настоящему первое опосредующее звено в дальнейшем развитии понятия «идея» определяет его использование в разъяснении космологических антиномий.

В соответствии с «системой трансцендентальных идей» Кант переходит к ознакомлению читателя с системой «космологических идей». В этом разделе о космологических антиномиях читатель находит две связующие нити между сугубо теоретическим и практическим применением чистого разума. Прежде всего, в ходе длинного изложения противоречивой диалектики антиномий помимо подробного изложения их сути определяется их значение для практической области. При этом Кант вновь обращается к понятию «идеи», соотнося, таким образом, «систему космологических идей» в этом разделе с соответствующим разделом, посвященным введению «системы трансцендентальных идей». И это соотношение значимо, поскольку свидетельствует о стремлении Канта отразить системную взаимосвязь космологических вопросов с трансцендентальными идеями, не нашедшую столь акцентированного выражения в его размышлениях о паралогизмах.

Кант осторожен и сдержан в применении понятия идеи в отношении отдельных категорий, затронутых в его космологических толкованиях. Его внимание акцентируется на четырех космологических идеях: «Итак, существует не более четырех космологических идей в соответствии с четырьмя рядами категорий...» (с. 329). Здесь следует отметить, что логически последовательным в языковой реализации понятия идеи в своей трансцендентальной системе Кант остается только в отношении понятия свободы; причины и значение этого факта мы намерены осветить в последующем. Однако в своих рассуждениях по поводу системы космологических идей и их связи со всей системой трансцендентальных идей Кант сохраняет последовательность, объясняя интерес к ним практическим применением разума. Самым ясным выражением этого являются его суждения, затрагивающие решающий поворотный пункт, в каком космологические идеи

оказываются в свете разума в его практическом применении. Этому решающему положению посвящены строки на с. 366–367, отвечающие на вопрос о том, в чем интерес чистого разума с его догматизмом в отношении тезиса в споре космологических антиномий: «Итак, на стороне догматизма в определении космологических идей разума, или на стороне тезиса, обнаруживается: во-первых, определенный практический интерес, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее Я обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первоушности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии»<sup>3</sup>.

Чтобы постичь весь масштаб этих рассуждений Канта, нужно все время держать в уме то обстоятельство, что весь обширный раздел «Системы космологических идей» направлен, прежде всего, на практический интерес этих идей для разума, а не просто на их диалектическую игру. Это — именно система идей: в ней представлены все четыре антиномии, рассмотренные с точки зрения их значения для практического применения разума. Все эти антиномии состоят в определенной взаимосвязи, диалектика которой подробно раскрывается Кантом. Одновременно при оценке их практической значимости происходит их перенаправление и конкретизация в ориентации на познающего субъекта. Эта переориентация, по сути, сводима к вопросу: что означают антиномии для нравственного и религиозного мировоззрения субъекта, воспринимающего и познающего мир сквозь их диалектическую видимость?

Этой новой ориентации на практический интерес субъекта противится более всего первая антиномия: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» (с. 336). Уже при диалектическом рассмотрении из всех четырех именно эта первая антиномия кажется какой-то чуждой, и создается впечатление, что диалектика Канта ничего бы не потеряла, если бы он вообще от нее [первой антиномии] отказался. Ее смысловая недостаточность проявляется сразу, как только космологические идеи вводятся в сферу разума в практическом применении. Она теряет половину своего содержательного объема, сохраняя только свою временную составляющую и теряя пространственную: «что мир имеет начало» (с. 366–367) есть «краеугольный камень морали и религии». Сокращение [формулировки антиномии] до временного начала, показывая всю проблематичность соединения первой космологической идеи с заключительным положением о «краеугольном камне» морали и религии, демонстрирует то, что лишь из-

---

<sup>3</sup> Ср. в связи с этим также суждение Канта на с. 364–365: «Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях, — все это вопросы, ради разрешения которых математик охотно пожертвовал бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетворение в отношении высших и важнейших целей человечества» (*примеч. пер.*).

за ее включения в систему космологических идей Кант изо всех сил стремится «перетащить» ее из спекулятивной сферы в практическую. Увечья, нанесенные ей при этом, и неподходящая для нее атмосфера практического применения разума ускоряют ее неотвратимый конец. Обессиленная, она становится недвижимой (о чем не раз будет упомянуто в последующем), разделяя судьбу всех искусственных существей.

Намного устойчивей в условиях перевода в новую практическую ориентацию оказывается, в сравнении с первой, вторая из космологических идей со своим тезисом в ее антиномии: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого» (с. 342). В практическом плане этот тезис получает в оценке Канта следующую форму: «что мое мыслящее Я обладает простой и потому неразрушимой природой» есть «краеугольный камень морали и религии». Здесь уже ясно видны очертания того, что в этой трансформации в практическую сферу в ориентации на мыслящего субъекта вторая космологическая идея полностью теряет свой космологический характер: она переформируется в «идею бессмертия». При этом мы сталкиваемся с неожиданным несоответствием, поскольку перевод тезиса второй космологической антиномии в его практическую значимость для субъекта обнаруживает новую форму, каковая, однако, более соответствует практической значимости Кантовых суждений о паралогизмах. То есть тезис второй космологической антиномии дает «идею бессмертия», которой так не хватает в заключении раздела о паралогизмах. Это не что иное, как неопровержимое доказательство того, что Кант, сам того не подозревая, придает паралогизмам в их практической ценности для познающего субъекта статус особого случая второй космологической антиномии. Ведь если взглянуть на паралогизмы чистого разума не в их отношении к практической значимости для субъекта, а с другой стороны, то есть в их отношении ко второй космологической антиномии, то со всей ясностью обнаружится скрытая здесь двойная игра.

Ну а как обстоит дело с третьей космологической антиномией? Тезис гласит: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу» (с. 350). В новой форме практической ориентации этот тезис таков: «мое мыслящее Я», имея простую и неразрушимую природу, «в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы», и оно есть «краеугольный камень морали и религии». Здесь та же переориентация космологической идеи на мыслящего субъекта: на месте вопроса о закономерном синтезе явлений в целом возникает вопрос об отношении человеческих действий к механизму природы. Вопрос о свободе как принципе происходящего, наряду и часто вопреки природному механизму, толкуется в плане ее ограничительных мер в отношении явлений со стороны Я-мыслящего существа, каковое выступает одновременно как Я практического разума. Именно здесь решающий поворотный пункт, в котором критический идеализм из практического интереса нашего разума стремится найти принцип, позволяющий различать максимы человеческих поступков от просто мира явлений, — стремится найти и не находит. Тот практический интерес, который обнаруживается Кантом на «стороне догматизма в определении космологических идей разума» в пункте первом на с. 366—367,

оказывается, по сути, не чем иным, как его пророческим призывом для морального просвещенного будущего. Через всю Кантову философию простирается поиск этого принципа в его связи с вопросом о свободе и в соответствии с главной интенцией критического идеализма искать этот принцип не в природе видимого положения дел, а в произвольных человеческого разума. Разве случайно ограничение Кантом в этом пункте понятия «действия» прилагательным «произвольные»? Он будто пытается оправдать правомерность принципа свободы для различения между просто «действиями» и «произвольными действиями». Но не является ли употребление Кантом прилагательного «произвольные» столь же произвольным, как и попытка критического идеализма провести разграничение между действием и явлением? Тот запутанный узел, который завязывается вокруг «произвольных действий» в решающем пункте проблемы свободы в «Критике практического разума», мы намерены осветить в последующем.

Поворот третьей «космологической идеи» к «идее свободы» из идейного триединства «Бог, свобода, бессмертие» маркируется заменой понятия «явление»<sup>4</sup> на понятие «действие». Именно эта «идея свободы» выступает фундаментальной «идеей» религиозной философии критического идеализма. Ведь если, согласно этой философии, весь мир есть лишь явление по отношению к «мыслящему субъекту», то идея свободы относится к отношению этого субъекта к миру как к явлению в мире явлений. Идея свободы — в центре религиозной философии критического идеализма. Все возможности развития этой идеи — и все новые сложности, навязываемые ей со стороны критического идеализма в его стремлении решить проблему свободы только на основе ее моральной ценности, — завязываются в почти неразрешимый узел, как только Кант пытается приступить к реализации «идеи свободы» в своей философии религии. Именно этой попыткой объясняется то, что вопрос о свободе, открыто или сокрыто, навязчиво присутствует во всех религиозно-философских размышлениях Канта, поскольку именно вокруг него решается судьба того, сможет ли критический идеализм соединиться с морально-религиозными интересами или же он останется к ним безразличным.

Перейдем теперь к последней космологической антиномии с ее тезисом: «К миру принадлежит или как часть его, или как причина безусловно необходимая сущность» (с. 356). В сфере практического интереса он принимает форму: «весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь» (с. 366) — это «краеугольный камень морали и религии».

Превращение, переживаемое четвертой космологической идеей при формулировании ее практической ценности, не менее интересно, чем то, что происходит с предшествующей третьей. При диалектическом толковании четвертой антиномии в не меньшей степени, чем при ее формулировке, Кант задает себе очень тесные рамки для сохранения различия между ходом мыслей о космологии в этом разделе и размышлениями в разделе об идеале чистого разума. В формулировке и в рассмотрении этой последней антиномии ход рассуждений идет по восходящей от эмпирического ряда к

<sup>4</sup> См.: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу» (с. 350) (примеч. пер.).

высшему абсолютному члену в ряду причин. Бог рассматривается только как необходимая сущность, как высший член в ряду причин происходящих в мире изменений (см. с. 358—359). В оценке практической значимости этой космологической идеи мы сталкиваемся, однако, с определенным развитием этого положения, а именно: Бог выступает уже не просто как «абсолютная позиция» в ряду причин, а как первосущность, обуславливающая единство и целесообразную связь всех явлений. Ход космологических рассуждений оказывается пронизан телеологическими мотивами, возникающими при переориентации космологических идей на их практическую значимость на с. 366—367. Если практический интерес космологических идей ориентирован на мыслящего субъекта, то четвертая космологическая идея, связанная с абсолютным условием бытия и всего происходящего, необходимым образом получает телеологическую ориентацию, поскольку сущность телеологии состоит в том, чтобы бытие и все происходящее в их отношении к познающему субъекту были истолкованы как явление, раз уж они проявляются в мире явлений. Поэтому «первосущность» на с. 366 представлена как более содержательное понятие, чем «безусловно необходимая сущность» на с. 356. Именно эта «первосущность» имеет ту полноту содержания, каковую открывает третья глава «Трансцендентальной диалектики» в «идеале чистого разума».

Итак, при исследовании четвертой «космологической идеи» в тексте Канта вновь всплывает то, что уже встречалось при толковании второй и третьей. Как упоминалось выше, практическая ориентация третьей из «космологических идей» вскрыла то, что паралогизмы чистого разума суть не что иное, как только представление в другой форме особого случая второй космологической антиномии. Формулировка четвертой антиномии свидетельствует о том, что ее действительная суть раскрывается в рассуждении Канта о трансцендентальном идеале, поэтому разделение четвертой «космологической идеи» и «идеала чистого разума» — искусственно. Если рассматривать их в ориентации на практическое применение разума и на познающего субъекта, то выясняется, что они, совпадая в их практическом аспекте, никак не могут быть отделены друг от друга и в теоретическом плане. Это подтверждается и тем, что сам Кант в своих рассуждениях об идеале чистого разума настойчиво подчеркивает при критике доказательств бытия Бога то отношение взаимообусловленности между космологическим и телеологическим элементами, которое главенствует в его суждении о первосущности. И, таким образом, «идея Бога» из схемы идейного триединства приобретает у Канта ту форму, которую получает четвертая космологическая антиномия в ее новой переориентации на практическое применение разума.

Подведем некоторый итог в отношении пункта 1 догматизма чистого разума в определении космологических идей разума (с. 366—367). Он предлагает нам форму, в которой отдельные звенья системы космологических идей являются нам в плане их практической значимости для нас. Первая из них быстро превращается в инвалида и умирает. Вторая получает форму «идеи бессмертия»; третья предстает как «идея свободы»; в четвертой нами распознаются признаки «идеи Бога». Из системы четырех космологических идей возникла схема идейного триединства «Бог, свобода, бессмертие». Позднее она станет основой религиозной философии Канта. Религиозно-практическая суть содержания этих идей набросана Кантом в удивительно



простой и ясной версии, а именно так, будто бы предлагаемая им форма этих трех идей производна из трех последних космологических идей благодаря их переориентации в практическую сферу разума: и это — без развития каких-либо иных предпосылок и опосредующих звеньев! В этом особая важность данного пункта: в нем от нас требуется постичь ту форму, которую «система космологических идей» принимает в практическом применении разума, становясь идейным триединством Кантовой религиозной философии! На этой основе возникает набросок ее будущего облика без положений паралогизмов и идеала чистого разума за счет прямого выведения идеи бессмертия из второй космологической идеи, а идеи Бога, со всем ее практическим содержанием, — из четвертой, хотя именно раздел о трансцендентальном идеале чистого разума должен был бы подготовить и аргументировать системное триединство религиозно-философских идей. Но как раз пункт 1 без включения каких-либо опосредующих звеньев придает этим трем идеям бессмертия, свободы и Бога их системную связь в точном соответствии с системной связностью космологических идей, из которых они выводятся. Причем системная последовательность этих идей в данном пункте не равна привычному порядку «Бог — свобода — бессмертие», чаще всего используемому Кантом, в том числе в его «религиозно-философском наброске» и «Критике практического разума», поскольку в обоих случаях у него первой в этой последовательности всегда стоит «идея свободы».

Итак, мы определили то, как Кант выбирает, формулирует, содержательно толкует и систематизирует триединство трансцендентальных идей в их последовательности на основе только их связи с системой космологических идей. Связующим принципом при этом он избирает продвижение познающего субъекта от своего отношения к самому себе в апперцепции *я мыслю* к осознанию себя не как определяющего Я, а только как определяемого Я<sup>5</sup>, то есть явления, осмысляющего свое отношение к миру явлений, а посредством этого к соотношению мира явлений с его первоосновой. Этот ход мыслей должен был бы согласовать последовательность трех последних космологических антиномий и практической значимости «системы космологических идей» для чистого разума. Но, как показала наша проверка каждой из идей в отдельности, все три идеи из схемы идейного триединства — Бог, свобода, бессмертие — напрямую определяются тремя космологическими идеями, и следовательно, все рассуждения о паралогизмах и идеале чистого разума в аспекте его практической реализации схемы идейного триединства оказываются включенными в предполагаемое согласование только как специфические формы реализации космологических идей.

Такое же несогласование открывается при более внимательном рассмотрении намеченного Кантом перехода от теоретического разума к его

---

<sup>5</sup> См.: «...я познаю себя не потому, что сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете. Не осознание *определяющего Я*, а только осознание *определяемого Я*, то есть моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразие может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть объект» (с. 306–307) (*примеч. пер.*).

практическому применению. Если сравнить мысли Канта в пункте 1 о практическом интересе разума в отношении космологических идей (с. 366–367) с ходом его мыслей в разделе «Система трансцендентальных идей» (с. 299), то видно, что намеченная связь идей в «Системе космологических идей» проникнута тем же принципом, каковой представлен в «Системе трансцендентальных идей», где Кант, в частности, пишет: «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первоэссенности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (с. 299). Выше уже упоминалось, что следующее после этого примечание Канта о трех идеях — Бог, свобода, бессмертие, — внесенное во второе издание «Критики чистого разума», свидетельствует о его намерении соотнести эти идеи с тремя разделами диалектики, касающимися учения о душе, космологии и теологии. Но, как выясняется, в пункте 1 (с. 366–367) Кант не выводит эти идеи, проведя раньше их диалектическое исследование, из учения о душе, космологии и теологии, а развивает их в прямой связи с тремя последними космологическими идеями. И тогда получается, что схема идейного триединства возникает у Канта вначале в связи с «системой трансцендентальных идей», а потом с «системой космологических идей»!

Этот факт — очень важен для основоположения религиозной философии Канта в его диалектике. Он показывает то, как два разных порядка движения мыслей, сравнимых с двумя концентрическими кругами, сосуществуют рядом друг с другом, в то время как Кант не чувствует какой-либо необходимости устранить этот параллелизм исключая друг друга движений. Невольно возникает искушение объяснить этот факт, исходя из истории создания «Критики чистого разума». Впрочем, в определенной мере точное знание истории написания «Критики чистого разума» и в самом деле могло бы дать некоторое объяснение о причинах возникновения двух одновременных порядков мыслей у Канта. С другой стороны, однако, этот параллелизм обоих порядков и связанная с этим неясность происхождения схемы идейного триединства самым непосредственным образом относятся к характеру философии религии Канта в целом. На это прямо указывает уже не раз отмеченное примечание Канта на с. 299, внесенное им во второе издание «Критики чистого разума», появившееся в тот период, когда Кант уже работал над «Критикой практического разума».

С учетом этого двойного хода мыслей проясняется история развития понятия «идея» в его переходе из теоретической в практическую сферу применения. Точка начала этого развития, как уже упомянуто, — обширное понятие «трансцендентальной идеи». Конечную точку образует то значение, которое данное понятие получает в его отношении к идейному триединству, включающему из всего арсенала трансцендентальных идей только эти три — Бог, свобода, бессмертие. Проследивая использование понятия «идея» в «Трансцендентальной диалектике», мы обнаружили, что, будучи заявленным в начале раздела 3, оно активно включается в ход мыслей Канта лишь при толковании космологических антиномий в «Системе космологических идей». В самом начале им было намечено развитие понятия «идеи» в векторе движения от теоретического к практическому применению разума. При исследовании позиции «системы космологических идей» по отношению как к «системе трансцендентальных идей», так и к триединой схеме «Бог, свобода, бессмертие» выяснилось, однако, что она

не есть нечто, отличное от «системы трансцендентальных идей», а есть, скорее, ее сужение в векторе движения, в котором общезаявленная «система трансцендентальных идей» сужается до схемы идейного триединства. В обоих случаях это — «система идей», в обоих случаях практическое применение этих систем на основе одного и того же упорядочивающего принципа ведет к этой схеме, но в новом порядке ее членов — бессмертие, свобода, Бог. Данное положение дел можно проиллюстрировать на примере трех лучей, разрезанных тремя параллелями. Самая удаленная от точки исхождения лучей параллель разрезает их в точках  $A' B' C'$ : это — «система трансцендентальных идей». Вторая параллель делит полученные таким образом отрезки лучей в соотношении 2:1, образуя «систему космологических идей»  $A'' B'' C''$ . Третья параллель делит, в свою очередь, эти отрезки лучей вновь в соотношении 2:1 — точки  $A''' B''' C'''$  обозначают схему идейного триединства. В точке их исхода все три луча сливаются воедино: все три идеи содержатся в одной — в идее свободы. В приведенном геометрическом примере наглядно представлена мысль, каковую, собственно, доказывает только критика реализации постулатов в «Критике практического разума», а именно: в собственном смысле есть только одна «идея» — это идея свободы.

С учетом этой истории развития понятия «идеи» становится ясным уже затронутый выше факт, что лишь раздел о космологических антиномиях дает Канту возможность для перевода своих размышлений о спекулятивном применении разума в практическую плоскость. Ведь если паралогизмы и раздел об «идеале чистого разума» суть лишь особые формы изложения второй и четвертой космологических идей, а «система космологических идей» есть форма перевода «системы трансцендентальных идей» в направлении схемы идейного триединства, то из самой природы вещей следует незначимость этих разделов для практической задачи. Одновременно в том, что в первой и третьей главах второй книги «Трансцендентальной диалектики», в контрасте со второй, отсутствуют положения о переводе идей в практическое применение, примечательным образом отражена закономерность отмеченного нами противоречивого хода мыслей Канта.

Космологические антиномии, рассматриваемые Кантом в нескольких разделах второй главы от с. 323 до с. 432, представляют наибольший интерес в практическом смысле в аспекте толкуемой в них идеи свободы. Как нигде больше, ключевая роль этой идеи в философии Канта в целом и в ее религиозной части в частности проявлена в данной главе со всей ясностью. Об этом свидетельствует хотя бы частое употребление понятия идеи в ее прикладной значимости как реализации свободы, в то время как в тезисах «системы космологических идей» использование этого понятия весьма незначительно. Примечательно и то, что Кант именуется свободой то «трансцендентальной идеей», то «космологической идеей» без прояснения того, что «космологическая» должна быть, собственно, подчинена «трансцендентальной». Идея свободы оказывается у Канта единственной в той степени ее развития, каковая делает возможной ее практическую реализацию. И именно она — в центре всего «религиозно-философского наброска», подобно тому, как именно она в центре всего хода мыслей в «Критике практического разума». Итак, в заключение нашего исследования о религиозно-философском плане диалектики остается лишь кратко уточнить то, на-

сколько во второй главе второй книги «Диалектики» подготовлен переход к религиозно-философскому наброску в «Каноне чистого разума» в аспекте соответствия толкования идеи свободы в этой главе положениям о ее практической реализации в законах, задаваемых этой идеей, как, например, на с. 586—587 в наброске.

Подготовка к практической реализации идеи свободы осуществляется Кантом в разделе 9 на с. 409—426. Здесь ход его мыслей достигает вершинной сути его диалектики, будучи представлен также в нарастающей динамике их впечатляющего изложения.

Вначале следует прояснить вопрос: как соотносятся друг с другом идея свободы в практическом разуме и трансцендентальная, или космологическая, идея в теоретическом применении разума? Под первой Кант понимает «независимость произволения действия от принуждения чувственности» (с. 410). Вторая же соотносится с решением дилеммы: есть ли «причинность по законам природы... единственная» или «необходимо еще допустить причинность через свободу» (с. 350). Если придерживаться только данных дефиниций, то может показаться, что эти две независимые друг от друга идеи свободы таковы, что первая никак не соотносима со второй в плане практической реализации. Но уже на с. 366 практическая идея свободы облекается в форму, которую «космологическая идея свободы» принимает в практическом применении разума. Рассуждения Канта на с. 409—410 вновь подтверждают такой ход мыслей и, свидетельствуя о его прогрессе, подчеркивают то обстоятельство, что именно на переплетении этих идей зиждется сложность практической реализации идеи свободы. «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» (с. 409—410). Данное утверждение вполне можно назвать фундаментальным манифестом Кантовой трактовки вопроса о свободе. И поэтому вопросом о возможности разрешения этого затруднения, то есть о возможности свободы, «должна заниматься исключительно трансцендентальная философия» (с. 411). При этом прозрение критического идеализма в характер мира явлений предоставляет единственную опору для преодоления данного затруднения: «в самом деле, если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» (с. 412). То есть космологическая идея свободы «в соединении со всеобщим законом естественной необходимости» (с. 412), если такое вообще оправданно, должна быть выражена средствами критического идеализма. То, что «космологическая идея свободы» трактуется Кантом в целеустановке на практическую идею свободы, проявляется в том, что вопрос о соотношении свободы и закона причинности не связывается здесь Кантом больше с явлениями вообще, как в случае с третьей космологической антиномией, а рассматривается в отношении человеческих действий как прямой причинности явлений. В этом месте Кант выражает свои мысли с поразительной ясностью: «Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира, а потому также и одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. Как такая причина, он должен также обладать эмпирическим характером подобно всем другим вещам в природе... Но человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к определениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но с другой

стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто интеллигибельный предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности» (с. 418). Необходимость особого рода, выраженная посредством долженствования, указывает «на возможность того, что разум действительно имеет причинность в отношении явлений» (с. 419–420). О действительности или возможности этой практической свободы при рассмотрении ее в ее неразрывной связи с трансцендентальной идеей свободы сказать ничего нельзя из-за невозможности познать «из одних лишь априорных понятий возможность какового бы то ни было реального основания и причинности». Одно лишь то, «что природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу — вот то единственное, что мы могли решить и что было важно для нас» (с. 428).

Этим выводом Кант признает, с одной стороны, то, насколько скромнен достигнутый им результат критического осмысления вопроса о свободе в аспекте ее перевода из спекулятивной в практическую плоскость, с другой стороны, однако, выражает итог познания того, что практическая реализация идеи свободы не является изначально невозможной. Этим выводом Кант заключает данный важный раздел, настойчиво доводя в нем третью космологическую идею до той черты, каковую она как «идея свободы» в практическом применении разума должна переступить. Основная предпосылка для этого — отношение практического понятия свободы к трансцендентальной идее свободы, как это выражено Кантом на с. 409–410<sup>6</sup>. И здесь вопрос: привязана трактовка идеи свободы в религиозно-философском наброске к этой основополагающей предпосылке или нет? Решение данного вопроса становится важнейшим для ответа на более общий вопрос о том, является ли религиозно-философский набросок на самом деле позитивным исполнением того плана, для реализации которого критические размышления Канта в «Критике чистого разума» суть предваряющие негативные наработки? Чтобы еще раз подчеркнуть всю важность этих размышлений Канта о свободе на фоне поставленного вопроса, нужно еще раз вспомнить то, как шло развитие нашего исследования, приведшее к его постановке.

Вначале был дан общий обзор критического хода мыслей Канта, ведущих к началу религиозно-философского наброска в главе 2 «Трансцендентального учения о методе». Их основой является единство разума в теоретическом и практическом применении с соответствующими предпосылками для общего плана Кантовой философии религии. Вслед за этим возникла необходимость перейти от общего обзора к детализации религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики. При этом со всей очевидностью как главный встал вопрос о соотношении схемы идейного триединства и «системы трансцендентальных идей». Он, в свою оче-

<sup>6</sup> См.: «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. Свобода в практическом смысле есть независимость произволения действий от принуждения чувственности. В самом деле, произволение чувственно, поскольку оно подвергается воздействию патологически (мотивами чувственности); оно называется животным (*arbitrium brutum*), когда необходимо принуждается патологически. Человеческое произволение есть, правда, *arbitrium sensitivum*, но не *brutum*, а *liberum*, так как чувственность не делает необходимыми его действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» (с. 409–410) (*примеч. пер.*).

редь, заключал в себе вопрос о том, насколько во второй части «Диалектики» обоснована и подготовлена практическая реализация идей в плане возможности, формы и содержания. Исследование показало, что для ответа на него решающими становятся рассуждения Канта о системе космологических идей. Их итог, однако, в том, что среди всех лишь идея свободы развивается Кантом до той черты, с которой возможно практическое применение разума. Таким образом, оказывается, что только она дает представление о религиозно-философском плане трансцендентальной диалектики и что, соответственно, только она в ее обосновании есть ключ к решению вопроса о том, соответствует ли религиозно-философский набросок религиозно-философскому плану, ставшему основой диалектики «Критики чистого разума».

Чтобы ясно осознавать суть этого вопроса, нужно сразу отказаться от какого-либо применения практического понятия свободы в «Критике чистого разума» как исходного канона для религиозно-философского наброска, поскольку лишь при этом условии станет ясной вся разница между этой первой попыткой практической реализации идеи свободы и последующими. Так, уже в разделе 1 «Канона чистого разума» Кант проводит строгое разграничение между трансцендентальным и практическим понятиями свободы: «Здесь следует прежде всего заметить, что теперь я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении, а понятие свободы в трансцендентальном смысле, которое не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явлений и само составляет проблему для разума, оставлю здесь в стороне как уже рассмотренное выше» (с. 586). Практическая свобода определяется как «произволение, которое может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, представляемыми только разумом... Практическая свобода может быть доказана опытом. Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, то есть непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности; но эти соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, то есть объективные законы свободы, и указывает, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (с. 586). В этом отрывке нужно только внимательно посмотреть на аргумент «что приносит добро или пользу», чтобы увидеть, насколько эти формулировки далеки от окончательной дефиниции морального закона Канта, данного им в последующих текстах. Здесь отличие законов разума от законов чувственности еще только относительно, но не абсолютно: здесь еще законы разума целеположены на различение того, «что полезно или вредно даже весьма отдаленно... что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или пользу». Это положение окончательно проясняется в то мгновение, когда Кант именует практическую свободу «естественной причиной»: «Итак, мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли, тогда как трансцендентальная свобода

требует независимости самого этого разума (в отношении его причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом смысле она, по-видимому, идет вразрез с законом природы, стало быть, со всяким возможным опытом, и потому остается проблемой» (с. 586—587). Следовательно, заключает Кант, «в каноне чистого разума мы имеем дело только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума и в отношении которых должен быть возможным канон его применения. Эти вопросы таковы: существует ли Бог? существует ли иная жизнь? Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума» (с. 587). Тем самым вопрос о свободе можно считать закрытым: она первой из трех идей достигает победной цели в практическом применении разума. Спрашивается, однако, насколько обоснованно признание этой победы?

Религиозно-философский план трансцендентальной диалектики состоял в обеспечении возможности практической реализации спекулятивных идей чистого разума вследствие установления их значимости для практического применения разума. Идея свободы соответствует третьей космологической идее: она касается того, есть ли причинность по законам природы «единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире», или есть «причинность через свободу» (с. 350). Для сущности разума поставленная здесь проблема имеет непосредственный интерес, поскольку от ее решения зависит то, надо ли рассматривать его действия как обусловленные механизмом природы в соответствии с общим законом причинности, из-за чего они подпадают под определение «явлений»; или же эти действия разума можно расценивать как пространственно-временное «обрамление» интеллигибельных актов, каковые, будучи обусловлены интеллигибельной причиной нашего воления, свободны. Идея свободы, устремленная к практической реализации, выступает, согласно плану в «Диалектике», как трансцендентальная идея свободы, суть которой — в возможности действительного отношения между интеллигибельным миром и миром явлений, допускаемой критическим идеализмом.

И вот, как оказывается из хода мыслей Канта на с. 586—587, идея практической свободы отвергает всякое сродство с трансцендентальной идеей свободы с тем, чтобы, избавившись от неудобной родственницы, легче достичь своей цели. Но это противоречит религиозно-философскому плану всей трансцендентальной диалектики, разрушая провозглашенное единство спекулятивного и практического интереса разума, и обесценивает все части «Критики чистого разума», посвященные проблеме свободы и ее практического применения. Ведь мы вынуждены констатировать, что в конце раздела 1 «Канона чистого разума» (с. 586—587) внезапно появляется новая трактовка идеи свободы, не отвечающая сути критического идеализма: она протискивается на место трансцендентальной идеи и обесценивает ее. Суждения в этой части ведут к тому, что практическая свобода осуществима, однако на основе проведения различия между практической и трансцендентальной свободой, в то время как согласно плану свобода, устремленная к реализации, есть трансцендентальная идея свободы в практическом применении разума!

То, почему Кант принужден к такому повороту своих мыслей, распознается тогда, когда он обращается к области практической нравственности. Так, в разделе 1 «Канона» Кант еще не связывает «моральные законы» как таковые с вопросом о свободе, развивая идею практической способности нашего разума ориентироваться на в высшей степени искусно представленные соображения о полезности. При этом, однако, сформулированная на с. 585 этого раздела мысль о том, что чисто практический разум допустим только в связи с моральными законами<sup>7</sup>, продолжает оказывать свое действие на ход размышлений Канта и на с. 586—587, хотя в их основе еще нет чистой формы нравственного закона, сформулированного им позже. Это действие сказывается в определении практической свободы, каковая, по Канту, в конечном счете есть нравственная свобода, предстоящая в интересе разума как, собственно, главная цель вопроса о свободе. И введение принципа различия для трансцендентальной и практической идей свободы показывает, что Кант осознает всю сложность обоснования идеи свободы в свете критического идеализма в связи с моральной направленностью интереса разума. Кант вынужден отразить эту сложность, когда утверждает, что практическая свобода распознается как одна из «естественных причин», в то время как трансцендентальная свобода, каковая, «повидимому, идет вразрез с законом природы» (с. 587), остается для практической сферы индифферентной проблемой чистого знания. Это означает, что идея практической свободы относится только к действиям, в то время как трансцендентальная идея свободы еще понималась как стоящая по ту сторону различия между явлением и действием. Вправе ли мы рассматривать явления как представляющие свободу, исходя из того, что они под принуждением априорного факта необходимо должны быть (и одновременно могут быть) сведены нами к интеллигибельной основе, должно решаться как раз в исследовании практического применения разума, ориентированного на факт нравственного закона. Однако же идея практической свободы, которая больше не зиждется на критическо-идеалистических предпосылках, никак не хочет занять свое место в идейном триединстве Бог — свобода — бессмертие, в то время как две другие идеи остаются в связи с выработанным критическим идеализмом водоразделом мира явлений и интеллигибельного мира. Ко всему этому присоединяется еще одно обстоятельство, которое легко не заметить. Идея свободы занимала место третьей космологической идеи в ряду трех идей, составлявших исключительный интерес разума как в теоретическом, так и практическом применении. Это выражает формулировка названия важной части из параграфа III раздела 9 главы «Антиномия чистого разума» на с. 415: «Объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью». Трансцендентальная идея свободы соотносится здесь со всеобщностью всех явлений, что предполагает возможность ее применения в человеческих действиях, поскольку они тоже суть явления; то есть эта идея не хочет и не может отграничить сферу человеческих действий от области всего остального, в частности от нас самих как событий, протекающих в пространстве и времени. Кажется, что вопрос практической свободы относится только к

---

<sup>7</sup> См.: «Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно а priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Таковы моральные законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон» (с. 585) (примеч. пер.).



сфере человеческих действий; но оказывается, что свобода в практическом смысле есть «природное дело» в отношении ограниченного в его пространственно-временной определенности события. Это положение дел связано с тем, что в практической идее свободы человеческие действия не выступают в их определенности как явления, так как иначе не было бы возможности найти принцип различения для отграничения сферы человеческих действий в мире явлений. Для критического идеализма «так называемый человеческий поступок», связанный природным механизмом с явлением «человек», есть только явление; идея свободы, ориентирующаяся на предпосылки критического идеализма, должна относиться ко всеобщности всех явлений, и, только охватывая их все, она соотносится с человеческими «поступками». Это положение дел формулируется так: трансцендентальная идея свободы относится к «человеческим действиям» как к явлениям, в то время как практическая идея свободы относится к ним как к действиям как таковым, то есть как к событиям, которые благодаря «природному делу» свободы отграничиваются от других природных событий и, будучи обусловлены каузальностью свободы, выделяются среди всех в мировом процессе. Следствием всего отмеченного выше является то, что в мгновение, когда «практическая идея свободы» заменяет в идейном триединстве Бог — свобода — бессмертие ту идею свободу, каковая была в первоначальном плане, это триединство больше не сохраняет свою связь с триадой психологических, космологических, теологических идей, что предполагалось в предварительном замысле. Если последовать другому ходу мыслей, то проясняется, что эта связь не сохраняется и с системой космологических идей, так как вопрос свободы больше не соотносится с областью космологических вопросов, а миром для этой идеи свободы является только сам человек. Получается, что в идейном триединстве, открываемом в этом исследовании, представлены только психологические и теологические идеи, причем психологические представлены дважды — идеей бессмертия и идеей свободы. Без учета подобного развития возникает иллюзия, будто бы конечные вопросы психологической, космологической и теологической областей в спекулятивном разуме разрешимы в сфере практического применения разума, как это предполагалось в предварительном плане трансцендентальной диалектики.

*Перевод с нем. В. Х. Гильманова*

(Продолжение следует)

#### **О переводчике**

*Владимир Хамитович Гильманов* — доктор филологических наук, профессор кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

#### **About the translator**

*Prof. Vladimir Gilmanov*, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)